ДАВИД ЮМ

# ТРАКТАТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ, ИЛИ ПОПЫТКА ПРИМЕНИТЬ ОСНОВАННЫЙ НА ОПЫТЕ МЕТОД РАССУЖДЕНИЯ К МОРАЛЬНЫМ ПРЕДМЕТАМ

*Перевод*
*С. И. Церетели*

# ВВЕДЕНИЕ

Нет ничего более обычного и естественного для людей, претендующих на то, чтобы открыть миру что-либо новое в области философии и наук, чем путем порицания всех систем, предложенных их предшественниками, набивать цену собственным. И действительно, если бы они довольствовались сетованием на то невежество, в котором мы все еще пребываем по отношению к самым важным вопросам, какие только могут предстать перед судом человеческого разума, то лишь немногие из тех, кто знаком с наукой, не согласились бы с ними вполне охотно. Человеку здравомыслящему и ученому легко понять шаткость основания даже тех систем, которые достигли наибольшего признания и которыми предъявлены наивысшие претензии на точность и глубину мышления. Принципы, принятые на веру; следствия, выведенные из них с грехом пополам; недостаток связности в частях и очевидности в целом – вот что постоянно можно встретить в системах наиболее выдающихся философов, вот что, по-видимому, навлекло опалу на саму философию.

Не требуется даже особенно глубокого знания для того, чтобы заметить несовершенное состояние наук в настоящее время: ведь и толпа, стоящая вне [храма науки], может судить по тому шуму и тем крикам, которые она слышит, что не все обстоит благополучно внутри. Нет ничего такого, что не было бы предметом спора и относительно чего люди науки не придерживались бы противоположных мнений. Мы не обходим в наших спорах самого простого вопроса, а самый важный не в состоянии решить сколько-нибудь определенным образом. Споры множатся – точно все решительно недостоверно, ведут же эти споры с величайшей горячностью – точно все без исключения достоверно. Посреди всей этой суматохи награда достается не разуму, а красноречию; и всякий, кто достаточно искусен, чтобы представить самую безумную гипотезу в наиболее благоприятных красках, никогда не должен отчаиваться в возможности привлечь к ней приверженцев. Победу одерживают не вооруженные люди, владеющие копьем и мечом, а трубачи, барабанщики и музыканты армии.

Отсюда и проистекает, на мой взгляд, тот общий предрассудок против всякого рода метафизических рассуждений, который замечается даже среди людей, причисляющих себя к

знатокам науки и придающих должное значение всякой другой отрасли литературы. Они понимают под метафизическими рассуждениями не такие, которые относятся к какой-либо специальной отрасли науки, но всякого рода аргументы, до известной степени туманные и требующие для своего понимания некоторой внимательности. Нам так часто приходилось понапрасну затрачивать труд на подобного рода исследования, что обычно мы отвергаем их без колебаний и приходим к следующему решению: раз уж нам навсегда суждено быть жертвой ошибок и заблуждений, пусть они будут по крайней мере естественными и занимательными. И воистину только самый крайний скептицизм вместе с большой долей беспечности может оправдать это отвращение к метафизике. Ведь если даже истина вообще доступна человеческому пониманию, она, несомненно, должна скрываться в очень большой и туманной глубине; и надеяться на то, что мы достигнем ее без всяких стараний, тогда как величайшим гениям это не удавалось с помощью крайних усилий, было бы, признаться, порядочным тщеславием и самонадеянностью. Философия, которую я собираюсь излагать, не претендует на подобное преимущество, и, будь она слишком легкой и очевидной, я бы счел это

сильным доводом против нее.

Несомненно, что все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе и что, сколь бы удаленными от последней ни казались некоторые из них, они все же возвращаются к ней тем или иным путем. Даже *математика, естественная философия* и *естественная религия* в известной мере зависят от науки о *человеке*, поскольку они являются предметом познания людей и последние судят о них с помощью своих сил и способностей. Невозможно сказать, какие изменения и улучшения мы могли бы произвести в этих науках, если бы были в совершенстве знакомы с объемом и силой человеческого познания, а также могли объяснить природу как применяемых нами идей, так и операций, производимых нами в наших рассуждениях. На такие улучшения можно особенно надеяться в естественной религии, так как она не довольствуется тем, что знакомит нас с природой высших сил, а задается далее целью указать их отношение к нам и наши обязанности к ним; и, следовательно, мы сами являемся не только существами, которые мыслят, но и одним из объектов, о которых мы мыслим.

Однако если такие науки, как математика, естественная философия и естественная религия,

находятся в подобной зависимости от знания человека, то чего же иного можно ожидать от других наук, которые связаны с человеческой природой еще более тесно и близко? Единственной целью логики является объяснение принципов и операций нашей способности рассуждения, а также природы наших идей: этика и критицизм касаются наших вкусов и чувств, а политика рассматривает людей как объединенных в общество и зависимых друг от друга. В этих четырех науках: *логике, этике, критицизме* и *политике* – содержится почти все то, что нам сколько-нибудь важно знать, равно как и то, что может способствовать усовершенствованию или украшению человеческого ума (mind).

Итак, единственный способ, с помощью которого мы можем надеяться достичь успеха в наших философских исследованиях, состоит в следующем: оставим тот тягостный, утомительный метод, которому мы до сих пор следовали, и, вместо того чтобы время от времени занимать пограничные замки или деревни, будем прямо брать приступом столицу, или центр этих наук, – саму человеческую природу; став, наконец, господами последней, мы сможем надеяться на легкую победу и надо всем остальным. С этой позиции мы сможем распространить свои

завоевания на все те науки, которые наиболее близко касаются человеческой жизни, а затем приступить на досуге к более полному ознакомлению и с теми науками, которые являются предметом простой любознательности. Нет сколько-нибудь значительного вопроса, решение которого не входило бы в состав науки о человеке, и ни один такой вопрос не может быть решен с какой-либо достоверностью, прежде чем мы познакомимся с этой наукой. Итак, задаваясь целью объяснить принципы человеческой природы, мы в действительности предлагаем полную систему наук, построенную на почти совершенно новом основании, причем это основание единственное, опираясь на которое науки могут стоять достаточно устойчиво.

Но если наука о человеке является единственным прочным основанием других наук, то единственное прочное основание, на которое мы можем поставить саму эту науку, должно быть заложено в опыте и наблюдении. Соображение, что основанная на опыте философия (experimental philosophy) применяется к предметам морали спустя более чем сто лет после того, как она была применена к предметам природы, не должно смущать нас, ибо на деле оказывается, что между возникновением этих наук лежит почти такой же

интервал и что промежуток времени от Фалеса до Сократа приблизительно равен промежутку, отделяющему лорда Бэкона от некоторых более поздних английских философов[1], которые начали основывать науку о человеке на новом фундаменте, чем привлекли к себе внимание общественности и пробудили ее любознательность. Все это настолько бесспорно, что, как бы другие нации ни соперничали с нами в поэзии, как бы они ни превосходили нас в некоторых иных изящных искусствах, все усовершенствования в области разума и философии могут исходить только из страны терпимости и свободы.

Нам не следует также думать, что эти последние усовершенствования в науке о человеке окажут меньше чести нашей родине, чем первые, сделанные нами в естественной философии; напротив, мы скорее должны считать, что они принесут нам большую славу ввиду большей значимости этой науки и необходимости подобного ее преобразования. Ибо мне представляется очевидным, что сущность духа (mind) так же неизвестна нам, как и сущность внешних тел, и равным образом невозможно образовать какое-либо представление о силах и качествах духа иначе как с помощью тщательных

и точных экспериментов и наблюдения над теми особыми действиями, которые являются результатом различных обстоятельств. И хотя мы должны стремиться к тому, чтобы сделать все свои принципы столь всеобщими, насколько это возможно, доводя свои эксперименты до крайних пределов и объясняя все действия из самых простых и немногочисленных причин, однако несомненно, что мы не можем выходить за пределы опыта и всякая гипотеза, претендующая на открытие наиболее первичных качеств человеческой природы, сразу же должна быть отвергнута как самонадеянная и вздорная.

Я не думаю, чтобы философ, прилагавший столь серьезные усилия, чтобы объяснить первые начала души, выказал бы себя большим знатоком той самой науки о человеческой природе, на объяснение которой он претендует, или оказался очень сведущим в том, что естественно дает удовлетворение человеческому уму. Ибо нет ничего более достоверного, чем то, что отчаяние производит на нас почти такое же действие, как и радость успеха: ведь стоит нам только убедиться в невозможности удовлетворить какое-либо желание, чтобы само это желание исчезло. Обнаружив, что нами достигнуты крайние пределы человеческого разума, мы чувствуем себя

удовлетворенными, хотя вполне убеждаемся лишь в своем невежестве и понимаем, что не можем дать иного обоснования своим самым общим и утонченным принципам, кроме нашего опыта, свидетельствующего об их реальности; но такое же обоснование дают и профаны, и, чтобы открыть его по отношению к наиболее исключительному, наиболее необычному явлению, не требуется предварительного изучения. Но если эта невозможность какого-либо дальнейшего прогресса способна удовлетворить читателя, то автор может извлечь более тонкое удовлетворение из свободного признания своего невежества и из стремления осторожно избегать той ошибки, в которую впадали столь многие, а именно навязывания миру собственных предположений и гипотез под видом самых достоверных принципов. По достижении же учителем и учеником такого взаимного понимания и удовлетворения я уж не знаю, чего еще мы можем требовать от своей философии.

Но если эту невозможность объяснения первых начал сочтут недостатком науки о человеке, то я решусь утверждать, что она разделяет этот недостаток со всеми другими науками и искусствами, которым мы вообще можем посвятить себя, причем не имеет значения,

изучаются ли они в философских школах или же применяются на практике в мастерских самых захудалых ремесленников. Ни одна из этих наук, ни одно из этих искусств не может выйти за пределы опыта или же установить какие-либо принципы, которые не были бы основаны на авторитете последнего. Правда, моральной философии свойствен один специфический изъян, которого мы не находим в философии естественной, а именно, накапливая опыты, она не может производить их намеренно, предумышленно, так, чтобы удовлетворительно разрешить всякую трудность, какая только может возникнуть. Когда я затрудняюсь указать действие одного тела на другое при некоторых условиях, мне остается только поставить их в данные условия и наблюдать, какие результаты получаются из этого. Но если я постараюсь таким же образом разъяснить любое сомнение в моральной философии, поставив себя в положение, подобное тому, которое я рассматриваю, то, как очевидно, такая рефлексия и такая предумышленность настолько нарушат действие моих естественных принципов, что вывести какое-либо правильное заключение из рассматриваемого явления станет невозможным. Поэтому в указанной науке мы должны подбирать

наши опыты путем осторожного наблюдения над человеческой жизнью; нам следует брать их так, как они проявляются при обыденном течении жизни, в поведении людей, находящихся в обществе, занимающихся делами или предающихся развлечениям. Тщательно собирая и сравнивая опыты этого рода, мы можем надеяться учредить с их помощью науку, которая не будет уступать в достоверности всякой другой науке, доступной человеческому познанию, и намного превзойдет ее по полезности.

# ТРАКТАТА О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ
# КНИГА ПЕРВАЯ

# О ПОЗНАНИИ

## ЧАСТЬ I

## ОБ ИДЕЯХ, ИХ ПРОИСХОЖДЕНИИ, СОСТАВЕ, СВЯЗЯХ, АБСТРАГИРОВАНИИ И Т.Д.

### ГЛАВА 1

### О ПРОИСХОЖДЕНИИ НАШИХ ИДЕЙ

Все перцепции [восприятия] человеческого ума сводятся к двум отличным друг от друга родам, которые я буду называть *впечатлениями* (impressions) и *идеями*. Различие между последними состоит в той степени силы и живости, с которой они входят в наш ум и прокладывают свой путь в наше мышление или сознание. Те восприятия, которые входят [в

сознание] с наибольшей силой и неудержимостью, мы назовем *впечатлениями*, причем я буду подразумевать под этим именем все наши ощущения, аффекты и эмоции при первом их появлении в душе. Под *идеями* же я буду подразумевать слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении: таковы, например, все восприятия, возбуждаемые настоящим трактатом, за исключением тех, которые имеют своим источником зрение и осязание, и за исключением того непосредственного удовольствия или неудовольствия, которое может вызвать этот трактат. Я думаю, что на объяснение указанного различия не понадобится тратить много слов. Каждый сам без труда поймет разницу между чувствованием (feeling) и мышлением (thinking). Обычные степени того и другого легко различаются, хотя в отдельных случаях они могут сильно приближаться друг к другу. Так, во сне, в бреду, при сумасшествии или очень сильных душевных волнениях наши идеи могут приближаться к нашим впечатлениям. С другой стороны, иногда случается, что мы не можем отличить своих впечатлений от идей – до того они слабы и бледны. Но, несмотря на столь близкое сходство в некоторых случаях, они в общем так различны, что всякий без малейшего колебания

может отнести их к различ ным рубрикам и дать каждой из последних особое имя для фиксации этого различия[2].

Существует еще одно деление наших восприятий, которое имеет смысл рассмотреть и которое распространяется как на впечатления, так и на идеи, – это деление тех и других на *простые* и *сложные*. Простые восприятия, т. е. впечатления и идеи, – это те, которые не допускают ни различения, ни разделения. Сложные восприятия противоположны простым, и в них могут быть различены части. Хотя определенный цвет, вкус и запах суть качества, соединенные в данном яблоке, однако легко понять, что эти качества не тождественны, а по крайней мере отличны друг от друга.

Приведя с помощью этих подразделений в порядок и систематизировав свои объекты, мы можем теперь с большей точностью предаться рассмотрению их качеств и отношений. Прежде всего мне бросается в глаза тот факт, что между нашими впечатлениями и идеями существует большое сходство во всех особенных свойствах, кроме степени их силы и живости. Одни из них кажутся в некотором роде отражением других, так что все восприятия нашего сознания оказываются двойными, предстают в качестве и впечатлений, и

идей. Когда я закрываю глаза и думаю о своей комнате, образуемые мной идеи являются точными представителями испытанных мной раньше впечатлений, и нет такой частности в одних, которой нельзя было бы найти в других. Переходя к иным своим восприятиям, я и здесь нахожу то же сходство и то же отношение представительства. Идеи и впечатления, по-видимому, всегда соответствуют друг другу. Это обстоятельство кажется мне замечательным и привлекает к себе в данную минуту мое внимание.

Однако после более точного рассмотрения я нахожу, что первоначальная видимость завела меня слишком далеко и что мне нужно воспользоваться делением восприятий на *простые* и *сложные*, чтобы ограничить указанное общее положение, гласящее, что *все наши идеи и впечатления сходны друг с другом*. Я замечаю, что многие из наших сложных идей никогда не имели соответствующих впечатлений, а многие из наших сложных впечатлений никогда не копируются точно в идеях. Я могу вообразить себе Новый Иерусалим – город с золотой мостовой и рубиновыми стенами, хотя никогда не видел подобного города. Я видел Париж, но стану ли я утверждать, что могу образовать такую идею этого города, которая совершенно представила бы

все его улицы и дома в их действительных и точных пропорциях?

Таким образом, я думаю, что, несмотря на большое сходство, существующее в общем между нашими *сложными* впечатлениями и идеями, правило, гласящее, что они являются точными копиями друг друга, не безусловно истинно. Рассмотрим теперь, как обстоит дело с нашими *простыми* восприятиями. После самого точного исследования, на какое я только способен, я решаюсь утверждать, что в данном случае указанное правило применимо без всяких исключений и каждой простой идее отвечает сходное с ней простое впечатление, а каждому простому впечатлению – соответствующая идея. Та идея красного цвета, которую мы образуем в темноте, и то впечатление, которое поражает наш глаз при солнечном свете, отличны друг от друга только по степени, но не по природе. Что так обстоит дело со всеми нашими простыми впечатлениями и идеями, невозможно доказать посредством их подробного перечисления. Всякий может удовлетворить себя в данном отношении, обозрев любое число впечатлений и идей. Но если бы кто-нибудь стал отрицать всеобщность этого сходства, я не знал бы иного средства убедить такого человека, кроме просьбы указать простое

впечатление, не имеющее соответствующей идеи, или простую идею, не имеющую соответствующего впечатления. Если он не ответит на этот вызов, а ответить он, очевидно, не сможет, то нам будет предоставлена возможность вывести свои заключения из его молчания и нашего собственного наблюдения.

Итак, мы обнаружили, что все простые идеи и впечатления сходны друг с другом, а так как сложные [идеи и впечатления] образуются из простых, то мы можем вообще утверждать, что эти два вида восприятий в точности соответствуют друг другу. После того как я открыл это отношение, не требующее дальнейшего исследования, мне интересно найти некоторые другие из качеств восприятий. Рассмотрим, как обстоит дело с существованием впечатлений и идей и какие из них являются причинами, а какие – действиями.

*Всестороннее* рассмотрение этого вопроса составляет предмет нашего трактата; поэтому здесь мы ограничимся установлением одного общего положения: *все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и которые они в точности представляют* (represent).

Отыскивая явления, необходимые для доказательства этого положения, я нахожу только два рода таковых; зато явления обоих родов очевидны, многочисленны и убедительны. Прежде всего с помощью нового обозрения я опять убеждаюсь в том, что уже утверждал, а именно в том, что всякое простое впечатление сопровождается соответствующей идеей, а всякая простая идея – соответствующим впечатлением. Из этого постоянного соединения сходных восприятий я непосредственно заключаю, что между соответствующими впечатлениями и идеями существует сильная связь и существование одних оказывает значительное влияние на существование других. Столь постоянное соединение, проявляющееся в столь бесконечном числе примеров, никоим образом не может порождаться случаем, а ясно доказывает зависимость впечатлений от идей или же идей от впечатлений. Чтобы узнать, что из них зависит от другого, я рассматриваю порядок *их первого появления* и нахожу при помощи постоянного опыта, что простые впечатления всегда предшествуют соответствующим идеям, но никогда не появляются в обратном порядке. Чтобы наделить ребенка идеей красного или оранжевого цвета, сладкого или горького вкуса, я

предлагаю ему объекты, или, другими словами, доставляю ему эти впечатления, а не прибегаю к абсурдной попытке вызвать в нем впечатления, возбуждая идеи. Наши идеи при своем появлении не производят соответствующих им впечатлений; мы не можем ни воспринять какой-нибудь цвет, ни испытать какое-либо ощущение, просто думая о них. С другой стороны, мы находим, что всякое духовное или телесное впечатление постоянно сопровождается сходной идеей, отличающейся от него только по степени силы и живости. Постоянное соединение наших сходных восприятий – убедительный довод в пользу того, что одни из них являются причинами других, а первичность впечатлений столь же убедительный довод в пользу того, что причинами наших идей являются наши впечатления, а не наоборот.

Чтобы подтвердить сказанное, я рассмотрю другой простой и убедительный факт, состоящий в следующем: всякий раз, когда в силу какой-либо случайности наши способности, порождающие те или другие впечатления, встречают препятствия в своих действиях, например когда кто-нибудь родится слепым или глухим, утрачиваются не только впечатления, но и соответствующие им идеи, так что в уме никогда не появляется ни малейших следов как тех, так и других. Это верно

не только при полном разрушении органов чувств, но и в тех случаях, если эти органы никогда не приводятся в действие, чтобы произвести определенное впечатление. Мы не можем образовать точной идеи о вкусе ананаса, если никогда не пробовали этого плода в действительности.

Существует, впрочем, одно противоречащее [этому] явление, с помощью которого можно доказать, что идеи не абсолютно лишены возможности предшествовать соответствующим впечатлениям. Я думаю, всякий охотно согласится с тем, что некоторые отчетливо различающиеся идеи цвета и звука, проникающие через глаз или доставляемые слухом, действительно различны, хотя в то же время и сходны между собой. Но если это верно относительно различных цветов, это должно быть столь же верно и относительно различных оттенков одного и того же цвета: каждый оттенок порождает отчетливо отличающуюся и независимую от остальных идею. Если отрицать это, то путем постепенной градации оттенков можно незаметно превратить один цвет в другой, очень непохожий на него, и, если вы не согласитесь с тем, что промежуточные цвета различны, вы не сможете, не противореча себе, отрицать то, что крайности тождественны.

Предположим теперь, что какой-нибудь человек пользовался своим зрением в течение тридцати лет и превосходно ознакомился со всевозможными цветами, за исключением, например, какого-нибудь одного оттенка голубого, который ему не пришлось ни разу встретить. Пусть все различные оттенки данного цвета, за исключением одного, упомянутого выше, будут показаны ему с соблюдением постепенного перехода от самого темного к самому светлому; очевидно, что этот человек заметит пропуск там, где недостает оттенка, и почувствует, что в этом месте большая разница между смежными цветами, чем в остальных. И вот я спрашиваю: может ли человек собственным воображением заполнить указанный пробел и составить себе идею этого особого оттенка, хотя бы последний никогда не был воспринят его чувствами? Я думаю, что найдется мало людей, которые будут придерживаться того мнения, что он не в состоянии это сделать, а это [обстоятельство] может служить доказательством того, что простые идеи не всегда, не каждый раз извлекаются из соответствующих впечатлений; впрочем, приведенный пример так исключителен и единствен в своем роде, что едва ли достоин быть отмечен нами и не заслуживает того, чтобы мы

ради него одного изменили наш общий принцип.

Но помимо указанного исключения не мешает отметить в этой связи следующее: принцип первичности впечатлений по отношению к идеям надо принимать с еще одним ограничением, а именно, так как наши идеи суть образы наших впечатлений, то мы можем образовать и вторичные идеи, являющиеся образами первичных, что явствует уже из предлагаемого здесь рассуждения об идеях. Собственно говоря, это не столько исключение из нашего правила, сколько пояснение к нему. Идеи производят собственные образы в новых идеях, но так как предполагается, что первоначально идеи извлекаются из впечатлений, то все же остается истинным, что все наши простые идеи опосредствованно или непосредственно происходят от соответствующих впечатлений.

Итак, вот первый принцип, устанавливаемый мною в науке о человеческой природе. Мы не должны относиться к нему с пренебрежением ввиду его кажущейся простоты, ибо примечательно, что поставленный нами вопрос о том, что первично – наши впечатления или же идеи, тождествен тому вопросу, который, будучи изложен посредством других терминов, наделал столько шуму, а именно спору о том, существуют

ли *врожденные идеи*, или же все идеи извлекаются из ощущения и рефлексии. Мы можем заметить, что, желая доказать неврожденность идей протяжения и цвета, философы только указывают на тот факт, что эти идеи доставляются нашими чувствами, а чтобы доказать неврожденность идей аффектов и желаний, замечают, что мы предварительно узнаем эти эмоции путем внутреннего опыта. Но, тщательно рассмотрев эти аргументы, мы обнаружим, что они не доказывают ничего, кроме того, что идеи предваряются другими, более живыми восприятиями, из которых они извлекаются и которые они представляют (represent). Надеюсь, что ясная формулировка вопроса устранит все споры по его поводу и сделает данный принцип более полезным для наших рассуждений, чем это, по-видимому, было до сих пор.

# ГЛАВА 2

# РАЗДЕЛЕНИЕ ПРЕДМЕТА

Так как оказывается, что наши простые впечатления предшествуют соответствующим идеям и что исключения отсюда очень редки, то метод, по-видимому, требует, чтобы мы исследовали наши впечатления прежде, чем станем рассматривать наши идеи. Впечатления можно разделить на два рода: впечатления *ощущения* и впечатления *рефлексии*. Первый род впечатлений первоначально возникает в душе от неизвестных причин. Второй извлекается по большей части из наших идей, причем это происходит в следующем порядке. Сперва какое-либо впечатление поражает чувства и заставляет нас воспринимать тепло или холод, жажду или голод, удовольствие или страдание того или иного рода. С этого впечатления ум снимает копию, которая остается и по прекращении впечатлений и которую мы называем идеей. Эта идея удовольствия или страдания, возвращаясь в душу, производит новые впечатления – желание и отвращение, надежду и страх, которые, собственно, могут быть названы

впечатлениями рефлексии, так как извлечены из последней. Эти впечатления снова копируются памятью и воображением и становятся идеями, которые, быть может, в свою очередь дадут начало другим впечатлениям и идеям. Таким образом, впечатления рефлексии предшествуют только соответствующим им идеям, но следуют за идеями ощущения и извлекаются из последних. Исследование наших ощущений касается скорее анатомов и естественников, чем моралистов, поэтому мы и не приступим здесь к нему. А так как те впечатления рефлексии, которые главным образом заслуживают нашего внимания, т. е. аффекты, желания и эмоции, возникают по большей части из идей, то нам необходимо будет придерживаться метода, обратного тому, который казался естественным на первый взгляд; желая объяснить природу и принципы человеческого духа, мы должны будем подробно рассказать об идеях, прежде чем перейти к впечатлениям. По этой причине я и решил начать здесь с идей.

# ГЛАВА 3

# ОБ ИДЕЯХ ПАМЯТИ И ВООБРАЖЕНИЯ

Мы узнаем из опыта, что всякое впечатление, будучи воспринято сознанием, снова появляется в нем в качестве идеи; возможно же это двояким образом: впечатление или сохраняет при своем новом появлении значительную степень своей первоначальной живости и оказывается чем-то средним между впечатлением и идеей, или же вполне теряет эту живость и становится совершенной идеей. Способность, при помощи которой мы повторяем свои впечатления первым способом, называется *памятью*, другая же – *воображением*. С первого взгляда очевидно, что идеи памяти гораздо живее и сильнее идей воображения и краски, которыми первая способность рисует свои объекты, более отчетливы, нежели те, которыми пользуется вторая. Когда мы вспоминаем какое-нибудь прошедшее событие, его идея насильственно вторгается в сознание, тогда как при воображении чего-нибудь всякое восприятие бледно, слабо и сознание не может сохранить его неизменным и однообразным сколько-нибудь продолжительное

время. Итак, между данными видами идей существует ощутимое различие. Но на этом мы остановимся подробнее впоследствии[3].

Существует и другое не менее явное различие между этими двумя видами идей, а именно, несмотря на то что ни идеи памяти, ни идеи воображения, т. е. ни живые, ни слабые идеи, не могут появиться в сознании, если им не предшествовали соответствующие впечатления, подготовившие им путь, воображение не ограничено порядком и формой первичных впечатлений, тогда как память в некотором смысле связана в этом отношении и не в силах внести какое-либо изменение.

Память, несомненно, сохраняет ту первичную форму, в которой ей были даны объекты, а всякое отклонение от этой формы при воспоминании чего-либо вызывается каким-нибудь недостатком или несовершенством этой способности. Историк может, конечно, изложить одно событие раньше другого, за которым первое в действительности следовало, чтобы более удобно вести свой рассказ; но, если он точен, он отметит это отступление и, таким образом, вновь поставит данную идею на надлежащее место. Так же обстоит дело и с воспоминаниями о тех местах или людях, которые были нам раньше знакомы. Главное в

деятельности (exercise) памяти состоит в сохранении не самих простых идей, но их порядка и расположения. Вообще же этот принцип подтверждается таким громадным количеством обыкновенных, общеизвестных фактов, что мы можем избавить себя от излишнего труда и дольше не останавливаться на нем.

С той же очевидностью мы имеем дело и при рассмотрении нашего второго принципа, утверждающего *свойственную воображению свободу перемещать и изменять свои идеи*. Вымыслы, с которыми мы встречаемся в поэмах и сказках, ставят эту свободу вне всяких сомнений: природа совершенно извращается в этих произведениях, трактующих только о крылатых лошадях, изрыгающих пламя драконах и чудовищных великанах. Эта свобода фантазии не покажется нам странной, если мы примем во внимание, что все наши идеи скопированы с наших впечатлений и что нет двух впечатлений, которые совершенно не поддавались бы разъединению. Я не говорю уже о том, что эта свобода является очевидным следствием деления идей на простые и сложные. Как только воображение заметит различие между идеями, оно легко сможет разъединить их.

# ГЛАВА 4

# О СВЯЗИ, ИЛИ АССОЦИАЦИИ, ИДЕЙ

Так как все простые идеи могут быть разъединены воображением, а затем снова соединены в какой угодно форме, то не было бы ничего произвольнее операций этой способности, если бы последней не руководили некоторые общие принципы, заставляющие ее всегда и везде до некоторой степени согласоваться с самой собой. Если бы идеи были совершенно разрозненными и несвязанными, только случай соединял бы их, одни и те же простые идеи не могли бы регулярно соединяться в сложные (как это обычно бывает), если бы между ними не существовало некоего связующего начала, некоего ассоциирующего качества, с помощью которого одна идея естественно вызывает другую. Этот соединяющий идеи принцип не следует рассматривать как нерасторжимую связь, ибо таковой, как уже было сказано, для воображения не существует. Мы не должны также заключать, что без помощи данного принципа ум не может соединить двух идей, ибо нет ничего свободнее указанной способности. Нам следует

рассматривать этот принцип только как мягко действующую (gentle) силу, которая обычно преобладает и является, между прочим, причиной того, что различные языки так сильно соответствуют друг другу: природа как бы указывает каждому языку те простые идеи, которым всего больше подобает объединяться в сложные. Таких качеств, из которых возникает эта ассоциация и с помощью которых ум переходит указанным образом от одной идеи к другой, три, а именно: *сходство, смежность* во времени или пространстве, *причина* и *действие*. Я думаю, незачем особенно доказывать, что все эти качества вызывают ассоциацию идей и при появлении одной идеи естественно вводят другую. Очевидно, что в процессе нашего мышления при постоянной смене наших идей наше воображение легко переходит от одной идеи ко всякой другой, которая имеет сходство с ней, и что одно это качество является для воображения достаточным связующим началом и ассоциацией. Столь же очевидно и то, что, как чувства, изменяя свои объекты, с необходимостью изменяют их, повинуясь известному правилу, и воспринимают эти объекты в их *смежности* друг к другу, так и воображение в силу длительной привычки должно приобрести такой же способ мышления и

пробегать части пространства и времени, представляя свои объекты. Что же касается связи, образуемой отношением *причины* и *действия*, то нам представится впоследствии случай основательно исследовать ее, поэтому мы не станем теперь останавливаться на ней. Достаточно заметить, что нет отношения, которое производило бы более сильную связь в воображении и заставляло бы одну идею с меньшим трудом вызывать другую, чем отношение причины и действия между объектами этих идей.

Чтобы постигнуть всю область, охватываемую этими отношениями, мы должны принять во внимание, что два объекта связываются в воображении не только в том случае, когда один из них непосредственно сходен с другим, смежен ему или является его непосредственной причиной, но также и тогда, когда между ними имеется третий объект, находящийся в одном из этих отношений к обоим. Это отношение может простираться очень далеко, хотя в то же время мы можем заметить, что всякое удаление объектов друг от друга значительно ослабляет его. Четвероюродные братья связаны друг с другом *причинностью,* – если только мне дозволено будет употребить этот термин, – но они связаны не так

тесно, как братья, и гораздо менее тесно, чем ребенок и родители. Вообще можно заметить, что всякое кровное родство основано на отношении причины и действия, причем считается близким или далеким в зависимости от числа связывающих причин, касающихся рассматриваемых лиц.

Из трех вышеупомянутых отношений наиболее широким является отношение причинности. Можно признать два объекта находящимися в этом отношении друг к другу, когда один объект является причиной существования другого, равно как и тогда, когда первый оказывается причиной одного из действий или движений второго. Ибо поскольку это действие или движение не что иное, как сам объект, лишь рассматриваемый с известной точки зрения, и поскольку объект остается одним и тем же во всех своих различных положениях, то легко вообразить, каким образом подобное влияние объектов друг на друга может связывать их в воображении.

Мы можем пойти еще дальше и заметить, что объекты бывают связаны отношением причины и действия не только тогда, когда один из них производит какое-нибудь движение или действие в другом, но и тогда, когда он способен произвести то или другое. В этом и заключается, как можем мы отметить, источник всех тех

отношений, основанных на выгоде и обязанности, с помощью которых люди влияют друг на друга в обществе и связывают себя узами управления и подчинения. Господином мы называем того, кто по своему положению, являющемуся результатом насилия или соглашения, имеет власть распоряжаться в известных случаях действиями другого человека, которого мы называем слугою. Судья – это тот, кто во всех спорных случаях может, объявив свое мнение, закрепить что-либо в качестве владения или собственности за тем или другим членом общества. Когда какое-нибудь лицо облечено известной властью, то для приведения последней в действие требуется только проявление воли, а оно во всех подобных случаях считается возможным, в некоторых же – вероятным; так обстоит дело в особенности в случае [отношения] властвования и подчинения, когда повиновение подчиненного приятно и выгодно начальнику.

Таковы, следовательно, принципы соединения и сцепления наших простых идей, принципы, заменяющие в воображении ту нерасторжимую связь, которая соединяет эти идеи в памяти. Мы имеем здесь дело с родом *притяжения*, действия которого окажутся в умственном мире столь же необычными, как в мире природы, и проявляются

в первом в столь же многочисленных и разнообразных формах, как и во втором. Действия этого притяжения всегда явны, что же касается его причин, то они по большей части неизвестны и должны быть сведены к *первоначальным* качествам человеческой природы, на объяснение которых я не претендую. Ничто так не требуется от истинного философа, как воздержание от чрезмерного стремления к исследованию причин; установив ту или иную доктрину с помощью достаточного количества опытов, он должен удовольствоваться этим, если видит, что дальнейшее исследование повело бы его к темным и неопределенным умозрениям. В таком случае ему лучше было бы сделать целью своего исследования рассмотрение действий своего принципа, а не причин его.

Среди действий этого соединения или этой ассоциации идей нет ничего более замечательного, чем те сложные идеи, которые служат обычными предметами наших мыслей и нашего рассуждения и которые обычно возникают на основе одного из принципов соединения наших простых идей. Эти сложные идеи могут быть разделены на *отношения, модусы* и *субстанции*. Прежде чем покончить с настоящим предметом, который можно считать основной частью нашей

философии, мы вкратце рассмотрим все указанные виды [сложных идей] по порядку и прибавим к этому несколько соображений по поводу *общих* и *особенных* (particular) идей.

# ГЛАВА 5

# ОБ ОТНОШЕНИЯХ

Слово *отношение* обычно употребляется в двух смыслах, значительно различающихся друг от друга. Им обозначается или то качество, посредством которого две идеи связываются в воображении, причем одна из них естественно вызывает за собой другую, как это было объяснено выше, или то особое обстоятельство, в связи с которым мы находим нужным сравнивать две идеи даже при их произвольном соединении в воображении. В обыденной речи слово *отношение* всегда употребляется нами в первом смысле; лишь в философии мы расширяем смысл этого слова, обозначая им любой предмет сравнения и при отсутствии связывающего принципа. Так, расстояние философы признают истинным отношением, потому что мы приобретаем идею о нем путем сравнения объектов. Но обычно мы говорим: *ничто не может быть дальше друг от друга, ничто не может находиться в меньшем отношении друг к другу, чем такие-то и такие-то вещи,* – как будто расстояние и отношение несовместимы.

Перечисление всех тех качеств, которые допускают сравнение объектов и с помощью которых образуются идеи *философского* отношения, может, пожалуй, показаться неисполнимой задачей. Но если мы тщательно рассмотрим эти качества, то обнаружим, что они могут быть без всякого труда подведены под семь общих рубрик, которые можно рассматривать как источники всякого философского отношения.

1. Первое из них – *сходство*. Это такое отношение, без которого не может существовать ни одно философское отношение, ибо сравнение допускают лишь те объекты, между которыми есть хоть какое-нибудь сходство. Но хотя сходство необходимо для всякого философского отношения, отсюда еще не следует, что оно всегда производит связь, или ассоциацию, идей. Когда какое-нибудь качество становится весьма общим и оказывается свойственным очень большому числу отдельных объектов, оно непосредственно не ведет ум ни к одному из этих объектов, но, сразу предоставляя воображению слишком большой выбор, тем самым не дает ему остановиться на каком-нибудь одном объекте.

2. Вторым видом отношения можно считать *тождество*. Я рассматриваю здесь это отношение как применяемое в самом точном его смысле к

постоянным и неизменяющимся объектам, не исследуя природы и основания личного тождества, которому будет отведено впоследствии надлежащее место. Из всех отношений наиболее всеобщим является тождество как свойственное всякому бытию, существование которого обладает какой-либо длительностью.

3. После тождества наиболее всеобщими и широкими по объему являются отношения *пространства* и *времени*, которые суть источники бесконечного числа сравнений, например таких, как *отдаленное, смежное, наверху, внизу, прежде, после* и т. д.

4. Все объекты, причастные *количеству*, или *числу*, могут быть сравниваемы в данном отношении. Итак, вот еще один очень богатый источник отношений.

5. Когда какие-нибудь два объекта обладают одним и тем же общим *качеством*, то *степени*, в которых они обладают последним, составляют пятый вид отношения. Так, из двух тяжелых объектов один может обладать большим или меньшим весом, чем другой. Два цвета, будучи однородными, тем не менее могут быть различных оттенков и в данном отношении допускают сравнение.

6. Отношение *противоположности* на первый

взгляд может показаться исключением из того правила, *что ни одно отношение какого-либо рода не может существовать без некоторой степени сходства*. Но примем во внимание, что никакие две идеи не являются сами по себе противоположными, за исключением идей существования и несуществования, но последние явно сходны, так как обе заключают в себе некоторую идею объекта, хотя вторая исключает объект из всех времен и мест, в которых, как полагают, он не существует.

7. Все остальные объекты, как-то: огонь и вода, тепло и холод – признают противоположными только на основании опыта, исходя из противоположности их *причин* или *действий*. Это отношение причины и действия является седьмым философским отношением и в то же время отношением естественным. Сходство, заключающееся в этом отношении, будет выяснено впоследствии.

Естественно было бы ожидать, что я присоединю к перечисленным отношениям и *различие*. Но я рассматриваю последнее скорее как отрицание отношения, чем как нечто реальное или положительное. Различие бывает двух родов в зависимости от того, противополагают ли его тождеству или сходству. Первое называется

различием *числа*, второе – различием *рода*.

# ГЛАВА 6

# О МОДУСАХ И СУБСТАНЦИЯХ

Я бы охотно спросил тех философов, которые основывают большую часть своих рассуждений на различении субстанции и акциденции и воображают, что у нас есть ясные идеи как той, так и другой: извлекается идея *субстанции* из впечатлений ощущения или же рефлексии? Если ее доставляют нам наши чувства, то, спрашивается, какие именно и каким образом. Если ее воспринимают глаза, то она должна быть цветом, если уши – то звуком, если нёбо – то вкусом; то же можно сказать и в применении к остальным чувствам. Но, я думаю, никто не станет утверждать, что субстанция есть цвет, звук или вкус. Итак, если идея субстанции действительно существует, она должна быть извлечена из впечатления рефлексии. Но впечатления рефлексии сводятся к страстям и эмоциям, а ни одна из тех и других не может представлять субстанции. Следовательно, у нас нет иной идеи субстанции, кроме идеи совокупности отдельных качеств, и мы не приписываем этой идее никакого иного значения, когда говорим или рассуждаем о

ней.

Идея субстанции, равно как и идея модуса, не что иное, как совокупность простых идей, объединяемых воображением и наделяемых особым именем, с помощью которого мы можем вызвать эту совокупность в собственной памяти или в памяти других людей. Различие же между этими идеями состоит в том, что мы относим обычно особенные качества, образующие субстанцию, к некоему неизвестному *нечто*, которому они, по нашему предположению, принадлежат, или же, если допустить, что эта фикция не имеет места, по крайней мере предполагаем, что эти качества тесно и нераздельно связаны отношениями смежности и причинности. Следствием этого является то, что, заметив подобную связь между любым новым простым качеством и остальными, мы тотчас же включаем его в число последних, хотя оно и не входило в первоначальное представление о данной субстанции. Так, наша идея золота может сперва заключать в себе желтый цвет, вес, ковкость, плавкость, но, открыв, что золото растворяется в aqua regia[4], мы присоединяем это качество к остальным и считаем, что оно принадлежит субстанции точно так же, как если бы его идея с самого начала была частью сложной идеи.

Принцип соединения, рассматриваемый как главная часть сложной идеи, открывает доступ к таковой всякому качеству, которое встречается впоследствии и охватывается этим принципом так же, как другие качества, которые первыми оказались налицо.

Что это не может иметь места в модусах, явствует из рассмотрения их природы. Либо простые идеи, из которых образуются модусы, представляют собой качества, не связанные смежностью и причинностью, а рассеянные в различных предметах, либо, если они соединены вместе, принцип соединения не рассматривается как основа сложной идеи. Идея танца является примером первого рода модусов, идея красоты – примером второго. Причина, в силу которой подобные сложные идеи не могут включать в свой состав никаких новых идей без того, чтобы изменилось отличительное имя модуса, очевидна.

# ГЛАВА 7

# ОБ АБСТРАКТНЫХ ИДЕЯХ

Относительно *абстрактных*, или же *общих*, идей был поднят весьма существенный вопрос, а именно, *являются ли они общими или особенными в их умственном представлении*. Один великий философ[5] оспаривал общепринятое мнение относительно данного вопроса и утверждал, что все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому термину, который придает им более широкое значение и заставляет их вызывать при случае в памяти другие индивидуальные [идеи], сходные с ними. Так как я признаю это [положение] одним из величайших и значительнейших открытий, сделанных за последние годы в области наук, то постараюсь подкрепить его здесь некоторыми аргументами, которые, надеюсь, поставят его вне всяких сомнений и споров.

Очевидно, что при образовании большинства – если не всех – наших общих идей мы абстрагируемся от всякой определенной степени количества и качества; очевидно также, что объект не перестает принадлежать к тому или

иному особенному виду в силу любого незначительного изменения его протяжения, длительности и других свойств. Поэтому можно думать, что вопрос о природе тех абстрактных идей, которые дали такую пищу умозрениям философов, решается с помощью простой дилеммы. Абстрактная идея человека представляет людей всяких размеров, людей, обладающих всевозможными качествами. Но, заключаем мы, она может делать это лишь в том случае, если представляет сразу все возможные размеры, и все возможные качества или же не представляет ни одного из них в частности. А так как было признано абсурдным защищать первое положение, ввиду того что оно предполагает безграничную способность ума, то заключение обычно делали в пользу второго положения; предполагали, что наши абстрактные идеи не представляют какой-либо определенной степени количества или качества. Но я постараюсь выяснить ошибочность этого заключения, *во-первых*, доказав, что совершенно невозможно представлять себе какое-либо количество или качество, не образуя точного представления о его степенях, *во-вторых*, показав, что, хотя способность ума и не безгранична, мы тем не менее можем сразу образовать представление о

всех возможных степенях количества и качества по крайней мере таким способом, который, несмотря на *свое* несовершенство, может оказаться пригодным для всех целей размышления и обсуждения.

Начнем с первого положения, гласящего, что *ум не может образовать какого-либо представления о количестве или качестве, не образуя точного представления о степенях того и другого.* Мы можем доказать это положение с помощью следующих трех аргументов. Во-первых, мы уже отметили, что всякие отличные друг от друга объекты могут быть различены, а всякие различимые объекты могут быть разделены мышлением и воображением. И мы можем прибавить, что эти положения одинаково истинны и в обратном порядке, т. е. всякие доступные разделению объекты также и различимы, а всякие различимые объекты также и различны. Ибо каким образом мы могли бы иметь возможность разделять то, что не различимо, или различать то, что не различно? Итак, чтобы знать, предполагает ли абстракция разделение, нам нужно только рассмотреть ее с этой точки зрения, т. е. исследовать, все ли обстоятельства, от которых мы абстрагируемся в наших общих идеях, отличимы и отличны от тех обстоятельств,

которые мы сохраняем как существенные части этих идей. Но с первого же взгляда очевидно, что точная длина линии не отлична и не отличима от самой линии, а точная степень любого качества – от самого качества. Таким образом, эти идеи так же не допускают разделения, как и различения и различия. Следовательно, они связаны друг с другом в представлении. Общая идея линии, несмотря на все наши абстракции и [умственные] тонкости, при своем появлении в уме обладает точной степенью количества и качества, хотя бы она и служила представителем других идей, имеющих различные степени того и другого.

Во-вторых, общепризнано, что ни один объект не может быть воспринят чувствами, или, другими словами, ни одно впечатление не может быть представлено в уме, не будучи определено в своих степенях как количества, так и качества. Неясность, которой иногда проникнуты впечатления, происходит исключительно от слабости и неустойчивости последних, а не от какой-то способности ума воспринимать впечатления, не обладающие в своем реальном существовании ни определенной степенью, ни определенным соотношением. Это противоречие в терминах; здесь даже кроется самое плоское из всех противоречий, а именно, [допущение]

возможности того, чтобы одна и та же вещь и существовала, и не существовала.

Но если все идеи происходят от впечатлений и являются не чем иным, как их копиями, играя роль их представителей, значит, то, что верно относительно одних, должно быть признано верным и относительно других. Впечатления и идеи различаются лишь по своей силе и живости. Только что изложенное заключение не основано на предположении какой-либо определенной степени живости, следовательно, на него не могут оказать действие никакие перемены в данном отношении. Идея есть более слабое впечатление, а так как сильное впечатление необходимо должно обладать определенным количеством и качеством, то так же должно обстоять дело и с его копией, или представителем.

В-третьих, общепринятый в философии принцип гласит, что все в природе индивидуально, и совершенно абсурдно предполагать реально существующим треугольник, стороны и углы которого не находились бы в определенном отношении друг к другу. Но если это предположение – абсурд по отношению к *фактам и реальности*, оно должно быть таким же абсурдом и в *идее*, раз ничто из того, о чем мы можем составить себе ясную и

отчетливую идею, не бывает нелепым и невозможным. Но образовать идею объекта и просто идею – одно и то же, ибо отнесение идеи к объекту есть внешнее наименование, признаков или черт которого нет в самой идее. Далее, так как невозможно образовать идею такого объекта, который обладал бы количеством и качеством, но не обладал бы точной степенью того и другого, то отсюда следует, что столь же невозможно образовать идею, которая не была бы ограничена и определена в отношении обеих особенностей. Таким образом, абстрактные идеи сами по себе единичны, хотя в качестве представителей они могут стать и общими. Образ в нашем уме есть только образ особенного объекта, хотя применение его в наших рассуждениях таково, как если бы он был всеобщим.

Указанное применение идей за пределами их природы обусловлено тем, что мы собираем все возможные степени их количества и качества таким несовершенным образом, который может годиться для житейских целей. Таково второе положение, которое я намеревался объяснить. Обнаружив некоторое сходство[6] между несколькими объектами, которые часто встречаются нам, мы даем всем им одно имя, какие бы различия мы ни замечали в степенях их

количества и качества и какие бы другие различия ни оказывались между ними. Раз такого рода привычка приобретена нами, звук этого имени оживляет в нас идею одного из данных объектов и заставляет воображение представлять его со всеми присущими ему особенными обстоятельствами и отношениями частей. Но так как то же самое слово, по нашему предположению, часто применяется и к другим единичным объектам, во многих отношениях отличным от той идеи, которая непосредственно дана нашему уму, и так как слово это не может оживить идеи всех этих единичных объектов, то оно лишь затрагивает душу, если позволительно так выразиться, и оживляет ту привычку, которую мы приобрели путем рассмотрения этих идей. Последние не реально, не фактически, а лишь в возможности наличны в уме; мы не рисуем их отчетливо в воображении, а держим себя наготове к тому, чтобы обозреть любые из них, в случае если нас побудит к тому какая-нибудь наличная цель или необходимость. Слово пробуждает единичную идею наряду с определенной привычкой, а эта привычка вызывает любую другую единичную идею, которая может нам понадобиться. Но так как воспроизведение всех идей, к которым может быть приложено имя, в большинстве случаев

невозможно, то мы сокращаем эту работу с помощью частичного обзора, причем сокращение это вносит лишь незначительные неудобства в наши рассуждения.

Ибо одной из наиболее удивительных особенностей рассматриваемого факта является то обстоятельство, что, как только ум производит единичную идею, служащую предметом нашего суждения, сопутствующая ей привычка, пробужденная общим, или абстрактным, именем, легко подсказывает нам другую единичную идею, в случае если наше суждение не согласуется с последней. Так, если мы, упомянув слово *треугольник*, образуем при этом отвечающую ему идею отдельного равностороннего треугольника и станем затем утверждать, *что три угла треугольника равны друг другу*, то другие единичные идеи равнобедренного и разностороннего треугольника, которые мы сперва оставили без внимания, немедленно предстанут перед нами и заставят нас заметить ложность этого положения, хотя оно и верно по отношению к идее, которую мы создали. Если ум не всегда, когда нужно, подсказывает подобные идеи, то это происходит от некоторого несовершенства его способностей, несовершенства, которое часто бывает

источником ложных суждений и софистики. Но это случается главным образом с такими идеями, которые неясны и сложны. В других же случаях привычка более совершенна и нам редко приходится впадать а подобные ошибки.

Более того, привычка эта настолько совершенна, что одна и та же идея может быть присоединена к нескольким различным словам и применена в различных суждениях без всякой опасности впасть в ошибку. Так, идея равностороннего треугольника, высота которого равна дюйму, может служить нам, когда мы говорим о фигуре, прямолинейной фигуре, правильной фигуре, треугольнике и равностороннем треугольнике. Таким образом, все эти термины в данном случае сопровождаются одной и той же идеей, но, будучи обыкновенно применяемы то в более широком, то в более узком объеме, возбуждают соответствующие им привычки и тем самым держат ум в готовности наблюдать за тем, чтобы ни одно из выводимых нами заключений не противоречило ни одной из тех идей, которые обычно охватываются этими терминами.

Пока эти привычки еще не достигли полного совершенства, ум, возможно, не может удовлетвориться образованием идеи только

единичного объекта, но может перебирать несколько идей, чтобы уяснить себе собственную мысль и объем той совокупности идей, которую он намеревается обозначить с помощью общего термина. Чтобы установить смысл слова *фигура*, мы, быть может, рассматриваем в нашем уме идеи кругов, квадратов, параллелограммов, треугольников различных размеров и различных пропорций, причем не останавливаемся на одном каком-либо образе или на одной идее. Как бы то ни было, достоверным является то, что мы образуем идею единичных объектов, когда пользуемся общим именем, что мы редко можем или же никогда не можем исчерпать эти единичные объекты и что те из них, которые остаются, представлены только при помощи привычки, которая вызывает их всякий раз, когда этого требуют наличные обстоятельства. Такова, стало быть, природа наших абстрактных идей и общих имен, и вот чем мы можем объяснить вышеизложенный парадокс, гласящий, *что некоторые идеи являются особенными по своей природе, но, представительствуя* (in their representation), *они общи*. Особенная идея становится общей, будучи присоединена к общему имени, т. е. к термину, который благодаря привычному соединению находится в некотором

отношении ко многим другим особенным идеям и легко вызывает их в воображении.

Единственное затруднение, которое может еще оставаться в связи с данным вопросом, касается привычки, так легко вызывающей любую частную идею, которая может нам понадобиться, и возбуждаемой любым словом или звуком, к которому мы обычно присоединяем эту идею. Самый лучший способ удовлетворительно объяснить этот акт нашего ума состоит, по моему мнению, в том, чтобы указать другие примеры, аналогичные ему, и другие принципы, облегчающие его действие. Объяснить последние причины актов нашего ума невозможно; достаточно, если нам удастся удовлетворительно описать их на основании опыта и аналогии.

Итак, во-первых, я замечаю следующее: когда мы упоминаем какое-нибудь большое число, например тысячу, наш ум обычно не имеет о нем адекватной идеи; он обладает только способностью образовать подобную идею с помощью адекватной идеи тех десятков, благодаря которым и постигается данное число. Однако подобное несовершенство наших идей никогда не чувствуется в наших рассуждениях, в силу чего этот пример, по-видимому, аналогичен разбираемому нами примеру всеобщих идей.

Во-вторых, нам известно несколько примеров таких привычек, которые могут быть пробуждены одним словом: так бывает, когда лицу, знающему наизусть несколько периодов речи или некоторое количество стихов и не способному их вспомнить, напоминают их целиком с помощью одного лишь слова или выражения, с которого они начинаются.

В-третьих, я думаю, что каждый, кто исследует состояние своего ума во время рассуждения, согласится со мной, что мы не соединяем отчетливых и полных идей с каждым именем, которым пользуемся, и, говоря о *правительстве, церкви, переговорах, завоевании*, редко раскрываем в уме все те простые идеи, из которых составлены данные сложные идеи. Однако нетрудно заметить, что, несмотря на указанное несовершенство, мы можем избежать нелепостей, говоря об этих предметах, и подметить любое противоречие между идеями столь же легко, как если бы мы обладали полным представлением о них. Так, если, вместо того чтобы сказать: *во время войны более слабые всегда прибегают к переговорам*, мы скажем, что *они всегда прибегают к завоеваниям*, приобретенная нами привычка приписывать известные отношения идеям пробудится и здесь вслед за словами и заставит нас непосредственно

заметить нелепость высказанного положения; точно так же и особенная идея может пригодиться нам при рассуждении относительно других идей, как бы отличны они ни были от первой в некоторых отношениях.

В-четвертых, так как единичные идеи объединяются и подчиняются общему имени сообразно существующему между ними сходству, то это отношение должно облегчить им доступ к воображению и привести к тому, чтобы они более легко вызывались при случае. И действительно, если мы рассмотрим общий ход развития мысли как при размышлении, так и при разговоре, то увидим, что в данном отношении имеем полное основание быть довольными. Нет ничего более изумительного, чем та готовность, с которой воображение вызывает идеи и представляет их как раз в ту самую минуту, когда они становятся необходимыми или полезными. Фантазия пробегает весь мир, собирая идеи, относящиеся к какому-нибудь предмету. Можно подумать, что весь интеллектуальный мир идей сразу предстает перед нашим взором и нам остается только выбирать те из них, которые наиболее подходят к нашим целям. На самом же деле в наличии могут быть только те идеи, которые собраны указанным путем какой-то магической способностью нашей

души; способность эта, хотя и представлена всегда в совершеннейшей форме у величайших гениев и есть, собственно, то, что мы называем гениальностью, тем не менее необъяснима даже с помощью самых крайних усилий человеческого познания.

Быть может, эти четыре рассуждения помогут устранить все затруднения, возникающие в связи с предложенной мной гипотезой об абстрактных идеях, гипотезой, столь противоположной той, которая до сих пор преобладала в философии. Но, по правде сказать, я надеюсь главным образом на свое доказательство невозможности общих идей при обычном методе их объяснения. Нам, конечно, следовало бы поискать для [решения] этого вопроса какой-нибудь новый способ, но просто-напросто нет никакого иного способа, кроме того, который предложен мной. Если идеи частны по своей природе и в то же время конечны по своему числу, то они только с помощью привычки могут стать общими, будучи представителями [других идей], и заключить в себе бесконечное число последних.

Прежде чем покончить с этим вопросом, я применю тот же принцип для объяснения *различения разумом*, различения, о котором так много говорят и которое так плохо понимают в

[философских] школах. Таково различение фигуры и тела, обладающего ею, движения и движимого тела. Трудность истолкования этого различения коренится в объясненном выше принципе, гласящем, *что все отличные друг от друга идеи разделимы*. Ибо отсюда следует, что если фигура отлична от тела, то идеи их должны быть не только различимы, но и разделимы; если же фигура и тело не различны, то идеи их не могут быть ни разделены, ни различены. Но что же тогда понимается под различением разумом, если оно не заключает в себе ни различия, ни разделения?

Чтобы устранить это затруднение, мы должны прибегнуть к вышеизложенному объяснению абстрактных идей. Очевидно, наш ум никогда и не подумал бы отличать фигуру от обладающего ею тела, так как они в действительности неотличимы, неотличны и неотделимы друг от друга, если бы не подметил, что даже в этой простоте может заключаться много различных сходств и отношений. Так, когда нам показывают шар из белого мрамора, мы получаем только впечатление белого цвета, распределенного в известной форме, причем мы не в состоянии отделить и отличить цвет от формы. Но, наблюдая впоследствии шар из черного мрамора и куб из белого и сравнивая

их с нашим прежним объектом, мы находим два отдельных [момента] сходства в том, что сперва казалось нам совершенно неразделимым, да и в действительности является таковым. После некоторой практики такого рода мы начинаем отличать фигуру от цвета с помощью *различения разумом*, т. е. рассматриваем фигуру и цвет вместе, так как они в действительности составляют одно целое и неотличимы друг от друга, но все же смотрим на них с различных точек зрения сообразно тем сходствам, которые могут быть в них найдены. Желая рассматривать только фигуру шара из белого мрамора, мы в действительности образуем одну идею как его фигуры, так и цвета, но втихомолку обращаем свой взор на сходство его с шаром из черного мрамора; точно так же, желая рассматривать только цвет шара, мы обращаем свой взор на его сходство с кубом из белого мрамора. Таким образом, мы сопровождаем свои идеи чем-то вроде размышления, которое в силу привычки делается для нас по большей части незаметным. Если кто-нибудь потребует от нас, чтобы мы рассматривали фигуру шара из белого мрамора, не думая о его цвете, он потребует невозможного; смысл же его слов таков: мы должны рассматривать цвет и фигуру вместе, но в то же

время не упускать из виду сходства нашего шара с шаром из черного мрамора или вообще с шаром какого бы то ни было цвета или вещества.

# ЧАСТЬ II

# ОБ ИДЕЯХ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

## ГЛАВА 1

## О БЕСКОНЕЧНОЙ ДЕЛИМОСТИ НАШИХ ИДЕЙ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Философы часто с жадностью хватаются за все, что похоже на парадокс и противоречит первоначальным, наиболее непредвзятым понятиям человечества, намереваясь показать превосходство своей науки, сумевшей открыть мнения, столь далекие от обычных представлений. С другой стороны, всякое предложенное нам мнение, возбуждающее удивление и восхищение, доставляет уму такое удовлетворение, что он предается этим приятным эмоциям и никогда не бывает убежден в том, что его удовольствие совершенно ни на чем не основано. Подобные наклонности философов и их учеников и порождают между ними ту взаимную предупредительность, в силу которой первые доставляют вторым такое множество

необычайных и необъяснимых мнений, а вторые столь охотно принимают на веру эти мнения. Наиболее наглядным примером такой предупредительности, какой я только могу привести, является учение о бесконечной делимости, с рассмотрения которого я и начну изложение вопроса об идеях пространства и времени.

Общепризнано, что способности ума ограниченны и никогда не могут достигнуть полного и адекватного представления о бесконечности; даже если бы это и не было общепризнано, это стало бы достаточно очевидным из самого простого наблюдения и опыта. Очевидно также и то, что все доступное делению in infinitum должно состоять из бесконечного числа частей и невозможно положить предел их числу, не положив в то же время предела и делению. Вряд ли даже требуется прибегать к индукции, чтобы вывести отсюда, что идея, которую мы образуем о любом конечном качестве, не делима до бесконечности, но что путем надлежащих различений и подразделений мы можем свести эту идею к подчиненным идеям, которые будут совершенно простыми и неделимыми. Отвергая бесконечную способность [представления] ума, мы предполагаем, что

последний может прийти к концу при делении своих идей; и нет никаких возможных способов уклониться от очевидности этого заключения.

Итак, достоверно, что воображение достигает некоторого *минимума*, т. е. что оно в состоянии вызвать в себе такую идею, дальнейшее подразделение которой непредставимо, а дальнейшее уменьшение невозможно без полного ее уничтожения. Когда вы говорите мне о тысячной и десятитысячной доле песчинки, у меня есть отчетливая идея этих чисел и их различных соотношений, но те образы, которые я создаю в своем уме для того, чтобы представить сами указанные вещи, совсем не отличны друг от друга и вовсе не меньше того образа, с помощью которого я представляю саму песчинку, хотя последняя и считается столь безмерно превосходящей их. Если что-нибудь состоит из частей, то в нем можно различить эти части, а то, что различимо, может быть и разделено. Но что бы мы ни воображали о самой вещи, в идее песчинки нельзя различать двадцать, а тем более тысячу, десять тысяч или бесконечное число различных идей, и она не может быть разделена на таковые.

С впечатлениями чувств дело обстоит так же, как с идеями воображения. Поставьте чернильное

пятно на бумагу, устремите на него взор и отойдите на такое расстояние, чтобы потерять его из виду; ясно, что образ, или впечатление, пятна был совершенно неделим в момент, предшествовавший его исчезновению. Мельчайшие части отдельных тел не дают нам ощутимого впечатления не из-за недостатка световых лучей, воздействующих на наш глаз, а из-за того, что тела эти перешли пределы того расстояния, на котором впечатления от них были сведены к *минимуму*, и стали недоступны дальнейшему уменьшению. Микроскоп или телескоп, делая эти тела видимыми, не производит новых световых лучей, а лишь рассеивает те, которые все время истекают из них, благодаря чему, с одной стороны, открываются части в впечатлениях, представляющихся невооруженному глазу простыми и несложными, а с другой стороны, возводится до *минимума* то, что ранее было недоступно восприятию.

Исходя из этого, мы можем раскрыть ошибочность обычного мнения, согласно которому способности ума ограничены в обоих направлениях и воображение никак не может образовать адекватной идеи о том, что превосходит известную степень не только величины, но и малости. Ничто не может быть

меньше некоторых идей, образуемых нами в воображении, и некоторых образов, воспринимаемых нашими чувствами, если существуют совершенно простые и неделимые идеи и образы. Единственный недостаток наших чувств состоит в том, что они дают нам несоразмерные [с действительностью] образы вещей и изображают малым и несложным то, что в действительности велико и составлено из большого числа частей. Мы не замечаем этой ошибки; считая, что впечатления от малых объектов, воспринимаемых нашими чувствами, равны или почти равны этим объектам, и открыв с помощью разума существование других, несравненно меньших объектов, мы слишком поспешно заключаем, что последние меньше любой идеи нашего воображения или любого нашего чувственного впечатления. Однако известно, что мы в состоянии образовать такие идеи, которые будут не больше, чем мельчайший атом жизненного духа насекомого, в тысячу раз меньшего, чем клещ, и нам скорее следует заключить, что вся трудность состоит в том, чтобы расширить границы наших представлений настолько, чтобы образовать точное представление клеща или даже насекомого, в тысячу раз меньшего, чем клещ. Ибо, для того

чтобы образовать точное представление об указанных животных, мы должны обладать отчетливой идеей, представляющей (representing) каждую их часть, а это, согласно теории бесконечной делимости, совершенно невозможно; согласно же теории неделимых частей, или атомов, в высшей степени трудно вследствие огромного числа и многообразия указанных частей.

# ГЛАВА 2

# О БЕСКОНЕЧНОЙ ДЕЛИМОСТИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Каждый раз, когда идеи являются адекватными представителями (representations) объектов, все отношения, противоречия и согласования между идеями приложимы и к объектам; мы можем вообще заметить, что это [положение] составляет основу всего человеческого знания. Но наши идеи являются адекватными представителями самых малых частей протяжения; пусть эти части достигнуты с помощью каких угодно делений и подразделений – все же они никогда не могут стать меньше некоторых образуемых нами идей. Прямое следствие этого таково: все, что *кажется* невозможным и противоречивым при сравнении указанных идей, должно быть *реально* невозможным и противоречивым без всяких дальнейших отговорок и увертoк.

Все, что может быть делимо до бесконечности, содержит в себе бесконечное число частей; иначе делению был бы положен предел неделимыми частями, которых мы не замедлили бы

достигнуть. Следовательно, если любое конечное протяжение делимо до бесконечности, то в предположении, что конечное протяжение содержит в себе бесконечное число частей, не будет заключаться противоречия. И обратно, если в предположении, что конечное протяжение содержит в себе бесконечное число частей, заключается противоречие, то никакое конечное протяжение не может быть делимо до бесконечности. Но я легко убеждаюсь в нелепости последнего предположения, рассматривая свои ясные идеи. Прежде всего я беру наименьшую идею, какую только могу образовать о части пространства, и, будучи уверен, что нет ничего меньшего, чем эта идея, заключаю: все, что я открою с помощью этой идеи, должно быть реальным качеством протяжения. Затем я повторяю эту идею один раз, два, три и т. д. и замечаю, что сложная идея протяжения, возникающая благодаря этому повторению, все возрастает, делается вдвое, втрое, вчетверо и т. д. больше и наконец достигает значительной величины, большей или меньшей соответственно тому, повторяю ли я одну и ту же идею большее или меньшее число раз. Когда я прекращаю сложение частей, идея протяжения перестает возрастать, но мне ясно, что, продолжай я это

сложение *in infinitum*, идея протяжения также должна была бы стать бесконечной. Из всего этого я заключаю, что идея бесконечного числа частей вполне тождественна идее бесконечного протяжения, никакое конечное протяжение не может заключать в себе бесконечного числа частей и, следовательно, никакое конечное протяжение не делимо до бесконечности[7].

Я могу прибавить сюда другой аргумент, который был предложен одним известным автором[8] и который кажется мне весьма сильным и убедительным. Очевидно, что существование, как таковое, принадлежит только тому, что едино, и может быть приписано числу лишь благодаря тем единицам, из которых число составлено. Можно сказать, что двадцать человек существуют, но только потому, что существует один человек, существует второй, третий, четвертый и т. д., и если вы будете отрицать существование этих последних, то и существование первых [двадцати] отпадает само собой. Поэтому безусловно нелепо утверждать существование какого-нибудь числа и в то же время отрицать существование единиц; а так как протяжение, согласно обычному мнению метафизиков, всегда есть число и никогда не сводится к какой-нибудь единице или к какому-нибудь неделимому количеству, то отсюда

следует, что протяжение вовсе не может существовать. Напрасно отвечают на это, что любое определенное количество протяжения есть единица, но такая, которая содержит в себе бесконечное число частей и является неисчерпаемой в своих подразделениях; ибо, согласно этому же принципу, и двадцать человек *могут быть рассматриваемы как единица* (unite), весь земной шар, мало того, даже всю вселенную *можно рассматривать как единицу*. Имя *единство* (unity) в данном случае – фиктивное обозначение, которое ум может применять к любому объединяемому им количеству объектов; подобное единство так же мало может существовать само по себе, как и число, ибо в действительности оно и есть подлинное число. Но то единство, которое может существовать само по себе и существование которого необходимо для существования всякого числа, другого рода: оно должно быть совершенно неделимым и несводимым к меньшему единству.

Все это рассуждение применимо и ко времени в связи с одним добавочным аргументом, который не мешает здесь отметить. Неотделимое от времени и некоторым образом составляющее его сущность свойство заключается в том, что каждая из частей времени следует за другой и никакие из

этих частей, как бы смежны они ни были, никогда не могут сосуществовать. По той же самой причине, в силу которой 1737 год не может совпасть с текущим 1738 годом, каждый момент должен быть отличен от другого, должен следовать за ним или предшествовать ему. Тогда очевидно, что время в том виде, как оно существует, должно быть составлено из неделимых моментов, ибо если бы мы никогда не могли дойти до конца при делении времени и если бы каждый момент, следуя за другим моментом, не был совершенно отдельным и неделимым, то существовало бы бесконечное число сосуществующих моментов, или частей времени, а это, я думаю, все признают явным противоречием.

Бесконечная делимость пространства, как это явствует из природы движения, предполагает бесконечную делимость времени. Поэтому если последняя невозможна, то таковой же должна быть признана и первая.

Без сомнения, даже самый упорный защитник доктрины бесконечной делимости охотно согласится с тем, что эти аргументы указывают на трудности и невозможно дать на них совершенно ясный и удовлетворительный ответ. Но мы позволим себе заметить по этому поводу, что не может быть ничего более нелепого, чем привычка

называть *трудностью* то, что претендует на значение *демонстративного доказательства* (demonstration), и пытаться таким путем умалить его силу и очевидность. С доказательствами дело обстоит иначе, чем с вероятностями (probabilities), где могут встретиться трудности и один аргумент может служить противовесом другому, уменьшая авторитетность последнего. Если демонстративное доказательство правильно, оно не допускает противоречащей ему трудности, если же это доказательство неправильно, оно простой софизм и, следовательно, вовсе не может быть такой трудности. Оно или неопровержимо, или лишено всякой силы. Следовательно, говорить о возражениях, ответах и взвешивании аргументов в применении к такому вопросу, как настоящий, – значит сознаваться или в том, что человеческий разум не что иное, как игра словами, или в том, что само лицо, говорящее таким образом, не способно решать подобные вопросы. Демонстративные доказательства могут быть трудными для понимания по причине абстрактности самого предмета, но, будучи поняты, они уже не допускают таких трудностей, которые ослабляли бы их авторитетность.

Математики, правда, говорят обычно, что в данном случае сторонники другого решения

вопроса располагают столь же сильными аргументами и против доктрины неделимых точек также можно выставить неопровержимые возражения. Прежде чем рассматривать все эти аргументы и возражения детально, я рассмотрю их тут в совокупности и постараюсь сразу с помощью краткого и решающего рассуждения доказать совершенную невозможность их правильного обоснования.

В метафизике общепринято следующее положение: *все, что ясно представляется в сознании, заключает в себе идею возможного существования*, или, другими словами, *ничто из того, что мы воображаем, не есть абсолютно невозможное*. Мы можем образовать идею золотой горы и заключаем отсюда, что такая гора действительно может существовать. Мы не можем образовать идею горы без долины [у ее склонов] и поэтому считаем такую гору невозможной.

Однако известно, что у нас есть идея протяжения, ибо как бы мы могли иначе говорить и рассуждать о нем? Известно и то, что хотя эта идея, как ее представляет воображение, делима на части, или более подчиненные идеи, однако она не делима до бесконечности и не состоит из бесконечного числа частей, ибо представление как того, так и другого превышает наши

ограниченные способности. Итак, у нас есть идея протяжения, состоящая из совершенно неделимых частей, или подчиненных идей; следовательно, эта идея не заключает в себе противоречия, следовательно, протяжение может существовать реально в соответствии с ней и все аргументы, которыми пользуются для опровержения возможности математических точек, просто схоластические ухищрения, недостойные нашего внимания.

Мы можем сделать еще один шаг при выводе этих следствий и заключить, что все предполагаемые доказательства бесконечной делимости протяжения также софистичны, поскольку известно, что эти доказательства не могут быть правильными без доказательства невозможности математических точек, а претендовать на подобное доказательство – очевидный абсурд.

# ГЛАВА 3

# О ДРУГИХ КАЧЕСТВАХ НАШИХ ИДЕЙ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Ни одно открытие не могло бы быть столь благоприятным для решения всех споров относительно идей, чем то, которое мы упомянули выше, а именно что впечатления всегда предшествуют идеям и что всякая идея, предоставленная воображению, появляется сперва в виде соответствующего впечатления. Все эти восприятия так ясны и очевидны, что не оставляют места спорам, тогда как многие из наших идей так темны, что даже ум, их образующий, почти не может указать в точности их природу и состав. Воспользуемся же этим принципом, чтобы еще более глубоко раскрыть природу наших идей пространства и времени.

Открыв глаза и обращая взор на окружающие меня предметы, я воспринимаю много видимых тел; закрыв же глаза снова и размышляя о расстоянии между этими телами, я приобретаю идею протяжения. Так как всякая идея извлекается из некоторого впечатления, в точности сходного с ней, то впечатления, сходные

с этой идеей протяжения, должны быть или какими-либо ощущениями, доставляемыми зрением, или же какими-нибудь внутренними впечатлениями, которые вызываются этими ощущениями.

Наши внутренние впечатления суть наши аффекты, эмоции, желания и отвращения; мне думается, ни про одно из этих впечатлений не станут утверждать, что оно является моделью идеи пространства. Итак, не остается ничего, кроме внешних чувств, которые могут доставить нам это первичное впечатление. Но какое же впечатление доставляют нам здесь наши чувства? Это принципиальный вопрос, [решение которого] безапелляционно решает и вопрос о природе самой идеи.

Один вид находящегося передо мной стола достаточен для того, чтобы дать мне идею протяжения. Итак, эта идея заимствована от некоторого впечатления, которое воспринимается в данный момент чувствами и воспроизводится идеей. Но мои чувства доставляют мне только впечатления известным образом расположенных цветных точек. Если мой глаз ощущает еще что-нибудь, пусть это будет мне указано; но если невозможно указать что-либо помимо отмеченного, то мы можем с уверенностью

заключить, что идея протяжения не что иное, как копия этих цветных точек и способа их появления.

Предположим, что в том протяженном объекте, или в той совокупности цветных точек, от которой мы получили впервые идею протяжения, точки были пурпурного цвета; отсюда следует, что при каждом повторении указанной идеи мы не только будем располагать эти точки в том же порядке относительно друг друга, но и наделим их точно тем же цветом, с которым мы только и знакомы. Однако впоследствии, познакомившись на опыте с другими цветами: фиолетовым, зеленым, красным, белым, черным, а также с их различными композициями и обнаружив некоторое сходство в расположении цветных точек, из которых эти цвета составлены, мы опускаем, насколько возможно, особенности цвета и образуем отвлеченную идею единственно на основании того расположения точек, или того способа их появления, в котором эти цвета согласуются. Мало того, даже в тех случаях, когда указанное сходство выходит за пределы объектов одного чувства и когда мы находим, что впечатления осязания сходны со зрительными по расположению своих частей, это не мешает абстрактной идее быть представителем тех и

других впечатлений в силу их сходства. Все абстрактные идеи в действительности не что иное, как идеи частные, рассматриваемые с известной точки зрения; но, будучи присоединены к общим терминам, они могут представлять огромное разнообразие и охватывать такие объекты, которые сходны в некоторых частностях, в других же весьма отличны друг от друга.

Идея времени, будучи извлечена из последовательности наших восприятий всех родов – как идей, так и впечатлений, в том числе впечатлений рефлексии и впечатлений ощущения, – может служить для нас примером абстрактной идеи, которая охватывает еще большее разнообразие идей, чем идея пространства, и тем не менее бывает представлена в воображении некоторой единичной идеей, обладающей определенным количеством и качеством.

Если из расположения видимых и осязаемых объектов мы получаем идею пространства, то из последовательности идей и впечатлений мы образуем идею времени, время же само по себе никогда не может предстать перед нами или быть замечено нашим умом. Человек, погруженный в глубокий сон или же сильно занятый какой-нибудь одной мыслью, не ощущает времени, и сообразно с тем, чередуются ли его

восприятия с большей или меньшей скоростью, одна и та же длительность кажется его воображению длиннее или короче. Один великий философ[9] заметил, что нашим восприятиям поставлены в данном отношении границы, определяемые первичной природой и организацией нашего ума, и никакое влияние внешних объектов на наши чувства не может заставить нашу мысль двигаться со скоростью большей или меньшей, нежели та, которая вмещается в этих границах. Если мы будем быстро вращать горящий уголь, он представит нашим чувствам образ огненного круга и нам не будет казаться, что между его оборотами протекает какой-нибудь промежуток времени, не будет казаться только потому, что наши восприятия не могут следовать друг за другом с той же самой скоростью, с какой движение может быть сообщено внешним объектам. При отсутствии последовательных восприятий у нас нет и представления времени, хотя бы объекты и следовали друг за другом в действительности. На основании этих, а также многих других явлений мы можем заключить, что время не может появиться в уме ни само по себе, ни в связи с постоянным и неизменным объектом, но что оно всегда открывается нами при помощи некоторой

*доступной восприятию* последовательности изменяющихся объектов.

Чтобы подкрепить это, мы можем прибавить следующий аргумент, который мне лично кажется совершенно решающим и убедительным. Очевидно, что время, или длительность, состоит из различных частей, ибо иначе мы не могли бы представить себе более долгой или более краткой длительности. Очевидно также, что эти части не сосуществуют, ибо качество сосуществования частей принадлежит протяжению, являясь тем самым качеством, которое отличает последнее от длительности. Но так как время состоит из несосуществующих частей, то неизменяющийся объект, производя исключительно сосуществующие впечатления, не производит таких впечатлений, которые могли бы дать нам идею времени; а следовательно, эта идея должна быть извлечена из последовательности изменяющихся объектов и время при первом своем появлении не может быть отделено от подобной последовательности.

Найдя таким образом, что время при первом своем появлении в уме всегда связано с последовательностью изменяющихся объектов и что иначе оно никак не может быть замечено нами, мы должны теперь исследовать, может ли

время быть *представлено* нами без представления последовательности объектов и может ли оно само по себе образовать в воображении отчетливую идею.

Чтобы узнать, доступны ли разделению в идее объекты, связанные во впечатлении, нам следует только рассмотреть, отличны ли они друг от друга, а если это так, то ясно, что они могут быть представлены раздельно. Согласно объясненным выше принципам, все, что различно, может быть различено, а все, что различимо, может быть и разделено. Если же, напротив, объекты неразличны, они не могут быть и различены, а если они неразличимы, их нельзя и разделить. Но именно так и обстоит дело с временем по сравнению с нашими последовательными восприятиями. Идея времени не извлекается из какого-либо определенного впечатления, смешанного с другими впечатлениями и ясно отличимого от них, но возникает исключительно из способа появления впечатлений в уме, не входя, однако, в число последних. Пять нот, взятых на флейте, дают нам впечатление и идею времени, хотя время не есть шестое впечатление, которое воспринималось бы слухом или каким-нибудь другим чувством. Равным образом время не есть и шестое впечатление, которое ум находит в себе

при помощи рефлексии. Эти пять звуков, появившись указанным образом, не возбуждают в духе эмоций и не производят в нем какого-либо аффекта, который, после того как мы наблюдали его, мог бы породить новую идею. А именно *это* и необходимо для того, чтобы произвести новую идею рефлексии, и ум не может извлечь какую-либо первичную идею из всех своих идей ощущения даже после более чем тысячекратного их рассмотрения, если природа не организовала его способностей так, чтобы он чувствовал возникновение нового первичного впечатления при подобном рассмотрении. Но в данном случае он только отмечает *способ* появления различных звуков; способ этот он впоследствии может рассматривать независимо от именно этих определенных звуков и соединять его с любыми другими объектами. Конечно, у него должны быть идеи каких-нибудь объектов, и без подобных идей он вовсе не может прийти к какому бы то ни было представлению времени. Так как последнее не появляется в качестве отдельного первичного впечатления, оно явно не может быть чем-то иным, кроме различных идей, впечатлений или объектов, расположенных известным образом, а именно, следующих друг за другом.

Я знаю, что есть люди, утверждающие, будто

идея длительности в надлежащем смысле этого слова приложима к совершенно неизменяющимся объектам, и считаю это обычным мнением как философов, так и профанов. Но для того чтобы убедиться в ложности этого мнения, нам стоит только поразмыслить над предыдущим заключением о том, что идея длительности всегда извлекается из последовательности изменяющихся объектов и никогда не может быть получена нашим умом от чего-нибудь постоянного и неизменного. Ибо отсюда неизбежно следует, что, поскольку идея длительности не может быть извлечена из такого объекта, она не может быть в подлинном и точном смысле слова и приложена к нему, а также что о каком-нибудь неизменяющемся объекте нельзя сказать, будто ему принадлежит длительность. Идеи всегда представляют (represent) те объекты или впечатления, от которых они отвлечены, и без помощи фикции никогда не могут ни представлять каких-либо других впечатлений, ни прилагаться к ним. С помощью же какой фикции мы применяем идею времени даже к тому, что неизменно, считая в соответствии с обычным мнением, что длительность есть мера не только движения, но и покоя, это мы рассмотрим впоследствии[10].

Существует еще один очень веский аргумент, твердо устанавливающий излагаемую нами теорию идей пространства и времени и основанный исключительно на том простом принципе, что *наши идеи пространства и времени составлены из частей, недоступных делению*. Аргумент этот, мне думается, стоит рассмотреть.

Так как всякая отличимая [от других] идея может быть и отделена [от них], то давайте возьмем одну из тех простых неделимых идей, из которых составлена сложная идея *протяжения*, отделим ее от всех остальных, рассмотрим ее особо и вынесем таким образом суждение о ее природе и качествах.

Ясно, что это не есть идея протяжения, ибо последняя состоит из частей, а наша идея по предположению совершенно проста и неделима. Стало быть, она ничто? Но это абсолютно невозможно. Ведь сложная идея протяжения, будучи реальной, составлена из подобных [простых и неделимых] идей, и если бы все они были *не*-сущностями, то, значит, существовало бы реальное бытие, составленное из *не*-сущностей, а это абсурд. Итак, я должен спросить: *что такое наша идея простой и неделимой точки*? Неудивительно, если мой ответ покажется до

некоторой степени новым, раз сам вопрос едва ли приходил до сих пор в голову кому-нибудь. Мы привыкли спорить о природе математических точек, но редко спорим относительно природы идей о них.

Идея пространства доставляется уму двумя чувствами – зрением и осязанием, и ничто не кажется нам протяженным, если оно невидимо, неосязаемо. То сложное впечатление, которое представляет собой протяжение, состоит из нескольких более элементарных впечатлений, неделимых с помощью зрения или осязания; они могут быть названы впечатлениями атомов или корпускул, обладающих цветом и плотностью. Но это еще не все. Требуется, не только чтобы эти атомы были окрашены и осязаемы, дабы обнаружить себя нашим чувствам; необходимо также, чтобы мы сохранили идею их цвета или осязаемости, дабы представлять их в воображении. Только идея их цвета или осязаемости может сделать их представимыми для ума. При устранении идей этих чувственных качеств последние совершенно исчезают для мысли или воображения.

Но каковы части, таково и целое. Если точка не рассматривается как нечто окрашенное или осязаемое, она не может доставить нам никакой

идеи, и, следовательно, идея протяжения, составленная из идей таких точек, навсегда лишена возможности существовать. Но если идея протяжения может существовать реально – а мы знаем, что так оно и есть, – то и части ее также должны существовать, а ввиду этого их следует рассматривать как окрашенные или осязаемые. Поэтому у нас только в том случае может быть идея пространства, или протяжения, когда мы рассматриваем ее как объект зрения или осязания.

С помощью того же рассуждения можно доказать, что неделимые моменты времени должны быть наполнены некоторым реальным объектом, или существованием, последовательность которого образует длительность и делает его представимым для ума.

# ГЛАВА 4

# ОТВЕТЫ НА ВОЗРАЖЕНИЯ

Наша теория пространства и времени состоит из двух частей, тесно связанных друг с другом. Первая часть основана на следующей цепи рассуждений. Способность ума не бесконечна, следовательно, всякая наша идея протяжения или длительности состоит из конечного, а не из бесконечного числа частей, или более элементарных идей, причем части эти просты и неделимы. Итак, пространство и время могут существовать согласно этой идее; а если это возможно, то очевидно, что они и в действительности существуют сообразно с ней, поскольку их бесконечная делимость совершенно невозможна и противоречива.

Вторая часть нашей теории является следствием первой. Части, на которые распадаются идеи пространства и времени, неделимы дальше; и эти неделимые части, которые сами по себе ничто, непредставимы, если они не заполнены чем-нибудь реальным и существующим. Таким образом, идеи пространства и времени не отдельные или

отчетливые идеи, но лишь идеи способа, или порядка, существования объектов. Или, другими словами, невозможно представить пустое пространство, или протяжение без материи, а также время без последовательности или изменений в каком-либо реальном существовании. Тесная связь между этими частями нашей теории и есть та причина, в силу которой мы будем рассматривать совместно возражения, выставленные против обеих этих частей; начнем же мы с возражений против конечной делимости протяжения.

I. Первое из тех возражений, которые я приму во внимание, скорее способно подтвердить связь и взаимную зависимость обеих частей нашей теории, чем опровергнуть ту или другую из них. В [философских] школах часто утверждалось, что протяжение должно быть делимо in infinitum, потому что теория математических точек нелепа; а нелепа она потому, что математическая точка не есть некая сущность и, следовательно, никак не может составить реального существования в связи с другими точками. Это возражение решало бы вопрос, если бы не было среднего между бесконечной делимостью материи и математическими точками как не-сущностями. Но очевидно, что существует такое среднее, а именно

наделение этих точек цветом или плотностью; нелепость же обеих крайностей служит доказательством истины и реальности этого среднего. Теория *физических* точек, представляющая собой другое такое среднее, слишком нелепа, чтобы нуждаться в опровержении. Реальное протяжение, каким считается физическая точка, никак не может существовать без отличных друг от друга частей, но, если только объекты различны, они могут быть различены и разделены воображением.

II. Второе возражение гласит, что если бы протяжение состояло из математических точек, то необходимо существовало бы *проницание* (penetration). Простой и неделимый атом, касающийся другого атома, необходимо должен проникать в последний; ведь он не может касаться этого атома своими внешними частями именно в силу предположения его полной простоты, исключающей в нем всякие части. Поэтому он должен касаться другого атома теснейшим образом, всей своей сущностью, secundum se, tota et totaliter[11], а это и есть истинное определение проницания. Но проницание невозможно, а следовательно, и математические точки равно невозможны.

Я отвечу на это возражение, заменив данную

идею проницания другой, более правильной. Предположим, что два тела, не заключающие внутри себя пустого пространства, приблизятся друг к другу и соединятся таким образом, что тело, являющееся результатом их соединения, по своему протяжению будет не больше каждого из них в отдельности, – вот что мы должны подразумевать, говоря о проницании. Но очевидно, что такое проницание не что иное, как уничтожение одного из этих тел и сохранение другого, причем мы не в состоянии различить в точности, которое из них сохраняется, а которое уничтожается. До их приближения друг к другу у нас есть идея двух тел. После приближения остается только идея одного. Ум совсем не в состоянии сохранить представление о различии двух тел одной и той же природы, существующих в одном и том же месте в одно и то же время.

Но если понимать проницание в смысле уничтожения одного тела при приближении его к другому, то я спрошу кого угодно: видите ли вы необходимость в том, чтобы какая-нибудь цветная или осязаемая точка уничтожалась, приближаясь к другой цветной или осязаемой точке? Не видите ли вы, наоборот, вполне ясно, что от соединения этих точек произойдет сложный и делимый объект, в котором могут быть различены две

части, причем каждая из них сохраняет свое раздельное и обособленное существование, несмотря на свою смежность с другой частью. Пусть спрашиваемый призовет на помощь свою фантазию, представив, чтобы предупредить слияние и смешение этих точек, что они различного цвета. Синяя и красная точки, конечно, могут быть смежными друг с другом без всякого проницания или уничтожения, ибо если это невозможно, то что же станет с этими точками? Которая из них уничтожится – красная или синяя? А если оба цвета соединятся в один, то какой же новый цвет они произведут путем своего соединения?

Что главным образом дает повод к этим возражениям и в то же время делает столь трудным удовлетворительный ответ на них, так это присущая как нашему воображению, так и нашим чувствам немощь и неустойчивость, обнаруживающаяся при их применении к столь малым объектам. Поставьте на бумаге чернильное пятно и отойдите на такое расстояние, чтобы пятно это стало совершенно невидимым. Вы заметите, что по мере вашего возвращения и приближения пятно сперва будет становиться видимым через короткие промежутки, потом сделается видимым все время, далее получит

только более сильную окраску без возрастания в объеме, а затем, когда оно увеличится до такой степени, что станет реально протяженным, воображению все еще будет трудно разбить его на составные части в силу трудности представить такой малый объект, как единичная точка. Эта неустойчивость влияет на большинство наших рассуждений относительно данного предмета и делает для нас почти невозможным понятным образом и в надлежащих выражениях ответить на многие вопросы, которые могут возникнуть по его поводу.

III. Многие из возражений против неделимости частей протяжения были взяты из *математики*, хотя на первый взгляд наука эта кажется скорее благоприятной для данной теории: противореча последней в своих *доказательствах*, она зато совершенно согласуется с ней в своих *определениях*. Таким образом, моей задачей в настоящее время должны быть защита определений и опровержение доказательств.

Поверхность *определяется* как длина и ширина без глубины, линия – как длина без ширины и глубины, точка – как нечто не имеющее ни длины, ни ширины, ни глубины. Все это, очевидно, совершенно непонятно при всяком ином предположении, кроме предположения о

том, что протяжение составлено из неделимых точек, или атомов. Иначе, как могло бы нечто существовать, не имея ни длины, ни ширины, ни глубины?

На этот аргумент было, насколько я знаю, дано два различных ответа, ни один из которых не является, на мой взгляд, удовлетворительным. Первый состоит в том, что объекты геометрии, т. е. те поверхности, линии и точки, отношения и положения которых она исследует, суть просто идеи в нашем уме и что объекты эти не только никогда не существовали, но и никогда не могут существовать в природе. Они никогда не существовали, ибо никто не станет претендовать на то, чтобы провести линию или образовать поверхность, вполне соответствующую данному определению. Они никогда не могут существовать, ибо мы из самих этих идей можем вывести доказательства их невозможности.

Но можно ли вообразить что-либо более нелепое и противоречивое, чем это рассуждение? Все, что может быть представлено посредством ясной и отчетливой идеи, необходимо заключает в себе возможность своего существования; и всякий, кто берется доказать невозможность существования чего-либо с помощью аргумента, основанного на ясной идее, в действительности

утверждает, что у нас нет ясной идеи об этом, потому что у нас есть ясная идея. Напрасно искать какое-либо противоречие в том, что отчетливо представляется нашим умом. Если бы в этом заключалось какое-нибудь противоречие, оно совсем не могло бы быть представлено.

Таким образом, нет ничего среднего между допущением по крайней мере возможности неделимых точек и отрицанием их идеи; последний принцип и лежит в основании второго ответа на вышеизложенный аргумент. Было высказано мнение[12], что хотя невозможно представить длину без всякой ширины, однако с помощью абстракции без разделения мы можем рассматривать первую, не принимая в расчет второй, точно так же как мы можем думать о длине пути между двумя городами, не обращая внимания на его ширину. Длина неотделима от ширины как в природе, так и в наших мыслях; но это не исключает ни частичного их рассмотрения, ни объясненного выше *различения разумом*.

Опровергая этот ответ, я не стану опираться на уже в достаточной степени выясненный мною аргумент: если ум не может достигнуть *минимума* в своих идеях, то его способность [представления] должна была бы быть бесконечной, чтобы он мог охватить бесконечное число частей, из которых

состояла бы его идея любого протяжения. Я постараюсь теперь найти новые нелепости в этом рассуждении.

Поверхность ограничивает тело, линия – поверхность, точка – линию; но я утверждаю, что, если бы *идеи* точки, линии или поверхности не были неделимы, мы вовсе не могли бы представить этих ограничений. Предположим, что эти идеи бесконечно делимы, и пусть затем воображение постарается остановиться на идее последней поверхности, линии или точки; оно тотчас заметит, что идея эта распадается на части; остановившись же на последней из этих частей, оно тотчас потеряет точки опоры в силу нового деления и т. д. in infinitum без малейшей возможности дойти до заключительной идеи. Все это количество делений так же мало приближает его к последнему делению, как и первая идея, им образованная. Каждая частица ускользает от схватывания благодаря новому делению, точно ртуть, которую мы пытаемся схватить. Но поскольку фактически должно существовать нечто ограничивающее идею каждого конечного количества, и поскольку сама эта ограничивающая идея не может состоять из частей, или более подчиненных идей, иначе последняя из ее частей ограничивала бы собой данную идею и т. д., это и

есть ясный довод в пользу того, что идеи поверхностей, линий и точек не допускают деления: идеи поверхностей – по отношению к глубине, идеи линий – по отношению к ширине и глубине, а идеи точек – по отношению ко всякому измерению.

Сила этого аргумента столь чувствовалась *схоластиками*, что некоторые из них утверждали, будто природа примешала к тем частицам материи, которые делимы *до бесконечности*, некоторое число математических точек с целью ограничения тел; другие же обходили силу этого рассуждения с помощью массы непонятных ухищрений и различений. И те и другие противники одинаково признают себя побежденными. Тот, кто прячется, столь же очевидно признает превосходство своего врага, как и тот, кто прямо сдает свое оружие.

Итак, определения математиков, по-видимому, подрывают мнимые доказательства; если у нас есть соответствующая этим определениям идея неделимых точек, линий и поверхностей, то и существование их, несомненно, возможно; если же у нас нет такой идеи, то мы вовсе не можем представить себе ограничение какой-либо фигуры, а без такого представления не может быть и геометрического доказательства.

Но я иду дальше и утверждаю, что ни одно из указанных доказательств недостаточно веско для того, чтобы установить такой принцип, каким является принцип бесконечной делимости, и это потому, что в применении к столь малым объектам доказательства эти оказываются, собственно, недоказательствами, будучи построены на неточных идеях и небезукоризненно истинных правилах. Когда геометрия решает что-либо относительно соотношений количества, мы не должны ожидать особой *точности:* ни одно из ее доказательств не достигает таковой; она берет измерения и соотношения фигур верно, но грубо и с некоторой вольностью. Ошибки ее никогда не бывают значительными, да она бы и вообще не ошибалась, если бы не стремилась к столь абсолютному совершенству.

Прежде всего я спрошу математиков, что они подразумевают, когда говорят, что одна линия или поверхность *равна, больше* или *меньше* другой? Пусть ответит на это любой из них независимо от того, к какой секте он принадлежит и придерживается ли он теории, согласно которой протяжение состоит из неделимых точек или же из количеств, делимых до бесконечности. Вопрос этот приведет в смущение сторонников той и другой теории.

Математиков, защищающих гипотезу неделимых точек, либо немного, либо совсем нет, а между тем они-то и могут дать самый легкий и верный ответ на указанный вопрос. Им нужно только ответить, что линии или поверхности равны, когда число точек в каждой из них равно, и что с изменением соотношения между числом точек изменяются и соотношения между линиями и поверхностями. Но, несмотря на *точность*, а равно и очевидность этого ответа, я все же могу утверждать, что такое мерило равенства совершенно *бесполезно*, и что мы никогда не определяем взаимного равенства или неравенства объектов на основании подобного сравнения. Ввиду того что точки, входящие в состав любой линии или поверхности, независимо от того, воспринимаются ли они зрением или осязанием, так малы и так смешаны друг с другом, что ум совершенно не в состоянии сосчитать их число, подобное счисление никогда и не пригодится нам в качестве мерила суждения о соотношениях. Никто никогда не будет в состоянии определить с помощью точного подсчета, что в дюйме меньше точек, чем в футе, или что в футе их меньше, чем в эле или какой-нибудь большей единице меры; в силу этого мы редко и даже никогда не признаем этот подсчет мерилом равенства или неравенства.

Что же касается тех, кто воображает, что протяжение делимо in infinitum, то они совершенно не могут воспользоваться указанным ответом, т. е. определить равенство какой-нибудь линии или поверхности с помощью подсчета ее составных частей. Ведь, согласно их гипотезе, как наименьшие, так и наибольшие протяженности содержат в себе бесконечное число частей; бесконечные же числа, собственно говоря, не могут быть ни равными, ни неравными друг другу, а, значит, равенство или неравенство каких угодно долей пространства вовсе не может зависеть от соотношения числа их частей. Можно, правда, сказать, что неравенство между элем и ярдом состоит в различных числах составляющих их футов, а неравенство фута и ярда – в числе составляющих их дюймов. Но так как та величина, которую мы называем дюймом в одном случае, предполагается равной той, которую мы называем дюймом в другом, и так как для ума оказывается невозможным определить это равенство путем продолжения in infinitum подобных ссылок на меньшие величины, то очевидно, что в конце концов мы должны установить некоторое мерило равенства, отличное от перечисления частей.

Некоторые[13] утверждают, что равенство лучше

всего определяется как *совпадение* и любые две фигуры бывают равны, когда при наложении одной на другую все их части соответствуют друг другу и взаимно соприкасаются. Чтобы оценить это определение по достоинству, примем во внимание, что равенство, будучи отношением, строго говоря, не является свойством самих фигур, а происходит исключительно от сравнения, которому подвергает их ум. Таким образом, если равенство состоит в этом воображаемом сопоставлении и взаимном соприкосновении частей, то мы должны по крайней мере иметь отчетливое представление об этих частях и представлять себе их соприкосновение. Однако ясно, что при подобном представлении мы будем сводить эти части к самой малой величине, какая только может быть представлена, так как соприкосновение крупных частей еще не делает фигур равными. Но самыми малыми частями, какие мы только можем представить, являются математические точки, а следовательно, данное мерило равенства тождественно тому, которое основано на равенстве числа точек и которое мы уже определили как правильное, но бесполезное. Итак, мы должны искать какое-нибудь иное решение данного затруднения.

Многие философы отказываются указать какое

бы то ни было мерило *равенства* и утверждают, что достаточно показать два равных объекта, чтобы дать нам верное представление об этом соотношении. Всякие определения, говорят они, бесплодны без восприятия подобных объектов; а если мы воспринимаем такие объекты, нам не нужно больше никакого определения. Я совершенно согласен с этим рассуждением и утверждаю, что единственное полезное представление о равенстве или неравенстве получается на основании общего вида отдельных объектов, рассматриваемых целиком, и на основании сравнения их.

Очевидно, что глаз или, вернее, ум часто способен с первого взгляда определить соотношения тел и решить, равны ли они друг другу, или же одно из них больше либо меньше другого, решить, не рассматривая и не сравнивая числа их минимальных частей. Такие суждения не только обычны, но во многих случаях достоверны и безошибочны. Когда нам показывают такие меры, как ярд и фут, то ум точно так же не сомневается в том, что первый больше второго, как он не сомневается в самых ясных и самоочевидных принципах.

Таким образом, существуют три соотношения, различаемые умом на основании общего вида

объектов и обозначаемые с помощью названий *больше, меньше, равно*. Но хотя решения ума касательно указанных соотношений иногда безошибочны, это не всегда так; и наши суждения по данному поводу так же мало свободны от сомнений и ошибок, как суждения о любом другом предмете. Мы часто исправляем свое первоначальное мнение с помощью критики и размышления, объявляя впоследствии равными те объекты, которые сперва признавали неравными, или же признавая, что какой-нибудь объект меньше другого, тогда как раньше он казался нам больше последнего. И это не единственное исправление, которому подвергаются указанные суждения, [полученные на основании] наших ощущений: мы часто открываем свою ошибку путем приложения объектов друг к другу, а там, где оно неприменимо, – с помощью некоторой общепринятой и неизменной меры, которая, будучи последовательно приложена к каждому объекту, знакомит нас с различными соотношениями этих объектов. Но даже и это исправление допускает новое исправление, достигающее различных степеней точности в зависимости от природы того инструмента, с помощью которого мы измеряем тела, и от той тщательности, с которой мы их сравниваем.

Таким образом, когда ум привыкает к этим суждениям и к их исправлению и находит, что то же самое соотношение, которое придает двум фигурам на глаз вид того, что мы называем *равенством*, заставляет эти фигуры соответствовать как друг другу, так и любой общепринятой мере, с помощью которой они сравниваются, – мы образуем смешанное представление о равенстве, основанное как на менее, так и на более точных методах сравнения. Но мы не удовлетворяемся этим. Поскольку здравый смысл убеждает нас в том, что существуют тела *гораздо* меньшие, а ложное рассуждение готово уверить нас в том, что существуют тела и *бесконечно* меньшие, чем те, которые воспринимаются чувствами, мы ясно видим, что не обладаем таким инструментом или таким искусством измерения, которое могло бы оградить нас от всякой ошибки и неопределенности. Мы сознаем, что прибавление или устранение одной из таких минимальных частей не заметно ни при наблюдении (appearance), ни при намерении, а так как воображаем, что две фигуры, которые были раньше равными, уже не могут быть таковыми после подобного устранения или прибавления, то и предполагаем некоторое воображаемое мерило

равенства, с помощью которого точно исправляются как первоначальные общие наблюдения, так и измерения, фигуры же полностью сводятся к указанному соотношению. Мерило это чисто воображаемое. Ведь если сама идея равенства есть идея отдельного наблюдения, исправленного с помощью наложения, или с помощью общепринятой меры, то понятие о таком исправлении, для которого у нас не хватает ни инструментов, ни искусства, является простой фикцией нашего ума, бесполезной и непонятной. Но если это мерило чисто воображаемое, то сама фикция весьма естественна: ведь для ума нет ничего более обычного, чем продление некоторого акта даже по исчезновении того основания, которое сперва побудило его приступить [к данному акту]. Это очень ясно видно на примере времени: очевидно, что хотя у нас нет для определения соотношения его частей метода, равного по точности хотя бы такому методу, который мы применяем к протяжению, однако даже и здесь различные исправления наших мер и различные степени их точности дают нам неясное и нераскрытое понятие о совершенном и полном равенстве. То же наблюдается и во многих других областях. Музыкант, замечая, что его слух делается с

каждым днем все тоньше, и исправляя себя с помощью размышления и внимания, продолжает производить то же самое действие ума, даже когда у него уже нет надлежащего материала, и образует понятие совершенной *терции* или *октавы*, не будучи в состоянии сказать, откуда он берет этот образец. Художник образует такую же фикцию по отношению к цветам, механик – по отношению к движению. В воображении одного *свет* и *тени*, в воображении другого *скорое* и *медленное* допускают такое точное сравнение и достигают такого равенства, которые не доступны суждениям наших чувств.

Можно применить то же рассуждение к *кривым* и *прямым* линиям. Для чувств нет ничего более очевидного, чем различие между кривой и прямой линиями, и нет таких идей, которые нам легче было бы образовать, чем идеи этих объектов. Но как бы легко мы ни образовывали эти идеи, невозможно дать такое их определение, которое установило бы между ними точные границы. Когда мы проводим линии на бумаге или на любой непрерывной поверхности, то существует известный порядок, в котором эти линии должны проходить от одной точки к другой, чтобы произвести полное впечатление кривой или прямой; но этот порядок совершенно

неизвестен нам, и мы не замечаем ничего, кроме общего вида линий. Таким образом, даже с помощью теории неделимых точек мы можем составить лишь отдаленное представление о каком-то неизвестном образце этих объектов. С помощью же теории бесконечной делимости мы не можем достигнуть даже и этого, но должны ограничиваться лишь общим видом в качестве того правила, с помощью которого мы определяем кривизну и прямоту линий. Но хотя мы не можем ни дать совершенного определения этих линий, ни указать точного способа различения одной из них от другой, это не мешает нам исправлять свое первоначальное общее наблюдение путем более точного его рассмотрения и сравнения с некоторым правилом, в справедливости которого благодаря повторным испытаниям мы более уверены. Именно с помощью такого исправления и продолжения того же самого действия ума, даже когда у нас нет на то оснований, мы образуем смутную идею совершенного образца этих линий, не будучи в состоянии ни объяснить, ни понять его.

Правда, математики утверждают, будто они дают точное определение прямой линии, когда говорят, что *она есть кратчайшее расстояние между двумя точками*. Но во-первых, замечу я,

это скорее указание на одно из свойств прямой линии, чем ее точное определение. Я спрошу кого угодно: разве при упоминании о прямой линии вы не думаете немедленно о некотором определенном внешнем виде и не совершенно ли случайно вы рассматриваете при этом упомянутое свойство? Прямую линию можно представить саму по себе, тогда как указанное определение непонятно без сравнения данной линии с другими, которые мы представляем себе более протяженными. В обыденной жизни считается общепризнанным правилом, что самый прямой путь всегда самый краткий; но [говорить] так было бы столь же глупо, как и утверждать, что кратчайший путь всегда есть кратчайший, если бы наша идея прямой линии не была отлична от идеи кратчайшего пути между двумя точками.

Во-вторых, я повторю то, что уже доказано мной, а именно что у нас нет точной идеи не только о прямой и кривой линиях, но и о равенстве и неравенстве, о более кратком и более долгом и что, следовательно, ни одна из них не может дать нам совершенного образца для других. Точная идея никогда не может быть построена на чем-то смутном и неопределенном.

К идее *плоской поверхности* так же мало приложим точный образец, как и к идее прямой

линии, и у нас нет другого способа различения такой поверхности, кроме [рассмотрения] ее общего вида. Напрасно математики представляют, будто плоская поверхность образуется путем непрерывного передвижения (flowing) прямой линии. На это тотчас можно возразить, что наша идея поверхности так же независима от этого способа образования поверхности, как наша идея эллипса от идеи конуса; что идея прямой линии не точнее идеи плоской поверхности; что прямая линия может передвигаться неправильно и образовать таким образом фигуру, совершенно отличную от плоской поверхности, и что в силу этого мы должны предполагать ее передвигающейся вдоль двух прямых линий, параллельных друг другу, и в той же плоскости, но это такое описание, которое объясняет вещь с помощью ее самой, т. е. вращается в замкнутом кругу.

Итак, наиболее существенные для геометрии идеи, как то: идеи равенства и неравенства, прямой линии и плоской поверхности – при обычном для нас способе их представления, по-видимому, далеко не точны и не определенны. В сколько-нибудь сомнительном случае мы не только не в состоянии сказать, когда такие-то определенные фигуры равны, когда такая-то

линия прямая, а такая-то поверхность плоская; мы даже не можем образовать устойчивой и неизменной идеи этого соотношения или этих фигур. Мы и тут прибегаем к слабому и подверженному ошибкам суждению, которое образуем на основании внешнего вида объекта и исправляем с помощью циркуля или общепринятой меры; всякое же предположение о дальнейшем исправлении является или бесполезным, или воображаемым. Напрасно стали бы мы прибегать к обычному доводу и пользоваться предположением о Божестве, всемогущество которого позволяет ему образовать совершенную геометрическую фигуру и провести прямую линию без всякой кривизны, без всякого отклонения. Так как последний образец этих фигур заимствуется исключительно из чувств и воображения, то нелепо говорить о совершенстве, превосходящем суждение этих способностей, если истинное совершенство вещи состоит в согласии ее со своим образцом.

Но если эти идеи так смутны и неопределенны, то я охотно спросил бы любого математика, на чем основана его несокрушимая уверенность не только в более запутанных и темных положениях его науки, но и в самых обычных и очевидных ее принципах. Например, как он докажет мне, что

две прямые линии не могут иметь некоторого общего им обеим отрезка или что невозможно провести между двумя точками больше одной прямой линии? Если бы он сказал мне, что эти мнения – очевидная нелепость, противоречащая нашим ясным идеям, я бы ответил следующим образом. Не отрицаю, что если две прямые линии наклонны друг к другу под заметным углом, то нелепо воображать, будто они могут иметь некоторый общий отрезок. Но если предположить, что две линии на протяжении двадцати лиг приближаются друг к другу на дюйм, то я не вижу нелепости в утверждении, что при соприкосновении они сольются воедино. Ибо скажите, прошу вас, на основании какого правила или образца вы выносите суждение, когда утверждаете, что линия, в которой они, по моему предположению, сливаются, не может быть такой же прямой, как те две линии, которые образуют столь небольшой угол? У вас, конечно, должна быть некоторая идея прямой линии, с которой данная линия не согласуется. Вы, быть может, хотите сказать, что точки в ней расположены не в том порядке и не в соответствии с тем правилом, которые составляют отличительную особенность прямой линии и существенны для нее? Если так, то я должен сообщить вам следующее: высказывая

подобное суждение, вы, во-первых, допускаете, что протяжение составлено из неделимых точек (а это, быть может, больше, чем вы намерены допустить). Кроме того, я должен сообщить вам, что и эта [ваша идея] не тот образец, на основании которого мы составляем идею прямой линии, а если бы она даже и была таковым, то ни нашим чувствам, ни нашему воображению недостает надлежащего постоянства для определения того, когда указанный порядок нарушается и когда он сохраняется. Первоначальным образцом прямой линии в действительности является не что иное, как некоторый общий образ; и очевидно, что прямые линии могут сливаться друг с другом и тем не менее соответствовать этому образцу, хотя бы и исправленному с помощью каких угодно реально применяемых или воображаемых способов.

Куда бы ни обратились математики, они всегда наталкиваются на следующую дилемму. Если они судят о равенстве или о каком-нибудь другом соотношении с помощью непогрешимого и точного мерила, т. е. с помощью перечисления минимальных неделимых точек, то они, во-первых, пользуются бесполезным на практике мерилом, а во-вторых, на деле устанавливают неделимость протяжения, которую стараются

опровергнуть. Если же они пользуются, как это обычно бывает, неточным мерилом, полученным в результате сравнения общего вида объектов и исправления [этого сравнения] с помощью измерения и наложения, то их основные принципы, несмотря на достоверность и непогрешимость, оказываются слишком грубыми для тех тонких заключений, которые обычно из них выводят. Основные принципы опираются на воображение и чувства, следовательно, и заключение из них не может выходить за пределы этих способностей, а тем более не может противоречить последним.

Это может несколько открыть нам глаза и показать, что ни одному геометрическому доказательству бесконечной делимости протяжения не присуща та сила, которую мы, естественно, приписываем всякому аргументу, выступающему со столь громкими притязаниями. В то же время мы узнаем и причину, в силу которой геометрии недостает очевидности именно в этом пункте, тогда как все остальные ее рассуждения заслуживают полного нашего согласия и одобрения. В самом деле, выяснить причину этого исключения, по-видимому, даже более необходимо, чем указать на то, что мы действительно должны сделать такое исключение,

т. е. признать все математические аргументы в пользу бесконечной делимости безусловно софистическими. Ведь очевидно, что если ни одна идея количества неделима до бесконечности, то нельзя вообразить более явной нелепости, чем стремление доказать, что само количество допускает такое деление, и притом доказать это с помощью идей, свидетельствующих как раз о противоположном. А так как указанная нелепость сама по себе весьма очевидна, то и всякий основанный на ней аргумент связан с новой нелепостью и заключает в себе очевидное противоречие.

В качестве примера я могу привести те аргументы в пользу бесконечной делимости, которые основаны на [рассмотрении] *точки касания*. Я знаю, что ни один математик не согласится с тем, чтобы о нем судили по тем чертежам, которые он чертит на бумаге; он скажет нам, что это лишь неточные наброски, служащие только для того, чтобы более легко вызывать некоторые идеи, которые и являются истинной основой всех наших рассуждений. Я ничего против этого не имею и готов в нашем споре принимать в расчет исключительно данные идеи. Итак, я попрошу математика образовать как можно точнее идеи круга и прямой линии, а затем

спрошу его: может ли он, представляя себе соприкосновение этих линий, представить их соприкасающимися в одной математической точке, или же он вынужден представлять себе, что они совпадают в некоторой области? На какую бы позицию ни встал математик, он столкнется с одинаковыми трудностями. Если он станет утверждать, что, прослеживая эти линии в воображении, не может вообразить их иначе как соприкасающимися в одной математической точке, он вместе с тем допустит возможность этой идеи, а следовательно, и самой вещи. Если же он скажет, что, представляя соприкосновение этих линий, должен заставить их совпасть, он тем самым признает ошибочность геометрических доказательств, применяемых за пределами некоторой степени малости; ведь известно, что у него есть такие доказательства против совпадения круга и прямой линии. Иными словами, он может доказать *несовместимость* некоторой идеи, т. е. идеи совпадения, с двумя другими идеями, т. е. идеями круга и прямой линии, хотя в то же время он признает, что эти идеи *неотделимы* друг от друга.

# ГЛАВА 5

# ПРОДОЛЖЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО

Если верна вторая часть моей теории, гласящая: *идея пространства, или протяжения, не что иное, как идея видимых или осязаемых точек, распределенных в известном порядке*, то отсюда следует, что мы не можем образовать идеи пустоты, или пространства, в котором нет ничего видимого или осязаемого. Это дает повод к трем возражениям. Я буду рассматривать их все вместе, потому что ответ, который будет дан мной на одно из них, является следствием того ответа, которым я воспользуюсь по отношению к остальным.

Во-первых, можно сказать следующее: люди в течение многих веков спорили о пустом и заполненном пространстве, но так и не могли прийти к окончательному решению вопроса, а философы: и до сих пор считают себя вправе вставать на защиту той или другой стороны в зависимости от личного желания. Но каково бы ни было основание спора относительно самих вещей, можно утверждать, что наличие самого спора имеет определяющее значение для решения

вопроса об их идеях и что люди не могли бы так долго рассуждать о пустом пространстве, то защищая, то опровергая его, если бы не имели представления о том, что они опровергают или защищают.

Во-вторых, если бы стали оспаривать этот аргумент, то реальность или по крайней мере возможность *идеи* пустого пространства могла бы быть доказана с помощью следующего рассуждения. Возможна всякая идея, являющаяся необходимым и непогрешимым следствием таких идей, которые сами возможны. Но, допуская, что мир в настоящее время заполнен, мы легко можем представить себе его лишенным движения; конечно, все признают, что эта идея возможна. Нужно также признать и возможность представить то, что некоторая часть материи уничтожена всемогуществом Божества, тогда как остальные ее части остаются в покое. Ибо поскольку каждая различимая идея может быть отделена воображением, а каждая отделимая воображением идея может быть представлена как существующая сама по себе, то очевидно, что существование одной частицы материи предполагает существование другой частицы не более, чем фигура квадрата, свойственная одному телу, – квадратную фигуру любого другого. Если

это допущено, я теперь спрошу: что является результатом соединения этих двух возможных идей – *покоя* и *уничтожения* – и что мы должны представить себе в качестве следствия уничтожения всего воздуха и всей тончайшей материи в комнате, предполагая в то же время, что стены последней остаются без всякого движения и изменения? Некоторые метафизики отвечают, что, поскольку материя и протяжение – одно и то же, уничтожение одной необходимо предполагает уничтожение другого и что стены комнаты, так как в данном случае уже нет расстояния между ними, соприкасаются друг с другом подобно тому, как моя рука соприкасается с листом бумаги, лежащим непосредственно передо мной. Но хотя этот ответ очень обычен, я ручаюсь за то, что метафизики не могут ни представить себе материи в соответствии со своей гипотезой, ни вообразить, что пол и потолок, а также все противоположные друг другу стороны комнаты могут соприкасаться, оставаясь в покое и сохраняя прежнее положение. Ибо как могут соприкасаться две стены, идущие с юга на север, когда они касаются в то же время противоположных концов обеих стен, идущих с востока на запад? И как могут соединиться пол и потолок, расположенные друг против друга, если

их разделяют четыре стены? Изменяя их положение, вы предполагаете движение. Представляя же себе что-нибудь находящимся между ними, вы предполагаете новое творение. Но если вы строго придерживаетесь двух идей – *покоя* и *уничтожения*, то очевидно, что идея, являющаяся их результатом, есть не идея соприкосновения частей, а нечто иное; это иное, заключают отсюда, есть идея пустого пространства.

Третье возражение заходит еще дальше, утверждая не только реальность и возможность пустого пространства, но даже необходимость и неизбежность его. Это утверждение основано на том движении, которое мы наблюдаем в телах и которое, как уверяют, было бы невозможно и непредставимо без пустого пространства, куда и должно передвинуться одно тело, чтобы дать место другому. Я не буду распространяться по поводу этого возражения, ибо оно принадлежит, собственно, к области естественной философии, лежащей вне сферы нашего рассмотрения.

Чтобы ответить на эти возражения, мы должны подойти к вопросу достаточно серьезно и рассмотреть как природу, так и происхождение нескольких идей, иначе мы будем спорить, не вполне понимая сам предмет нашего спора.

Очевидно, что идея темноты не положительная идея, а только отрицание света или, точнее говоря, окрашенных и видимых объектов. Когда зрячий человек обращает взор в разные стороны при полном отсутствии света, он получает только восприятия, свойственные слепорожденным, которые, очевидно, не имеют ни идеи света, ни идеи темноты. Отсюда вытекает, что простое удаление видимых объектов еще не дает нам впечатления протяжения, не заполненного материей, и что идея полной темноты вовсе не может быть тождественна идее пустого пространства.

Предположите далее, что какая-нибудь невидимая сила поддерживает человека, в воздухе и плавно передвигает его; очевидно, что он ничего не будет ощущать и никогда не получит от этого неизменяющегося движения ни идеи протяжения, ни какой бы то ни было идеи. Даже если мы предположим, что он движет своими членами туда и сюда, то и это не может дать ему подобной идеи. Он испытывает в данном случае некоторое ощущение, или впечатление, части которого следуют друг за другом и могут дать ему идею времени, но очевидно, что они не расположены в таком порядке, который необходим для того, чтобы сообщить ему идею пространства, или

протяжения. Поскольку темнота и движение при полном удалении всего видимого и осязаемого, по-видимому, никогда не могут дать нам идеи протяжения, не наполненного материей, или идеи пустого пространства, то следующий вопрос гласит: могут ли они дать нам эту идею, если к ним присоединится нечто видимое и осязаемое?

Философы обычно признают, что все тела, предстающие перед нашими глазами, являются нам как бы нарисованными на плоской поверхности и что различные степени их отдаленности от нас мы открываем скорее с помощью разума, чем с помощью чувств. Когда я держу перед собой руку, расставив пальцы, последние столь же совершенно разделяются голубым цветом неба, как и любыми видимыми предметами, которые я мог бы поместить между ними. Поэтому, чтобы узнать, может ли зрение дать нам впечатление и идею пустого пространства, мы должны предположить, что среди полной темноты перед нами предстают светящиеся тела, свет которых открывает нам только их самих, не давая впечатлений от окружающих объектов.

Нужно сделать соответствующее предположение и относительно объектов нашего осязания. Не следует предполагать полного

удаления всех осязаемых объектов, нужно допустить, что кое-что воспринимается чувством осязания; и после некоторого промежутка и передвижения руки или другого органа осязания мы встречаемся с другим осязаемым объектом, оставив же этот последний, встречаем другой и т. д. сколько угодно раз. Вопрос в том: могут ли эти промежутки дать нам идею протяжения, не заполненного каким-либо телом?

Начнем с первого случая: очевидно, что, как только два светящихся тела появляются перед нашими глазами, мы можем заметить, соединены ли они или же отделены друг от друга, а также отделены ли они большим или малым расстоянием; когда же это расстояние изменяется, мы вместе с движением тел можем заметить и его увеличение или уменьшение. Но так как расстояние в данном случае не есть что-либо окрашенное или видимое, то можно думать, что налицо пустое, или чистое, пространство, не только постигаемое умом, но и доступное для восприятия посредством чувств.

Такой способ мышления для нас естествен и наиболее привычен, однако мы должны научиться исправлять его с помощью некоторого размышления. Легко заметить, что когда два тела появляются там, где раньше была полная темнота,

то единственное изменение, которое может быть обнаружено, состоит в появлении этих двух объектов, тогда как все остальное остается по-прежнему полным отрицанием света и всякого окрашенного или видимого объекта. Это верно не только по отношению к тому, что можно назвать отдаленным от этих тел, но и по отношению к самому расстоянию, находящемуся между ними, ибо *последнее* не что иное, как темнота, или отрицание света, *нечто* не имеющее ни частей, ни состава, неизменное и неделимое. Но так как это расстояние не вызывает восприятия, отличного от того, которое слепой получает посредством своих глаз, или от того, которое доставляется нам в самую темную ночь, то и оно должно обладать теми же свойствами; а так как слепота и темнота не дают нам идей протяжения, то невозможно, чтобы темное и неразличимое расстояние между двумя телами когда-либо породило эту идею.

Единственное различие между абсолютной темнотой и появлением двух или более видимых, светящихся объектов заключается, как я сказал, в самих объектах и в том способе, каким они действуют на наши чувства. Углы, образуемые исходящими от объектов световыми лучами, движение, которое должен произвести глаз при переходе от одного объекта к другому, и

различные части органов, на которые действуют объекты, – вот что порождает единственные восприятия, на основании которых мы можем судить о расстоянии. Но так как все эти восприятия сами по себе просты и неделимы, они не могут дать нам идеи протяжения.

Мы можем разъяснить это, рассмотрев чувства осязания и воображаемого расстояния, или интервала, находящегося между осязаемыми, или твердыми, объектами. Я представляю себе два случая, а именно: случай, когда человек, поддерживаемый в воздухе, движет туда и сюда своими членами, не встречая ничего осязаемого, и случай, когда человек, ощутив нечто осязаемое, оставляет этот объект и после некоторого движения, ощущаемого им, воспринимает другой осязаемый объект; а затем я спрашиваю: в чем состоит различие между этими двумя случаями? Всякий без малейшего колебания скажет, что это различие состоит исключительно в восприятии данных объектов и что ощущение, порождаемое движением, в обоих случаях одинаково; а так как это ощущение не способно дать нам идею протяжения, если оно не сопровождается каким-либо другим восприятием, то, следовательно, оно не может дать нам эту идею и тогда, когда к нему присоединяются впечатления

осязаемых объектов, так как такое присоединение не производит в нем никакой перемены.

Но хотя движение и темнота ни сами по себе, ни в связи с осязаемыми и видимыми объектами не дают нам идеи пустого пространства, или протяжения, не заполненного материей, однако они являются теми причинами, в силу которых мы ложно воображаем, будто можно образовать такую идею, ибо между движением и темнотой, с одной стороны, и реальным протяжением, или совокупностью видимых и осязаемых объектов, – с другой, существует тесное отношение.

Во-первых, можно заметить, что два видимых объекта, появляясь среди полной темноты, действуют на чувства таким же образом, а лучи, исходящие от них и встречающиеся в глазу, образуют такой же угол, как если бы расстояние между этими объектами было заполнено видимыми предметами, дающими нам истинную идею протяжения. Ощущение движения одинаково также и тогда, когда между двумя телами нет ничего осязаемого и когда мы осязаем сложное тело, различные части которого расположены вне друг друга.

Во-вторых, мы узнаем из опыта следующее: если два тела расположены таким образом, что они действуют на чувства так же, как и два других

тела, между которыми находится некоторое протяжение, занятое видимыми объектами, то первые могут вместить между собой такое же протяжение без всякого ощутимого толчка или проницания и без изменения угла, под которым их воспринимают чувства. Точно так же если перед нами находится объект, который мы не можем осязать вслед за другим объектом без интервала и без восприятия того ощущения, которое мы называем движением нашей руки или вообще осязающего органа, то опыт показывает нам, что те же объекты могут быть осязаемы в связи с тем же ощущением движения и тогда, когда к этому ощущению прибавляется промежуточное ощущение от твердых и осязаемых объектов. Другими словами, невидимое и неосязаемое расстояние может быть превращено в видимое и осязаемое без всякого изменения в отдаленных [друг от друга] объектах.

В-третьих, мы можем отметить в качестве еще одного отношения между этими двумя родами расстояний, что действие их на все естественные явления почти одинаково. Ведь если все качества, такие, как тепло, холод, свет, притяжение, ослабевают пропорционально расстоянию, то при этом не наблюдается большой разницы в зависимости от того, замечаем ли мы это

расстояние при помощи сложных и доступных ощущению объектов, или же оно становится нам известно только благодаря тому способу, которым отдаленные [друг от друга] объекты действуют на чувства.

Итак, существуют три отношения между расстоянием, которое дает идею протяжения, и расстоянием, не заполненным каким-либо окрашенным или твердым объектом. Отдаленные друг от друга объекты действуют на чувства одинаково независимо от того, разделены ли они одним расстоянием или другим. Второй вид расстояния оказывается способным вместить в себя первый, и оба вида одинаково ослабляют силу каждого качества.

Эти отношения между обоими видами расстояния легко объясняют нам, почему один из этих видов так часто принимают за другой и почему мы воображаем, что у нас есть идея протяжения без идеи какого бы то ни было объекта зрения или осязания, ибо можно установить в качестве общего правила для науки о человеческой природе, что при существовании тесного отношения между двумя идеями ум всегда сильно склонен смешивать последние и пользоваться одной вместо другой во всех своих рассуждениях и размышлениях. Это явление

замечается так часто и значение его так важно, что я не могу не остановиться хоть на минуту на рассмотрении его причин. Я только предупреждаю, что мы должны в точности различать само явление и то, что я отметил как его причины, и не должны на основании некоторой неопределенности последних воображать, что и первое также неопределенно. Само явление может быть реальным, хотя бы мое объяснение его было химеричным. Ложность одного не является следствием ложности другого, хотя в то же время мы можем заметить, что будет очень естественно, если мы выведем такое следствие, и это явится наглядным примером того самого принципа, который я стараюсь объяснить.

Когда я принял в качестве принципов связи между идеями отношения *сходства, смежности* и *причинности*, не исследуя причин этих отношений, это было сделано скорее во исполнение моего основного правила, гласящего, что мы в конце концов вынуждены довольствоваться опытом, чем в силу невозможности высказать по этому поводу что-либо вероятное и правдоподобное. Легко было бы произвести воображаемое сечение мозга и показать, почему, когда мы представляем какую-нибудь идею, жизненные духи пробегают

по всем смежным следам и пробуждают другие идеи, связанные с первой. Но хотя я пренебрег теми выгодами, которые мог бы извлечь из этого толкования при объяснении отношений между идеями, боюсь, что мне придется прибегнуть к нему здесь для того, чтобы объяснить ошибки, возникающие из этих отношений. Поэтому я замечу следующее: так как ум обладает силой возбуждать всякую идею, какую бы он ни пожелал, то всякий раз, как он направляет жизненные духи в ту область мозга, в которой помещается данная идея, эти духи вызывают идею, когда они пробегают по надлежащим следам, и возбуждают именно ту клетку, которая принадлежит этой идее. Но так как движение жизненных духов редко бывает прямым и, естественно, может немного уклониться в ту или другую сторону, то, попав в смежные следы, они пробуждают вместо той идеи, которую ум хотел рассматривать, другие, связанные с ней. Мы не всегда замечаем эту подмену и [порой], следуя прежнему ходу мыслей, пользуемся подмененной идеей и употребляем ее в своем рассуждении, как будто она тождественна той, которая нам требовалась. Вот причина многих ошибок и софизмов в философии; это не трудно представить себе, а в случае надобности было бы легко и

доказать.

Из трех вышеупомянутых отношений отношение сходства является наиболее крупным источником заблуждений; и действительно, мало таких ошибок в наших рассуждениях, которые не были бы в значительной степени обязаны своим происхождением сходству. Не только сами сходные идеи связаны друг с другом, но и акты нашего ума, которыми мы пользуемся для их рассмотрения, так мало отличны друг от друга, что мы не в состоянии их различить. Последнее обстоятельство чрезвычайно важно; мы можем вообще заметить, что, когда акты нашего ума при образовании двух идей одинаковы или сходны, мы весьма склонны смешивать эти идеи и принимать одну из них за другую; мы убедимся в этом на многих примерах по мере продвижения нашего трактата. Но хотя сходство и есть то отношение, которое легче всего порождает ошибку в идеях, однако и другие отношения, т. е. причинность и смежность, могут способствовать такому же результату. В качестве достаточного доказательства мы могли бы привести фигуры, употребляемые ораторами и поэтами, если бы в метафизических вопросах было принято это вполне разумное заимствование аргументов из указанной области. Но, опасаясь, как бы

метафизики не сочли последнее ниже своего достоинства, я заимствую доказательство из наблюдения, которое можно сделать в связи с большинством их собственных рассуждений, а именно из того, что люди обычно употребляют слова вместо идей и, рассуждая, говорят, вместо того чтобы думать. Мы употребляем слова вместо идей, ибо те и другие так тесно связаны друг с другом, что ум легко их смешивает. В этом заключается также и причина того, почему мы подставляем идею расстояния, которое не считаем ни видимым, ни осязаемым, на место протяжения, которое есть не что иное, как совокупность видимых и осязаемых точек, расположенных в определенном порядке. Порождению этой ошибки способствуют и отношение *причинности*, и отношение *сходства;* так как оказывается, что первый вид расстояния может быть превращен во второй, то он в данной отношении является в некотором роде причиной, а подобие в том способе, каким эти расстояния действуют на чувства и ослабляют каждое качество, образует отношение сходства.

Теперь, после этой цепи рассуждений и выяснения моих принципов, я готов отвечать на все возражения не зависимо от того, взяты ли они из *метафизики* или же из *механики*. Частые

споры о пустом пространстве, или протяжении без материи, не доказывают реальности идеи, относительно которой идет спор, ибо нет ничего более обычного, чем то, как люди сами себя обманывают в данном случае, особенно когда благодаря тесному отношению [между идеями] вместо одной идеи подставляется другая, которая и может быть причиной их ошибки.

Мы можем дать почти такой же ответ на второе возражение, основанное на соединении идеи покоя и уничтожения. Если все в комнате будет уничтожено, но стены ее останутся неподвижными, мы должны будем представлять себе эту комнату в общем такой же, как и теперь, ибо наполняющий ее воздух не является объектом чувств. Это уничтожение оставляет для *глаза* то фиктивное расстояние, которое мы открываем с помощью различных частей этого органа, подвергающихся воздействию, и с помощью степеней света и тени, а для *осязания* – расстояние, заполненное ощущением движения руки или другого члена нашего тела. Напрасно стали бы мы искать чего-либо помимо этого: рассматривая вопрос с какой угодно стороны, мы увидим, что это единственные впечатления, которые может произвести такой объект после предположенного уничтожения; а мы уже

отметили, что впечатления могут производить только такие идеи, которые сходны с ними.

Поскольку можно предположить, что тело, находящееся между двумя другими телами, оказывается уничтоженным, не произведя никакого изменения в телах, находящихся по обеим его сторонам, то легко представить себе, что и будучи создано вновь оно тем не менее произведет в них так же мало изменений. Но движение тела производит приблизительно такое же действие, как и его создание. Разделенные расстоянием тела в обоих случаях не подвергаются никакому изменению. Этого достаточно для того, чтобы удовлетворить воображение и доказать, что в таком движении нет никакого противоречия. Впоследствии же опыт убеждает нас в том, что два тела, расположенные вышеупомянутым образом, действительно способны вместить между собой еще одно тело и нет никакого препятствия к превращению невидимого и неосязаемого расстояния в видимое и осязаемое. Каким бы естественным ни казалось это превращение, мы не можем быть уверенными в том, что оно осуществимо на практике, пока не познакомимся с ним на опыте.

Таким образом, я, кажется, ответил на все три

вышеупомянутых возражения, хотя в то же время я сознаю, что немногие будут удовлетворены этими ответами, и против меня тотчас же будут выдвинуты новые возражения, и мне будут указаны новые затруднения. Вероятно, скажут, что мои рассуждения не решают разбираемого вопроса и что я объясняю только то, как объекты действуют на чувства, не стараясь истолковать реальную природу и реальные действия этих объектов. Хотя между двумя телами не расположено ничего видимого и осязаемого, однако мы узнаем *из опыта*, что эти тела могут быть расположены таким же образом и по отношению к глазу и что для перехода от одного к другому требуется такое же движение руки, как если бы они были разделены чем-нибудь видимым или осязаемым. *Из опыта* же узнаем мы и то, что это невидимое и неосязаемое расстояние может вместить в себя тело или же стать видимым и осязаемым. Вот все содержание моей теории, и ни в одной из ее частей я не постарался объяснить ту причину, которая разделяет тела таким образом и делает их способными вместить между собой другие тела без всякого толчка и проницания.

В ответ на это возражение я признаю себя виновным и сознаюсь, что у меня никогда и не было намерения проникнуть в природу тел или

объяснить скрытые причины их действий. Ибо, помимо того что это не относится к преследуемой мной сейчас цели, я боюсь, что подобное предприятие выходит за пределы досягаемости человеческого ума и что мы никак не можем претендовать на знание тел иначе чем с помощью тех их внешних свойств, которые открываются нашим чувствам. Что же касается тех, кто посягает на нечто большее, то я не могу одобрить их искания, пока не смогу убедиться хоть на одном примере, что оно увенчалось успехом. А пока я довольствуюсь совершенным знанием того способа, каким объекты действуют на мои чувства, а также знанием связей этих объектов друг с другом, поскольку опыт знакомит меня с ними. Этого достаточно для практической жизни, достаточно и для моей философии, претендующей лишь на объяснение природы и причин наших восприятий, т. е. впечатлений и идей[14].

Я закончу рассмотрение вопроса о протяжении парадоксом, который легко объяснить с помощью вышеизложенного рассуждения. Парадокс этот состоит в следующем: если вам нравится называть пустым пространством невидимое и неосязаемое расстояние, или, другими словами, способность стать видимым и осязаемым расстоянием, значит, протяжение и материя одно и то же, а между тем

существует пустое пространство. Если вы не дадите такому расстоянию этого названия, значит, движение в заполненном пространстве возможно без толчка in infinitum, без описания круга и без проницания. Но какими бы выражениями мы ни пользовались, мы всегда должны признать, что у нас нет идеи о реальном протяжении, которое мы не заполняли бы доступными ощущению объектами и части которого не представляли бы видимыми или осязаемыми.

Относительно же доктрины, гласящей, что время не что иное, как способ существования реальных объектов, мы можем заметить, что *к* ней применимы те же возражения, что и к сходной доктрине о протяжении. Если достаточным доказательством наличия у нас идеи пустого пространства является тот факт, что мы спорим и рассуждаем о нем, значит, мы в силу того же основания должны иметь идею времени, не заполненного изменяющимся существованием, ибо трудно указать чаще встречающийся и более обычный предмет спора. Но что у нас в действительности нет такой идеи, это несомненно, ибо от чего бы она могла произойти? Быть может, она происходит от впечатления ощущения или от впечатления рефлексии? Укажите нам в точности это впечатление, чтобы мы могли исследовать его

природу и качества. Если же вы не можете указать подобного *впечатления*, будьте уверены, что вы ошибаетесь, воображая, будто имеете какую-либо такую *идею*.

Но хотя невозможно показать то впечатление, от которого происходит идея времени, не заполненного изменяющимся существованием, однако мы легко можем указать те явления, которые заставляют нас воображать, будто у нас есть такая идея. Мы замечаем, что в нашем уме происходит постоянное чередование впечатлений; в силу этого идея времени у нас всегда налицо, и, рассматривая какой-нибудь неизменяющийся объект в пять часов, а затем смотря на него в шесть, мы склонны прилагать к нему эту идею так же, как если бы каждая минута была отмечена различным положением или изменением этого объекта. Первое и второе появления объекта, будучи сопоставлены с чередованием наших впечатлений, кажутся столь же отдаленными друг от друга, как если бы объект действительно изменился. К этому мы можем прибавить известный нам из опыта факт, что объект способен изменяться такое-то число раз в промежуток между обоими своими появлениями, а также что неизменяющаяся или, вернее, фиктивная длительность оказывает на каждое

качество, увеличивая или уменьшая его, такое же действие, как чередование восприятий, которое доступно чувствам. В силу этих трех отношений мы склонны смешивать наши идеи и воображать, что можем образовать идею времени и длительности без какого-либо изменения или чередования.

# ГЛАВА 6

# ОБ ИДЕЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ВНЕШНЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Прежде чем покончить с рассматриваемым вопросом, быть может, не мешает объяснить идеи *существования* и *внешнего существования*, с которыми связаны соответствующие затруднения так же, как и с идеями пространства и времени. Постигнув в совершенстве все отдельные идеи, которые могут войти в наши рассуждения, мы тем лучше будем подготовлены к исследованию знания и вероятности.

Нет такого впечатления или такой идеи любого рода, которые не сознавались или не вспоминались бы нами и которых мы не представляли бы существующими; очевидно, что из такого сознания и проистекает наиболее совершенная идея *бытия* и уверенность в нем. Исходя из этого, мы можем сформулировать следующую дилемму, самую ясную и убедительную, какую только можно себе вообразить: так как мы никогда не вспоминаем ни одного впечатления и ни одной идеи, не приписывая им существования, значит, идея

существования должна либо происходить от отчетливого впечатления, соединенного с каждым восприятием или с каждым объектом нашей мысли, либо быть тождественной самой идее восприятия или объекта.

Так как эта дилемма является очевидным следствием принципа, гласящего, что каждая идея происходит от сходного с ней впечатления, то наш выбор между обоими положениями дилеммы не может быть сомнительным. Не только нет такого отчетливого впечатления, которое сопровождало бы каждое впечатление и каждую идею, но я не думаю, чтобы существовало вообще два отчетливых впечатления, которые были бы соединены неразрывно. Хотя некоторые ощущения и могут быть временно соединены, мы вскоре замечаем, что они допускают разделение и могут быть даны в отдельности. В силу этого хотя каждое впечатление и каждая идея, какие мы только помним, рассматриваются как существующие, однако идея существования не происходит от какого-либо отдельного впечатления.

Итак, идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее. Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей совершенно одно и то же.

Идея существования, присоединенная к идее какого-нибудь объекта, ничего к ней не прибавляет. Что бы мы ни представляли, мы представляем это как существующее. Всякая идея, какую бы мы ни образовали, есть идея некоторого бытия, а идея некоторого бытия есть любая идея, какую бы мы ни образовали.

Всякий, кто будет возражать против этого, необходимо должен указать то отчетливое впечатление, от которого происходит идея бытия, и доказать, что это впечатление неотделимо от каждого [такого] восприятия, которое мы считаем существующим. А это, как мы можем заключить без всяких колебаний, невозможно.

Изложенное нами выше[15] рассуждение относительно *различения* идей при отсутствии реального *различия* между ними здесь совершенно для нас непригодно. Этот вид различения основан на том, что одна и та же простая идея может быть сходной с различными идеями в различных отношениях. Но нам не может быть дан такой объект, который был бы сходен с одним объектом в отношении его существования и отличался бы от других объектов в том же отношении, поскольку всякий данный объект необходимо должен быть существующим.

Подобное же рассуждение объяснит нам и

идею *внешнего существования*. Мы можем заметить следующее: все философы признают тот и сам по себе достаточно очевидный факт, что уму никогда не дано реально ничего, кроме его восприятий, или впечатлений и идей, и что внешние объекты становятся известны нам только с помощью вызываемых ими восприятий. Ненавидеть, любить, мыслить, чувствовать, видеть – все это не что иное, как воспринимать (perceive).

Но если уму никогда не дано ничего, кроме восприятий, и если все идеи происходят от чего-нибудь предварительно данного уму, то отсюда следует, что мы не можем представить себе что-то или образовать идею чего-то специфически отличного от идей и впечатлений. Попробуем сосредоточить свое внимание [на чем-то] вне нас, насколько это возможно; попробуем унестись воображением к небесам, или к крайним пределам вселенной; в действительности мы ни на шаг не выходим за пределы самих себя и не можем представить себе какое-нибудь существование, помимо тех восприятий, которые появились в рамках этого узкого кругозора. Кругозор же этот – вселенная, создаваемая воображением, и у нас нет идей, помимо тех, которые здесь порождены.

Самое большее, что мы можем сделать для того, чтобы представить внешние объекты при предположении, что они *специфически* отличны от наших восприятий, – это образовать соотносительную идею о них, не претендуя на постижение соотнесенных объектов. Собственно говоря, мы и не предполагаем, что внешние объекты специфически отличны от восприятий, а только приписываем им иные отношения и связи и иную длительность. Но об этом мы скажем подробнее впоследствии[16].

# ЧАСТЬ III

# О ЗНАНИИ И ВЕРОЯТНОСТИ

## ГЛАВА 1

## О ЗНАНИИ

Существуют[17] семь различных родов философских отношений, а именно: *сходство, тождество, отношения времени и места, количественные, или числовые, соотношения, степень какого-либо качества, противоположность и причинность*. Эти отношения могут быть разделены на два класса: на такие, которые полностью зависят от сравниваемых нами идей, и такие, которые могут быть изменены без всякого изменения в идеях. Отношение равенства между тремя углами треугольника и двумя прямыми углами мы выводим из идеи треугольника, и отношение это неизменно, пока наша идея остается без изменения. Напротив, отношения *смежности* и *расстояния* между двумя объектами могут быть изменены: просто путем перемены места этих

объектов без всякого изменения в них самих или их идеях, а место зависит от сотни различных случайностей, которые не может предвидеть ум. Так же обстоит дело с *тождеством* и *причинностью*. Хотя бы два объекта и были совершенно сходны друг с другом и даже появлялись в одном и том же месте в различное время, они могут быть численно различны; а так как сила, с помощью которой один объект производит другой, никогда не может быть открыта исключительно исходя из идеи этих объектов, то очевидно, что *причина* и *действие* – такие отношения, о которых мы узнаем из опыта, а не из какого-либо абстрактного рассуждения или размышления. Нет ни одного, хотя бы и самого простого явления, которое могло бы быть объяснено из качеств объектов в том виде, как они являются нам, или которые мы могли бы предвидеть без помощи памяти и опыта.

Итак, по-видимому, оказывается, что из семи указанных философских отношений остается только четыре таких, которые, завися исключительно от идей, могут быть предметом знания и достоверности. Это четыре следующих отношения: *сходство, противоположность, степени качества и количественные, или числовые, соотношения*. Три из этих отношений

могут быть открыты с первого взгляда и относятся скорее к области интуиции , чем к области демонстрации. Когда какие-либо объекты *сходны* друг с другом, это сходство сразу же поражает глаз или, скорее, ум и редко требует вторичного рассмотрения. Так же обстоит дело с *противоположностью* и со *степенями* любого *качества*. Никто не усомнится когда-либо в том, что существование и несуществование уничтожают друг друга и что они совершенно несовместимы и противоположны. И хотя невозможно вынести точно суждение о степенях какого-нибудь качества, например цвета, вкуса, тепла, холода, когда различие между ними очень мало, однако легко решить, что одна из этих степеней превосходит другую или уступает ей, когда их различие значительно. И это решение мы всегда произносим при первом же взгляде без всякого исследования или рассуждения.

Мы можем поступать таким же образом при установлении *количественных, или числовых, соотношений*, т. е. замечать с первого же взгляда, когда какие-нибудь числа или фигуры больше или меньше других, особенно если разница между ними очень велика и заметна. Что же касается равенства или всякого точного соотношения, то мы можем только угадывать их при однократном

рассмотрении; исключение составляют весьма небольшие числа или же очень ограниченные части протяжения, которые мы схватываем мгновенно, причем видим невозможность впасть в сколько-нибудь значительную ошибку. Во всех остальных случаях мы должны или устанавливать соотношения только приблизительно, или же действовать более *искусственным* образом.

Я уже заметил, что хотя геометрия, или *искусство, с* помощью которого мы устанавливаем соотношения между фигурами, сильно превосходит как по всеобщности, так и по точности смутные суждения чувств и воображения, однако она никогда не достигает совершенной верности и точности. Ее первые принципы все же получаются на основании общего вида объектов, а этот общий вид не может дать нам никакой уверенности, когда мы исследуем ту удивительную малость [отношений и различий], которая встречается в природе. Наши идеи, по-видимому, дают нам полную уверенность в том, что две пересекающиеся прямые линии не могут иметь общего отрезка; но если мы рассмотрим эти идеи, то обнаружим, что в них всегда предполагается доступный восприятию наклон двух линий друг к другу; если же угол, образуемый последними, крайне мал, то у нас уже

не окажется такого точного образца прямой линии, при помощи которого мы могли бы убедиться в истинности этого суждения. Так же обстоит дело с большинством основных положений математики.

Итак, в качестве единственных наук, в которых цепь рассуждений может быть доведена до некоторой степени сложности, сохраняя в то же время совершенную точность и достоверность, остаются алгебра и арифметика. Мы располагаем точным мерилом, с помощью которого можем судить о равенстве и соотношении чисел, и в зависимости от того, соответствуют они или нет этому мерилу, мы определяем их отношения без всякой опасности ошибиться. Когда два числа составлены таким образом, что каждая единица в одном из них всегда отвечает каждой единице в другом, мы признаем их равными; и как раз из-за отсутствия такого мерила равенства для протяжения геометрия едва ли может считаться совершенной и непогрешимой наукой.

Но здесь, пожалуй, не мешает предупредить одну трудность, которая может быть вызвана моим утверждением, что хотя геометрии и недостает совершенной точности и достоверности, свойственных арифметике и алгебре, однако она превосходит несовершенные суждения наших

чувств и воображения. Причина, в силу которой я вообще приписываю геометрии какой-либо недостаток, состоит в том, что ее первичные и основные принципы выводятся исключительно из общего вида объектов; и можно, пожалуй, вообразить, что этот недостаток всегда должен быть свойствен ей и мешать достижению ею большей точности в сравнении объектов или идей, чем та, которой может достигнуть сам по себе наш глаз или наше воображение. Я допускаю, что этот недостаток настолько свойствен геометрии, что он мешает ей надеяться на достижение когда-либо полной достоверности; но ввиду того, что ее основные принципы обусловливаются самыми простыми и наименее обманчивыми явлениями, они сообщают своим следствиям такую степень точности, какой сами по себе эти следствия не могли бы иметь. Мы не в состоянии определить на глаз, что углы тысячеугольника равны 1996 прямым углам, или же составить какое-нибудь приблизительное предположение об этом отношении; но когда мы определяем [на глаз], что [пересекающиеся] прямые линии не могут иметь общего отрезка и что мы не можем провести больше одной прямой между двумя данными точками, то наши ошибки никогда не могут быть сколько-нибудь значительными. Особенность, а

равно и польза геометрии состоят как раз в том, что последняя приводит нас к таким явлениям объектов, которые в силу своей простоты не могут ввести нас в значительные заблуждения.

Теперь я воспользуюсь случаем, чтобы изложить второе замечание относительно наших демонстративных заключений, вызываемое тем же предметом математики. Математики имеют обыкновение утверждать, что идеи, являющиеся объектом их изучения, так утонченны и духовны по природе, что они не могут быть представлены воображением, а должны быть постигнуты с помощью чистого интеллектуального созерцания, доступного лишь высшим способностям души. Та же мысль проводится и в большинстве разделов философии, причем ею пользуются главным образом для того, чтобы объяснить наши абстрактные идеи и показать, как мы можем образовать идею, например, такого треугольника, который не будет ни равнобедренным, ни разносторонним и не окажется определенным ни по длине, ни по соотношению своих сторон. Легко заметить, почему философам так нравится эта мысль о каких-то утонченных духовных восприятиях: ведь с помощью последних они могут замаскировать многие из своих нелепостей и отказаться от подчинения выводам из ясных

идей, ссылаясь на идеи темные и недостоверные. Но чтобы раскрыть эту уловку, нам стоит только поразмыслить над принципом, на который мы уже так часто ссылались и который гласит, что *все наши идеи скопированы с наших впечатлений*. Ибо, исходя из него, мы можем непосредственно заключить, что поскольку все наши впечатления ясны и точны, то и идеи, с них скопированные, должны быть той же самой природы и разве только по нашей вине могут заключать в себе что-либо темное и запутанное. Идея по самой своей природе более слаба и смутна, чем впечатление, но, будучи во всех других отношениях тождественна последнему, она не может заключать в себе особенно большой тайны. Если слабость идеи делает ее смутной, то ваше дело по возможности исправлять этот недостаток, сохраняя идею неизменной и точной; и пока мы этого не сделали, нам незачем претендовать на рассуждение и философию.

# ГЛАВА 2

# О ВЕРОЯТНОСТИ И ОБ ИДЕЕ ПРИЧИНЫ И ДЕЙСТВИЯ

Вот все, что я считаю необходимым заметить по поводу тех четырех отношений, которые составляют основу науки; что же касается остальных трех отношений, которые не зависят от идеи и могут быть налицо или же отсутствовать, хотя бы *она* оставалась без изменения, то следует объяснить их более подробно. Эти три отношения таковы: *тождество, положение* (situation) *во времени и пространстве и причинность*.

Все виды рассуждения состоят не в чем ином, как в *сопоставлении* и в открытии тех постоянных или непостоянных отношений, в которых два или более объектов находятся друг к другу. Мы можем производить это сравнение или когда оба объекта воспринимаются чувствами, или когда ни один из них не воспринимается, или когда налицо только один из них. Когда оба объекта, а равно и их отношение, даны чувствам, мы называем это скорее восприятием, чем рассуждением; ведь в данном случае нет ни деятельности мышления, ни вообще

какого-нибудь акта в собственном смысле слова, а есть лишь пассивное восприятие впечатлений посредством органов ощущения. Согласно такому взгляду на дело, мы не должны считать рассуждением ни одно из своих наблюдений над *тождеством* или над *отношениями времени и места*, ибо ни при одном из этих наблюдений ум не может переступить предел того, что непосредственно дано чувствам, или открыть реальное существование либо отношения между объектами. Только *причинность* порождает такую связь, благодаря которой мы из существования или действия какого-нибудь одного объекта черпаем уверенность, что за ним следовало или же ему предшествовало другое существование или действие; оба же остальных отношения могут пригодиться в рассуждении лишь постольку, поскольку они обусловливают отношение причинности или же им обусловливаются. В объектах нет ничего убеждающего нас в том, что они всегда *отдалены* друг от друга или всегда *смежны;* открывая же с помощью опыта и наблюдения, что такое их отношение неизменно, мы всегда, заключаем, что существует какая-нибудь скрытая *причина*, разделяющая или соединяющая их. Такое же заключение применимо и к *тождеству*. Мы без труда

допускаем, что объект может оставаться тождественным в своей единичности, хотя бы он несколько раз исчезал и [снова] был дан чувствам, и, несмотря на перерыв в восприятии, приписываем ему тождество каждый раз, когда заключаем, что он давал бы нам неизменное и непрерывное восприятие, если бы мы все время не спускали с него глаз или не отнимали от него рук. Но это заключение, выходящее за пределы впечатлений наших чувств, может быть основано только на связи *причины и действия;* иначе мы не можем быть уверены в том, что объект не сменился другим, как бы похож ни был новый объект на тот, который раньше был дан нашим чувствам. Каждый раз, как мы открываем такое полное сходство, мы рассматриваем, свойственно ли оно вообще такого рода объектам, возможно ли и вероятно ли, чтобы какая-нибудь причина своим действием произвела изменение и сходство [объектов]; в зависимости же от решения, к которому мы приходим относительно таких причин и действий, находится и наше суждение относительно тождества объекта.

Итак, по-видимому, из трех отношений, не зависящих от самих идей, единственное отношение, которое может выводить нас за пределы наших чувств и которое сообщает нам о

существовании и объектах, нами не видимых и не осязаемых, есть *причинность*. Поэтому, прежде чем покончить с вопросом о познании, мы постараемся вполне выяснить это отношение.

Чтобы начать по порядку, нам надо исследовать идею *причинности* и посмотреть, из какого источника она происходит. Невозможно правильно рассуждать, не поняв в совершенстве ту идею, о которой мы рассуждаем, и невозможно понять в совершенстве какую-нибудь идею, не следуя за ней к ее источнику и не рассматривая первичного впечатления, от которого она происходит. Рассмотрение впечатления придает ясность идее, а рассмотрение идеи придает такую же ясность всему нашему рассуждению.

Итак, возьмем любые два объекта, которые мы называем причиной и действием, и всесторонне рассмотрим их, чтобы открыть то впечатление, которое производит столь исключительную по значению идею. С первого же взгляда я замечаю, что не должен искать это впечатление в каком-нибудь из особенных *качеств* объектов, ибо, какое бы из этих качеств я ни выбрал, я всегда нахожу некоторый объект, не обладающий им и тем не менее подпадающий под наименование причины или действия. И действительно, все существующее как вне, так и

внутри [нас] не может не рассматриваться или как причина, или как действие, хотя ясно, что нет ни одного качества, которое принадлежало бы всем существам вообще и давало бы им право на подобное наименование.

Таким образом, идея причинности должна происходить от какого-нибудь *отношения* между объектами, и отношение это мы должны теперь постараться открыть. Прежде всего я замечаю, что все объекты, рассматриваемые как причины или действия, *смежны* и что ни один объект не может произвести действие в такое время и в таком месте, которые хоть несколько отдалены от времени или места его существования. Хотя иногда и может казаться, что отдаленные объекты производят друг друга, но по рассмотрении обычно выясняется, что они связаны цепью причин, смежных как друг с другом, так и с отдаленными друг от друга объектами; и если мы даже не можем открыть этой связи в каком-нибудь частном случае, то все же предполагаем, что она существует. Таким образом, мы можем считать отношение *смежности* существенным для отношения причинности или по крайней мере можем предполагать это, примыкая к общему мнению, пока нам не представится более удобного случая[18] решить этот

вопрос, рассмотрев, какие объекты могут быть смежными и могут соединяться, а какие нет.

Второе отношение, которое я отмечу как существенное для причин и действий, не столь общепризнано и может дать повод к некоторому спору. Это отношение *предшествования* во времени причины действию. Некоторые утверждают, что предшествование причины ее действию не абсолютно необходимо и что любой объект или действие в самый первый момент своего существования может проявить свое порождающее качество (productive quality) и дать начало другому объекту или действию, вполне одновременному с ним. Но помимо того, что опыт в большинстве случаев, по-видимому, противоречит этому мнению, мы можем установить отношение предшествования с помощью своего рода умозаключения или рассуждения. Как в естественной, так и в моральной философии общепризнано положение, что объект, который существует некоторое время как полностью проявляющий все свои свойства (in its full perfection) и не производит другого объекта, не является единственной причиной последнего, но что ему помогает какой- нибудь другой принцип, пробуждающий его из состояния бездеятельности и заставляющий проявлять ту

энергию, которая таилась в нем. Но если какая-нибудь причина может быть вполне одновременной со своим действием, то, согласно вышеуказанному положению, и все причины должны быть таковыми, так как любая из них, опоздав хоть на мгновение со своим действием, не проявляет его в тот самый момент, когда она уже могла бы действовать, и в силу этого не является настоящей причиной. Следствием этого было бы не более и не менее как уничтожение последовательности причин, наблюдаемой нами в мире, и даже полное уничтожение времени, ибо если бы одна причина была одновременна со своим действием, а это действие – со *своим* действием и т. д., то ясно, что вообще не существовало бы последовательности и все объекты должны были бы быть сосуществующими.

Если этот аргумент покажется читателю удовлетворительным, тем лучше; если же нет, я попрошу его дать мне то же право, которым я воспользовался в предшествующем случае, т. е. право считать свой аргумент удовлетворительным; читатель увидит, что особого значения вопрос этот не имеет.

Открыв или же предположив, таким образом, что оба отношения *смежности* и

*последовательности* существенны для причин и действий, я вижу, что вынужден остановиться и не могу двигаться дальше, рассматривая какой-либо единичный пример причины и действия. Движение одного тела при столкновении считается причиной движения другого тела. Рассматривая же эти объекты с величайшим вниманием, мы видим только, что одно тело приближается к другому и что движение первого предшествует движению второго, причем без какой-либо ощущаемой прерывности. Напрасно стали бы мы и *далее* отягощать себя размышлениями по этому поводу; мы не сможем двинуться *дальше*, если будем рассматривать только указанный единичный пример.

Если бы кто-нибудь оставил данный пример в стороне и попытался определить причину, сказав, что она есть нечто порождающее нечто другое, то очевидно, что он не сказал бы тем самым ничего. Ибо что он подразумевает под *порождением*? Может ли он дать этому слову такое определение, которое не будет тождественным определению причинности? Если да, пусть он выскажет это определение; если нет, значит, он вращается в кругу и приводит вместо определения равнозначный термин.

В таком случае не удовлетворимся ли мы

двумя отношениями смежности и последовательности, признав, что они дают полную идею причинности? Ни в коем случае. Объект может быть смежным другому объекту и предшествовать ему, не будучи рассматриваем как его причина. Надо еще принять во внимание *необходимую связь*, и это отношение гораздо важнее, чем два вышеупомянутых.

Теперь я снова рассматриваю вопрос всесторонне, чтобы открыть природу этой необходимой связи и найти то впечатление или те впечатления, от которых может происходить эта идея. Стоит мне бросить взгляд на *известные качества* объектов, чтобы непосредственно обнаружить, что отношение причины и действия *от них* совершенно не зависит. Рассматривая их *отношения, я* нахожу лишь отношения смежности и последовательности, которые уже признал недостаточными и неудовлетворительными. Неужели же, отчаявшись в успехе, я стану утверждать, что обладаю идеей, которой не предшествует никакое сходное с ней впечатление? Это было бы слишком явным доказательством легкомысленности и непостоянства, коль скоро противоположный принцип уже так твердо установлен мной, что не допускает никаких дальнейших сомнений по крайней мере до тех

пор, пока мы еще не рассмотрели более совершенным образом встреченное нами затруднение.

Мы должны поэтому поступать подобно тем людям, которые ищут какую-нибудь скрытую от них вещь и, не находя ее там, где ожидали ее встретить, обыскивают ближайшие окрестности без определенного намерения и плана, надеясь лишь на то, что счастливый случай наконец натолкнет их на предмет их поисков. Нам необходимо оставить непосредственное рассмотрение вопроса о природе *необходимой связи*, входящей в [состав] нашей идеи причины и действия, и постараться найти какие-нибудь другие вопросы, исследование которых даст нам, быть может, намек, могущий послужить разъяснению данной трудности. Мне приходят в голову два таких вопроса, к рассмотрению которых я и приступлю.

Во-первых, почему мы считаем *необходимым*, чтобы всякая вещь, существование которой имеет начало, имела бы также и причину? Во-вторых, почему мы заключаем, что такие-то особенные причины *необходимо* должны иметь такие-то особенные действия? И далее, какова природа заключения, которое мы делаем, переходя от одних к другим, а также той *веры*, с которой мы

относимся к этому заключению?

Прежде чем идти дальше, замечу следующее: хотя идеи причины и действия происходят не только от впечатлений ощущения, но и от впечатлений рефлексии, однако ради краткости я упоминаю лишь первые в качестве источника этих идей; но пусть все, что я говорю об этих первых, применяется и к последним. Подобно тому как внешние тела соединены между собой, так и страсти соединены со своими объектами и друг с другом. Следовательно, то отношение причины и действия, которое присуще одним, должно быть общим и всем им.

# ГЛАВА 3

# ПОЧЕМУ ПРИЧИНА ВСЕГДА НЕОБХОДИМА

Начнем с первого вопроса – о необходимости причины. В философии общепризнано положение: *все, что начинает существовать, должно иметь причину существования*. Обычно этим [положением] пользуются во всех рассуждениях как само собой разумеющимся, не доказывая его и не требуя его доказательств. Предполагается, что оно основано на интуиции и принадлежит к числу тех положений, в которых люди не могут реально сомневаться в душе, хотя бы они и отрицали их на словах. Но если мы исследуем это положение при помощи объясненной выше идеи знания, то мы не обнаружим в нем ни единого признака какой-либо интуитивной достоверности такого рода, а, напротив, найдем, что оно по своей природе совершенно чуждо этому виду уверенности.

Всякая достоверность возникает из сравнения идей и открытия таких отношений, которые пребывают неизменными, пока идеи остаются без изменения. Этими отношениями являются *сходство, количественные, или числовые,*

*соотношения, степени качества и противоположность;* но ни одно из них не заключается в положении: *все, что имеет начало, имеет также и причину существования*. Таким образом, это положение не является интуитивно достоверным. По крайней мере всякий, кто стал бы утверждать, что оно интуитивно достоверно, должен отрицать, что вышеупомянутые отношения – единственные [интуитивно] достоверные, и должен открыть в этом положении какое-нибудь иное отношение подобного рода; исследовать же последнее мы еще успеем и после такого открытия.

Существует, однако, аргумент, сразу доказывающий, что достоверность вышеприведенного положения не интуитивна и не демонстративна. Мы не можем доказать необходимость причины для каждого нового существования или каждого нового изменения в существовании, не объясняя в то же время невозможности того, чтобы любая вещь могла когда-либо начать существовать без [помощи] какого-нибудь порождающего принципа; и если последнее положение не может быть доказано, мы должны отчаяться и в возможности когда-либо доказать первое. Но в полной невозможности демонстративного доказательства второго

положения мы можем убедиться, приняв во внимание, что все отчетливые идеи могут быть отделены друг от друга; а так как идеи причины и действия, очевидно, отличны друг от друга, то нам легко будет представить себе какой-нибудь объект не существующим в данный момент и существующим в следующий, не присоединяя к нему отчетливой идеи причины, или порождающего принципа. Итак, воображение явно может отделить идею причины от идеи начала существования; а следовательно, и фактическое разделение соответствующих объектов возможно, ввиду того что в нем не заключается ни противоречий, ни абсурда; поэтому оно не может быть опровергнуто с помощью рассуждения, основанного исключительно на идеях, а без этого невозможно доказать необходимость причины.

Вот почему при ближайшем рассмотрении мы убедимся в том, что все доказательства, приводившиеся в защиту необходимости причины, ошибочны и софистичны. Некоторые философы[19] говорят: все моменты времени и все пункты пространства, к которым мы можем отнести начало существования любого объекта, сами по себе равны, и если нет причины, присущей какому-нибудь определенному времени

или какому-нибудь определенному месту и в силу этого определяющей и устанавливающей существование, то последнее навсегда должно остаться лишь возможным и объект никогда не может начать существовать за отсутствием чего-нибудь такого, что определило бы его начало. Но я спрашиваю: разве предположить, что время и место могут быть определены без причины, труднее, чем предположить, что само существование может быть определено таким же образом? Первый вопрос, возникающий по этому поводу, всегда таков: *будет ли* объект существовать или нет? Затем: *когда* и *где* он начнет существовать? Если устранение причины интуитивно представляется абсурдным в одном случае, то же должно быть и в другом, а если эта абсурдность не ясна без доказательств в первом случае, она точно так же требует доказательства и во втором. Следовательно, абсурдность одного из этих предположений никак не может быть доказательством абсурдности другого, поскольку оба они одного порядка и оба либо подтверждаются, либо опровергаются одним и тем же рассуждением.

Другой аргумент, которым пользуются[20] в данном случае, связан с таким же затруднением. Говорят, что все должно иметь причину, ибо, если

бы у какой-нибудь вещи не было причины, она *сама бы себя* порождала, т. е. существовала бы до своего существования, что невозможно. Но это рассуждение явно недоказательно, так как в нем предполагается, что, отрицая причину, мы все же допускаем то, что безусловно отрицается нами, а именно, что должна быть причина, причем мы принимаем последнюю в силу сказанного за сам объект, а *это*, без сомнения, очевидное противоречие. Но говорить, что какая-нибудь вещь порождается или, выражаясь точнее, становится существующей без причины, – не значит утверждать, что она является причиной самой себя; наоборот, исключение всех внешних причин исключает a fortiori созданную вещь как таковую. Объект, существующий абсолютно без всякой причины, конечно, не является причиной самого себя; и, утверждая, что одно вытекает из другого, вы предполагаете именно то, что является предметом спора, т. е. допускаете, что вещь, безусловно, не может начать существовать без причины и что по исключении одного порождающего принципа мы все же вынуждены прибегать к другому.

Совершенно так же обстоит дело и с третьим[21] из тех аргументов, которыми пользовались для доказательства необходимости

причины. Все, что порождается без причины, порождается *ничем*, или, другими словами, имеет своей причиной ничто. Но ничто никогда не может быть причиной так же, как оно не может быть чем-нибудь или равняться двум прямым углам. Та же интуиция, при помощи которой мы сознаем, что *ничто* не может ни быть чем-нибудь, ни равняться двум прямым углам, заставляет нас осознать и то, что оно никогда не может быть причиной; а следовательно, мы должны сознавать, что всякий объект имеет реальную причину своего существования.

Не думаю, чтобы пришлось тратить много слов на доказательство слабости этого аргумента после всего, что я сказал о предыдущем. В основании всех этих аргументов лежит одна и та же ошибка, и все они являются результатом одного и того же направления мысли. Достаточно только отметить, что, исключая всякие причины, мы действительно исключаем их и уже не признаем в качестве причин существования: ни ничто, ни сам объект, а следовательно, не можем вывести из абсурдности этих предположений аргумент, который мог бы доказать абсурдность самого исключения. Если все должно иметь причину, то отсюда следует, что, исключив остальные причины, мы должны признать

причиной или ничто, или сам объект. Но вопрос в том и состоит, должен ли всякий объект иметь причину или нет, а следовательно, согласно правилам здравого рассуждения, это положение никогда не следует считать самоочевидным.

Еще более легкомысленно поступают те, кто говорит, что всякое действие должно иметь причину, потому что последняя заключена в самой идее действия. Всякое действие необходимо предполагает причину, так как действие – относительный термин, коррелятом которого является причина. Но это не доказывает, что каждому бытию должна предшествовать причина, точно так же как из того, что каждый муж должен иметь жену, еще не следует, что каждый мужчина должен оказаться женатым. Правильная постановка вопроса такова: всякий ли объект, начинающий существовать, обязан своим существованием какой-нибудь причине? Я утверждаю, что это не достоверно ни интуитивно, ни демонстративно, и надеюсь, что такое [мнение] уже в достаточной степени было доказано мной с помощью предшествующих аргументов.

Но если к мнению о необходимости причины для каждого нового порождения мы приходим не с помощью знаний или научного доказательства, то это мнение необходимо должно иметь своим

источником наблюдение и опыт. В силу сказанного было бы естественно поставить другой вопрос: *каким образом опыт дает начало такому принципу*? Но так как я нахожу более удобным свести этот вопрос к следующему: *из чего мы выводим, что такие-то особенные причины необходимо должны иметь такие-то особенные действия, и почему мы заключаем от одних к другим*, то мы приступим теперь к исследованию последнего вопроса. Быть может, в конце концов окажется, что один и тот же ответ пригоден для решения обоих вопросов.

# ГЛАВА 4

# О СОСТАВНЫХ ЧАСТЯХ НАШИХ РАССУЖДЕНИЙ ОТНОСИТЕЛЬНО ПРИЧИН И ДЕЙСТВИЙ

Хотя в своих суждениях, исходящих из причин или действий, наш ум выходит за пределы тех объектов, которые он видит или вспоминает, однако он никогда не должен совершенно упускать этих объектов из виду и рассуждать исключительно на основании своих собственных идей, лишенных всякой примеси впечатлений, или по крайней мере идей памяти, равносильных впечатлениям. Делая из причин вывод о действиях, мы должны установить существование этих причин, а это мы можем сделать лишь двумя способами: либо с помощью непосредственного восприятия нашей памятью или нашими чувствами, либо с помощью вывода из других причин; последние мы должны установить точно таким же образом: или с помощью наличного впечатления, или с помощью вывода из причин *этих* причин и т. д. до тех пор, пока мы не дойдем до какого-либо объекта, который видим или вспоминаем. Мы не можем продолжать свои

выводы in infinitum; но единственное, что может положить им конец, – это впечатление памяти или чувств, за пределами которых уже нет места сомнениям и вопросам.

В качестве примера возьмем любой исторический факт и рассмотрим, на каком основании мы верим в него или же его отвергаем. Так, мы верим, что Цезарь был убит в сенате в мартовские иды, верим потому, что данный факт установлен посредством единогласного свидетельства историков, которые сходятся в своих показаниях относительно точного времени и места этого события. В данном случае в нашей памяти или перед нашими глазами налицо известные письменные знаки и буквы, причем мы в то же время помним, что указанными знаками пользуются для обозначения известных идей; идеи же эти или находились в сознании людей, которые лично присутствовали при данном событии и извлекли их непосредственно из него, или были заимствованы из свидетельств других людей, а эти свидетельства – опять-таки из других свидетельств, причем этот переход можно проследить до тех пор, пока мы не дойдем до людей, являвшихся свидетелями и очевидцами самого события. Очевидно, что вся эта цепь аргументации или связь причин и действий

прежде всего основывается именно на тех письменных знаках и буквах, которые мы видим или вспоминаем, и что без санкции нашей памяти или наших чувств все наше рассуждение было бы химеричным и лишенным основания. Каждое звено цепи в таком случае зависело бы от другого звена, но к одному из ее концов не было бы прикреплено ничего способного поддержать всю ее, а следовательно, у нас не было бы ни веры, ни очевидности. Действительно, так и обстоит дело со всеми *гипотетическими* аргументами, или суждениями, основанными на предположении, так как в них нет ни наличного впечатления, ни веры в реальное существование.

Мне незачем указывать на то, что неправильно возражать против предлагаемой доктрины, говоря, что мы можем рассуждать, основываясь на своих прошлых заключениях или принципах и не прибегая к тем впечатлениям, которые первоначально послужили их источником. Ибо, даже если предположить, что эти впечатления совершенно изгладились из нашей памяти, убеждение, порожденное ими, могло все же остаться; равным образом верно и то, что все суждения относительно причин и действий первоначально извлекаются из какого-либо впечатления точно так же, как и уверенность в

любом демонстративном доказательстве возникает из сравнения идей, но может остаться и после того, как само сравнение уже забыто.

# ГЛАВА 5

# О ВПЕЧАТЛЕНИИ ЧУВСТВ И ПАМЯТИ

Итак, в данного рода суждениях, т. е. в суждениях, основанных на причинности, мы пользуемся смешанными и разнородными элементами, которые, как бы ни были они связаны между собой, тем не менее существенно отличаются друг от друга. В состав всех наших аргументов относительно причин и действий входят как впечатление памяти или чувств, так и идея того существования (existence), которое порождает объект впечатления или же порождается им. Таким образом, мы должны объяснить в данном случае три вещи: *во-первых*, первичное впечатление, *во-вторых*, переход к идее связанной [с ним] причины или действия, *в-третьих*, природу и качества этой идеи.

Что касается тех *впечатлений*, источником которых являются *чувства* (senses), то их последняя причина, по моему мнению, совершенно необъяснима для человеческого разума; и всегда останется невозможным решить с достоверностью, происходят ли эти впечатления непосредственно от объекта, порождаются ли они

творческой силой ума или же обязаны своим происхождением Творцу нашего бытия. Впрочем, вопрос этот вовсе и не важен для нашей настоящей цели. Мы можем делать выводы из связи наших восприятий независимо от того, истинны они или ложны, верно они воспроизводят природу или же являются простой иллюзией наших чувств.

Отыскивая характерную черту, отличающую *память* от воображения, мы тотчас же должны заметить, что она не может быть обнаружена среди тех простых идей, которые доставляются нам; ведь обе указанные способности заимствуют свои простые идеи из впечатлений, причем они никогда не могут выйти за пределы этих первичных восприятий. Так же мало отличаются эти способности друг от друга и по структуре (arrangement) своих сложных идей. Ибо хотя памяти по преимуществу свойственно сохранять первоначальный порядок и расположение ее идей, тогда как воображение произвольно перемещает и изменяет их, однако данного отличия еще не достаточно для того, чтобы различать операции этих способностей или распознавать одну из них [в отличие] от другой: ведь невозможно вновь вызвать прежние впечатления с целью сравнить их с наличными идеями и посмотреть, вполне ли

тождественно расположение тех и других. Но поскольку мы не узнаем память ни по порядку ее *сложных* идей, ни по природе ее *простых* идей, то отсюда следует, что различие между ней и воображением заключается в превосходстве ее силы и живости. Каждый из нас может тешить свое воображение, якобы воспроизводя сцены из своих былых приключений, причем не было бы возможности отличить эти фантазии от соответствующих воспоминаний, если бы идеи воображения не были слабее и туманнее.

Часто бывает, что один из двух людей, присутствовавших при каком-нибудь событии, запоминает последнее лучше, чем другой, и лишь с величайшим трудом вызывает это событие в памяти своего товарища. Напрасно перечисляет он различные подробности, упоминает время, место действия, всех присутствовавших, все, что было сказано и сделано каждым из них, пока наконец ему не удается напасть на какую-нибудь счастливую подробность, которая воскресит целое и в совершенстве вызовет все без исключения в памяти его друга. В данном случае лицо, забывшее событие, сперва получает из рассказа другого лица идеи со всеми подробностями времени и места, хотя и считает их простой фикцией воображения; но тотчас после

упоминания подробности, пробуждающей его память, те же самые идеи появляются в новом свете и как бы чувствуются им иначе, чем раньше. Без всякой другой перемены, кроме указанного изменения чувства, они непосредственно становятся идеями памяти и заставляют соглашаться [с ними].

Таким образом, поскольку воображение может представить те же самые объекты, которые могут быть доставлены нам памятью, и поскольку мы отличаем эти способности только по различному чувствованию доставляемых ими идей, то следует рассмотреть, какова природа этого чувства. Я думаю, всякий охотно согласится со мной, что идеи памяти *сильнее* и *живее* идей воображения.

Художник, намеревающийся представить какую-либо страсть или эмоцию, старается увидеть лицо, испытывающее подобное чувство, чтобы оживить свои идеи и придать им большую силу и живость, чем та, которая свойственна идеям, являющимся простыми фикциями воображения. Чем свежее воспоминание, тем яснее сама идея; когда же художник после долгого промежутка [времени] снова приступает к рассмотрению своего объекта, он всегда замечает, что идея последнего сильно ослабела, если не совсем исчезла. Мы часто пребываем в сомнении

по поводу идей памяти, когда они становятся очень слабыми и смутными, и совершенно не знаем, относить ли какой-либо образ к продуктам воображения или памяти, когда ему недостает тех живых красок, которые отличают эту последнюю способность. Мне кажется, что я помню такое-то событие, говорит кто-нибудь, но я не уверен в этом. Долгий промежуток времени почти изгладил его из моей памяти, и я сомневаюсь, не есть ли оно чистейший продукт моей фантазии.

Но если идея памяти, потеряв свою силу и живость, может до такой степени ослабеть, что будет принята за идею воображения, то, с другой стороны, идея воображения может достигнуть такой силы и живости, что сойдет за идею памяти и окажет одинаковое с последней воздействие на веру и суждение. Это видно на примере лжецов, которые, часто повторяя свои вымыслы, наконец начинают верить в них и вспоминают их как реальные факты. В данном случае, равно как и во многих других, привычка оказывает на ум такое же влияние, как и природа, запечатлевая в нем идею с такой же силой и энергией.

Таким образом, оказывается, что *вера*, или *согласие*, всегда сопровождающая память и чувства, есть не что иное, как живость (vivacity) доставляемых ими восприятий, и что только эта

живость и отличает их от воображения. В таком случае верить – значит переживать (to feel) непосредственное впечатление чувств или повторение этого впечатления в памяти. Только в силе и живости восприятия и состоит первый акт суждения, кладущий начало тому заключению, которое мы строим, исходя из него, когда устанавливаем отношение причины и действия.

# ГЛАВА 6

# О ЗАКЛЮЧЕНИИ ОТ ВПЕЧАТЛЕНИЯ К ИДЕЕ

Легко заметить, что заключение от причины к действию, которое мы делаем, устанавливая это отношение, не основано на простом рассмотрении определенных объектов и на таком проникновении в их сущность, которое открывало бы нам зависимость одного из них от другого. Нет такого объекта, который заключал бы в себе существование другого объекта, если только мы рассматриваем эти объекты как таковые, не выходя за пределы тех идей, которые образуем о них. Заключение, произведенное вышеупомянутым образом, было бы равносильно знанию и предполагало бы абсолютную противоречивость и невозможность представить что-либо иное. Но так как все отличные друг от друга идеи могут быть разделены, то очевидно, что такого рода невозможность здесь недопустима: переходя от наличного впечатления к идее какого-либо объекта, мы легко могли бы отделить идею от впечатления и поставить на ее место другую идею.

Поэтому мы можем заключать от какого-нибудь объекта к существованию другого объекта лишь на основании *опыта*. Характер же этого опыта таков. Мы помним, что часто встречали примеры существования одного из видов объектов и что единичные объекты другого вида всегда сопровождали последние и находились с ними в постоянном и правильном отношении смежности и последовательности. Так, мы помним, что при виде объекта, называемого нами *огнем*, мы чувствовали вид ощущения, называемый нами *теплом;* мы припоминаем также их постоянное соединение во всех предыдущих случаях; без дальнейших колебаний мы называем один объект *причиной*, другой – *действием* и заключаем от существования одного к существованию другого. Во всех тех случаях, когда мы узнаем о соединении отдельных причин и действий, и те и другие воспринимаются чувствами и запоминаются нами; но во всех случаях, когда мы размышляем о причинах или действиях, воспринимается или припоминается только один объект, а другой мы добавляем в соответствии со своим прошлым опытом.

Таким образом, развивая [свою мысль], мы незаметно для себя открыли новое отношение между причиной и действием как раз тогда, когда

всего меньше ожидали этого и были полностью поглощены другим предметом. Это отношение – *постоянное соединение* причины и действия. Для того чтобы мы признали какие-нибудь два объекта причиной и действием, недостаточно их смежности и последовательности, если мы не замечаем, что оба этих отношения сохраняются в целом ряде случаев. Теперь нам ясно, какое преимущество достигается, если оставить в стороне прямой разбор этого отношения с целью открыть природу той *необходимой связи*, которая составляет столь существенную его часть. Есть надежда на то, что таким путем мы наконец достигнем желанной цели. Однако, по правде сказать, это новооткрытое отношение постоянного соединения, по-видимому, лишь очень мало подвигает нас вперед, ибо в нем не подразумевается ничего, кроме того, что сходные объекты всегда находились в сходных же отношениях смежности и последовательности. Очевидно, по крайней мере на первый взгляд, что с помощью этого отношения мы никогда не откроем никакой новой идеи и только увеличим число, а не расширим [область] объектов нашего ума. Можно думать, что, если мы не узнали чего-нибудь на основании одного объекта, мы никогда не узнаем этого и на основании сотни

однородных объектов, совершенно сходных с первым во всех отношениях. Если наши чувства в одном случае являют нам два тела, движения или качества в определенных отношениях последовательности и смежности, то наша память доставляет нам только множество случаев, в которых мы всегда находим подобные тела, движения или качества в подобных же отношениях. Из простого, хотя бы и бесконечного, повторения какого-нибудь прошлого впечатления никогда не возникает новой первичной идеи, какой является идея необходимой связи, и число впечатлений так же мало действенно в данном случае, как если бы мы ограничились только одним случаем. Но хотя это рассуждение кажется правильным и очевидным, было бы безумием отчаиваться слишком рано; поэтому продолжим нить своего рассуждения и, заметив, что носле открытия постоянного соединения каких-либо объектов мы всегда делаем заключение от одного к другому, исследуем теперь природу этого заключения и этого перехода от впечатления к идее. Быть может, в конце концов выяснится, что необходимая связь зависит от заключения, а не заключение – от необходимой связи.

Поскольку оказывается, что переход от

наличного впечатления памяти или чувств к идее объекта, называемого нами причиной или действием, основан на прошлом *опыте* и на нашем воспоминании о *постоянном соединении* этого впечатления и этой идеи, то следующий вопрос должен быть таков: порождает ли опыт данную идею при посредстве познания или воображения, побуждает ли нас к такому переходу разум или некоторая ассоциация, некоторое отношение между восприятиями? Если бы к этому нас побуждал разум, он руководствовался бы принципом, гласящим, что *случаи, которых мы еще не встречали в опыте, должны походить на те, с которыми мы уже познакомились из опыта, и течение природы всегда остается единообразно тождественным*. Чтобы выяснить этот вопрос, рассмотрим все аргументы, с помощью которых может быть обосновано подобное положение, а так как эти аргументы должны иметь своим источником либо *знание*, либо *вероятность*, то бросим взгляд на обе эти степени очевидности и посмотрим, дают ли они нам право на такого рода заключение.

Использованный выше метод рассуждения легко убедит нас в том, что не может быть *демонстративных* аргументов, доказывающих, что *случаи, с которыми мы еще не встречались в*

*опыте, похожи на те, с которыми мы уже знакомы из опыта*. Мы можем по крайней мере представить себе изменение в течении природы, а этого достаточно для доказательства того, что подобное изменение не абсолютно невозможно. Образование ясной идеи о какой-либо вещи представляет собой неопровержимый аргумент в пользу ее возможности и уже само по себе является опровержением всякой попытки демонстративно доказать обратное.

Так как вероятность обнаруживает не отношения между идеями как таковыми, но лишь отношения между объектами, то она должна быть основана, с одной стороны, на впечатлениях нашей памяти и чувств, а с другой – на идеях. Если бы в наших суждениях о вероятности совсем не было примеси впечатлений, наш вывод был бы химеричным, а если бы в них совсем не было примеси идей, то умственный акт, [производимый нами] при наблюдении отношения [между объектами], был бы, собственно говоря, ощущением, а не суждением. Таким образом, необходимо, чтобы при всех заключениях вероятности в уме присутствовало нечто видимое или вспоминаемое нами и чтобы из него мы выводили нечто связанное с предыдущим, но уже невидимое и невспоминаемое.

Единственная связь или отношение объектов, которое может вывести нас за пределы непосредственных впечатлений нашей памяти и чувств, есть отношение причины и действия, и это потому, что данное отношение единственное, на основании которого мы можем сделать правильное заключение от одного объекта к другому. Идея причины и действия имеет своим источником опыт, который учит нас, что такие-то определенные объекты во всех предыдущих случаях постоянно были соединены друг с другом. А так как предполагается, что объект, сходный с одним из этих объектов, непосредственно имеется налицо в виде впечатления, то мы заключаем отсюда о существовании другого объекта, сходного со своим обычным спутником. Согласно этому объяснению, которое, как я думаю, во всех отношениях неоспоримо, вероятность основана на предположении сходства между теми объектами, с которыми мы уже знакомы по опыту, и теми, которых еще не знаем из опыта, а поэтому невозможно, чтобы само это предположение имело своим источником вероятность. Один и тот же принцип не может быть и причиной, и действием другого; из всех положений, касающихся отношения причинности, это, быть может, единственное, которое обладает

интуитивной или демонстративной достоверностью.

Если кто-нибудь думает, что можно обойти этот аргумент; если, не определяя, основаны ли наши суждения о причинности на демонстративном доказательстве или же на вероятности, он станет утверждать, что все заключения из причин или действий построены на строго обоснованном рассуждении, мне остается только пожелать, чтобы это рассуждение было произведено, дабы мы могли подвергнуть его исследованию. Можно, пожалуй, сказать, что, познакомившись на опыте с постоянным соединением определенных объектов, мы рассуждаем следующим образом. Мы замечаем, что такой-то объект всегда порождает другой объект; он никак не мог бы произвести такого действия, если бы не обладал порождающей силой; сила необходимо заключает в себе действие; следовательно, мы с полным основанием заключаем от существования одного объекта к существованию его обычного спутника. Прежнее порождение заключает в себе силу, сила заключает в себе новое порождение, а новое порождение и есть то, что мы выводим из силы и прежнего порождения.

Мне было бы легко показать слабость этого

рассуждения, если бы я захотел воспользоваться сделанным мной раньше замечанием о том, что идея *порождения* тождественна идее *причинности* и из существования [чего-либо] никак нельзя с достоверностью демонстративно вывести [существование] силы в каком-нибудь другом объекте, или если было бы можно предвосхитить то, что мне придется отметить впоследствии относительно образуемой нами идеи *силы* и *действенности*. Но так как подобный метод, основывая одну ее часть на другой, мог бы, пожалуй, ослабить мою систему или внести некоторую сбивчивость в мои рассуждения, то я постараюсь отстоять свое утверждение, не прибегая к таким вспомогательным средствам.

Итак, допустим на минуту, что всякое единичное порождение одного объекта другим заключает в себе силу и эта сила связана со своим действием. Но уже было доказано, что сила не содержится в чувственных качествах причины; а так как нам даны лишь чувственные качества, то я спрашиваю: почему вы и в других случаях предполагаете существование той же силы исключительно на основании появления этих качеств? Ваша ссылка на прошлый опыт в данном случае ничего не решает: самое большее, она может доказать, что объект, породивший другой

объект, в ту минуту обладал подобной силой; но она никогда не докажет, что та же сила должна продолжать существовать в том же объекте или в той же совокупности чувственных качеств, а еще менее, что одинаковая сила всегда связана с одинаковыми чувственными качествами. Если бы на это сказали: мы знаем из опыта, что одна и та же сила соединена с одним и тем же объектом и сходные объекты обладают сходными силами, я опять задал бы свой вопрос: *почему на основании этого опыта мы делаем заключение, выходящее за пределы тех прошлых случаев, с которыми мы познакомились из опыта*? Если вы ответите на этот вопрос так же, как на предыдущий, ваш ответ опять даст повод к новому вопросу подобного рода и т. д. in infinitum, а это ясно доказывает, что вышеизложенное рассуждение не имеет прочного основания.

Таким образом, наш разум не только изменяет нам при попытке открыть *первичную связь* причин и действий, но даже и после того, как опыт ознакомит нас с их *постоянным соединением*, не в состоянии дать нам удовлетворительный ответ на вопрос, почему мы должны распространить этот опыт за пределы тех частных случаев, которые попали в поле нашего наблюдения. Мы предполагаем, что должно быть

сходство между теми объектами, которые мы узнали из опыта, и теми, которые лежат вне сферы нашего наблюдения, но никогда не в состоянии доказать это.

Мы уже отметили раньше некоторые отношения, заставляющие нас переходить от одного объекта к другому, даже когда нас не побуждает к такому переходу никакое логическое основание; мы даже можем установить общее правило, согласно которому каждый раз, когда наш ум постоянно и однообразно совершает подобный переход без всякого логического основания, он находится под влиянием этих отношений. Но в данном случае дело так и обстоит: разум никогда не может показать нам связи между двумя объектами, даже с помощью опыта и наблюдения над их постоянным соединением во всех прошлых случаях. Итак, если наш ум переходит от идеи или впечатления одного объекта к идее другого или же к вере в этот другой, то это определяется не разумом, а некоторыми принципами, ассоциирующими идеи этих объектов и связывающими их в воображении. Если бы между идеями в воображении было столь же мало связи, сколь мало ее между объектами, как это кажется нашему уму, то мы никогда не могли бы ни делать

заключений от причин к действиям, ни верить в какой-нибудь факт. Таким образом, это заключение основано единственно на связи между идеями.

Принципы связи между идеями уже были сведены мною к трем общим принципам, причем я утверждал, что идея или впечатление какого-либо объекта, естественно, влечет за собой идею другого объекта, сходного с первым, смежного ему или связанного с ним. Я не считаю, чтобы эти принципы были *непогрешимыми* или *единственными* причинами связи между идеями. Они не непогрешимые причины такой связи, потому что можно некоторое время сосредоточивать свое внимание на каком угодно объекте, не думая о дальнейшем. Они не единственные причины, ибо мышление, очевидно, протекает очень неправильно и может перескакивать с неба на землю, с одного конца мира на другой без всякого определенного метода или порядка. Но, признавая такую слабость этих трех отношений и такую непоследовательность воображения, я все же утверждаю, что единственными *общими* принципами, ассоциирующими идеи, являются сходство, смежность и причинность.

Существует, правда, один принцип связи

между идеями, который на первый взгляд может быть сочтен отличным от всех указанных принципов, но по существу он оказывается одинаковым с ними по происхождению. Когда мы узнаем из опыта, что каждый единичный объект, принадлежащий к какому-нибудь виду, постоянно бывает связан с некоторым единичным объектом, принадлежащим к другому виду, то появление всякого нового единичного объекта того или другого вида, естественно, переносит мысль к его обычному спутнику. Так, благодаря тому что некоторая определенная идея обычно связывается с некоторым определенным словом, стоит только услышать это слово, чтобы соответствующая идея была вызвана; и наш ум даже с помощью крайних усилий вряд ли сможет предотвратить этот переход. При этом не абсолютно необходимо, чтобы, слушая определенный звук, мы размышляли о прошлом опыте и соображали, какая идея обычно была связана со звуком. Размышление это становится ненужным благодаря деятельности самого воображения, которое так привыкает переходить от слова к идее, что не медлит ни минуты между восприятием одного и представлением другой.

Но хотя я и признаю этот принцип истинным принципом ассоциации идей, я утверждаю, что он

вполне тождествен принципу связи между идеями причины и действия и является существенной частью всех наших заключений, основанных на причинности. У нас нет иного представления о причине и действии, кроме представления о некоторых объектах, которые *всегда соединены* вместе и во всех предыдущих случаях оказывались неразлучными. Мы не можем проникнуть в основание этого соединения. Мы только наблюдаем сам факт его и видим, что постоянное соединение объектов обусловливает их связь в воображении. Когда впечатление одного из объектов воспринимается нами, мы непосредственно образуем идею его обычного спутника; следовательно, мы можем дать такое частичное определение мнения, или веры: это *идея, [связанная] отношением, или ассоциированная, с наличным впечатлением*.

Таким образом, хотя причинность – *философское* отношение, ибо она заключает в себе смежность, последовательность и постоянное соединение, однако мы можем рассуждать, исходя из нее, или выводить из нее заключения, лишь поскольку она является *естественным* отношением и производит связь между нашими идеями.

# ГЛАВА 7

# О ПРИРОДЕ ИДЕИ ИЛИ ВЕРЫ

Идея объекта является существенной частью веры в него, но не исчерпывает последней. Мы представляем себе много вещей, в которые не верим. Чтобы полнее выяснить природу веры или же качеств тех идей, с которыми мы соглашаемся, примем в расчет следующие соображения.

Очевидно, что все рассуждения, исходящие из причин или действий, приводят нас к заключениям относительно фактов, т. е. относительно существования объектов или их качеств. Столь же очевидно, что идея существования ничем не отличается от идеи любого объекта, и, просто представляя себе объект, а затем представляя его существующим, мы в действительности ничего не прибавляем и не изменяем в нашей первоначальной идее. Так, утверждая, что Бог существует, мы просто образуем идею Божества соответственно своему представлению о нем и не представляем существование, приписываемое ему, в виде отдельной идеи, которую мы прибавили бы к идее других его качеств и могли бы снова отделить и

отличить от них. Но я иду еще дальше и, не довольствуясь утверждением, что представление о существовании какого-либо объекта ничего не прибавляет к простому представлению о нем, утверждаю также, что вера в это существование не прибавляет новых идей к тем, из которых состоит идея объекта. Когда я думаю о Боге, думаю о нем как о существующем и верю в его существование, моя идея о нем не увеличивается и не уменьшается. Но так как очевидно, что между простым представлением существования какого-нибудь объекта и верой в это существование большое различие, и так как это различие заключается не в частях и не в составе представляемой идеи, то отсюда следует, что оно должно заключаться в *способе*, которым мы представляем эту идею.

Предположим, что кто-то высказывает суждения, с которыми я не согласен, например что *Цезарь умер в своей постели*, что *серебро плавится легче, чем свинец*, что *ртуть тяжелее золота*. Несмотря на свое недоверие, я, несомненно, ясно понимаю смысл этих высказываний и образую такие же идеи, как и он. Силы его и моего воображения одинаковы, и он не может ни представить себе какой-нибудь идеи, которой и я не мог бы себе представить, ни

соединить таких идей, которых и я не мог бы соединить. Поэтому я спрашиваю: в чем состоит различие между верой в какое-либо суждение и недоверием к нему? Ответить на это легко, когда дело идет о таких суждениях, которые доказываются интуитивно или демонстративно. В таком случае лицо, соглашающееся [с положением], не только представляет идеи так, как этого требует данное положение, но необходимо должно представлять их именно таким образом – либо непосредственно, либо с помощью посредствующих идей. Все, что абсурдно, непредставимо: воображение не может представить что-либо противоречащее демонстративному доказательству. Но так как заключениям о причинности, касающимся фактов, не присуща такая абсолютная необходимость и воображение свободно может представить оба решения вопроса, то я снова спрашиваю: *в чем состоит различие между недоверием и верой*, если в обоих случаях представление идеи одинаково возможно и необходимо?

Если нам скажут, что человек, не соглашающийся с высказанным нами суждением, представив объект одинаковым с нами образом, тотчас же представляет его иначе и образует о нем иные идеи, то этот ответ не удовлетворит нас. Он

окажется неудовлетворительным не потому, что заключает в себе нечто ложное, но потому, что не открывает всей истины. Я допускаю, что во всех тех случаях, когда мы не соглашаемся с кем-нибудь, мы представляем оба решения вопроса; но так как мы можем верить только в один из них, то отсюда с очевидностью следует, что вера должна проводить некоторое различие между тем представлением, с которым мы соглашаемся, и тем, с которым не можем согласиться. Мы властны перемешивать, соединять, разделять, спутывать и изменять свои идеи тысячью различных способов, но до появления некоторого принципа, окончательно устанавливающего одно из этих различных сочетаний, у нас в действительности нет мнения, а так как этот принцип ничего не прибавляет к нашим предшествующем идеям, то он может только изменить наш *способ* их представления.

Все восприятия ума сводятся к двум классам, а именно к впечатлениям и идеям, которые отличаются друг от друга только различными степенями своей силы и живости . Наши идеи скопированы с наших впечатлений и воспроизводят их во всех частях. Желая как-нибудь изменить идею определенного объекта, вы можете только увеличить или

уменьшить ее силу и живость. Если вы как-нибудь иначе измените ее, она будет уже воспроизведением иного объекта или впечатления. Тут дело обстоит так же, как с цветами. Определенный оттенок какого-нибудь цвета может при обрести иную степень живости или яркости, не подвергаясь никакому другому изменению. Но если вы подвергнете его какому-либо другому изменению, он перестанет быть тем же оттенком или цветом. Таким образом, поскольку вера только изменяет способ, согласно которому мы представляем объект, она может придать нашим идеям лишь большую силу и живость. Итак, мнение, или вера, может быть вполне точно определено как *живая идея, связанная отношением, или ассоциированная, с наличным впечатлением*[22].

Повторим вкратце те аргументы, которые приводят нас к этому заключению. Когда мы заключаем о существовании некоторого объекта на основании существования других объектов, какой-нибудь объект всегда должен быть налицо, или в памяти, или в восприятии, чтобы быть основой нашего заключения: ведь наш ум не может продолжать цепь своих заключений in infinitum. Разум никогда не может убедить нас в том, что существование одного объекта всегда

заключает в себе существование другого; поэтому когда мы переходим от впечатления одного объекта к идее другого или к вере в этот другой, то побуждает нас к этому не разум, а привычка, или принцип ассоциации. Но вера – нечто большее, чем простая идея: это особый способ образования идеи, а так как одна и та же идея может быть изменена только путем изменения ее силы и живости, то из всего этого следует, что вера, согласно вышеизложенному определению, есть живая идея, вызываемая отношением к наличному впечатлению.

Этот акт нашего ума, который и образует веру в любое из фактических данных, был, по-видимому, до сих пор одной из величайших тайн философии, хотя никто и не подозревал, что объяснение его представляет какую-нибудь трудность. Что же касается меня, то я должен сознаться, что нахожу данный вопрос очень затруднительным; даже когда мне кажется, что я вполне понимаю сам вопрос, я затрудняюсь в выборе терминов для выражения своей мысли. Я заключаю с помощью индукции46, которая кажется мне весьма убедительной, что мнение, или вера, не что иное, как идея, отличающаяся от фикции не по природе и не по расположению своих частей, а *по способу*, которым мы

представляем ее. Но, желая выяснить этот *способ,* я с трудом нахожу слова, вполне соответствующие случаю, и вынужден сослаться на личное чувство каждого, чтобы дать ему совершенное представление об этой операции нашего ума. Идея, с которой мы соглашаемся, *чувствуется* нами иначе, чем фиктивная идея, которую доставляет нам одно воображение; это-то особое чувство я и стараюсь объяснить, называя его особой *силой, живостью, прочностью, твердостью, стойкостью*. Все это разнообразие терминов, которое может показаться очень нефилософским, рассчитано лишь на то, чтобы выразить тот акт ума, который делает для нас реальности более приобщенными к наличному существованию, чем фикции, придает им больший вес в наших мыслях и большее влияние на аффекты и воображение. Если мы придем к согласию относительно самой вещи, то спорить о терминах не будет нужды. Воображение распоряжается всеми своими идеями, оно может соединять, смешивать и разнообразить их каким угодно способом. Оно может представлять объекты со всеми обстоятельствами места и времени, может, так сказать, помещать их перед нашими глазами со всеми надлежащими красками совершенно так, как они могли: бы существовать в

действительности. Но поскольку воображение само по себе никогда не может перейти в веру, то очевидно, что вера состоит не в природе и не в порядке наших идей, но в способе, которым мы их представляем, и в том, как они воспринимаются умом. Я сознаюсь, что невозможно в совершенстве объяснить это восприятие или этот способ представления. Мы можем только прибегать к словам, выражающим нечто близко подходящее к нему, но самое верное и подобающее для него название – *вера*, термин, достаточно понятный каждому в обыденной жизни. Но и в философии мы не можем идти дальше утверждения, что это есть нечто воспринимаемое умом и отличающее идеи суждения от вымыслов воображения. Оно сообщает им больше силы и влияния, придает им большую значимость, запечатлевает их в уме и делает их руководящими принципами всех наших действий.

Это определение также окажется вполне согласным с личным чувством и опытом каждого. Нет ничего более очевидного, чем тот факт, что идеи, с которыми мы соглашаемся, более сильны, стойки и живы, нежели смутные грезы мечтателя. Если один человек, читая книгу, принимает нечто за вымысел, а другой – за истинное происшествие, то ясно, что оба получают одни и те же идеи в

одном и том же порядке, причем недоверие одного и вера другого не мешают им придавать словам автора одно и то же значение. Слова эти порождают в обоих одни и те же идеи, хотя рассказ автора производит на них неодинаковое действие. Второй читатель составляет более живое представление о всех событиях, он глубже входит во все подробности, касающиеся действующих лиц, представляет себе их поступки, характеры, дружественные и неприязненные отношения, доходит даже до того, что представляет черты лица каждого, выражение и всю наружность; тогда как первый читатель, не верящий рассказу автора, представляет все эти подробности более слабо и бледно и вообще вряд ли получает от книги большое наслаждение, если не считать удовольствия, доставляемого ему ее стилем и искусной композицией.

# ГЛАВА 8

# О ПРИЧИНАХ ВЕРЫ

Объяснив таким образом природу веры и показав, что последняя есть живая идея, связанная с наличным впечатлением, перейдем теперь к рассмотрению того, какие принципы ее производят и что сообщает идее живость.

Я бы охотно установил в качестве общего правила науки о человеческой природе, что *когда любое впечатление воспринимается нами, то оно не только переносит ум к связанным с этим впечатлением идеям, но и сообщает им часть своей силы и живости*. Все операции ума в значительной степени зависят от состояния (disposition), в котором он находится, когда производит их; в зависимости от большей или меньшей приподнятости духа, от большей или меньшей сосредоточенности внимания и самому акту будет присуща большая или меньшая сила и живость. Поэтому, когда мы воспринимаем объект, возбуждающий и оживляющий мысль, каждый акт, совершаемый умом, будет сильнее и живее, пока длится это состояние. Но очевидно, что постоянство состояния нашего ума всецело

зависит от объектов, которыми он занят, и что каждый новый объект дает животным духам (spirits) новое направление и изменяет его состояние; наоборот, если наш ум постоянно занят одним и тем же объектом или же легко и незаметно пробегает ряд объектов, связанных отношением, то его состояние сохраняется гораздо длительнее. Поэтому, после того как ум уже возбужден наличным впечатлением, он образует более живую идею связанных с ним объектов благодаря естественному переключению установки (disposition) с первого на второе. Смена объектов так беспрепятственна, что ум едва замечает ее и переходит к представлению идеи, связанной с впечатлением, со всей силой и живостью, заимствованной от впечатления.

Если, рассматривая природу отношения и ту легкость перехода, которая является его существенной чертой, мы сможем убедиться в реальности рассматриваемого явления, тем лучше. Но я должен сознаться, что при доказательстве столь важного принципа возлагаю главную надежду на опыт. Ввиду этого мы можем отметить в качестве первого опыта, пригодного для нашей настоящей цели, что при появлении портрета отсутствующего друга наша идея о нем заметно оживляется благодаря *сходству*, причем любой

аффект, возбуждаемый этой идеей, будь то радость или печаль, приобретает новую силу и энергию. В произведении этого действия участвуют и отношение, и наличное впечатление. Если портрет не похож на нашего друга или по крайней мере не рассчитан на его изображение, он никогда не перенесет к нему нашу мысль. Если же портрет, равно как и лицо, изображаемое им, отсутствует, то хотя наш ум и может переходить от мысли об одном к мысли о другом, однако мы чувствуем, что идея скорее ослабевает, чем оживляется, вследствие подобного перехода. Нам доставляет удовольствие видеть портрет друга, когда этот портрет помещен перед нами, но, когда его удаляют от нас, мы предпочитаем представлять своего друга непосредственно, нежели посредством образа, столь же отдаленного и столь же смутно представляемого, как и изображаемое им лицо.

Церемониалы римско-католической церкви можно считать такого же рода опытами. Приверженцы этого странного суеверия, когда их упрекают в актерстве, обычно оправдываются тем, что они чувствуют благодетельное влияние всех этих внешних движений, поз и действий, проявляющееся в оживлении их благочестия и усилении их рвения, которые бы иначе исчезли,

будучи направлены исключительно на удаленные и нематериальные объекты. Мы отражаем предметы своей веры в чувственных символах и образах, говорят они, и придаем им благодаря непосредственному присутствию этих символов большую наглядность, чем та, которой мы могли бы достигнуть путем чисто интеллектуального рассмотрения и созерцания. Чувственные объекты всегда оказывают на воображение большее влияние, чем всякие другие, и легко передают это влияние тем идеям, с которыми они связаны и сходны. Я вывожу из подобных поступков и из этого рассуждения лишь то, что влияние сходства на оживление идей очень обычно; а так как в каждом случае и сходство, и наличное впечатление должны совпадать, то мы располагаем достаточным количеством опытных данных, для того чтобы доказать реальность вышеуказанного принципа.

Мы можем подкрепить эти опыты и опытами иного рода, рассматривая действия не только *сходства*, но и *смежности*. Известно, что расстояние уменьшает силу всякой идеи; при нашем приближении к какому-либо объекту, хотя бы последний был еще недоступен нашим чувствам, он оказывает на наш ум влияние, сходное с влиянием непосредственного

впечатления[23]. Мысль о каком-нибудь объекте легко переносит нас к тому, что с ним смежно, но лишь непосредственное присутствие объекта делает это с наивысшей живостью. Когда я нахожусь на расстоянии нескольких миль от дома, то, что относится к нему, ближе затрагивает меня, чем когда меня отделяют от него двести лиг, хотя даже и на этом расстоянии мысль о чем-нибудь находящемся вблизи от моих друзей или родных, естественно, вызывает представление о них. Но так как в последнем случае оба объекта моего ума суть идеи, то, несмотря на легкость перехода от одной к другой, этот переход сам по себе не в состоянии придать большей живости ни той, ни другой идее ввиду отсутствия непосредственного впечатления.

Нет сомнения в том, что причинность оказывает такое же влияние, как и оба других отношения – сходство и смежность. Суеверные люди любят реликвии святых и подвижников по той же причине, в силу которой они прибегают к символам или образам: они надеются с их помощью оживить свою набожность и получить более непосредственное и ясное представление о том примерном образе жизни, которому они стремятся подражать. Очевидно, что для набожных людей наилучшей реликвией святого

будут предметы, сделанные им собственноручно; если же его одежда и мебель тоже рассматриваются с этой точки зрения, то это потому, что они некогда были в его распоряжении, что он передвигал их, пользовался ими. В силу сказанного их следует рассматривать как неполные результаты (effects) его деятельности, связанные со святым более краткой цепью следствий, чем какие-нибудь другие явления, на основании которых мы узнаем о реальности его существования. Это явление ясно доказывает, что наличное впечатление в связи с отношением причинности может оживить любую идею, а следовательно, и породить веру, или согласие, как она определена выше.

Но к чему нам искать другие аргументы для доказательства того, что наличное впечатление в связи с отношением или переходом воображения может оживить любую идею, когда для этой цели оказывается вполне достаточным один пример наших заключений из причины и действия? Очевидно, что у нас должна быть идея всякого факта, в который мы верим. Очевидно, что эта идея возникает лишь из отношения к наличному впечатлению. Очевидно, что вера ничего не прибавляет к идее, но лишь изменяет наш способ представления ее, делая ее более сильной и живой.

Наше заключение о влиянии отношения является непосредственным следствием всех этих предпосылок, причем каждая из них кажется мне правильной и безошибочной. В эту умственную операцию не входит ничего, кроме наличного впечатления, живой идеи и отношения или же ассоциации в воображении между впечатлением и идеей, так что ошибки нельзя и подозревать.

Чтобы полнее осветить весь этот вопрос, рассмотрим его как проблему естественной философии, которую мы должны разрешить при помощи опыта и наблюдения. Предположим, что передо мной некоторый объект, из которого я вывожу известные следствия, образуя при этом идеи, в которые я, как говорится, верю или которые утверждаю. В данном случае очевидно следующее: хотя бы мы и думали, что объект, воспринимаемый чувствами, и другой объект, о существовании которого я заключаю с помощью рассуждения, влияют друг на друга благодаря свойственным им особым силам или качествам, но так как рассматриваемое нами сейчас явление веры – исключительно внутреннее явление, то эти силы и качества, будучи совершенно неизвестны нам, не могут участвовать в его произведении. Истинной и реальной причиной идеи и сопровождающей ее веры нужно считать наличное

впечатление. Итак, мы должны постараться открыть при помощи опыта те особые качества, которые дают возможность производить такое необычное действие.

Прежде всего я замечаю, что наличное впечатление не обладает этим действием ввиду свойственной ему силы и действенности и, будучи взято в отдельности как единичное восприятие, ограничено данным моментом. Я вижу, что впечатление, из которого я не могу вывести никакого заключения при первом его появлении, может стать основанием для веры позднее, когда я познакомлюсь на опыте с его обычными следствиями. Для этого необходимо наблюдать одно и то же впечатление в ряде прошлых примеров, а также наблюдать его постоянную связь с каким-нибудь другим впечатлением. Это [положение] подтверждается таким множеством опытов, что не подлежит ни малейшему сомнению.

На основании другого наблюдения я заключаю, что вера, сопровождающая наличное впечатление я порождаемая некоторым количеством прошлых впечатлений и соединений, возникает непосредственно, без всякого нового акта разума или воображения. Я могу быть уверен в этом, потому что никогда не сознаю подобного

акта и не нахожу в разбираемом явлении ничего такого, что могло бы послужить для него основанием. Но так как мы называем *привычкой* все, что возникает в силу повторения в прошлом без помощи нового рассуждения или заключения, то мы можем установить в качестве достоверной истины, что вера, сопровождающая любое наличное впечатление, происходит исключительно из этого источника. Когда мы привыкаем видеть два впечатления соединенными друг с другом, появление одного из них или же идея его тотчас же переносят нас к идее другого.

Чувствуя себя совершенно удовлетворенным в данном отношении, я предпринимаю третий ряд опытов с целью узнать, потребуется ли для того, чтобы произвести феномен веры, еще что-нибудь кроме привычного перехода. Поэтому я заменяю первое впечатление идеей и замечаю, что хотя привычный переход к коррелятивной идее и остается, но ни веры, ни убеждения в настоящем случае уже нет. Таким образом, наличное впечатление абсолютно необходимо для рассматриваемого нами акта. Сравнив же после этого впечатление и идею и заметив, что их единственное различие сводится к различию в степенях их силы и живости, я вывожу отсюда заключение, что вера есть более живое и

интенсивное представление идеи, порождаемое ее отношением к наличному впечатлению.

Таким образом, всякое вероятное рассуждение не что иное, как разновидность ощущения. Не только в поэзии и музыке, но и в философии мы должны следовать своему вкусу и чувству. Когда я убежден в каком-нибудь принципе, это значит только, что известная идея особенно сильно действует на меня. Когда я отдаю преимущество одной цепи аргументов перед другой, я только решаю на основании чувства, какая из них имеет более сильное влияние на меня. Между объектами нет доступной нашему наблюдению связи; и только при помощи действующей на воображение привычки, а не какого-то иного принципа мы можем вывести из явления одного объекта заключение о существовании другого.

Не мешает отметить здесь, что прошлый опыт, от которого зависят все наши суждения о причинах и действиях, может действовать на наш ум так неприметно, что его влияние останется совершенно не замеченным нами и даже до некоторой степени неизвестным нам. Когда человек останавливается, встретив на своем пути реку, он предвидит те последствия, которые имело бы его дальнейшее движение вперед, знание же этих последствий дает ему прошлый опыт,

знакомящий его с некоторыми определенными соединениями причин и действий. Но можем ли мы думать, что он размышляет в данном случае о прошлом опыте и вспоминает случаи, очевидцем которых был или о которых слышал, с целью представить себе действие воды на живой организм? Конечно, нет; не таков метод его рассуждения. Идея погружения так тесно связана с идеей воды, а идея захлебывания – с идеей погружения, что наш ум совершает переход без помощи памяти. Привычка действует, прежде чем мы успеваем подумать. Объекты кажутся столь неотделимыми друг от друга, что мы не медлим ни минуты, переходя от одного к другому. Но так как переход этот обусловливается опытом, а не какой-нибудь первичной связью идей, то мы необходимо должны признать, что опыт может порождать веру и суждение о причинах и действиях с помощью некоторой скрытой операции, и притом так, что мы ни разу об этом даже и не подумаем. Тем самым устраняется последний предлог для утверждения, будто наш ум при помощи размышления убеждается в принципе, гласящем: *случаи, с которыми мы еще не познакомились на опыте, необходимо должны быть сходны с теми, которые мы знаем из опыта*, ибо мы видим из сказанного, что рассудок

или воображение могут выводить заключения из прошлого опыта, даже и не думая о нем, а тем более не устанавливая никакого принципа относительно прошлого опыта и не размышляя об этом принципе.

Вообще мы можем заметить, что в случае наиболее установленных и однообразных соединений причин и действий, таких, как тяготение, толчок, плотность и тому подобное, ум никогда преднамеренно не рассматривает прошлого опыта, зато в случае более редких и необычайных ассоциаций объектов ум может оказать помощь привычке и переходу идей путем подобного размышления. Иногда мы даже видим, что размышление порождает веру независимо от привычки или, выражаясь точнее, что размышление порождает привычку *косвенным и искусственным* образом. Поясню сказанное. Известно, что не только в философии, но даже и в обыденной жизни мы можем достигнуть знания какой-нибудь определенной причины при помощи единичного опыта, если только последний будет произведен осмотрительно и при тщательном устранении всех посторонних и излишних обстоятельств. Далее, поскольку после одного такого опыта ум при появлении причины или действия может вывести заключение относительно

существования коррелята того или другого и поскольку привычка никогда не может быть приобретена на основании только одного примера, то можно думать, что в данном случав веру нельзя рассматривать как действие привычки. Но трудность эта исчезнет, если мы примем во внимание следующее: хотя по предположению мы только один раз познакомились на опыте с некоторым определенным действием, однако мы на многих миллионах опытов могли убедиться в [истинности] принципа, что *одинаковые объекты, поставленные в одинаковые условия, всегда будут производить одинаковые действия*, а так как этот принцип установлен благодаря достаточной привычке, то он придает очевидность и устойчивость любому мнению, к которому может быть применен. Связь идей не становится привычной после одного опыта, но связь эту охватывает другой привычный принцип, а это снова приводит нас к нашей гипотезе. Мы всегда переносим свой опыт на случаи, которых еще не знаем из опыта, переносим *явно* или *тайно, прямо* или *косвенно*.

Прежде чем покончить с данным вопросом, я должен заметить, что очень трудно говорить об операциях нашего ума с полной и подобающей

точностью, потому что в обыденной речи между ними редко проводится надлежащее различие и обычно одним именем называется все приблизительно напоминающее друг друга. Поскольку для автора это почти неизбежный источник неясности и путаницы, то у читателя он может возбудить сомнения и возражения, которые иначе никогда бы не пришли ему в голову. Так, мое общее положение, гласящее, что мнение, или вера, *не что иное, как более сильная и живая идея, вызванная связанным с ней наличным впечатлением*, благодаря некоторой двусмысленности слов *"сильный"* и *"живой"* может дать повод к следующему возражению. Могут сказать, что поводом к заключению может явиться не только впечатление, но и идея, особенно на основании моего принципа, гласящего, *что все наши идеи происходят от соответствующих впечатлений*. Предположим, что я образую в данную минуту идею, причем соответствующее ей впечатление забыто мной; я могу заключить на основании этой идеи, что такое впечатление некогда существовало, а так как это заключение сопровождается верой, то могут спросить: откуда же проистекают качества силы и живости, составляющие эту веру? На это я немедля отвечу: *от наличной идеи*. Ибо в силу

того что эта идея рассматривается здесь не как представитель (representation) некоторого отсутствующего объекта, а как реальное восприятие нашего ума, которое мы непосредственно сознаем, она должна быть способна сообщить всему, что с ней связано, то самое качество – назовем ли мы его *твердостью, устойчивостью, силой или живостью, – с* которым наш ум воспринимает ее и которое убеждает его в ее существовании в данный момент. Идея заменяет в этом случае впечатление и оказывается совершенно тождественной последнему, по крайней мере для нашей нынешней цели.

В силу тех же оснований нас не должно удивлять, если мы услышим о воспоминании идеи, т. е. об идее идеи, и о том, что ее сила и живость превосходят смутные образы (conceptions) фантазии. Думая о наших прошлых мыслях, мы не только рисуем себе объекты, о которых мыслили, но и представляем акт, производившийся нашим умом при этом мышлении, – то "je-ne-scai-quoi" [24], которое невозможно ни определить, ни описать, но которое каждый достаточно понимает. Легко представить себе, что когда память доставляет нам идею о таком акте и воспроизводит ее как прошлую, то этой идее присуща большая сила и устойчивость, чем той

прошлой мысли, о которой мы думаем, не помня [акта ее производства].

После всего сказанного всякий поймет, как мы можем образовать идею впечатления и идею идеи и верить в существование этого впечатления и этой идеи.

# ГЛАВА 9

# О ДЕЙСТВИЯХ ДРУГИХ ОТНОШЕНИЙ И ДРУГИХ ПРИВЫЧЕК

Сколь бы убедительными ни казались нам приведенные выше аргументы, мы должны не удовлетвориться ими, а рассмотреть вопрос со всех сторон с целью найти какие-нибудь новые точки зрения, исходя из которых можно проиллюстрировать и подтвердить такие необычные и в то же время такие основательные принципы. Добросовестная нерешительность при принятии всякой новой гипотезы – настроение, столь похвальное для философа и столь необходимое в поисках истины, что ему стоит уступить, а оно требует привести всевозможные аргументы, которые могут подтвердить [точку зрения] философа, а также устранить всякие возражения, которые могут прервать ход его доказательств.

Я уже не раз замечал, что кроме причины и действия еще два отношения – сходства и смежности – следует рассматривать как принципы ассоциации мыслей, способные переносить воображение от одной идеи к другой. Я отмечал

также, что когда один из двух объектов, связанных друг с другом при помощи какого-либо из этих отношений, непосредственно наличен в памяти или чувствах, то наш ум не только переходит к его корреляту с помощью ассоциирующего принципа, но, кроме того, представляет этот коррелят с особой силой и энергией благодаря совместному действию этого принципа и наличного впечатления. Все это я отмечал для того, чтобы подтвердить с помощью аналогии мое объяснение наших суждений относительно причины и действия. Но этот самый аргумент может, пожалуй, обратиться против меня же и стать возражением против моей гипотезы, вместо того чтобы служить ее подтверждением. Ведь мне могут сказать, что если все части моей гипотезы истинны, т. е. *если* три указанных вида отношений объясняются одними и теми же принципами, *если* их действия, выражающиеся в усилении и оживлении наших идей, одинаковы и *если* вера не что иное, как более сильное и живое представление идеи, то отсюда должно бы следовать, что этот умственный акт может быть результатом не только отношения причины и действия, но и отношений смежности и сходства. Но так как мы узнаем из опыта, что веру вызывает только

причинность и что мы лишь тогда можем сделать заключение от одного объекта к другому, когда они связаны этим отношением, то отсюда можно заключить, что в нашем рассуждении есть какая-то ошибка, приводящая нас к таким трудностям.

Таково возражение; посмотрим теперь, каков ответ на него. Очевидно, что всякая наличная в памяти [идея], которая напоминает непосредственное впечатление по живости своего воздействия на ум, должна играть важную роль во всех операциях нашего ума и должна быть легко отличима от простых фикций воображения. Из этих впечатлений или идей памяти мы образуем своего рода систему, охватывающую все то, что мы помним как воспринятое либо внутренним восприятием, либо внешними чувствами, и каждую частность этой системы наряду с наличными впечатлениями называем обычно *реальностью*. Но наш ум не останавливается на этом. Обнаружив, что с этой системой восприятий в силу привычки или, если хотите, в силу отношения причины и действия связана другая система, ум переходит к рассмотрению входящих в них идей, а так как ум чувствует, что он в некотором роде вынужден рассматривать какие-то определенные идеи и что привычка или

отношение, принуждающее его к этому, не допускают ни малейшего изменения, то он соединяет эти идеи в отдельную систему, которую также удостаивает наименования системы *реальностей*. Первая из этих систем является предметом памяти и чувств, вторая – предметом суждения (judgement).

При помощи этого последнего принципа мы заселяем мир, знакомясь с такими предметами, которые из-за отдаленности во времени и пространстве находятся вне сферы наших чувств и памяти. С его помощью я рисую в своем воображении вселенную и устремляю внимание на любую из ее частей. Я образую идею Рима, хотя не вижу и не помню его; но идея эта связана с такими впечатлениями, которые я помню из разговоров, а также из книг путешественников и историков. Этой идее Рима я приписываю известное положение по отношению к идее объекта, называемого мной земным шаром, и присоединяю к ней представление об определенном управлении, определенной религии и определенных обычаях. Я бросаю взгляд назад и рассматриваю основание Рима, различные революции, происшедшие в нем, успехи и неудачи. Все это и остальное, во что я верю, не что иное, как идеи, но сила и строго

определенный порядок этих идей, возникающие из привычки и отношения причины и действия, отличают их от других идей, являющихся простым порождением фантазии.

Что же касается влияния смежности и сходства, то мы можем заметить следующее: если объект, смежный другому объекту и сходный с ним, входит в указанную систему реальностей, то эти два отношения, несомненно, содействуют отношению причины и действия, т. е. с особой силой запечатлевают в воображении идею, входящую в это отношение. На этом я остановлюсь подробнее, а пока добавлю к своему замечанию следующее: даже когда объект, входящий в указанное отношение, только вымышлен, отношение все же способствует оживлению идеи и усилению ее влияния. Поэт, несомненно, сможет дать особенно яркое описание Елисейских полей, если он вдохновит свое воображение видом прекрасного луга или сада; но в другой раз он может в фантазии перенестись в эти сказочные области и таким образом оживить свое воображение при помощи вымышленной смежности.

Но хотя я и не могу совершенно отрицать подобного рода воздействие отношений смежности и сходства на воображение, легко

заметить, что влияние их, когда они действуют одни, очень слабо и неопределенно. Если отношение причины и действия необходимо, чтобы уверить нас в любом реальном существовании, то эта уверенность необходима, чтобы придать силу двум остальным отношениям. Ведь если при появлении какого-нибудь впечатления мы не только воображаем некоторый другой объект, но и произвольно по собственному желанию и усмотрению придаем ему определенное отношение к указанному впечатлению, все это оказывает лишь небольшое влияние на ум и не дает никакого основания для того, чтобы при возвращении этого впечатления мы были вынуждены ставить тот же объект в то же отношение к нему. Нет никакой необходимости, чтобы ум вообще воображал какие-либо сходные и смежные объекты, а когда он их воображает, то столь же мало необходимо, чтобы он всегда придерживался тех же объектов, не изменяя и не разнообразя их. И действительно, подобные вымыслы так мало обоснованы, что наш ум может быть побуждаем к тому, чтобы образовать их разве только *капризом*, а так как этот принцип очень изменчив и неопределенен, то он и не может никогда действовать с достаточной степенью силы и постоянства. Наш ум предвидит

и предвосхищает изменение; уже с первого мгновения он чувствует неустойчивость своих актов и слабость своей власти над объектами. Но если это несовершенство весьма ощутимо уже в каждом единичном случае, то оно еще больше увеличивается в результате опыта и наблюдения, когда мы сравниваем различные вспоминающиеся нам случаи и образуем *общее правило* – не доверять мгновенным вспышкам света, возникающим в воображении благодаря вымышленным отношениям сходства и смежности.

Отношению причины и действия присущи все противоположные преимущества. Связанные посредством него объекты устойчивы и неизменны; впечатления памяти никогда не изменяются в значительной степени; и каждое впечатление влечет за собой определенную идею, которая как нечто устойчивое и реальное, достоверное и неизменное занимает определенное место в воображении. Мысль всегда бывает вынуждена переходить от впечатления к идее, и притом от определенного впечатления к определенной идее, без всякого выбора или колебания.

Но, не довольствуясь устранением указанного возражения, я постараюсь извлечь из него

доказательство в пользу выдвинутой мной доктрины. Правда, смежность и сходство производят [на воображение] гораздо меньшее действие, чем причинность, но все же они производят некоторое действие и усиливают нашу уверенность в любом мнении, а также живость любого представления. Если это может быть доказано на нескольких новых примерах кроме тех, которые мы уже отметили, то это будет немаловажным аргументом в пользу того, что вера не что иное, как живая идея, связанная с наличным впечатлением.

Начнем со смежности. Как среди *магометан*, так и среди *христиан* было замечено, что паломники, видевшие Мекку и святую землю, всегда оказывались впоследствии более стойкими и ревностными верующими, чем те, кто не пользовался этими преимуществами. Человек, в памяти которого воскресает живой образ Красного моря, Пустыни, Иерусалима или Галилеи, не может сомневаться в чудесных событиях, о которых повествуют Моисей и евангелисты. Живая идея этих мест способствует легкому переходу к фактам, которые предполагаются связанными с данными местами отношением смежности, и усиливает веру, усиливая живость представления. Воспоминание

об этих полях и реках оказывает на простого человека такое же влияние, как новый аргумент, и в силу тех же причин.

То же замечание можно сделать и относительно *сходства*. Мы уже отметили, что наше заключение от наличного объекта к его отсутствующей причине или действию никогда не основывается на тех качествах, которые мы наблюдаем в этом объекте как таковом, или, другими словами, что невозможно определить иначе чем с помощью опыта, что будет следствием некоторого явления или что ему предшествовало. Но хотя это настолько самоочевидно, что кажется не требующим никаких доказательств, некоторые философы воображали, будто существует очевидная причина передачи движения и разумный человек может непосредственно выводить движение одного тела из толчка, производимого другим, не прибегая к прошлым наблюдениям. Легко, однако, доказать ложность этого мнения, ибо если подобное заключение может быть выведено из одних идей тела, движения и толчка, то оно должно быть равнозначно демонстративному доказательству и подразумевать абсолютную невозможность противоположного предположения. Следовательно, всякое действие кроме передачи

движения заключает в себе формальное противоречие и не только не может существовать, но и не может быть представлено. Однако мы тотчас же можем убедиться в противном, образовав ясную и последовательную идею движения одного тела к другому, а затем идею его покоя тотчас после соприкосновения или его возвращения по той же линии, по которой оно двигалось вперед, его уничтожения, его движения по кругу или по эллипсу – словом, идеи бесконечного числа других изменений, которым указанное тело, по нашему предположению, может подвергнуться. Все эти предположения последовательны и естественны; причина же, в силу которой мы воображаем, что передача движения более последовательна и естественна, чем указанные предположения, равно как и всякие другие естественные действия, заключается в том отношении *сходства* между причиной и действием, которое присоединяется здесь к опыту и связывает объекты самым тесным и интимным образом, заставляя нас воображать, будто последние абсолютно нераздельны. Таким образом, влияние сходства оказывается таким же, как и влияние опыта, или же аналогичным ему; а так как единственное непосредственное действие опыта – ассоциирование наших идей друг с

другом, то отсюда следует, что всякая вера происходит, согласно нашей гипотезе, от ассоциаций идей.

Все занимающиеся оптикой признают, что глаз всегда видит одинаковое число физических точек и картина, которая предстает перед глазами человека, стоящего на вершине горы, не больше той, которую он видит, будучи заперт на самом тесном дворе или в самой тесной комнате. Только с помощью опыта заключает он о величине объекта по некоторым особенным качествам образа, и это заключение рассудка (inference of the judgement) он смешивает с ощущением, как часто бывает в других случаях. Но очевидно, что вывод рассудка в данном случае живее, чем в наших обычных рассуждениях, и что человек получает более живое представление об обширном протяжении океана от того образа, который он воспринимает зрением, стоя на вершине высокого мыса, чем от слухового восприятия гула волн. Величие океана возбуждает в нем более сильное удовольствие, что доказывает большую живость идеи, и он смешивает свое суждение с ощущением, что является новым доказательством того же. Но так как вывод одинаково несомненен и непосредствен в обоих случаях, то более высокая степень живости нашего представления в одном

случае может вызываться только тем, что при выводе заключения из зрительного восприятия между образом и объектом, о котором мы заключаем, кроме привычного соединения есть еще и сходство, которое подкрепляет их отношение и более легко и естественно переносит живость впечатления на связанную с ним идею.

Из слабостей, свойственных человеческой природе, наиболее всеобщей и бросающейся в глаза является та, которую обычно называют *доверчивостью*, иначе говоря, крайняя готовность верить свидетельствам других людей; слабость эта также весьма естественно объясняется влиянием сходства. Наша вера, в какой-нибудь факт на основании свидетельств людей происходит из того же источника, что и наши заключения от причин к действиям или от действий к причинам; только ознакомление на *опыте* с принципами, управляющими человеческой природой, может убедить нас в правдивости людей. Но хотя опыт является истинным мерилом этого суждения, равно как и всех других, мы редко руководствуемся им безусловно: нам присуще поразительное стремление верить во все, что рассказывают, даже когда это касается привидений, волшебств и чудес, как бы это ни противоречило нашему ежедневному опыту и

наблюдению. Слова или речи других людей находятся в тесной связи с определенными идеями в их уме, а эти идеи находятся в свою очередь в связи с фактами или объектами, представителями которых они являются. Обычно мы очень преувеличиваем эту связь и она вынуждает нас соглашаться не только с тем, что оправдывается опытом, а это может быть объяснено только сходством между идеями и фактами. Другие действия указывают на свои причины лишь косвенным образом, тогда как свидетельства людей делают это прямо, в силу чего их следует рассматривать не только как действия, но и как образы. Поэтому неудивительно, что мы так поспешно выводим из них заключения и в своих суждениях об этих свидетельствах меньше руководствуемся опытом, чем в суждениях о любом ином предмете.

Если сходство в связи с причинностью подкрепляет наши заключения, то весьма значительный недостаток его способен почти совершенно их разрушить. Ярким примером этого является общая беззаботность и тупость людей в вопросе о будущей жизни; проявляемое ими здесь упрямое неверие равносильно той слепой доверчивости, которую они обнаруживают в других случаях. И действительно, нет ничего

более заслуживающего удивления ученых и сожаления благочестивых, чем наблюдение над тем, как небрежно относится большинство людей к ожидающему их состоянию. И многие выдающиеся богословы не без основания решались утверждать, что, хотя у простых людей и нет ясно сформулированных принципов неверия, это не мешает им быть в душе истинно неверующими и не обладать ничем таким, что можно назвать верой в вечное существование души. В самом деле, рассмотрим, с одной стороны, то, что так красноречиво излагалось богословами относительно значения вечности, имея в виду следующее: хотя в риторике и приходится всегда считаться с некоторым преувеличением, однако в данном случае следует признать самые смелые фигуры бесконечно уступающими описываемому предмету. Примем, с другой стороны, во внимание изумительную беспечность людей в данном отношении и спросим: неужели люди действительно верят в то, что вбивают им в голову [богословы] и что они якобы признают? Ответ, очевидно, будет отрицательным. Так как вера есть умственный акт, порождаемый привычкой, неудивительно, что недостаток сходства разрушает то, что создано привычкой, и ослабляет силу идеи настолько же,

насколько этот последний принцип увеличивает ее. Будущая жизнь настолько чужда нашему пониманию, а наше представление о том, как мы будем существовать после разрушения тела, настолько смутно, что, как бы сильны ни были сами по себе все те доводы, которые мы можем изобрести, и как бы их ни подкрепляло воспитание, они не помогают преодолеть указанное препятствие людям со слабым воображением и не придают достаточного авторитета и силы соответствующей идее. Я скорее готов приписать это неверие слабости нашей идеи будущего существования, слабости, происходящей от недостатка сходства этой идеи с настоящей жизнью, чем факту отдаленности этого будущего существования. Ибо по моим наблюдениям люди всегда сильно заботятся о том, что может случиться после их смерти, если только дело касается этого мира; и мало таких людей, которые во всякое время были бы совершенно равнодушны к своему имени, своему семейству, друзьям и родине.

И действительно, недостаток сходства в данном случае так основательно разрушает веру, что за исключением тех немногих лиц, которые в результате хладнокровного размышления о важности данного вопроса постарались при

помощи постоянного обдумывания запечатлеть в своем уме аргументы в пользу будущей жизни, едва ли существуют люди, верящие в бессмертие души настолько, чтобы последнее могло стать для них предметом истинного и непоколебимого суждения подобно хотя бы свидетельствам путешественников и историков. Это очень ясно видно в тех случаях, когда людям приходится сравнивать удовольствия и страдания, награды и наказания настоящей и будущей жизни, даже если дело не касается их лично и никакие бурные страсти не извращают их суждения. *Католики*, несомненно, самая ревностная секта во всем христианском мире, а между тем среди наиболее разумных приверженцев этого исповедания вы найдете немного таких лиц, которые не порицали бы жестокости и варварства Порохового заговора или же Варфоломеевской резни, несмотря на то что первый замышлялся против тех самых людей, которых они без всяких колебаний приговаривают к вечным, нескончаемым мучениям, а вторая была совершена над такими же людьми. В оправдание такой непоследовательности мы можем лишь сказать, что католики в действительности не верят в собственные утверждения относительно будущей жизни; и наилучшим доказательством этого является указанная непоследовательность.

Мы можем прибавить к сказанному следующее замечание: в религиозных делах ощущение ужаса доставляет людям удовольствие и наибольшей популярностью пользуются те проповедники, которые пробуждают в нас самые тяжелые и мрачные аффекты. В обычных житейских делах, когда мы чувствуем всю серьезность вопроса и проникнуты ощущением этой серьезности, ничто не может быть более неприятным, чем страх и ужас: эти чувства могут доставить нам удовольствие только в драматических представлениях и религиозных беседах. В последних случаях воображение беспечно отдыхает, [сосредоточившись] на указанной идее, аффекты же, смягченные недостатком веры в предмет, производят лишь приятное действие, оживляя наш ум и способствуя сосредоточению внимания.

Наша гипотеза получит новое подтверждение, если мы рассмотрим действие других видов привычки и других отношений. Чтобы понять это, мы должны принять во внимание, что привычка, к которой я свожу всякую веру и рассуждение, может действовать на ум, т. е. усиливать идею, двумя различными способами. Предположим, что в своем прошлом опыте мы находили два объекта всегда связанными друг с другом; очевидно, что

при появлении одного из этих объектов в виде впечатления мы в силу привычки должны легко переходить к идее того объекта, который обычно сопровождает первый; с помощью же наличного впечатления и легкого перехода мы должны представлять эту идею сильнее и живее, чем любой смутный и мимолетный образ фантазии. Но предположим далее, что какая-нибудь единичная идея часто появляется в уме без всех этих особых, почти искусственных приготовлений; такая идея должна постепенно приобрести способность легко возникать и силу, причем она будет отличаться от всякой новой и непривычной идеи как своей устойчивостью, так и легкостью своего появления. Вот единственная черта, в которой согласуются оба указанных вида привычки; и если окажется, что их действие на наше суждение сходно и пропорционально [их силе], то мы, конечно, будем правы, заключив отсюда, что изложенное выше объяснение этой способности удовлетворительно. Но разве мы сможем усомниться в совпадении влияния этих видов привычки на суждение после того, как рассмотрим природу и действия *воспитания*?

Все мнения и понятия о вещах, к которым мы привыкли с детства, пускают корни так глубоко, что весь наш разум и опыт не в силах искоренить

их, причем влияние этой привычки не только приближается к влиянию постоянной и нераздельной связи причин и действий, но во многих случаях и превосходит его. В данном случае мы уже не должны довольствоваться утверждением, что живость идеи производит веру, но должны утверждать, что первая и вторая – одно и то же. Частое повторение любой идеи запечатлевает последнюю в воображении, но само по себе оно никогда не могло бы произвести веры, если бы этот акт нашего ума в силу первичной организации нашей природы был связан только с рассуждением и сравнением идей. Привычка может привести нас к какому-нибудь неправильному сравнению идей – вот самое большое из ее действий, какое мы только можем себе представить; но она, безусловно, никогда не могла бы ни заменить это сравнение, ни произвести какой-либо умственный акт, по природе своей сродный последнему принципу.

Человек, потерявший ногу или руку вследствие ампутации, долгое время спустя пытается пользоваться этими членами. После кончины какого-нибудь человека обычно приходится слышать от всех его домашних, в особенности же от слуг, что они с трудом верят в его смерть и воображают, будто он находится в своей комнате

или в каком-нибудь другом месте, где его привыкли видеть. Я нередко слышал в разговоре, когда речь шла о лице, чем-либо знаменитом, как кто-нибудь незнакомый с ним говорил: "Я никогда не видел такого-то, но мне почти представляется, что я его видел, так часто я слышал, как о нем говорили". Все это примеры одного рода.

Если мы будем рассматривать этот основанный на *воспитании* аргумент в надлежащем свете, он окажется очень убедительным, тем более что в основании его лежит самое обыкновенное из всех явлений, какие мы только можем встретить. Как я уверен, при ближайшем рассмотрении окажется, что более половины мнений, преобладающих среди людей, обязаны своим происхождением воспитанию и принципы, принимаемые нами безотчетно, одерживают верх над теми, которые обязаны своим происхождением или абстрактному рассуждению, или опыту. Подобно тому как лжецы, часто повторяя свои вымыслы, наконец начинают помнить их [как нечто действительно происходившее], так и рассудок или, вернее, воображение может тем же способом столь сильно запечатлевать в себе идеи и представлять их столь ясно, что они будут действовать на ум так же, как

те идеи, которые доставляют нам чувства, память или разум. Но ввиду того что воспитание – искусственная, а не естественная причина и что его правила часто противоречат разуму, а в различное время и в различных местах даже и друг другу, оно никогда не пользовалось признанием философов. Между тем в действительности воспитание зиждется почти на том же основании, что и наши заключения о причинах и действиях, т. е. на привычке и повторении[25].

# ГЛАВА 10

# О ВЛИЯНИИ ВЕРЫ

Но хотя воспитание и отвергается философией как ошибочное основание для согласия с каким-нибудь мнением, оно тем не менее играет преобладающую роль в мире и является причиной того, что всем теориям вначале грозит опасность быть отвергнутыми в силу их новизны и необычности. Быть может, такая же участь постигнет и то, что я высказал здесь о *вере;* и, хотя приведенные мной доказательства кажутся мне лично вполне убедительными, я не надеюсь приобрести многочисленных сторонников. Вряд ли удастся когда-либо убедить людей в том, что такие важные по значению действия могут вытекать из принципов, по-видимому, столь незначительных и что огромное большинство наших рассуждений наряду со всеми нашими действиями и страстями может быть выведено не из чего иного, как из привычки и навыка. Чтобы предупредить эти возражения, я несколько предвосхищу то, что более подобало бы рассматривать впоследствии, когда мы перейдем к изучению аффектов и чувства прекрасного.

Человеческому уму присуще восприятие страдания и удовольствия как главной пружины, главного движущего начала всех его действий. Но есть два способа появления страдания и удовольствия в уме, причем действия одного из этих способов весьма отличны от действий другого. Страдание и удовольствие могут появиться или в виде действительно ощущаемого впечатления, или только в идее, как, например, теперь, когда я о них упоминаю. Очевидно, что влияние их на наши действия далеко не одинаково в том и другом случае. Впечатления всегда побуждают душу к активности, и притом в самой сильной степени, но не всякая идея оказывает на нее такое же действие. Природа проявила в данном случае осторожность и, по-видимому, тщательно избегала неудобства обеих крайностей. Если бы только впечатления действовали на нашу волю, мы в каждый момент своей жизни подвергались бы величайшим несчастьям, потому что, несмотря на предвидение их приближения, не были бы снабжены природой какими-либо принципами действия, которые могли бы заставить нас избегать их. С другой стороны, если бы каждая идея влияла на наши действия, это ненамного улучшило бы наше положение, ибо наша мысль так непостоянна и деятельна, что

всевозможные образы, в особенности же образы разных благ и зол, всегда мелькают в нашем уме; и если бы на него действовало всякое праздное представление такого рода, он никогда не знал бы ни минуты мира и покоя.

Поэтому природа избрала середину и, предоставив силу, [необходимую, чтобы] приводить в действие волю, не каждой идее блага и зла, она в то же время не вполне лишила эти идеи подобного влияния. Если какая-либо праздная фикция не оказывает [на нас] никакого влияния, то, как мы знаем из опыта, идеи тех объектов, в настоящее или будущее существование которых мы верим, производят, хотя и в меньшей степени, то же действие, что и непосредственно ощущаемые и воспринимаемые впечатления. Таким образом, действие веры состоит в том, чтобы поднять простую идею на тот же уровень, что и впечатления, и сообщить ей одинаковое влияние на страсти. Действие же это она может произвести, приближая идею к впечатлению по силе и живости. Ведь если различие в степени силы составляет все первоначальное различие между впечатлением и идеей, то, следовательно, оно же должно быть и источником всех различий в действиях этих восприятий, а полное или частичное их устранение должно быть причиной

всякого нового сходства между этими действиями. Каждый раз, когда мы можем приблизить идею по силе и живости к впечатлениям, она подражает им и в своем влиянии на ум; и, наоборот, когда идея подражает влиянию впечатлений, как, например, в разбираемом случае, это происходит вследствие того, что она приближается к ним по силе и живости. Стало быть, если вера заставляет идею подражать действиям впечатлений, она должна делать ее сходной с последними в указанных качествах, и, значит, она не что иное, как *более живое и интенсивное представление любой идеи*. Сказанное может в одно и то же время служить добавочным аргументом в пользу предложенной теории и дать нам представление о том, каким образом наши рассуждения о причинности в состоянии действовать на волю и страсти.

Подобно тому как вера абсолютно необходима, чтобы возбуждать наши аффекты, так и аффекты в свою очередь весьма благоприятствуют вере; и не только факты, возбуждающие приятные эмоции, но часто и такие, которые причиняют страдание, именно в силу этого легче становятся объектами веры и мнения. Трусливый человек, легко поддающийся страху, охотно доверяет каждому рассказу об опасности, а человек, склонный к печали и

меланхолии, очень легко верит всему, что разжигает преобладающий в нем аффект. Как только мы воспринимаем объект, способный затронуть наше чувство, он тотчас же начинает тревожить нас и возбуждать в нас некоторую степень соответствующего ему аффекта, особенно у тех лиц, которые имеют естественную склонность к нему. Эмоция эта легко переходит на воображение и, распространяясь на идею затронувшего нас объекта, заставляет нас образовывать эту идею с большей силой и живостью, а следовательно, и соглашаться с ней, что соответствует вышеизложенной теории. Действие восхищения и удивления тождественно действию других аффектов; этим объясняется тот факт, что шарлатаны и прожектеры благодаря своим широковещательным обещаниям встречают больше веры у простолюдинов, чем встретили бы они, оставаясь в пределах умеренности. Первоначальное удивление, естественно вызываемое их чудесными рассказами, овладевает всей душой слушающего и так оживляет и оживотворяет идею, что она делается сходной с заключениями, которые мы выводим из опыта. Это тайна, с которой мы, быть может, уже немного познакомились и в которую мы будем иметь случай глубже проникнуть по мере

продвижения нашего трактата.

После этого объяснения влияния веры на страсти мы найдем менее затруднительным и объяснение ее действий на воображение, какими бы необычайными они нам ни казались. Несомненно, что мы не можем получать удовольствие от разговора, когда наш рассудок не соглашается с теми образами, которые предстают перед нашим воображением. Беседа с людьми, привыкшими лгать, хотя бы и в маловажных делах, никогда не доставляет нам удовольствия, в силу того что идеи, которые предлагают нам эти люди, не сопровождаясь верой, не производят впечатления на наш ум. Даже поэты, эти лжецы по профессии, всегда стараются придать своим фикциям облик правды; если же они совершенно не заботятся об этом, произведения их, как бы остроумны они ни были, никогда не доставляют нам большого удовольствия. Словом, мы можем заметить, что, даже если идеи не оказывают никакого влияния на волю и страсти, истина и реальность тем не менее требуются для того, чтобы идеи эти могли занять наше воображение.

Но если мы сравним все относящиеся сюда явления, то увидим, что, сколь бы необходимой ни казалась истина во всех гениальных произведениях, она не производит иного

действия, кроме того, что облегчает идеям доступ в наш ум и заставляет последний принимать их с удовольствием или по крайней мере не вопреки желанию. Но так как легко предположить, что это действие проистекает из той устойчивости и силы, которые, согласно моей теории, отличают идеи, устанавливаемые с помощью рассуждений о причинности, то отсюда следует, что все влияние веры на воображение может быть объяснено при помощи этой теории. Соответственно мы замечаем, что всякий раз, когда это влияние проистекает не из правдоподобия или реальности, а из каких-нибудь иных принципов, то последние занимают место первых и наравне с ними возбуждают воображение. Поэты создали, как они выражаются, поэтическую систему вещей, которая обычно признается достаточным основанием для всевозможных фикций, хотя ни сами поэты, ни читатели в нее не верят. Мы до крайности привыкли к именам Марса, Юпитера, Венеры, и подобно тому как воспитание укрепляет в нас какое-нибудь мнение, так и постоянное повторение этих идей заставляет их легко проникать в наш ум и овладевать воображением, не оказывая никакого влияния на рассудок. Точно так же авторы трагедий всегда заимствуют фабулу или по крайней мере имена главных действующих

лиц из какого-нибудь известного исторического события, и притом не с целью обмануть зрителей, ибо они всегда откровенно сознаются, что истина не во всех подробностях, не безусловно соблюдена ими, а с целью облегчить доступ к воображению тем необычайным происшествиям, которые они изображают. Но соблюдение этой предосторожности не требуется от поэтов-комиков; так как их действующие лица и трактуемые ими происшествия более знакомы нам, то мы легко представляем и принимаем их без всяких подобных формальностей, хотя бы и с первого же взгляда признали их фикциями, чистым порождением фантазии.

Эта смесь истины и вымысла в произведениях трагиков служит нашей цели не только в качестве доказательства того, что воображение может быть удовлетворено и при отсутствии абсолютной веры или [абсолютного] убеждения: ее можно, с другой стороны, считать очень веским подтверждением нашей теории. Очевидно, поэты прибегают к этой уловке, т. е. к заимствованию имен своих действующих лиц и главных событий своих поэм из истории, для того, чтобы целое могло быть воспринято более легко и чтобы оно производило более глубокое впечатление на воображение и аффекты. Отдельные эпизоды поэтического

произведения приобретают некоторое отношение друг к другу, будучи соединены в одну поэму или в одну драму; и, если какой-нибудь из этих эпизодов является объектом веры, он придает силу и живость и другим эпизодам, связанным с ним данным отношением. Живость первого представления распространяется на отношения и передается через их посредство, словно по трубам или каналам, каждой идее, состоящей в какой-нибудь связи с первой идеей. Так как связь между идеями здесь до известной степени случайна, то живость эта, конечно, никогда не может сравняться с полным убеждением; тем не менее она настолько приближается к нему по своему влиянию, что мы без труда убеждаемся в их происхождении из одного источника. Вера должна приятно действовать на воображение благодаря сопровождающим ее живости и силе, поскольку всякая идея, которой свойственны сила и живость, оказывает приятное действие на эту способность.

В подтверждение сказанного мы можем заметить, что рассудок и воображение, равно как и рассудок и аффекты, оказывают друг другу взаимную помощь: не только вера придает силу воображению, но и сильное и могучее воображение из всех дарований наиболее

способно породить веру и убеждение. Нам трудно не согласиться с тем, что расписывают перед нами всеми цветами красноречия; и живость идей, порождаемая воображением, во многих случаях даже больше той, которую вызывают привычка и опыт. Нас увлекает живость воображения автора или собеседника, и даже сами они часто бывают жертвой собственной пылкости и порыва.

Не мешает также заметить, что если живое воображение весьма часто вырождается в сумасшествие или безумие и бывает очень похоже на таковое по своим действиям, то и на рассудок как воображение, так и безумие влияют одинаково, порождая веру в силу одних и тех же принципов. Когда воображение из-за чрезвычайного брожения крови и жизненных духов приобретает такую живость, которая приводит в расстройство все его силы и способности, то не остается никакой возможности отличить истину от лжи и каждая бессвязная фикция или идея, оказывая такое же влияние, как впечатления памяти или заключения рассудка, принимается на равных с ними правах и действует с одинаковой силой на аффекты. Наличное впечатление и привычный переход теперь уже больше не нужны для того, чтобы оживлять наши идеи. Всякая наша химера равняется по живости и

интенсивности любому из тех заключений, которые мы раньше удостаивали названия *выводы о фактах*, а иногда и наличным впечатлениям чувств.

То же действие, хотя и в меньшей степени, оказывает на нас и поэзия. Как поэзия, так и сумасшествие имеют то общее, что живость, сообщаемая ими идеям, вызывается не какими-нибудь особыми положениями или соединениями объектов этих идей, а наличным настроением и расположением духа самого человека. Однако, какой бы высокой степени ни достигала эта живость в поэзии, очевидно, что она никогда не возбуждает в нас *чувства*, одинакового с тем, которое возникает в уме, когда мы рассуждаем даже на основании низших степеней вероятности. Наш ум легко может отличать одно чувство от другого, и, в какое бы возбуждение ни приходили жизненные духи под влиянием поэтического энтузиазма, оно все-таки остается только призраком веры, или убеждения. С аффектом, вызываемым идеей, дело обстоит так же, как и с самой идеей. Нет такого свойственного человеческому уму аффекта, которого не могла бы пробудить поэзия, хотя в то же время мы *чувствуем* эти аффекты совсем иначе, когда их вызывают поэтические фикции, чем когда их

вызывают вера и реальность. Аффект, неприятный в реальной жизни, может доставить высочайшее наслаждение в трагедии или эпической поэме. В последнем случае он не так тяготит нас, чувствуется нами как нечто менее постоянное и упорное и производит на нас только приятное действие, волнуя жизненные духи и пробуждая наше внимание. Различие в аффектах является ясным доказательством различия в тех идеях, которые вызывают эти аффекты. Когда живость [идеи] происходит от привычного соединения ее с наличным впечатлением, то воображение, по-видимому, возбуждается не так сильно, но тем не менее его актам свойственно в данном случае что-то более принудительное и реальное, чем в пылких созданиях поэзии и красноречия. Силу наших умственных актов ни в этом случае, ни в других не следует измерять видимым возбуждением нашего ума. Поэтическое описание может произвести более ощутимое действие на фантазию, чем исторический рассказ; в нем может быть собрано большее количество тех обстоятельств, которые дают полный образ, или полную картину; оно может, по-видимому, нарисовать нам объект более живыми красками. Однако идеи, вызываемые им, *чувствуются* нами иначе, чем те, которые порождаются памятью и

суждением. Есть какая-то слабость, какое-то несовершенство в кажущейся пылкости мысли и чувства, сопровождающей фикции поэзии.

Впоследствии у нас еще будет случай указать как на сходство, так и на различие между поэтическим энтузиазмом и серьезным убеждением. А пока я не могу не отметить, что значительное различие в том, как одно и другое чувствуются нами, зависит в некоторой степени от размышления и *общих правил*. Мы замечаем, что та сила представления, которую сообщают фикциям поэзия и красноречие, лишь случайное обстоятельство, одинаково доступное всякой идее, и что подобные фикции не находятся в связи с чем-либо реальным. В силу этого наблюдения мы, так сказать, только поддаемся фикциям, причем, однако, фиктивная идея чувствуется нами совсем иначе, чем навеки установленные убеждения, основанные на памяти и привычке. То и другое до известной степени однородны, но первая сильно уступает вторым как по своим причинам, так и по своим действиям.

Подобное же размышление об *общих правилах* предохраняет нашу веру от того, чтобы она усиливалась при каждом увеличении силы и живости наших идей. Если какое-нибудь мнение не допускает никакого сомнения или

противоположной вероятности, мы приписываем ему полную убедительность, хотя из-за недостатка сходства или смежности оно может уступать в силе другим мнениям. Таким образом, познание исправляет свидетельства чувств и заставляет нас воображать, будто объект, находящийся от глаза на расстоянии двадцати футов, представляется ему столь же большим, как объект таких же размеров, находящийся от него на расстоянии десяти футов.

То же действие, хотя и в меньшей степени, мы можем заметить и в поэзии, с тем лишь различием, что малейшее размышление рассеивает иллюзии поэзии и заставляет ее объекты предстать в надлежащем свете. Однако несомненно, что в пылу поэтического энтузиазма поэт чувствует нечто вроде веры в свои объекты, даже как бы созерцает их, и, если у него есть хоть тень аргумента, который может поддержать эту веру, ничто так не способствует тому, чтобы полностью убедить его, как поток поэтических фигур и образов, действующих не только на читателей, но и на него самого.

# ГЛАВА 11

# О ВЕРОЯТНОСТИ СЛУЧАЙНОСТЕЙ

Чтобы придать нашей теории всю подобающую ей силу и очевидность, мы должны будем на время отвлечься от нее с целью рассмотреть ее следствия и объяснить из тех же принципов некоторые другие виды умозаключения, происходящие из того же источника.

Философы, разделившие человеческие познания (reason) *на знание и вероятность* и определившие первое как *очевидность, которая получается из сравнения идей*, вынуждены были объединить все наши заключения из причин или действий посредством общего термина *вероятность*. Но хотя каждый волен употреблять свои термины в каком угодно смысле, в силу чего и я в предыдущей части своего рассуждения следовал указанному способу выражения, однако в обыденном разговоре мы, несомненно, не задумываясь, утверждаем, что многие из наших аргументов из причинности более чем вероятны и могут быть признаны высшим родом очевидности. Нам показался бы смешным всякий,

кто сказал бы, будто только вероятно, что солнце завтра взойдет или что все люди должны умереть, хотя ясно, что у нас нет другой уверенности в этих фактах, кроме той, которую дает нам опыт. Поэтому, имея в виду как сохранение обычного смысла слов, так и обозначение различных степеней очевидности, быть может, удобнее было бы разделить человеческие познания на три рода: *знание, доказательства* (proofs) и *вероятности*. Под *знанием* я понимаю уверенность, возникающую из сравнения идей; под *доказательствами* – те аргументы, которые извлекаются из отношения причины и действия и которые совершенно свободны от сомнения и неуверенности; под *вероятностью* – ту очевидность, которая еще сопровождается неуверенностью. К рассмотрению этого последнего вида заключения я и перехожу.

Вероятность, или предположительное заключение (reasoning from conjecture), может быть двух видов, а именно: вероятность, основанная на *случайности*, и вероятность, происходящая из *причин*. Мы рассмотрим оба этих вида по порядку.

Идея причины и действия извлекается из опыта, который, представляя нам определенные объекты в постоянном соединении друг с другом,

порождает привычку рассматривать их находящимися в этом отношении, в силу чего мы не можем без заметного усилия представлять их в каком-нибудь ином отношении друг к другу. С другой стороны, так как случайность сама по себе не есть нечто реальное, а является, собственно говоря, лишь отрицанием причины, то влияние ее на ум противоположно влиянию причинности. Существенной особенностью случайности является тот факт, что она оставляет воображение совершенно безразличным к тому, рассматривается ли объект, признаваемый случайным, как существующий или несуществующий. Причина указывает путь нашей мысли и некоторым образом вынуждает нас рассматривать определенные объекты в определенных отношениях. Случайность может только устранить такое определение нашей мысли и оставить ум в свойственном ему состоянии безразличия, в которое он при отсутствии причины тотчас же впадает снова.

Но если полное безразличие – существенный признак случайности, то одна случайность может превосходить другую только в том случае, если она составлена из большего числа равных шансов. Ведь если мы станем утверждать, что одна случайность может каким-нибудь иным образом

превосходить другую, то мы должны будем в то же время утверждать, будто есть нечто дающее ей это превосходство и определяющее исход события скорее в одну, чем в другую, сторону; другими словами, мы должны будем допустить действие некоторой причины и устранить предположение о случайности, высказанное нами первоначально. Совершенное и полное безразличие существенно для случайности, но одно полное безразличие не может само по себе ни превосходить другое, ни уступать ему. Эта истина не составляет исключительной черты моей теории, но признается всяким, кто занимается исчислением случайностей.

Замечательно, что, несмотря на прямую противоположность случайности и причинности, мы тем не менее не можем представить себе ту комбинацию шансов, которая требуется для того, чтобы дать одному случаю перевес над другим, не предположив, что случайности перемешаны с причинами и что к полному безразличию некоторых обстоятельств присоединяется необходимость других. Когда ничто не ограничивает случайностей, все представления, какие только может образовать самая пылкая фантазия, равны между собой и не может быть такого обстоятельства, которое давало бы одному

из них преимущества перед другим. Так, если мы не допустим, что существуют некоторые причины, заставляющие игральные кости падать, сохранять при падении свою форму и ложиться на какую-либо из своих сторон, то мы не сможем делать никаких исчислений относительно законов случая. Но если мы предположим, что действие таких причин налицо и что все остальное безразлично и определяется лишь случайностью, то нам легко будет дойти до понятия преимущественной комбинации шансов. Очевидным и простым примером такого преимущества является кость, на четырех сторонах которой одинаковое число очков и лишь на двух других иное. Наш ум в силу определенных причин ограничен здесь точным числом и качеством событий, но в то же время свободен при выборе одного или другого события.

Продолжая то рассуждение, в ходе которого нами уже установлены три пункта: *что* случайность не что иное, как отрицание причины, и порождает в уме состояние полного безразличия; *что* одно отрицание причины и одно полное безразличие не может ни превосходить другого, ни уступать ему; *что* к случайностям всегда должны быть примешаны причины для того, чтобы служить основанием заключения, мы

вслед за тем должны рассмотреть, какое действие может оказать на наш ум преимущественная комбинация шансов и каким способом она влияет на наше суждение и мнение. Мы можем повторить здесь все те аргументы, которыми воспользовались при рассмотрении веры, порождаемой причинами, и точно таким же образом доказать, что преимущественное число шансов вызывает наше согласие не при помощи *демонстративных доказательств* или *вероятности*. И действительно ясно, что путем одного сравнения идей мы никак не можем открыть ничего такого, что имело бы решающее значение для данного вопроса; и невозможно доказать с достоверностью, что дело должно кончиться в пользу именно той стороны, которая располагает преимущественным числом шансов. Надеяться в данном случае на достоверность значило бы ниспровергнуть все то, что уже установлено нами относительно противоположности (opposition) случайностей и их полного равенства и безразличия.

Если бы мне сказали: хотя при противостоянии случайностей невозможно определить с *достоверностью*, в пользу какой стороны будет решено дело, тем не менее мы можем с достоверностью сказать, что более

правдоподобен и вероятен перевес той стороны, которая обладает большим числом шансов, чем той, у которой их меньше, – если бы мне сказали это, я спросил бы: что подразумевается в данном случае под *правдоподобием* и *вероятностью*? Правдоподобие и вероятность случайных явлений состоят в преимущественном числе равных шансов; а следовательно, говоря: правдоподобно, что дело кончится скорее в пользу более сильной, чем менее сильной, стороны, мы только утверждаем, что там, где большее число шансов, их действительно больше, а там, где их меньшее число, их действительно меньше; но это тавтологичные и ничего не решающие суждения. Вопрос состоит в следующем: каким образом преимущественное число равных шансов влияет на ум и производит веру, или согласие, если оказывается, что тут не играют роли ни аргументы, основанные на демонстративных доказательствах, ни аргументы, основанные на вероятности?

Для того чтобы справиться с этим затруднением, предположим, что некто берет игральную кость, на четырех сторонах которой одна и та же фигура или одинаковое число очков и лишь на двух остальных – иная фигура или иное число очков; предположим далее, что он кладет

эту кость в стаканчик, намереваясь бросить ее. Очевидно, он должен заключить, что выход одной из фигур более вероятен, чем выход другой, и притом отдать предпочтение той фигуре, которая начертана на большем числе сторон. Он как бы верит в то, что эта фигура окажется наверху, хотя верит все же с некоторым колебанием и сомнением, пропорционально числу противоположных шансов. По мере уменьшения этих противоположных шансов и увеличения преимущества другой стороны его вера приобретает все новые степени твердости и уверенности. Эту веру вызывает некоторый акт нашего ума, производимый над простым и ограниченным объектом, что облегчает открытие и объяснение ее природы. Стоит нам только рассмотреть одну-единственную игральную кость, чтобы понять одну из наиболее любопытных операций познания.

Эта игральная кость в том виде, как мы ее описали выше, содержит в себе три свойства, достойных нашего внимания: *во-первых*, определенные причины, как, например, тяжесть, плотность, кубическая фигура и т. д., которые заставляют кость падать, сохранять при падении свою форму и ложиться вверх одной из своих сторон; *во-вторых*, определенное число сторон,

по предположению совершенно одинаковых; *в-третьих*, определенную фигуру, начертанную на каждой стороне. Этими тремя особенностями исчерпывается вся природа игральной кости, поскольку она имеет отношение к нашей настоящей цели, и, следовательно, они являются единственными свойствами, на которые обращает внимание наш ум, образуя суждение относительно результата бросания такой кости. Рассмотрим же постепенно и тщательно, каково должно быть влияние этих свойств на мысль и воображение.

Во-первых, мы уже отметили, что привычка заставляет наш ум переходить от любой причины к ее действию и что при появлении первой почти невозможно не образовать идеи второго. Постоянное соединение причины и действия в прежних случаях порождает в уме привычку, в силу которой он всегда соединяет их и заключает о существовании одного из них на основании существования его обычного спутника. Когда наш ум представляет игральную кость без поддержки стаканчика, он не может без насилия над самим собой считать ее висящей в воздухе; он, естественно, помещает ее на столе и считает, что она ложится вверх одной из своих сторон. Таково действие переплетающихся причин, необходимых для любого исчисления случайностей.

Во-вторых, предполагается, что хотя кость необходимо должна упасть и обратиться вверх одной из сторон, однако нет ничего такого, что предназначало бы к этому какую-нибудь определенную сторону, так что это целиком определяется случайностью. Природа же и сущность случайности состоят в том, что причины отрицаются и ум остается в полном безразличии к тем явлениям, которые считают случайными. Таким образом, если причины заставляют нашу мысль представлять кость падающей и обращающейся вверх одной из ее сторон, то случайность представляет все стороны равными и заставляет нас рассматривать их одну за другой как одинаково вероятные и возможные. Воображение переходит от причины, т. е. от бросания, к действию, т. е. к обращению кости вверх одной из шести сторон, причем чувствует как бы невозможность остановиться на полпути или образовать какую-нибудь другую идею. Но так как все шесть сторон исключают друг друга и так как кость не может обратить вверх больше одной из своих сторон, то этот принцип не заставляет нас представлять все шесть сторон сразу обращенными кверху, что мы признаём невозможным; он не склоняет нас также со всей присущей ему силой в пользу какой-либо

определенной стороны, ибо в таком случае считалось бы достоверным и неизбежным, что выпадет именно эта сторона, но он направляет нашу мысль ко всем шести сторонам, причем поровну разделяет свою силу между ними. Мы заключаем вообще, что какая-либо из них должна лечь сверху при бросании кости; мы перебираем в уме все стороны; наша мысль вынуждена останавливаться на каждой из них, но на долю каждой приходится лишь столько силы, сколько ей подобает пропорционально числу остальных сторон. Вот каким образом первоначальный импульс, а следовательно, и первоначальная живость мысли, порождаемые причинами, делятся и дробятся на части благодаря переплетенным случайностям.

Мы уже рассмотрели влияние двух первых качеств кости, т. е. *причин*, а также *числа* и *одинаковости* сторон, и узнали, каким образом они дают импульс мысли и делят этот импульс на столько частей, сколько содержится единиц в числе сторон. Теперь нам нужно рассмотреть действие третьего условия, т. е. *фигур*, начертанных на каждой стороне. Очевидно, что, если одна и та же фигура начертана на нескольких сторонах, последние должны совпасть по своему влиянию на ум и сосредоточить в образе, или

идее, одной фигуры все отдельные импульсы, которые были распределены между различными сторонами с начертанной на них одинаковой фигурой. Если бы вопрос был лишь в том, какая сторона обратится вверх, все эти стороны были бы совершенно равны и ни одна из них не имела преимущества перед другой. Но так как вопрос касается фигуры и одна и та же фигура начертана более чем на одной стороне, то очевидно, что импульсы, относящиеся ко всем этим сторонам, должны объединиться в одной этой фигуре и приобрести благодаря такому объединению большую силу и принудительность. Предполагается, что в данном случае на четырех сторонах начертана одна и та же фигура, а на двух остальных – другая. Итак, импульсы, побуждающие представлять первую, превосходят импульсы, побуждающие представлять вторую. Но так как события противоположны друг другу и невозможно, чтобы обе фигуры легли сверху, то и импульсы становятся противоположными, причем меньший импульс ослабляет больший, насколько у него хватает силы. Живость идеи всегда пропорциональна степени импульса, или же тенденции к переходу, а вера, согласно вышеизложенному учению, есть то же, что живость идеи.

# ГЛАВА 12

# О ВЕРОЯТНОСТИ ПРИЧИН

Все сказанное мной относительно вероятности случайностей может лишь помочь нам объяснить вероятность причин, так как, по общему признанию философов, то, что профаны называют случайностью, есть не что иное, как тайная и скрытая причина. Итак, нам следует главным образом рассмотреть именно этот вид вероятности.

Вероятности причин бывают разного рода, но все они происходят из одного и того же источника: *из ассоциации идей с наличным впечатлением*. Так как привычка, дающая начало этой ассоциации, порождается постоянным соединением объектов, то она должна доходить до полного совершенства лишь постепенно, приобретая новую силу с каждым случаем, попадающим в поле нашего наблюдения. Первый случай почти совсем или совсем лишен силы, при втором последняя несколько увеличивается, при третьем делается еще более ощутимой, и, таким образом, медленно подвигаясь вперед, наше суждение достигает полной уверенности. Но

прежде чем достигнуть этого полного совершенства, оно проходит через несколько низших ступеней, причем его все время следует рассматривать исключительно в качестве предположения, или вероятности. Поэтому градация от вероятности до доказательства из опыта во многих случаях остается незаметной и различие между этими двумя видами очевидности легче замечается при рассмотрении более отдаленных друг от друга, чем близких и смежных, степеней.

Следует, однако, заметить по этому поводу, что, хотя объясненный здесь вид вероятности является первым по порядку и, естественно, возникает раньше, чем становится возможным существование полного опытного доказательства, ни одному человеку, достигшему зрелости, не может более встретиться этот вид вероятности. Правда, нет ничего обычнее того факта, что даже обладающие наибольшим запасом знаний люди лишь несовершенным образом знакомятся из опыта со многими отдельными событиями, что, естественно, порождает лишь несовершенную привычку и несовершенный переход. Но зато мы должны принять во внимание, что ум, наблюдавший другие случаи соединения причин и действий, черпает из них новую силу для данного

рассуждения, благодаря чему мы можем основывать аргументацию на одном-единственном опыте, если последний должным образом подготовлен и исследован. Если что-нибудь один раз наблюдалось нами как следствие какого-нибудь объекта, то мы заключаем, что это явление всегда будет следовать за последним. Если же мы не всегда кладем указанное правило в основу своих построений как нечто достоверное, то это происходит не из-за недостаточного числа опытов, но потому, что мы часто встречаемся с противоположными случаями, а это приводит нас ко второму виду вероятности, когда имеется *противоположность* в нашем опыте и наблюдении.

Было бы большим счастьем для людей в смысле устройства всей их жизни и направления их действий, если бы одни и те же объекты всегда были соединены друг с другом и если бы нам приходилось бояться только ошибок своего собственного суждения, не имея оснований опасаться неопределенности природы. Но так как мы часто замечаем, что одно наше наблюдение противоположно другому и причины и действия следуют друг за другом не в том порядке, который был нам до этого известен из опыта, то мы бываем вынуждены изменять свои заключения в

зависимости от этой неопределенности и принимать во внимание противоположность событий. Первый вопрос, возникающий в этой связи, касается природы и причин противоположности.

Профаны, судящие о вещах исходя из первоначального впечатления, приписывают неопределенность событий такой неопределенности причин, благодаря которой последние часто не оказывают своего обычного влияния, хотя и не встречают в своем действии никаких препятствий и помех. Но философы, замечая, что почти во всех областях природы существует большое разнообразие сил и принципов, которые скрыты от нас благодаря своей малости или же отдаленности, считают по крайней мере возможным, чтобы противоположность событий проистекала не из непостоянства причины, а из скрытой деятельности противоположных причин. Эта возможность превращается в достоверность при дальнейшем наблюдении, когда после тщательного исследования замечают, что противоположность действий всегда обнаруживает противоположность причин и вытекает из чинимых ими друг другу препятствий и противодействий. Крестьянин, объясняя

остановку карманных или стенных часов, сумеет сказать только, что они обычно ходят неверно; часовщик же отлично знает, что одна и та же сила пружины или маятника всегда оказывает одинаковое влияние на колеса, в данном же случае она не производит своего обычного действия, быть может, вследствие пылинки, останавливающей все движение. На основе наблюдения нескольких сходных примеров философы устанавливают правило, гласящее, что связь между всеми причинами и действиями одинаково необходима и кажущаяся ее неопределенность в некоторых случаях происходит вследствие скрытого противодействия противоположных причин.

Но как бы ни расходились философы и профаны в своем объяснении противоположности событий, заключения, которые они из нее выводят, всегда однородны и основаны на одинаковых принципах. Противоположность событий в прошлом может дать нам нечто вроде нетвердой веры в будущее двумя различными путями: *во-первых*, порождая несовершенную привычку и переход от наличного впечатления к связанной с ним идее. Когда два объекта соединены часто, но не вполне постоянно, наш ум, правда, вынужден переходить от одного объекта к

другому, но привычка эта не так совершенна, как в тех случаях, когда связь объектов непрерывна и когда все случаи, которые нам когда-либо встречались, однообразны и однородны. Мы узнаем из обыденного опыта, охватывающего как наши поступки, так и наши рассуждения, что неизменное постоянство, соблюдаемое нами при каком-либо образе действий, порождает сильную склонность и сильное стремление продолжать его и впредь, хотя у нас есть и другие привычки, обладающие меньшей степенью силы пропорционально меньшим степеням постоянства и однообразия в нашем поведении.

Несомненно, что этот принцип иногда оказывает влияние и порождает те заключения, которые мы выводим из противоположных явлений; но при ближайшем рассмотрении мы, без сомнения, обнаружим, что не он чаще всего влияет на ум при подобного рода заключениях. Следуя только привычному определению нашего ума, мы совершаем переход без всякого размышления и ни минуты не медлим, переходя от восприятия одного объекта к вере в то, что часто сопутствует ему. Так как привычка не находится в зависимости от размышления, то она действует непосредственно, не оставляя времени для обдумывания. Но примеров подобного

способа действия в наших вероятных заключениях немного и даже менее, чем в тех, которые основаны на беспрерывном соединении объектов. При первом виде заключений мы обычно сознательно принимаем в расчет противоположность прошлых событий, сравниваем различные стороны этой противоположности и тщательно взвешиваем опыты, свидетельствующие нам о каждой стороне. Как мы можем заключить отсюда, наши рассуждения подобного рода порождаются привычкой *не прямо, а косвенно*, что нам и следует теперь постараться объяснить.

Очевидно, что когда некоторый объект влечет за собой противоположные действия, то мы судим о них лишь на основании своего прошлого опыта и всегда рассматриваем как возможные лишь те действия, следование которых за этим объектом наблюдалось нами. Воздействуя определяющим образом на наше суждение о возможности этих действий, прошлый опыт делает то же и по отношению к нашему суждению об их вероятности, причем наиболее обычное действие мы всегда считаем и самым вероятным. Итак, в данном случае нам нужно рассмотреть два пункта, а именно: *основания*, вынуждающие нас пользоваться прошлым в качестве мерила

будущего, и *способ*, при помощи которого мы извлекаем из противоположности прошлых событий единичное суждение.

*Во-первых*, мы можем отметить, что предположение *будущее похоже на прошлое* не основано на каких-либо аргументах, но проистекает исключительно из привычки, которая принуждает нас ожидать в будущем той последовательности объектов, к которой мы привыкли. Эта привычка, или это принуждение, к перенесению прошлого на будущее безусловна и совершенна, а следовательно, теми же качествами обладает и непосредственный импульс воображения, проявляющийся в указанном виде заключения.

*Во-вторых*, если, рассматривая прошлые опыты, мы обнаружим, что они по природе противоположны друг другу, то это принуждение, само по себе безусловное и совершенное, не приведет нас к определенному объекту: перед нами предстанет ряд противоречивых образов в определенном порядке и в определенной пропорции. Таким образом, непосредственный импульс распадается здесь на части и распределяется между всеми этими образами, причем каждый из последних получает равную часть силы и живости, проистекающей из этого

импульса. Все эти прошлые события могут возникнуть снова, и мы заключаем, что при повторении они сочетаются в той же пропорции, как и раньше.

Таким образом, если наше намерение сводится к определению пропорциональных отношений противоположных событий в большом количестве случаев, то образы, доставляемые нам прошлым опытом, должны оставаться в своем *первоначальном порядке* (form) и сохранять свои первоначальные пропорции. Предположим, например, что после долгих наблюдений я заметил следующее: из двадцати кораблей, отправляющихся в плавание, возвращаются только девятнадцать. Предположим, что в данную минуту двадцать кораблей выходят из гавани; я распространяю свой прошлый опыт на будущее и представляю себе, что 19 из них возвратятся невредимыми, а один погибнет. Этот случай не представляет никаких затруднений, но когда мы, как это часто бывает, обозреваем несколько идей о прошлых событиях, чтобы составить суждение о каком-нибудь одном событии, которое кажется нам недостоверным, то это рассмотрение должно изменить *первоначальный* порядок наших идей и объединить разрозненные образы, которые дает нам опыт, поскольку мы прибегаем именно к

*последнему* в поисках определения того особенного события, о котором рассуждаем. Предполагается, что многие из этих образов совпадают, причем один вид совпадающих образов численно превосходит остальные. Эти совпавшие образы объединяются, что делает соответствующую идею сильнее и живее не только простых фикций воображения, но и тех идей, которые поддерживаются меньшим числом опытов. Каждый новый опыт – то же, что новый мазок кисти, дающий добавочную силу краскам, но не умножающий и не увеличивающий рисуемой фигуры. Этот акт нашего ума был уже полностью объяснен мной при трактовке вероятности случайностей, так что здесь мне незачем стремиться к его дальнейшему выяснению. Всякий прошлый опыт можно рассматривать как своего рода шанс, ибо мы не уверены, совпадает ли будущее событие с тем или иным из наших опытов. А вследствие этого все, что было сказано по поводу случайностей, применимо и к настоящему вопросу.

Итак, противоположные опыты порождают несовершенную веру, либо ослабляя привычку, либо сначала разделяя, а затем соединяя в несколько частей ту *совершенную* привычку, которая заставляет нас приходить к общему

заключению, что случаи, еще не известные нам из опыта, необходимо должны походить на те, которые уже известны нам оттуда.

Чтобы еще более подкрепить свое объяснение второго вида вероятности, при котором мы сознательно и обдуманно выводим заключения из противоположности прошлых опытов, я предложу следующие соображения, не опасаясь оскорбить читателя их кажущейся утонченностью. Ведь правильное рассуждение должно в конце концов сохранить всю свою силу, несмотря на свою утонченность, подобно тому как материя сохраняет свою плотность не только в более грубых и осязаемых формах, но и в воздухе, огне и жизненных духах.

Во-первых, можно отметить, что нет вероятности столь большой, чтобы она не допускала противоположной возможности, так как в противном случае она бы перестала быть вероятностью и превратилась в достоверность. Наиболее широкая по объему вероятность, т. е. вероятность причин, которую мы в настоящее время рассматриваем, зависит от противоположности опытов, но очевидно, что всякий прошлый опыт доказывает по крайней мере возможность [его повторения] в будущем.

Во-вторых, составные части этой возможности

и этой вероятности одинаковы по природе и различаются только по числу, а не по роду. Мы уже отметили, что все единичные случаи совершенно равны и единственное обстоятельство, которое может придать какому-нибудь случайному событию преимущество по сравнению с другими, есть большее число шансов. Точно так же обстоит дело и здесь: так как неопределенность причин открывается при помощи опыта, знакомящего нас с противоположными событиями, то ясно, что, когда мы распространяем прошлое на будущее, известное на неизвестное, все прошлые опыты в отдельности равны, по значению и лишь очень большое число опытов может дать перевес какой-либо из сторон. Таким образом, возможность, включающаяся во всякое подобное рассуждение, состоит из частей, однородных как друг другу, так и тем частям, которые составляют противоположную вероятность.

В-третьих, мы можем установить в качестве достоверного правила следующее: если причина в любых психических (moral) явлениях и явлениях природы состоит из некоторого числа частей, а действие увеличивается или уменьшается сообразно изменениям этого числа, то действие, собственно говоря, является сложным и

происходит от соединения нескольких действий, производимых каждой частью причины. Так, ввиду того что тяжесть тела увеличивается или уменьшается в зависимости от увеличения или уменьшения его частей, мы заключаем, что каждая его часть обладает этим качеством и вносит свою долю в тяжесть целого. Присутствие или отсутствие части причины сопровождается присутствием или отсутствием соответствующей части действия. Эта связь, или это постоянное соединение, в достаточной степени показывает, что первая часть является причиной второй. Так как наша вера в любое событие увеличивается или уменьшается сообразно числу шансов, или числу прошлых опытов, то ее следует рассматривать как сложное действие, каждая часть которого производится соответствующим числом шансов, или опытов.

Соединим же теперь эти три наблюдения и посмотрим, какое заключение мы можем вывести из них. Каждой вероятности соответствует противоположная возможность. Возможность эта состоит из частей, совершенно одинаковых по природе с составными частями вероятности, а следовательно, оказывающих одинаковое с последними влияние на ум и познание. Вера, сопровождающая вероятность, является сложным

действием, образованным благодаря совпадению нескольких действий, производимых отдельными частями вероятности. Следовательно, если каждая часть вероятности вносит свою долю в создание веры, то и каждая часть возможности должна оказывать такое же влияние на противоположную сторону, поскольку эти части по природе своей совершенно одинаковы. Противоположная вера, сопровождающая возможность, предполагает представление определенного объекта точно так же, как вероятность предполагает противоположное представление; в данном отношении обе эти степени веры сходны. Единственный способ, при помощи которого преимущественное число сходных составных частей одной может проявить свое влияние и одержать верх над меньшим их числом другой, – это создание более сильного и более живого представления своего объекта. Каждая часть производит определенное представление, а все эти части, соединяясь, производят одно общее представление, более полное и отчетливое благодаря большему числу причин или принципов, его производящих.

Составные части вероятности и возможности, будучи одинаковыми по своей природе, должны производить одинаковые действия, а

одинаковость их действий состоит в том, что каждая из них дает представление об определенном объекте. Однако, хотя эти части одинаковы по природе, они очень различны по своему количеству и числу, и различие это должно проявляться в действии наравне со сходством. Но так как представление, доставляемое вероятностью и возможностью, в обоих случаях полно, совершенно и охватывает объект со всеми его частями, то невозможно, чтобы в этом отношении [между ними] было какое-нибудь различие, и отличать эти действия друг от друга может не что иное, как большая живость вероятности, производимая совпадением большего числа представлений.

Ниже я привожу почти тот же аргумент, но рассматриваю его в ином свете. Все наши заключения о вероятности причин основаны на перенесении прошлого на будущее. Перенесение какого-нибудь прошлого опыта на будущее достаточно для того, чтобы дать нам представление об объекте независимо от того, останется ли этот опыт единичным или же будет соединен с другими однородными опытами, останется ли он цельным, или же ему будут противопоставлены другие опыты противоположного рода. Предположим, что в

данном опыте осуществляются оба этих качества – как соединение, так и противоположение (opposition). Он не утрачивает в силу этого своей прежней способности давать нам представление об объекте, а лишь совпадает с другими [однородными] опытами и противостоит противоположным, которые оказывают одинаковое с ним влияние. Следовательно, вопрос здесь может возникнуть лишь относительно того, каким образом происходят это совпадение и это противоположение. Что касается *совпадения*, то нам остается выбор только между двумя следующими гипотезами. Согласно *первой*, представление объекта, произведенное перенесением каждого прошлого опыта на будущее, сохраняется в целости и только увеличивает собой число представлений. Согласно *второй*, оно сливается с другими сходными и соответствующими ему представлениями, придавая им большую степень силы и живости. Но ошибочность первой гипотезы очевидна из опыта, показывающего нам, что вера, сопровождающая любое рассуждение, выражается в единичном заключении, а не во множестве сходных заключений, которые только привели бы наш ум в смущение и во многих случаях оказались бы слишком многочисленными для того, чтобы

быть отчетливо представленными ограниченной способностью [представления]. Следовательно, единственно разумным остается предположение, что эти сходные представления сливаются друг с другом и объединяют свои силы, благодаря чему производят представление более сильное и ясное, чем то, которое порождается каждым из них в отдельности. Вот каким образом совпадают прошлые опыты, когда их переносят на какое-нибудь будущее событие. Что же касается способа их взаимного *противоположения*, то ясно, что так как противоположные представления несовместимы друг с другом и объект не может согласовываться с ними обоими одновременно, то их влияние взаимно уничтожается и наш ум склоняется к более сильному представлению лишь с той силой, которая остается после вычитания более слабого.

Я понимаю, сколь туманным должно показаться все это рассуждение большинству читателей, которые, не привыкнув к столь глубоким размышлениям об интеллектуальных способностях нашего ума, готовы будут отвергнуть как химеру все, что не согласно с общепринятыми представлениями и наиболее легкими, наиболее очевидными принципами философии. Несомненно, для того чтобы вникнуть

в эти аргументы, нужно некоторое усилие; хотя, быть может, очень небольшое усилие необходимо для того, чтобы заметить несовершенство любой общепринятой гипотезы по данному вопросу и скудость света, пролитого до сих пор философией на столь высокие и интересные умозрения. Стоит людям хоть раз вполне убедиться в истинности двух принципов, гласящих, что *ни в одном объекте, который рассматривается сам по себе, нет ничего такого, что давало бы нам основание для заключения, выводящего нас за пределы этого объекта*, и что *даже после наблюдения частого и постоянного соединения объектов у нас нет основания для того, чтобы вывести заключение относительно какого-нибудь объекта помимо тех, которые мы знаем из опыта,* – я говорю, стоит людям хоть раз вполне убедиться в истинности этих двух принципов, и они до такой степени освободятся от всех обычных теорий, что уже без малейшего затруднения воспримут любые теории, какими бы необычными последние ни казались. Мы нашли эти принципы достаточно убедительными даже в применении к самым достоверным нашим заключениям из причинности; но я решаюсь утверждать, что в применении к предположительным, или вероятным,

заключениям они приобретают новую степень очевидности.

*Во-первых*, очевидно, что при подобного рода заключениях не наличный объект, рассматриваемый сам по себе, дает нам основание для того, чтобы вывести заключение относительно какого-нибудь другого объекта или события. Ведь появление указанного объекта предполагается неопределенным, и неопределенность эта происходит от скрытой противоположности (contrariety) причин в первом объекте; следовательно, если бы эти причины заключались в известных нам качествах данного объекта, они уже не были бы скрытыми и заключение наше не было бы неопределенным.

Но *во-вторых*, при подобного рода заключениях столь же очевидно, что, если бы перенесение прошлого на будущее было основано на одном только выводе нашего ума (understanding), оно никогда не породило бы веры, или уверенности. Перенося противоположные опыты на будущее, мы можем только повторять эти противоположные опыты в соответствующих им соотношениях; но это не могло бы дать нам уверенности в осуществлении того единичного события, о котором мы заключаем, если бы воображение не сливало воедино все совпадающие

образы и не извлекало из них одну идею, или один образ, по своей интенсивности и живости пропорциональный как числу опытов, которые его породили, так и преимуществу этих опытов над теми, которые им противодействуют. Наш прошлый опыт не дает нам определенного объекта, а так как наша вера, как бы слаба она ни была, сосредоточивается на одном определенном объекте, то очевидно, что веру порождает не одно только перенесение прошлого на будущее, но и присоединение к этому перенесению некоторого акта *воображения*. Это может дать нам представление о способе участия данной способности во всех наших заключениях.

Я закончу рассмотрение этого вопроса двумя рассуждениями, которые, мне думается, заслуживают внимания. *Первое* из них можно изложить следующим образом. Когда наш ум делает заключение относительно какого-нибудь только вероятного факта, он оглядывается назад, на прошлый опыт, и, перенося его на будущее, находит несколько противоположных представлений объекта, причем однородные представления объединяются в один умственный акт, который приобретает благодаря этому силу и живость. Но предположим, что это множество представлений, или мимолетных образов

(glimpses), объекта имеет своим источником не опыт, а произвольный акт воображения, тогда указанное действие не последует, а если и последует, то не в той же степени. Ибо хотя привычка и воспитание производят веру с помощью повторения, не заимствованного из опыта, однако это требует большого промежутка времени наряду с очень частым и *непреднамеренным* повторением. Вообще можно сказать, что если бы кто-нибудь стал *преднамеренно* повторять в уме какую-либо идею, хотя бы и подкрепляемую единичным прошлым опытом, то он так же мало был бы склонен верить в существование соответствующего ей объекта, как если бы удовольствовался однократным представлением данной идеи. Мы уже не говорим о действии преднамеренности, но каждый акт ума, будучи отдельным и независимым, имеет отдельное влияние и не соединяет своей силы с силой соответствующих актов. Так как эти акты не связаны одним общим объектом, производящим их, то они не находятся в каком-либо отношении друг к другу, а следовательно, и не совершают перехода или соединения сил. Явление это станет для нас более понятным впоследствии.

Мое *второе* размышление основано на

вероятностях, касающихся большого числа объектов и доступных нашему суждению, а также на тех незначительных различиях, которые наш ум может наблюдать среди них. Когда шансы, или опыты, с одной стороны, равняются 10 000, а с другой – 10 001, то рассудок оказывает предпочтение последнему числу в силу его преимущества, хотя ясно, что наш ум совершенно не в состоянии рассмотреть в данном случае каждое представление в отдельности и заметить при столь незначительном различии большую живость образа, порождаемого большим числом опытов. Сходный пример мы находим, обращаясь к аффектам. Согласно вышеупомянутым принципам, очевидно, что когда некоторый объект порождает в нас аффект, который изменяется в зависимости от количественного изменения самого объекта, то аффект является, собственно говоря, не простой, а сложной эмоцией, и притом эмоцией, составленной из большого числа более слабых аффектов, производимых представлением каждой части объекта. Ведь в противном случае увеличение аффекта при увеличении этих частей было бы невозможно. Так, человек, желающий приобрести тысячу фунтов стерлингов, в действительности имеет тысячу или более желаний, которые,

соединяясь, образуют как будто всего один аффект; однако сложность последнего ясно обнаруживается при каждом изменении объекта благодаря тому предпочтению, которое человек оказывает большему числу, хотя бы оно было больше всего только на единицу. Между тем нет ничего более очевидного, чем то, что столь небольшое различие в самих аффектах незаметно и что оно не могло бы служить основанием их различия; в силу этого различие в нашем образе действий, т. е. предпочтение нами большего числа, зависит не от аффекта, но от привычки и *общих правил*. Мы убеждаемся на множестве примеров, когда числа бывают точны и разница между ними заметна, что увеличение некоторой суммы увеличивает и аффект. Наш ум может представить исходя из непосредственного чувства, что три гинеи производят больший аффект, чем две; это наблюдение он и переносит, руководствуясь отношением сходства, на большие числа и на основании общего правила приписывает тысяче гиней произведение более сильного аффекта, чем девятистам девяноста девяти гинеям. Эти общие правила мы выясним ниже.

Но помимо этих двух видов вероятности, происходящих от *несовершенного* опыта и от

*противоположных* причин, существует еще третий вид, проистекающий из *аналогии* и отличающийся от первых двух в нескольких существенных отношениях. Согласно вышеобъясненной гипотезе, все виды заключений из причин или действий основаны на двух условиях, а именно: на постоянном соединении двух объектов во всем прошлом опыте и на сходстве наличного объекта с каким-нибудь из них. Действие этих двух условий состоит в том, что наличный объект усиливает и оживляет воображение, а сходство наряду с постоянным соединением способствует перенесению этой силы и живости на связанную с впечатлением идею, благодаря чему мы верим этой идее, или соглашаемся с ней. Ослабляя связь или сходство, вы тем самым ослабляете принцип перехода, а следовательно, и производимую последним веру. Живость первого впечатления не может быть целиком передана связанной с ним идее как в том случае, когда связь соответствующих объектов непостоянна, так и в том, когда наличное впечатление не вполне сходно с одним из тех объектов, связь которых мы привыкли наблюдать. В вышеобъясненных вероятностях случайностей и причин ослабляется постоянство связи, в вероятности же, проистекающей из аналогии,

ослабевает только сходство. Без некоторой степени сходства и связи совершенно невозможно заключение, но так как это сходство может иметь много различных степеней, то и заключение сообразно с этим становится то более, то менее твердым и определенным. Опыт теряет свою силу, когда его распространяют на случаи, не вполне с ним сходные, хотя очевидно, что, пока остается хоть некоторое сходство, опыт сохраняет достаточно силы для обоснования вероятности.

# ГЛАВА 13

# О НЕФИЛОСОФСКОЙ ВЕРОЯТНОСТИ

Все эти виды вероятности признаются философами и допускаются ими в качестве разумных оснований веры и мнения. Но существуют и другие основанные на тех же принципах виды вероятности, которым, однако, не удалось заслужить подобного признания. *Первый* вид такой вероятности может быть охарактеризован следующим образом. Как было выяснено выше, уменьшение связи и сходства уменьшает способность перехода, ослабляя, таким образом, очевидность. Мы можем прибавить к этому, что такое же уменьшение очевидности вызывается ослаблением впечатления и потускнением красок при его появлении в памяти или в чувственном представлении. Аргумент, который мы основываем на каком-нибудь вспоминаемом нами факте, бывает более или менее убедительным в зависимости от того, недавно или давно совершился этот факт. Хотя философия и не признает этого различия в степенях очевидности твердым и законным, потому что в этом случае любой аргумент должен

был бы сегодня обладать одной степенью силы, а месяц спустя – совершенно другой, однако, несмотря на эту оппозицию со стороны философии, очевидно, что данное обстоятельство имеет значительное влияние на познание и незаметно изменяет авторитетность одного и того же аргумента в зависимости от того, в какое время он нами будет предложен. Большая сила и живость впечатления, естественно, сообщают те же качества связанной с ними идее, а, согласно вышеизложенной теории, от степени силы и живости и зависит вера.

Существует и *второе* различие, которое мы часто можем подметить в степенях нашей веры и уверенности и которое даже всегда бывает налицо, несмотря на то что не пользуется признанием философов. Опыт, произведенный недавно и еще свежий в памяти, действует на нас больше, чем опыт, до некоторой степени стертый, и оказывает преимущественное влияние как на суждение, так и на аффекты. Живое впечатление порождает большую уверенность, чем слабое, потому что в нем больше непосредственной силы, которую оно и сообщает связанной с ним идее, приобретающей благодаря этому большую силу и живость. Таково же и действие недавнего наблюдения, потому что привычка и переход в данном случае совершеннее,

а непосредственная сила лучше сохраняется при перенесении. Так, пьяница, бывший свидетелем смерти своего товарища от невоздержания, на некоторое время бывает поражен этим случаем и боится, как бы подобное несчастье не постигло и его; но, по мере того как воспоминание об этом событии постепенно исчезает, прежняя уверенность возвращается к нему и опасность представляется ему уже менее достоверной и реальной.

В качестве *третьего* примера подобного же рода я приведу следующее: хотя наши заключения, основанные на доказательствах из опыта, значительно отличаются от заключений, основанных на вероятности, однако первый вид заключений часто незаметно переходит во второй единственно благодаря наличию множества связанных друг с другом аргументов. Несомненно, что, когда заключение выводится непосредственно из объекта без помощи какой-либо промежуточной причины или действия, убеждение бывает гораздо сильнее и уверенность живее, чем когда воображение должно пройти длинную цепь связанных друг с другом аргументов, какой бы непогрешимой ни считалась связь каждого отдельного звена [с другими]. Живость всех этих идей заимствуется от

первичного впечатления при помощи привычного перехода воображения; и очевидно, что эта живость должна постепенно ослабевать пропорционально расстоянию и терять часть своей силы при каждом переходе. Иногда это расстояние оказывает даже большее влияние, чем то, которое мог бы оказать противоположный опыт; человек может живее убедиться в чем-нибудь при помощи вероятного, но сжатого и лишенного посредствующих звеньев рассуждения, чем при помощи длинной цепи следствий, хотя бы каждое отдельное звено этой цепи было правильным и доказательным. Более того, редко бывает, чтобы подобные рассуждения порождали уверенность: человек должен обладать очень сильным и устойчивым воображением, чтобы сохранить до конца очевидность, прошедшую столько стадий.

Быть может, здесь нелишне будет отметить одно весьма любопытное явление, на мысль о котором наводит нас исследуемый предмет. Очевидно, что нет такого факта в древней истории, в котором мы могли бы убедиться иначе, чем пройдя множество миллионов причин и действий и цепь аргументов почти неизмеримой длины. Прежде чем сведения о некотором факте могли дойти до первого историка, факт этот

должен был пройти через множество уст; а после того как он записан, каждая новая его копия является новым объектом, связь которого с предыдущими известна только из опыта и наблюдения. Итак, из предыдущего рассуждения можно, пожалуй, вывести, что очевидность всей древней истории теперь уже утрачена или по крайней мере будет утрачена со временем по мере увеличения цепи причин и приобретения ею все большей длины. Но поскольку мысль о том, что в случае если литература и искусство печатания будут и дальше стоять на такой же высоте, как теперь, то наше потомство, хотя бы и через тысячу веков, станет сомневаться, существовал ли некогда такой человек, как Юлий Цезарь, – поскольку сама мысль об этом кажется противной здравому смыслу, то это можно считать возражением против предполагаемой мной теории. Если бы вера состояла только в некоторой живости, заимствованной от первичного впечатления, она ослабевала бы в зависимости от длины перехода и наконец должна была бы окончательно угаснуть. И наоборот, если в некоторых случаях вера не может угаснуть, значит, она должна быть чем-то отличным от живости.

Прежде чем ответить на это возражение, я

замечу, что оно легло в основу одного знаменитого аргумента против *христианской религии*, однако с той разницей, что связь каждого звена цепи человеческих свидетельств [с остальными] считалась в последнем случае не превышающей вероятности и допускающей некоторую степень сомнения и неопределенности. И действительно, надо признать, что при подобном (впрочем, неправильном) взгляде на предмет нет таких исторических данных или традиций, которые в конце концов не потеряли бы всей своей силы и очевидности. Всякая новая вероятность уменьшает первоначальное убеждение; и, как бы велико ни было последнее, оно не может уцелеть при таких постоянных убавлениях. Положение это в общем верно, хотя впоследствии мы увидим[26], что оно допускает одно очень значительное исключение, весьма важное для данного предмета познания.

Пока же попытаемся опровергнуть вышеупомянутое возражение, предположив, что историческая очевидность вначале равняется полному доказательству из опыта; обратим, далее, внимание на то, что хотя звенья, соединяющие какой-либо действительный факт с наличным впечатлением, являющимся основанием нашей веры, неисчислимы, однако все они однородны и

зависят от точности наборщиков и писцов. Одно издание сменяется другим, другое – третьим и т. д., пока мы не доходим до тома, просматриваемого нами в настоящее время. Проходимые нами ступени не видоизменяются. Зная одну из них, мы знаем все и, пройдя через одну, уже не можем сомневаться в остальных. Только это обстоятельство и сохраняет очевидность истории; благодаря ему же память о нынешнем времени передастся позднейшим поколениям. Если бы вся длинная цепь причин и действий, которая соединяет какое-либо прошлое событие с какой-либо книгой по истории, была составлена из различных частей, которые наш ум должен был бы представлять себе раздельно, мы никак не могли бы сохранить до конца веру, или очевидность. Но так как большинство этих доказательств совершенно сходно друг с другом, то наш ум легко пробегает их, без труда перескакивает с одного на другое и образует лишь смутное и общее представление о каждом звене в отдельности. В силу этого длинная цепь аргументов так же мало способствует уменьшению первоначальной живости, как и более краткая, если только последняя составлена из отличных друг от друга частей, каждая из которых требует раздельного рассмотрения.

Четвертый вид нефилософской вероятности проистекает из *общих правил*, часто необдуманно составляемых нами и являющихся источником того, что мы называем собственно *предубеждением*. *Ирландец* не может обладать остроумием, а *француз* – солидностью; поэтому, хотя бы беседа первого отличалась несомненной приятностью, а разговор второго – большой рассудительностью, мы в силу своего предубеждения против них считали бы вопреки фактам и здравому смыслу, что первый должен быть тупицей, а второй – верхоглядом. Человек по природе своей очень склонен к подобным ошибкам, и наша нация расположена к ним, быть может, не менее всякой другой.

Если бы меня спросили, почему люди составляют общие правила и подчиняют им свои суждения даже вопреки непосредственному наблюдению и опыту, я ответил бы, что, по моему мнению, это происходит в силу тех самых принципов, от которых зависят все суждения относительно причин и действий. Наши суждения о причине и действии проистекают из привычки и опыта, а когда мы привыкаем видеть связь одного объекта с другим, наше воображение переходит от первого ко второму в силу естественного стремления к переходу, которое предшествует

размышлению и не может быть им предотвращено. Между тем привычке по природе своей свойственно не только действовать со всей присущей ей силой, когда воспринимаемые объекты совершенно тождественны тем, к которым мы привыкли, но и проявляться в меньшей степени, когда мы открываем лишь сходные объекты; и, хотя привычка теряет часть своей силы при каждом различии между объектами, она редко вполне утрачивается, если сколько-нибудь значительные условия остаются без изменений. Приобретя привычку есть фрукты, человек, всегда употреблявший груши и персики, удовлетворится и дынями, если ему не удастся найти свой любимый плод, а человек, ставший пьяницей вследствие употребления красного вина, с одинаковой жадностью набросится и на белое, если его дадут ему. С помощью этого принципа я уже объяснил тот основанный на аналогии вид вероятности, при котором мы переносим прежний опыт на объекты, сходные, но не безусловно тождественные объектам, известным нам из опыта. Пропорционально уменьшению сходства уменьшается и вероятность, но она все же сохраняет известную силу, пока еще остаются известные следы сходства.

Исходя из этого замечания можно сделать еще

один шаг и прибавить следующее: хотя привычка лежит в основании всех наших суждений, однако иногда она действует на наше воображение вопреки рассудку и порождает противоположность в наших мнениях относительно одного и того же объекта. Поясню это. Почти все виды причин связаны со стечением обстоятельств, причем некоторые из последних существенны, другие излишни, некоторые абсолютно необходимы для совершения действия, другие же присоединяются только случайно. Между тем можно заметить, что в тех случаях, когда эти излишние обстоятельства многочисленны, заметны и часто присоединяются к существенным, они оказывают такое влияние на воображение, что даже при отсутствии существенных обстоятельств заставляют нас представлять обычное действие и придают этому представлению ту силу и живость, которые доставляют ему преимущество над простыми фикциями фантазии. Мы можем направлять эту склонность путем размышления о природе данных обстоятельств, однако несомненно, что привычка опережает воображение и дает ему известное направление.

Чтобы не ходить далеко за примером, иллюстрирующим сказанное, рассмотрим

следующий случай: человек, будучи подвешен в железной клетке к верхушке высокой башни, не может не содрогаться, окидывая взором простирающуюся перед ним пропасть, хотя он и знает из опыта, что его вполне предохраняет от падения плотность поддерживающего его железа, и хотя идеи падения вниз, повреждения и смерти также имеют своим источником лишь привычку и опыт. Привычка эта, выходя за пределы тех случаев, которые ее породили и которым она действительно соответствует, оказывает влияние и на идеи объектов, до некоторой степени сходных с первыми, но не в точности подпадающих под то же правило. Обстоятельства глубины и падения так сильно поражают человека, что их влияние не может быть уничтожено противоположными обстоятельствами поддержки и плотности, которые должны бы дать ему полную безопасность. Его воображение увлекается своим предметом и пробуждает соответствующий аффект. Аффект этот действует обратно на воображение и оживляет идею, эта живая идея оказывает новое влияние на аффект и в свою очередь увеличивает его силу и живость, а вся эта взаимная поддержка воображения и аффектов оказывает в своей совокупности очень сильное влияние на человека.

Но к чему нам отыскивать другие примеры, когда данный вопрос о [не] философских вероятностях дает нам столь очевидный пример противоположности между рассудком и воображением – противоположности, порождаемой упомянутыми действиями привычки. Согласно моей теории, все суждения суть не что иное, как действия привычки, но привычка может оказать влияние, только оживляя наше воображение и доставляя нам живое представление какого-нибудь объекта. Отсюда можно было бы заключить, что наш рассудок и наше воображение никогда не могут быть противоположными друг другу и что привычка не может действовать на последнюю способность так, чтобы заставить ее противостоять первой. Мы не можем опровергнуть это возражение каким-либо другим способом, кроме как прибегнув к предположению о влиянии общих правил. Впоследствии[27] мы отметим несколько общих правил, при помощи которых мы должны упорядочивать свои суждения относительно причин и действий; правила эти основываются на природе нашего познания и на нашем ознакомлении путем опыта с его операциями в тех суждениях, которые мы составляем относительно объектов. С помощью этих правил мы научаемся

отличать случайные обстоятельства от действующих причин, и когда находим, что некоторое действие может быть произведено без участия какого-нибудь определенного обстоятельства, то заключаем отсюда, что данное обстоятельство не входит как часть в действующую причину, сколь бы часто оно с ней ни соединялось. Но поскольку это частое соединение необходимо заставляет случайные обстоятельства оказывать некоторое действие на воображение, несмотря на противоположное заключение, выводимое из общих правил, то противоположность этих двух принципов производит противоположность в наших мыслях и заставляет нас приписывать одно заключение рассудку, а другое – воображению. Общее правило, как более широкое и постоянное, приписывается рассудку; исключение, как более непостоянное и неопределенное, – воображению.

Таким образом, между нашими общими правилами обнаруживается как бы некоторое противостояние друг другу. При появлении объекта, сходного с некоторой причиной в каких-нибудь очень значительных свойствах и обстоятельствах, воображение, естественно, дает нам живое представление обычного действия этой причины, хотя бы объект отличался от последней

в самых существенных и самых действительных чертах. Таков первый способ влияния общих правил. Но когда мы рассматриваем этот акт нашего ума и сравниваем его с более общими и достоверными операциями нашего познания, то видим, что он носит неправильный характер и нарушает все наиболее твердо установленные принципы заключения, вследствие чего и отвергаем его. Таков второй способ влияния общих правил, подразумевающий осуждение первого. Иногда преобладает один, иногда другой в зависимости от настроения и характера действующего лица. Профаны по большей части руководствуются первым, люди мудрые – вторым, а скептики, к своему удовольствию, могут наблюдать здесь новое замечательное противоречие в нашем разуме и видеть, как вся философия, чуть ли не ниспровергнутая одним из принципов человеческой природы, опять спасается благодаря новому применению того же принципа. Следование общим правилам – это весьма нефилософский вид вероятного заключения, а между тем лишь путем следования им можем мы исправить как этот вид, так и все другие виды нефилософской вероятности.

Поскольку у нас есть примеры того, что общие правила оказывают влияние на воображение даже

в противоположность рассудку, нас не должно удивлять, если мы увидим, что это действие усиливается, когда они соединяются с последней способностью, и заметим, что эти правила сообщают вызываемым ими идеям силу, превосходящую ту, которая свойственна всякой другой идее. Все знают, что существует косвенный способ высказывания похвалы или порицания, гораздо менее оскорбительный, чем открытая лесть или критика. Несмотря на то что человек с помощью подобных скрытых намеков может сообщить свое мнение с такой же несомненностью, как и открыто объявляя его, очевидно, что влияние этого мнения не одинаково сильно и действительно в обоих случаях. Лицо, бичующее меня при помощи скрытой сатиры, не пробудит во мне такого сильного негодования, как если бы оно прямо заявило мне, что я дурак и нахал, хотя и в первом случае я столь же хорошо понимаю смысл его слов. Указанное различие следует приписать влиянию общих правил.

Независимо от того, прямо ли оскорбляет меня кто-нибудь или же исподтишка намекает мне на свое презрение, я в обоих случаях непосредственно не воспринимаю его чувства или мнения, но узнаю о них лишь при помощи некоторых знаков, т. е. действий этого чувства.

Итак, единственное различие между обоими случаями состоит в том, что при открытом обнаружении своего чувства данное лицо пользуется общепринятыми и обычными знаками, а при скрытом намеке на них – более редкими и необычными. Действие, производимое этими обстоятельствами, состоит в том, что воображение, переходя от наличного впечатления к отсутствующей идее, совершает этот переход с большей легкостью и, следовательно, представляет соответствующий объект с большей силой в том случае, когда связь обычна и всеобща, чем в том, когда она более редка и необычна. В соответствии с этим открытое выражение наших чувств называется снятием маски, а тайный намек на наше мнение – его маскировкой. Различие между двумя идеями, из которых одна порождается общей связью, а другая – частной, можно сравнить с различием между впечатлением и идеей. Это различие производит в воображении соответствующее действие на аффекты, причем указанное действие еще более усиливается благодаря следующему обстоятельству. Скрытый намек на гнев или презрение показывает, что у нас еще есть некоторое уважение к данному лицу и мы избегаем открыто оскорблять его. Это делает скрытую сатиру менее неприятной для нас, но и

тут дело объясняется с помощью того же принципа. Ведь если бы какая-нибудь идея, на которую только намекают, не была слабее, то не считалось бы признаком большого уважения прибегать к первому способу высказывания.

Иногда, впрочем, грубость бывает менее неприятной, чем тонкая сатира, потому что первая до известной степени вознаграждает нас за оскорбление в самый момент его нанесения, предоставляя нам справедливое основание для того, чтобы осуждать и презирать оскорбляющее нас лицо. Но и это явление объясняется при помощи того же самого принципа. Ведь почему мы осуждаем всякую грубую и оскорбительную речь? Не потому ли, что она противна благовоспитанности и гуманности? Но чем же она противна этим свойствам, как не большей своей оскорбительностью в сравнении с тонкой сатирой? Правила благовоспитанности осуждают все то, что прямо оскорбляет, все то, что причиняет заметное страдание лицам, с которыми мы разговариваем, или приводит их в смущение. После того как это правило установлено, оскорбительная речь всеми порицается и причиняет нам меньшее страдание, потому что грубость и неучтивость такой речи внушают презрение к лицу, пользующемуся ею. Она

становится менее неприятной именно в силу того, что сначала была более неприятной, а большая ее неприятность объясняется тем, что она дает нам повод к заключению на основании ясных и не подлежащих сомнению общих правил.

К этому объяснению различного влияния открытой и тайной лести или сатиры я прибавлю рассмотрение другого явления, аналогичного указанному. В вопросах, касающихся чести как мужчин, так и женщин, есть такие пункты, нарушение которых свет никогда не прощает, если оно совершается открыто и гласно, но чаще всего оставляет без внимания, если все приличия и видимость соблюдены и если само нарушение происходит тайно и скрытно. Даже те, кто достоверно знает, что проступок был совершен, легче прощают его, когда доказательства кажутся до некоторой степени косвенными и двусмысленными, чем когда последние прямы и несомненны. В обоих случаях у нас возникает одна и та же идея и, собственно говоря, ее с одинаковым доверием воспринимает рассудок, тем не менее влияние ее различно в силу различия в способе ее появления.

Если же мы сравним оба этих случая, т. е. *открытое* и *тайное* нарушение законов чести, то обнаружим, что различие между ними состоит в

следующем: в первом случае признак, на основании которого мы заключаем о достойном порицания поступке, единичен и сам по себе достаточен для того, чтобы стать основанием нашего заключения и суждения; тогда как в последнем случае признаки многочисленны и малодоказательны или же совсем недоказательны, если их не сопровождают многие мелкие, почти незаметные обстоятельства. Между тем, безусловно истинно, что всякое рассуждение всегда бывает тем убедительнее, чем оно цельнее и законченнее, стало быть, чем меньше труда оно доставляет воображению при собирании его частей и при переходе от них к коррелятивной идее, которая и представляет собой заключение. Работа мысли нарушает правильное течение чувств, как мы увидим ниже[28]; при ней идея уже не поражает нас с такою живостью, а следовательно, не оказывает такого влияния на аффекты и воображение.

С помощью тех же принципов мы можем объяснить и следующие замечания кардинала де Ретца: *есть много вещей, относительно которых свет желает быть обманутым*, и *свет легче извинит человеку поступки, противные правилам, предписываемым его профессией и положением, чем соответствующие речи*.

Проступок словесный обычно более отчетлив и явен, чем проступок в действиях; последний всегда допускает массу смягчающих обстоятельств и не так ясно выражает намерения и цели действующего лица.

Итак, обобщая все сказанное, [мы можем заключить], что всякое мнение или суждение, не достигающее [степени] знания, имеет в качестве своего единственного источника силу и живость восприятия и что эти качества производят в нашем уме то, что мы называем *верой* в существование объекта. Эти сила и живость наиболее ярко обнаруживаются в памяти, и поэтому наше доверие к правдивости указанной способности в высшей степени сильно и во многих отношениях равно уверенности в любом демонстративном доказательстве. Следующей степенью этих качеств является та, которая получается из отношения причины и действия; она также очень высока, особенно в тех случаях, когда мы знаем из опыта, что соединение объектов безусловно постоянно, и когда наличный объект вполне сходен с теми, которые уже известны нам из опыта. Но ниже этой степени очевидности есть еще много других, оказывающих на аффекты и воображение влияние, пропорциональное той степени силы и живости,

которую они сообщают идеям. Переход от причины к действию мы совершаем в силу привычек, а живость, переносимую нами на коррелятивную идею, мы заимствуем из какого-либо наличного впечатления. Но если мы не наблюдали достаточного числа случаев, которые могут породить сильную привычку, или если эти случаи противоположны друг другу, если сходство их несовершенно, если наличное впечатление слабо и темно, если опыт до некоторой степени изгладился из памяти, если связь зависит от длинной цепи объектов, если заключения основаны на общих правилах, однако не соответствуют таковым, – то во всех этих случаях очевидность уменьшается соответственно уменьшению силы и интенсивности идеи. Итак, вот какова природа суждения и вероятности.

Что придает особенную авторитетность изложенной мной теории помимо бесспорных аргументов, на которых основана каждая ее часть, так это согласованность этих частей друг с другом и необходимость одной для объяснения другой. Вера, сопровождающая нашу память, одинакова по природе с той, которая проистекает из наших суждений. Точно так же нет разницы между тем суждением, которое основано на постоянной и однообразной связи причин и действий, и тем,

которое зависит от прерывающейся и неопределенной связи. И действительно очевидно, что при всех определениях, которые ум принимает на основании противоположных опытов, он сначала приходит в разлад с самим собой и склоняется то к той, то к другой стороне пропорционально числу тех опытов, которые мы наблюдаем и помним. Исход этой борьбы наконец решается в пользу той стороны, на которой мы наблюдаем преимущественное число таких опытов, но все же с некоторым уменьшением силы очевидности, пропорциональным числу противоположных опытов. Каждая из возможностей, из которых составляется вероятность, действует на воображение сама по себе, и наконец одерживает верх большая совокупность возможностей с силой, пропорциональной ее преимуществу. Все эти явления прямо приводят нас к вышеизложенной теории, и нам никогда не удастся дать им удовлетворительное и связное объяснение на основании каких-нибудь иных принципов. Если мы не будем рассматривать эти суждения как действия привычки на воображение, то запутаемся в нескончаемых противоречиях и нелепостях.

# ГЛАВА 14

# ОБ ИДЕЕ НЕОБХОДИМОЙ СВЯЗИ

Выяснив, *каким образом мы выходим в своих рассуждениях за пределы своих непосредственных впечатлений и заключаем, что такие-то определенные причины должны иметь такие-то определенные действия*, мы должны теперь вернуться назад и рассмотреть вопрос [29], который уже с самого начала встал перед нами, но затем был оставлен в стороне, т. е. вопрос о том, *в чем состоит наша идея необходимости, когда мы говорим, что два объекта необходимо связаны друг с другом*. И в данном случае я повторю то, что мне уже часто приходилось высказывать, а именно, ввиду того что у нас нет такой идеи, которая не происходила бы от впечатления, мы должны найти какое-либо впечатление, дающее начало идее необходимости, если мы утверждаем, что такая идея действительно есть у нас. Чтобы достичь этой цели, я рассматриваю, в каких объектах мы обычно предполагаем присутствие необходимости, и, обнаружив, что она всегда приписывается причинам и действиям, обращаюсь к каким-нибудь двум объектам,

которые предполагаю находящимися в этом отношении, и исследую их во всех положениях, в каких они только могут находиться. Я замечаю непосредственно, что они *смежны* друг другу во времени и пространстве и что объект, называемый нами причиной, *предшествует* тому, который мы называем действием. Однако ни один такой пример не дает мне возможности идти дальше, и я не в состоянии открыть между этими двумя объектами какое-нибудь третье отношение. Поэтому я расширяю круг того, что мной рассматривается, и охватываю несколько примеров, причем нахожу, что сходные объекты всегда находятся в сходных отношениях смежности и последовательности. На первый взгляд это, по-видимому, мало способствует моей цели. Размышление о нескольких примерах сводится лишь к повторению одних и тех же объектов, а следовательно, оно не может привести нас к новой идее. Однако в ходе дальнейшего исследования я обнаруживаю, что повторение не происходит одинаково в каждом случае, но порождает новое впечатление, а через посредство его и ту идею, которую я теперь исследую; ибо после частого повторения я вижу, что при появлении одного объекта привычка *принуждает* ум представлять обычный спутник этого объекта,

и притом представлять последний более живо в силу отношения его к первому объекту. Таким образом, именно это впечатление, или *принуждение*, и дает мне идею необходимости.

Я не сомневаюсь в том, что эти следствия сразу же будут беспрепятственно приняты, так как они суть очевидные дедукции из уже установленных нами принципов, которые мы часто применяем в своих рассуждениях. В силу этой очевидности, присущей как нашим основным принципам, так и дедукциям из них, мы можем недостаточно осмотрительно согласиться и с заключением, причем будем воображать, что в последнем нет ничего необыкновенного и достойного нашей любознательности. Но хотя такая неосмотрительность может облегчить принятие этого заключения, она же облегчает и его забвение; в силу этого я считаю нелишним предупредить, что мной только что был рассмотрен один из наиболее важных вопросов в философии, а именно *вопрос о силе и действенности причин*, в котором, по-видимому, так сильно заинтересованы все науки. Подобное предупреждение, естественно, пробудит внимание читателя, и он пожелает получить более полное объяснение моей доктрины, равно как и тех аргументов, на которых она основывается.

Желание это настолько разумно, что я не могу отказать в его удовлетворении, в особенности поскольку я надеюсь, что эти принципы по мере их рассмотрения будут приобретать все большую силу и очевидность.

Нет такого вопроса, который в силу своей важности, равно как и трудности, возбуждал бы больше споров среди представителей древней и новой философии, чем вопрос о действенности причин, или о том качестве, которое заставляет их действия следовать за ними. Но мне кажется, что, прежде чем вступать в эти прения, философам не мешало бы рассмотреть саму идею той действенности, которая является предметом спора. Вот чего, по моему мнению, главным образом недостает в рассуждениях философов, и недостаток этот я постараюсь восполнить.

Я начну с замечания, что термины *действенность* (efficacy), *деятельность* (agency), *сила* (power), *мощь* (force), *энергия, необходимость, связь* (connection) и *порождающее качество* (productive quality) почти равнозначны, а поэтому нелепо пользоваться одним из них для определения остальных. Это замечание позволит нам сразу же отбросить все обычные определения, которые философы давали силе и действенности; вместо того чтобы

отыскивать эту идею в таких определениях, мы должны искать ее в впечатлениях, от которых она первоначально происходит. Если это сложная идея, она должна происходить от сложных, а если простая – от простых впечатлений.

Наиболее общепринятое и популярное объяснение этого вопроса состоит, мне кажется, в следующем[30]: узнав из опыта, что в материи встречаются некоторые новые порождения (productions), как-то: движения и изменения тела, и заключив, что где-нибудь должна быть сила, способная их породить, мы с помощью этого рассуждения приходим в конце концов к идее силы и действенности. Но чтобы убедиться в том, что это объяснение скорее популярное, чем философское, нам стоит только поразмыслить над двумя вполне очевидными принципами: *во-первых*, над тем, что разум сам по себе никогда не может дать начала первичной идее, а *во-вторых*, над тем, что разум, поскольку он отличается от опыта, никогда не может привести нас к заключению, что причина, или порождающее качество, абсолютно необходима для каждого начала существования. Оба этих соображения уже достаточно были выяснены нами, а следовательно, теперь мы не будем дольше останавливаться на них.

Я только выведу из них следующее: если разум никак не может дать начала идее действенности, то идея эта должна получаться из опыта, а именно из некоторых определенных примеров действенности, проникающих в наш ум через обычные каналы – ощущение или рефлексию. Идеи всегда представляют соответствующие им объекты, или впечатления; и, наоборот, необходимы какие-либо объекты для того, чтобы дать начало любой идее. Итак, если мы претендуем на обладание точной идеей этой действенности, мы должны указать какой-нибудь пример, когда она легко могла бы быть подмечена умом, а ее операции ясно воспринимались бы нашим сознанием или ощущением. Отказываясь от этого, мы тем самым признаем, что данная идея невозможна и фантастична; ведь принцип врожденных идей, который один только и мог спасти нас от этой дилеммы, уже был отвергнут, да и в настоящее время почти единогласно отвергается всем ученым миром. Итак, наша ближайшая цель должна состоять в том, чтобы найти какое-либо естественное порождение, на примере которого проявление причины и ее действенность могли бы быть ясно представлены и схвачены нашим умом без опасения, что возникнет неясность или ошибка.

Очень мало надежды на успех этого исследования подает нам необычайное разнообразие, которое мы обнаруживаем в мнениях философов, претендовавших на объяснение скрытой силы и энергии причин[31]. Некоторые из них утверждают; тела действуют при помощи своей субстанциональной формы; другие – при помощи своих акциденций или качеств; третьи – путем материи и формы; четвертые – путем формы и акциденции; пятые – путем особых качеств и способностей, отличных от всего перечисленного. Все эти мнения в свою очередь смешиваются и варьируются на тысячу различных ладов, внушая нам сильное подозрение, что ни одно из них не обладает прочностью или очевидностью и что предположение о действенности какого-либо из известных качеств материи совершенно лишено основания. Это подозрение должно еще усилиться, если мы примем во внимание, что все эти принципы: субстанциональные формы, акциденции и способности – в действительности не принадлежат к известным нам качествам тел, но оказываются совершенно непонятными и необъяснимыми. Ведь очевидно, что философы никогда не прибегли бы к столь темным и недостоверным принципам, если бы нашли

удовлетворение в других, ясных и понятных, в особенности же в данном вопросе, который должен быть доступен самому простому пониманию, если не прямо чувствам. Из всего этого мы можем заключить, что нет возможности показать на каком-либо примере принцип, в котором содержится сила и деятельность причины, и что наиболее утонченные умы столь же беспомощны в данном отношении, как и самые заурядные. Если кто-либо найдет нужным отвергнуть это утверждение, ему незачем беспокоить себя, придумывая какие-нибудь длинные рассуждения: он может сразу показать нам пример причины, на котором мы увидели бы силу, или действующий принцип. Мы часто бываем вынуждены прибегать к подобному вызову, так как в философии он является почти единственным способом доказательства отрицательного суждения.

Неудача, постигшая все попытки определить эту силу, привела наконец философов к заключению, что привычная сила и действенность природы совершенно неизвестны нам и мы напрасно ищем их во всех известных качествах материи. Это мнение почти единогласно признают все философы, и взгляды их несколько различаются лишь в связи с теми следствиями,

которые они выводят отсюда; ибо некоторые из философов, в частности *картезианцы*, установив в качестве принципа, что мы в совершенстве знакомы с сущностью материи, вполне естественно вывели отсюда, что она не обладает действенностью и сама по себе не может ни сообщать движение, ни производить какое-либо из тех действий, которые мы ей приписываем. Так как сущность материи состоит в протяжении и так как протяжение не содержит в себе актуального движения, а лишь подвижность, то они заключают отсюда, что энергия, производящая движение, не может содержаться в протяжении.

Это заключение приводит их к другому, которое они считают совершенно неизбежным. Материя, говорят они, сама по себе вполне бездеятельна и лишена всякой силы, при помощи которой она могла бы произвести, продолжить или сообщить движение. Но так как эти действия воспринимаются нашими чувствами и так как сила, их производящая, должна где-то находиться, значит, она должна заключаться в Божестве, или в том Божественном Существе, которое по природе своей содержит в себе всяческое превосходство и совершенство. Итак, Божество является первичным двигателем вселенной; оно не только первоначально сотворило материю и сообщило ей

первичный импульс, но путем постоянного проявления своего всемогущества поддерживает ее существование и последовательно сообщает ей все те движения, формы и качества, которыми она обладает.

Это мнение, конечно, весьма любопытно и вполне достойно нашего внимания, но стоит нам на минуту задуматься о том, с какой целью мы отметили его, и мы увидим, что рассматривать его здесь совершенно излишне. Нами установлено в качестве принципа, что так как все идеи происходят от впечатлений, или некоторых предшествующих *восприятий*, то у нас не может быть идеи силы и дееспособности, если мы не в состоянии указать несколько примеров того, когда проявление этой силы *воспринималось* бы нами. Но так как эти примеры не могут быть найдены в телах, то *картезианцы*, пользуясь своим принципом врожденных идей, прибегли к Высшему Духу, или Божеству, которое они считают единственным активным существом в мире и непосредственной причиной изменения материи. Однако так как мы признали принцип врожденных идей ложным, то отсюда следует, что предположение Божества не может помочь нам объяснить идею деятельности, идею, которую мы напрасно ищем во всех объектах, воспринимаемых

нашими чувствами или внутренне сознаваемых нашими умами; ибо если всякая идея происходит от впечатления, то и идея Божества происходит из того же источника, и если ни одно впечатление, будь то впечатление ощущения или рефлексии, не содержит в себе силы, или действенности, то столь же невозможно открыть или даже вообразить подобный активный принцип и в Божестве. Итак, если эти философы заключили, что материя не может обладать каким-либо действующим принципом, ибо в ней невозможно открыть такой принцип, то подобный же ход рассуждения должен заставить их исключить этот принцип и из [идеи] Высшего Существа. Если же они считают это мнение абсурдным и нечестивым, каково оно и есть в действительности, то я скажу им, как они могут избежать его, а именно им следует заключить с самого начала, что у них нет адекватной идеи силы, или действенности, как существующей в каком бы то ни было объекте: ведь они не могут найти ни единого примера ее ни в теле, ни в духе, ни в высших, ни в низших сущностях.

К этому же заключению неизбежно приводит и гипотеза тех философов, которые признают действенность вторичных причин и приписывают материи производную, но тем не менее реальную

силу и энергию. Так как они признают, что эта энергия не заключается в каком-либо из известных качеств материи, то вопрос о происхождении ее идеи по-прежнему остается открытым. Если у нас действительно есть идея силы, мы можем приписывать силу и неизвестному качеству; но так как невозможно, чтобы мы получали эту идею от неизвестного качества, и так как в известных нам качествах нет ничего такого, что могло бы ее произвести, то отсюда следует, что мы обманываем себя, когда воображаем, будто у нас есть подобная идея в том смысле, как мы ее обычно понимаем. Все идеи происходят от впечатлений и их представляют; у нас совсем нет такого впечатления, которое содержало бы в себе силу, или действенность, следовательно, у нас совсем нет идеи силы.

Некоторые утверждали, что мы чувствуем энергию, или силу, в собственном уме и что, приобретя, таким образом, идею силы, мы переносим это качество на материю, в которой не можем открыть его непосредственно. Движения нашего тела, а также мысли и чувства нашего ума, говорят они, подчинены воле, и нам больше некуда обращаться в своих поисках истинной идеи силы и мощи. Но чтобы убедиться в том, насколько ошибочно это рассуждение, стоит

только принять во внимание, что в воле, рассматриваемой нами здесь в качестве причины, так же мало может быть обнаружена связь с ее действием, как и в любой материальной причине связь с ее собственным действием. Мы не только не замечаем никакой связи между актом воли и движением тела, но признаем, что нет действия, которое труднее было бы объяснить, исходя из сил и сущности мысли и материи. Власть нашей воли над духом столь же малопонятна. Действие в данном случае отлично и отделимо от причины, и его нельзя было бы предвидеть, если бы мы не знали из опыта о постоянном соединении [воли и духа] Мы повелеваем своим умом до известной степени, но за пределами этого теряем всякую власть над ним; и очевидно, что невозможно установить точные границы этой нашей власти иначе чем при помощи опыта. Словом, акты нашего ума в данном отношении тождественны актам материи. Мы воспринимаем только их постоянное соединение и никак не можем выйти за его пределы при помощи рассуждения. Ни в одном внутреннем впечатлении не содержится явной энергии более, чем ее имеется во внешних объектах. Итак, поскольку философы признают, что материя действует при помощи неизвестной силы, мы напрасно стали бы надеяться

приобрести идею силы, рассматривая свой собственный ум[32].

Нами уже было установлено в качестве определенного принципа, что общие, или абстрактные, идеи не что иное, как единичные, рассматриваемые с определенной точки зрения, и что, думая о каком-нибудь объекте, мы не можем изъять из своей мысли все определенные степени его количества и качества, так же как не можем изъять их и из реальной природы вещей. Поэтому если бы мы обладали какой-либо идеей силы вообще, то мы должны были бы также быть в состоянии представить себе некоторый определенный вид ее; а так как сила не может существовать сама по себе, но всегда рассматривается как атрибут некоторого бытия, или существования, то мы должны были бы быть в состоянии локализовать эту силу в каком-нибудь определенном существе, представляя себе это существо обладающим реальной силой, или энергией, благодаря чему некоторое определенное действие необходимо является результатом его деятельности. Мы должны ясно и определенно представлять себе связь между причиной и действием и быть в состоянии решить при первом же взгляде на то или иное из них, что оно должно или сопровождаться, или предваряться другим.

Вот истинный способ представления определенной силы в определенном теле; но так как общая идея невозможна без единичной, то, значит, в случае невозможности второй и первая, очевидно, совсем не может существовать. Но нет ничего более очевидного, чем тот факт, что человеческий ум не может образовать такую идею двух объектов, которая позволила бы ему представить себе связь между ними или же отчетливо постигнуть ту силу, или действенность, которая их соединяет. Такая связь была бы равнозначна демонстративному доказательству и заключала бы в себе абсолютную невозможность того, чтобы один из объектов не следовал или не представлялся нам следующим за другим; но подобный род связи уже был отвергнут нами окончательно. Если кто-нибудь придерживается противоположного мнения и думает, что приобрел представление о силе, находящейся в каком-либо единичном объекте, то пусть он укажет мне этот объект. Но пока я не встречу такого лица, в возможности чего я отчаиваюсь, я не могу удержаться от следующего заключения: поскольку мы совсем не в состоянии ясно представить себе, каким образом определенная сила может содержаться в определенном объекте, то мы обманываем себя, воображая, будто можем

образовать соответствующую общую идею.

Итак, из всего сказанного мы можем заключить следующее: говоря, что какое-либо существо высшей или низшей природы обладает некоторой мощью или силой, пропорциональной некоторому действию, говоря о необходимой связи между объектами и предполагая, что эта связь зависит от действенности, или энергии, которой обладает один из этих объектов, пользуясь всеми этими выражениями в *указанном применении*, мы в действительности не придаем им точного смысла, но лишь употребляем привычные слова, не соединяя с ними ясных и определенных идей. Однако более вероятно, что данные выражения теряют здесь свой истинный смысл в силу *неверного их применения*, чем в силу того, что у них совсем нет никакого смысла; ввиду этого не мешает снова рассмотреть вопрос, чтобы обнаружить, не можем ли мы открыть природу и происхождение тех идей, которые присоединяем к данным выражениям.

Предположим, что перед нами налицо два объекта, один из которых – причина, а другой – действие; ясно, что путем простого рассмотрения одного из этих объектов или же их обоих мы никогда не заметим той связи, которая их соединяет, и никогда не будем в состоянии решить

с достоверностью, что между ними есть связь. Итак, мы приходим к идее причины и действия, необходимой связи, силы, мощи, энергии и действенности не на основании какого-нибудь единичного примера. Если бы мы никогда ничего не видели, кроме совершенно отличных друг от друга единичных соединений объектов, мы никогда не были бы в состоянии образовать подобные идеи.

Но опять предположим, что мы наблюдаем несколько примеров того, что одни и те же объекты всегда соединены вместе: мы тотчас же представляем себе, что между ними существует связь, и начинаем заключать от одного из них к другому. Таким образом, эта множественность сходных примеров оказывается самой сущностью силы, или связи, и является тем источником, откуда проистекает эта идея. Следовательно, чтобы понять идею силы, мы должны рассмотреть эту множественность – больше ничего и не требуется, чтобы преодолеть затруднение, так долго смущавшее нас. Ибо я рассуждаю следующим образом: повторение совершенно сходных примеров *само по себе* никогда не может породить первичной идеи, отличной от того, что может быть обнаружено в любом единичном примере, как это уже было замечено нами и как

это с очевидностью вытекает из нашего основного принципа *все идеи скопированы с впечатлений*. Итак, поскольку сила является новой первичной идеей, которая не может быть обнаружена ни в одном примере и которая тем не менее возникает при повторении нескольких примеров, то отсюда следует, что повторение *само по себе* не производит данного действия, но что оно должно *открыть* нам или *породить* нечто новое, что являлось бы источником указанной идеи. Если бы повторение не открывало нам и не порождало чего-либо нового, оно могло бы только умножить наши идеи, но не могло бы ничего прибавить к их содержанию, полученному из наблюдения над единичным примером. Таким образом, всякое прибавление (такое, как идея силы, или связи), порождаемое множественностью сходных примеров, скопировано с каких-нибудь действий этой множественности и станет вполне понятным нам, когда мы поймем эти действия. Как только мы обнаружим, что повторение открывает нам или производит что-нибудь новое, в этом-то новом мы и должны будем поместить силу и нам незачем будет искать ее в каком-нибудь другом объекте.

Но прежде всего очевидно, что повторение сходных объектов в сходных отношениях

последовательности и смежности *не открывает* нам ничего нового ни в одном из этих объектов, поскольку мы не можем вывести из этого повторения никакого заключения и не можем сделать его предметом ни демонстративного, ни вероятного заключения[33], как это уже было доказано. Предположим даже, что мы могли бы вывести отсюда некоторое заключение, в данном случае оно было бы бесполезно: ведь никакое заключение не может дать начала новой идее, каковой является идея силы, но, делая любое заключение, мы должны предварительно обладать ясными идеями, которые могут быть объектами нашего заключения. Представление всегда предшествует процессу познания, а когда первое неясно – и второй недостоверен, когда одно отсутствует – и другой не должен иметь места.

Во-вторых, очевидно, что повторение сходных объектов в сходных положениях *не порождает* ничего нового ни в этих объектах, ни в каком бы то ни было внешнем теле, ибо все легко согласятся с тем, что те различные примеры соединения сходных причин и действий, которыми мы обладаем, сами по себе совершенно независимы и что то сообщение движения, которое я наблюдаю теперь как результат столкновения двух биллиардных шаров, совершенно отлично от того,

которое я наблюдал как результат подобного толчка год тому назад. Эти толчки не оказывают влияния друг на друга, они вполне разделены по времени и месту, и один из них мог бы существовать и сообщать движение, хотя бы другого никогда не существовало.

Итак, постоянное соединение объектов и непрерывное сходство в их отношениях последовательности и смежности не открывает нам и не производит ничего нового в этих объектах, но сходство это дает начало идеям необходимости, силы и действенности. Таким образом, эти идеи не воспроизводят чего-либо такого, что принадлежит или может принадлежать постоянно соединенным друг с другом объектам. С какой бы точки зрения мы ни рассматривали этот аргумент, мы найдем его вполне неопровержимым. Сходные примеры, несомненно, являются первоначальным источником нашей идеи силы, или необходимости, хотя в то же время с помощью этого сходства они не оказывают влияния ни друг на друга, ни на какой-либо внешний объект. Итак, нам придется искать происхождение этой идеи в какой-либо другой области.

Хотя различные сходные примеры, дающие начало идее силы, не оказывают влияния друг на

друга и никогда не могут породить в *объекте* нового качества, которое могло бы служить моделью этой идеи, однако *наблюдение* указанного сходства порождает новое впечатление в *уме*, впечатление, являющееся реальной моделью данной идеи; ибо, после того как мы наблюдали сходство на достаточном количестве примеров, мы непосредственно чувствуем, что наш ум вынужден переходить от одного из объектов к его обычному спутнику и представлять его благодаря этому отношению более живо. Это принуждение является единственным действием сходства, а следовательно, оно должно быть тождественным силе, или действенности, идея которой возникает из этого сходства. Различные примеры сходных соединений приводят нас к понятию силы и необходимости. Примеры эти сами по себе существуют совершенно отдельно друг от друга и получают связь только в уме, который наблюдает их и собирает их идеи. Таким образом, необходимость есть действие указанного наблюдения; она не что иное, как внутреннее впечатление ума, или принуждение к тому, чтобы переносить нашу мысль с одного объекта на другой. Если мы не будем рассматривать необходимость с этой точки зрения, мы никогда не придем даже к самому отдаленному понятию о

ней и не будем в состоянии приписать ее ни внешним, ни внутренним объектам, ни духу, ни телу, ни причинам, ни действиям.

Необходимая связь между причинами и действиями является основанием нашего вывода от одних к другим. Основанием вывода является переход от впечатления к идее, порождаемый привычным соединением. Следовательно, необходимая связь и переход – одно и то же.

Идея необходимости происходит от какого-либо впечатления. Но ни одно из впечатлений, доставляемых нашими чувствами, не может дать нам этой идеи; следовательно, она должна происходить от какого-либо внутреннего впечатления рефлексии. Нет другого внутреннего впечатления, которое имело бы отношение к данному вопросу, кроме порождаемой привычкой склонности переходить от какого-нибудь объекта к идее его обычного спутника. Следовательно, в этом и заключается сущность необходимости. В общем необходимость есть нечто существующее в уме, а не в объектах, и мы никогда не составим о ней даже самой отдаленной идеи, если будем рассматривать ее как качество тел. Или у нас нет идеи необходимости, или же необходимость не что иное, как принуждение нашей мысли к переходу от причин к действиям и от действий к

причинам сообразно их связи, известной нам из опыта.

Итак, подобно тому как необходимость, заставляющая дважды два равняться четырем или же три угла треугольника быть равными двум прямым углам, заключается исключительно в акте познания, в акте, с помощью которого мы рассматриваем и сравниваем данные идеи, так и необходимость, или сила, соединяющая причины и действия, заключается в принуждении ума к переходу от одних к другим. Действенность, или энергия, причин не находится ни в самих объектах, ни в Божестве, ни в соединении этих двух принципов – она всецело принадлежит душе, рассматривающей связь двух или большего числа объектов во всех прошлых примерах. Вот где лежит реальная сила причин, равно как их связь и необходимость.

Я сознаю, что из всех парадоксов, которые я уже имел и буду иметь случай высказать в своем трактате, настоящий самый сильный; только прибегнув к основательным доказательствам и рассуждениям, я могу надеяться на то, что он будет принят и победит застарелые предубеждения человеческого рода. Прежде чем примириться с этой доктриной, сколько раз придется нам повторять себе, *что* простое

восприятие двух объектов или актов, в каком бы отношении друг к другу они ни были, никогда не может дать нам идеи силы, или связи, между ними; *что* эта идея происходит от повторения их соединения; *что* это повторение не открывает нам и не производит ничего в объектах, но только влияет при помощи порождаемого им привычного перехода на ум; *что* этот привычный переход, следовательно, то же самое, что сила и необходимость, которые, стало быть, являются качествами восприятий, а не объектов, качествами, внутренне чувствуемыми нашей душой, а не наблюдаемыми внешним образом в телах. Обыкновенно все исключительное вызывает удивление, которое тотчас же переходит в сильную степень уважения или презрения в зависимости от того, одобряем мы или не одобряем предмет. Хотя вышеизложенное рассуждение кажется мне лично кратчайшим и решающим, однако я очень боюсь, что у читателей возобладает обычный склад мыслей, в силу чего они с предубеждением отнесутся к моей доктрине.

Этот противоположный склад мыслей легко может быть объяснен. По общему наблюдению нашему уму свойственно сильное стремление распространяться на внешние объекты и

соединять с ними различные внутренние впечатления, которые они вызывают и которые всегда появляются в то самое время, когда эти объекты открываются нашим чувствам. Так, ввиду того что некоторые звуки и запахи всегда сопровождают известные видимые объекты, мы, естественно, воображаем связь между этими объектами и качествами, и притом даже пространственную связь, хотя эти качества по природе своей не допускают такой связи и в действительности не существуют нигде. Но об этом будет сказано подробнее впоследствии[34]. Между тем достаточно отметить, что та же самая склонность является причиной того, почему мы считаем, что необходимость и сила заключаются в рассматриваемых нами объектах, а не в рассматривающем их уме, считаем, несмотря на то что не можем составить себе даже самой отдаленной идеи этого качества, если не признаем его принуждением нашего ума к переходу от идеи какого-либо объекта к идее его обычного спутника.

Но хотя это единственное разумное объяснение, которое мы можем дать необходимости, противоположное представление так внедрилось в наш ум в силу вышеупомянутых принципов, что мое мнение, несомненно, будет

признано многими нелепым и странным. Как! Действенность причин заключается в принуждении ума? Как будто причины не действуют совершенно независимо от ума и как будто они не продолжали бы действовать, даже если бы не существовало ума, созерцающего их или рассуждающего о них. Мысль в своей деятельности, конечно, может зависеть от причин, но не причины от мысли. Это значило бы извращать порядок природы и превращать во вторичное то, что в действительности первично. Каждому действию соответствует пропорциональная сила, и сила эта должна быть помещена в действующем теле. Если мы отнимем силу у одной причины, мы должны будем приписать ее другой. Но отнять ее у всех причин и приписать существу, все отношение которого к причинам и действиям исчерпывается тем, что оно их воспринимает, – полный абсурд, противоречащий самым достоверным принципам человеческого разума.

Я могу ответить на все указанные аргументы только следующее: это весьма похоже на то, как если бы слепой нашел крайне нелепым предложение, что красный цвет не тождествен звуку трубы, а свет – плотности. Если у нас в действительности нет идеи силы, или

действенности, как находящейся в каком-нибудь объекте или же идеи реальной связи между причинами и действиями, то совершенно бесполезно доказывать, что действенность необходима для каждого действия. Мы сами не понимаем смысла своих слов, когда говорим таким образом, и бессознательно смешиваем идеи, совершенно отличные друг от друга. Конечно, я готов допустить, что и в материальных, и в *не*-материальных объектах могут быть различные качества, с которыми мы совершенно не знакомы, и если нам нравится называть их *силой*, или действенностью, то мир от этого не пострадает. Но если, вместо того чтобы подразумевать под терминами *сила* и *действенность* эти неизвестные качества, мы будем понимать под ними нечто такое, о чем у нас есть ясная идея, но что неприложимо к объектам, которым мы приписываем эти термины, то возникнут неясности и заблуждения и мы окажемся уведенными в сторону ложной философией. Это и случается, когда мы переносим определение нашей мысли на внешние объекты и предполагаем между ними некоторую реальную и постижимую связь, тогда как это качество может принадлежать только уму, рассматривающему объекты.

Если же мне скажут, что действия природы

независимы от нашей мысли и рассуждений, то я соглашусь с этим: ведь я уже отметил, что объекты находятся в отношениях смежности и последовательности друг к другу, что на многих примерах можно наблюдать, как сходные объекты вступают в сходные отношения, и что все это независимо от актов познания и предшествует познанию. Но если мы идем дальше и приписываем силу, или необходимую связь, этим объектам, то эту последнюю мы никогда не можем наблюдать в них, но должны заимствовать указанную идею из того, что чувствуем внутренне, когда рассматриваем эти объекты. Я настолько последователен, что готов при помощи утонченного, но легко представимого оборота мысли предложить излагаемое здесь рассуждение в качестве примера того, что мной доказывается.

Когда какой-либо объект воспринимается нами, он непосредственно сообщает уму живую идею того объекта, который обычно сопровождает его, – это-то определение нашего ума и составляет необходимую связь между данными объектами. Но если мы изменяем точку зрения и переходим от объектов к восприятиям, то в таком случае впечатление следует рассматривать как причину, а живую идею – как действие, причем их необходимая связь состоит в том новом

определении, которое мы ощущаем при переходе от идеи первой к идее второго. Принцип связи наших внутренних восприятий столь же непонятен, как принцип связи между внешними объектами, и мы узнаем о нем не иначе как из опыта. Но природа и действия опыта были уже достаточно рассмотрены и выяснены нами. Опыт никогда не дает нам возможности ознакомиться с внутренним строением или с действующим принципом объектов, он только приучает ум переходить от одного объекта к другому.

Теперь настало время собрать все отдельные части нашего рассуждения и, соединив их воедино, дать точное определение отношения причины и действия, составляющего предмет настоящего исследования. Порядок, принятый нами, т. е. рассмотрение наших заключений, исходящих из данного отношения, до объяснения самого отношения, не был бы извинителен, если бы можно было воспользоваться иным методом. Но ввиду того что природа данного отношения так сильно зависит от природы указанных заключений, мы вынуждены были прибегнуть к этому, по-видимому, превратному способу, а также воспользоваться некоторыми терминами, прежде чем оказались в состоянии в точности определить их или же установить их значение.

Теперь же мы исправим эту ошибку, дав точное определение причины и действия.

Можно дать этому отношению два определения, которые отличаются друг от друга только тем, что представляют различный взгляд на один и тот же предмет, заставляя нас рассматривать указанное отношение или как *философское*, или как *естественное*, или как сопоставление двух идей, или как ассоциацию между ними. Мы можем определить *причину* как *объект, предшествующий другому объекту и смежный ему, причем все объекты, сходные с первым, находятся в одинаковых отношениях предшествования и смежности к тем объектам, которые сходны со вторым*. Если это определение, признают неправильным, так как в него входят объекты, чуждые причине, то мы можем заменить его другим определением, а именно *причина есть объект, предшествующий другому объекту, смежный ему и так с ним соединенный, что идея одного из них определяет ум к образованию идеи другого, а впечатление одного – к образованию более живой идеи другого*. Если указанное определение также будет отвергнуто на том же основании, то я не знаю иного средства помочь горю, кроме того, чтобы люди, обнаруживающие такую щепетильность,

дали вместо моего определения другое, более точное. Что же касается меня, то я должен сознаться в своей неспособности осуществить подобное предприятие. Исследуя крайне точно те объекты, которые обычно называются причинами и действиями, я обнаруживаю при рассмотрении одного примера, что один объект предшествует другому и смежен ему; переходя же к рассмотрению нескольких примеров, я обнаруживаю лишь, что сходные объекты постоянно становятся в сходные же отношения последовательности и смежности. Далее, рассматривая влияние этой постоянной связи, я замечаю, что подобное отношение никогда не может быть объектом заключения и может действовать на ум лишь при помощи привычки, которая вынуждает воображение переходить от идеи одного объекта к идее его обычного спутника и от впечатления одного к более живой идее другого. Какими бы необычными ни казались эти взгляды, я считаю бесполезным прибегать к дальнейшему исследованию или разбору этого вопроса и буду брать их за основание в качестве установленных принципов.

Прежде чем покончить с разбираемым вопросом, не мешает сделать из него несколько выводов, при помощи которых мы можем

устранить некоторые предубеждения и общераспространенные ошибки, пользовавшиеся очень сильным преобладанием в философии. Во-первых, мы можем вывести из вышеизложенной доктрины, что все причины однородны и что, в частности, нет никаких оснований для различия, которое мы иногда проводим между причинами действующими и причинами sine qua non или между причинами действующими, формальными, материальными, образцовыми (exemplary) и целевыми. Так как наша идея действенности имеет своим источником постоянное соединение двух объектов, то всюду, где наблюдается такое соединение, причина является действующей, а где его не наблюдается, не может быть никакой причины. На том же основании мы должны отвергнуть и различие *причины* и *повода*, если считается, что эти слова обозначают нечто существенно различное. Если под тем, что мы называем поводом, подразумевается постоянное соединение, значит, он настоящая причина, если же нет, стало быть, им вовсе не обозначается отношение и на нем нельзя основать аргумент или заключение.

Во-вторых, тот же способ рассуждения приводит нас к выводу, что существует только один род *необходимости*, так же как существует

только один род причины, и что обычное различение между *моральной* (moral) и *физической* необходимостью не имеет никакого основания в природе. Это ясно из вышеприведенного объяснения необходимости. Физическая необходимость состоит в постоянном соединении объектов и в принуждении ума, а отсутствие этих условий равносильно *случайности*. Объекты должны быть или соединены, или не соединены, а ум должен быть или принужден, или нет к переходу от одного объекта к другому – значит, невозможно допустить среднее между случайностью и абсолютной необходимостью. При ослаблении этого соединения и этого определения вы не изменяете природу необходимости: ведь даже в применении к действиям тел указанные условия могут обладать различными степенями постоянства и силы, не порождая, однако, особого вида отношения необходимости.

То различие, которое мы часто проводим между *силой* и ее *проявлением* (exercise), также не имеет основания.

В-третьих, мы теперь уже вполне в состоянии преодолеть отвращение, столь естественно питаемое нами к рассуждению, при помощи которого мы старались доказать выше, что

необходимость причины каждого начала существования не обоснована какими-либо демонстративными или интуитивными аргументами. Это мнение уже не покажется странным после вышеизложенных определений. Если мы определим причину как *объект, предшествующий другому объекту и смежный ему, причем все объекты, сходные с первым, находятся в одинаковом отношении предшествования и смежности с теми объектами, которые сходны со вторым*, то легко будет представить себе, что нет абсолютной или метафизической необходимости, чтобы каждое начало существования сопровождалось подобным объектом. Если мы определим причину как *объект, предшествующий другому объекту, смежный ему и так соединенный с ним в воображении, что идея одного определяет ум к образованию идеи другого, а впечатление одного – к образованию более живой идеи другого*, мы найдем еще меньше препятствий к тому, чтобы согласиться с этим мнением. Такое влияние на ум само по себе совершенно необычно и непонятно, и мы можем убедиться в его реальности только на основании опыта и наблюдения.

В качестве четвертого вывода прибавлю, что мы никогда не можем верить в существование

объекта, идеи которого не в состоянии образовать. Поскольку все наши заключения относительно существования основаны на причинности, а все наши заключения относительно причинности – на известном нам из опыта соединении объектов, а не на каком-либо рассуждении или размышлении, следовательно, тот же опыт должен дать нам представление об этих объектах и тем самым лишить всякой таинственности наши заключения. Этот вывод так очевиден, что едва ли даже заслуживал бы нашего внимания, если бы мы не надеялись с его помощью устранить некоторые возражения, которые могут возникнуть по поводу следующих ниже рассуждений относительно *материи* и *субстанции*. Едва ли нужно отмечать, что полного знания объекта не требуется, а нужно лишь знание тех его качеств, в существование которых мы верим.

# ГЛАВА 15

# ПРАВИЛА ДЛЯ СУЖДЕНИЯ О ПРИЧИНАХ И ДЕЙСТВИЯХ

Согласно вышеизложенной доктрине, нет таких объектов, которые мы могли бы при помощи простого их рассмотрения, не прибегая к опыту, определить как причины других объектов; но нет и таких, которые мы точно так же могли бы с достоверностью определить как не являющиеся причинами других объектов. Что угодно может произвести что угодно. Творение, уничтожение, движение, разум, желание – все это может произойти как друг от друга, так и от всякого другого доступного воображению объекта. Да это и не покажется нам странным, если мы сравним два вышеобъясненных принципа, согласно которым *причинность определяется постоянным соединением объектов и, собственно говоря, нет противоположных друг другу объектов, кроме существования и несуществования*[35]. Когда объекты не противоположны, ничто не мешает им находиться в том постоянном соединении, от которого всецело зависит отношение причины и

действия.

Так как все объекты могут стать причинами или действиями друг друга, то не мешает установить некоторые общие правила, при помощи которых мы могли бы распознавать, когда они действительно оказываются таковыми.

1. Причина и действие должны быть смежными друг другу в пространстве и времени.

2. Причина должна предшествовать действию.

3. Между причиной и действием должна быть постоянная связь. Это качество главным образом и конституирует отношение.

4. Одна и та же причина всегда производит одно и то же действие, а одно и то же действие всегда вызывается одной и той же причиной. Принцип этот мы получаем из опыта, и он является источником большинства наших философских суждений. Ибо, открыв при помощи ясного опыта причины или действия какого-нибудь явления, мы непосредственно распространяем свое наблюдение на все явления подобного рода, не дожидаясь того постоянного повторения, которое дало начало первичной идее этого отношения.

5. В зависимости от только что изложенного принципа находится еще один принцип, а именно когда различные объекты производят одно и то же

действие; это происходит при посредстве какого-либо качества, общего им всем. Ведь если сходные действия предполагают сходные причины, то мы должны всегда приписывать причинность тому обстоятельству, в котором мы замечаем сходство.

6. Следующий принцип зиждется на том же основании. Различие в действиях двух сходных объектов должно зависеть от той особенности, в силу которой они различаются. Ведь если сходные причины всегда производят сходные действия, то каждый раз, как мы видим свое ожидание обманутым, мы должны заключать, что эта неправильность происходит от какого-нибудь различия в причинах.

7. Когда какой-либо объект увеличивается или уменьшается в зависимости от увеличения или уменьшения его причины, то его надо рассматривать как сложное действие, которое происходит от соединения нескольких различных действий, производимых несколькими различными частями причины. Мы предполагаем в таком случае, что отсутствие или присутствие одной части причины всегда сопровождается отсутствием или присутствием соответствующей части действия. Такое постоянное соединение в достаточной степени доказывает, что одна часть

является причиной другой. Мы должны, однако, остерегаться выводить такое заключение из небольшого числа опытов. Некоторая степень тепла доставляет нам удовольствие; если вы уменьшите эту степень, то и удовольствие уменьшится, но отсюда не следует, что если вы увеличите ее за пределы известной степени, то и удовольствие также увеличится, ибо мы убеждаемся, что последнее переходит [тогда] в боль.

8. Восьмое, и последнее, правило, которое я отмечу, состоит в том, что объект, существующий в течение некоторого времени как вполне проявляющий все свои качества и не производящий определенного действия, не является единственной причиной этого действия, но нуждается в помощи какого-нибудь иного принципа, способного высвободить его силу и деятельность. Ведь если сходные действия необходимо следуют за сходными причинами, смежными им во времени и пространстве, то разделение их, хотя бы на мгновение, доказывает неполноту причин.

Вот и вся *логика*, которой я считаю нужным воспользоваться в своем исследовании; быть может, даже все указанное не было особенно необходимо и могло быть заменено

естественными принципами нашего познания. Наши схоластики – мудрецы и логики – не так уж сильно превосходят обыкновенных людей разумом и искусством рассуждения, чтобы пробудить в нас охоту подражать им, т. е. вводить в философию в качестве руководства для наших суждений длинную систему правил и предписаний. Все подобного рода правила очень легко изобретаются, но применять их крайне трудно; и даже основанная на опыте философия, по-видимому наиболее естественная и простая, требует крайнего напряжения человеческого рассудка. Всякое явление природы очень сложно и изменяется в зависимости от такого количества различных обстоятельств, что, желая дойти до решающего фактора, мы должны тщательно отделить все лишнее и исследовать при помощи новых опытов, всякое ли особенное обстоятельство в первом опыте было для него существенно. Эти новые опыты подлежат подобному же обсуждению, так что для того, чтобы привести наше исследование к концу, требуется крайнее постоянство, а для того, чтобы выбрать истинный путь среди многих, открывающихся нам, – крайняя проницательность. Но если так обстоит дело даже в естественной философии, то тем более это

относится к моральной философии, где существует гораздо большая сложность обстоятельств и где все те взгляды и чувства, которые существенны для любого акта нашего ума, так запутанны и туманны, что часто ускользают от самого тщательного нашего внимания, причем не только причины их необъяснимы, но и само существование их неизвестно. Боюсь, как бы незначительность результатов моих собственных исследований не придала этому замечанию вид скорее извинения, чем похвальбы.

Если что и в состоянии дать мне уверенность в этом отношении, так это возможно большее расширение сферы моих опытов, в силу чего, быть может, не мешает рассмотреть здесь способность суждения не только у людей, но и у животных.

# ГЛАВА 16

# О РАССУДКЕ ЖИВОТНЫХ

После отрицания очевидной истины нет ничего более нелепого, чем излишнее старание ее защитить; но ни одна истина не кажется мне более очевидной, чем та, что не только люди, но и животные обладают способностью мышления и рассудка (reason). Аргументы в пользу этого настолько ясны, что не могут ускользнуть от самого тупого и невежественного человека.

Мы сознаем, что, приспосабливая средства к целям, руководствуемся рассудком и намерением и все те наши поступки, которые направлены на то, чтобы обеспечить самосохранение, доставить себе наслаждение и избежать страданий, совершаются нами не бессознательно и не случайно. Поэтому когда мы видим на миллионах примеров, что другие существа совершают сходные поступки и подчиняют их сходным целям, то все наши принципы рассудка и вероятности с непреодолимой силой склоняют нас к вере в существование сходной причины. По моему мнению, нет необходимости подтверждать этот аргумент путем перечисления частностей.

При малейшем внимании с нашей стороны мы найдем их больше, чем требуется. Сходство между действиями животных и людей в данном случае так полно, что любое действие первого попавшегося животного доставит нам неоспоримый аргумент в пользу нашей доктрины.

Доктрина эта столь же полезна, как и очевидна; она дает нам нечто вроде пробного камня, с помощью которого мы можем подвергать испытанию всякую теорию, принадлежащую к данной области философии. На основании сходства внешних актов животных с теми, которые совершаются нами, мы судим о таком же сходстве между их и нашими внутренними актами; если же мы сделаем еще шаг, руководствуясь тем же принципом рассуждения, то придем к следующему выводу: поскольку их и наши внутренние акты сходны, то и причины, от которых происходят те и другие, тоже должны быть сходными. Итак, если высказывается гипотеза, объясняющая какую-либо умственную операцию, общую людям и животным, то эта гипотеза должна быть применима как к тем, так и к другим; и если всякая истинная гипотеза выдержит это испытание, то я решаюсь утверждать, что всякая ложная гипотеза потерпит при этом фиаско. Обычным недостатком теорий,

которыми пользовались философы для объяснения актов нашего ума, является приписывание мышлению какой-то утонченности и изощренности, превышающей способности не только животных, но даже детей и обыкновенных людей, хотя те и другие способны испытывать такие же эмоции и аффекты, как и лица величайшей гениальности и величайшего ума. Такая ухищренность ясно доказывает ложность любой теории, тогда как простота доказывает, наоборот, ее истинность.

Итак, подвергнем этому решительному испытанию нашу теорию о природе познания и посмотрим, объясняет ли она рассудочную деятельность животных так же, как она объясняла суждения людей.

С этой целью мы должны отличать обыкновенные действия животных, по-видимому не превышающие их обычных способностей, от тех более исключительных примеров прозорливости, которую они иногда обнаруживают, когда дело идет об их самосохранении или о продолжении их рода. Собака, избегающая огня и пропастей, сторонящаяся незнакомых людей и ласкающаяся к своему хозяину, дает нам пример первого. Птица, с такой заботливостью и аккуратностью

выбирающая место и материалы для своего гнезда и сидящая на яйцах должный промежуток времени и в надлежащее время года с такими предосторожностями, которые под стать любому химику при самом тщательном опыте, является ярким примером второго.

Относительно первых действий я утверждаю, что они являются результатом суждения, которое и само по себе не отличается от суждений, свойственных человеку, да и основано на тех же принципах. Прежде всего необходимо, чтобы у животных было какое-нибудь наличное впечатление памяти или чувств, которое может стать основанием их суждений. На основании интонации голоса своего хозяина собака заключает о его гневе и угадывает ожидающее ее наказание. На основании особого ощущения, поражающего ее обоняние, она заключает, что дичь находится неподалеку от нее.

Во-вторых, заключение, извлекаемое собакой из наличного впечатления, основано на опыте и наблюдении соединения объектов в прошлых примерах. Если вы будете разнообразить этот опыт, она будет изменять и свои суждения. Сделайте так, чтобы побои следовали один раз за одним каким-нибудь знаком или движением, а в другой раз – за другим, и собака поочередно будет

делать различные заключения, каждый раз сообразно своему последнему опыту.

Пусть теперь философ сделает опыт и попытается объяснить тот умственный акт, который мы называем *верой*, а также описать принципы, из которых последний проистекает, не прибегая к влиянию привычки на воображение; и пусть его гипотеза будет одинаково приложима как к людям, так и к животным; пусть он сделает это, и я обещаю примкнуть к его мнению. Но в то же время я требую для равенства условий, чтобы и моя теория, если она окажется единственной отвечающей данным требованиям, была признана вполне удовлетворительной и убедительной. А что она действительно оказывается единственной, это очевидно почти без всякого рассуждения. Животные, несомненно, никогда не воспринимают реальной связи между объектами; следовательно, они выводят одно из другого на основании опыта. Никакие аргументы не могут привести их к общему заключению, что те объекты, с которыми они еще не знакомы из опыта, сходны с теми, которые они знают на основании опыта. Следовательно, опыт действует на них только через посредство привычки. Все это было достаточно выяснено и в применении к человеку; но в применении к животным уже

нельзя подозревать ни малейшей ошибки; а это, надо признаться, является сильным подтверждением или скорее неоспоримым доказательством моей теории.

Силу привычки, примиряющей нас с любым явлением, лучше всего доказывает то, что люди не удивляются операциям собственного рассудка, восхищаясь в то же время *инстинктом* животных и находя затруднительным объяснение последнего только потому, что он не может быть сведен к тем же принципам. Однако при правильном взгляде на дело рассудок оказывается не чем иным, как изумительным и непонятным инстинктом наших душ, который проводит нас через некоторый ряд идей и снабжает их определенными качествами в зависимости от их положения и от их отношений в каждом отдельном случае. Правда, этот инстинкт имеет своим источником прошлое наблюдение и опыт; но может ли кто-нибудь указать последнее основание, в силу которого прошлый опыт и наблюдение производят такое действие или же в силу которого его должна производить сама природа? Все, что производится привычкой, конечно, может быть произведено и природой; более того, привычка есть не что иное, как один из принципов природы, и всей своей силой она обязана этому происхождению.

# ЧАСТЬ IV

# О СКЕПТИЧЕСКОЙ И О ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ

## ГЛАВА 1

## О СКЕПТИЦИЗМЕ ПО ОТНОШЕНИЮ К РАЗУМУ

Правила всех демонстративных наук достоверны и непогрешимы, но, когда мы применяем эти правила на практике, наши подверженные погрешностям и ненадежные способности легко могут отступить от них и ввести нас в заблуждение. В силу этого при каждом заключении мы должны составлять новое суждение, чтобы проверять или контролировать свое первоначальное суждение или веру; при этом мы должны охватывать взором, так сказать, историю всех тех случаев, в которых мы обманывались в нашем познании, и сравнивать их с теми, в которых свидетельство его было правильно и истинно. Мы должны рассматривать свой разум как некоторого рода причину, по

отношению к которой истина является естественным действием, но притом таким действием, которое часто может быть задержано благодаря вмешательству других причин и непостоянству наших умственных сил. Таким образом, всякое знание вырождается в вероятность, которая бывает большей или меньшей в зависимости от нашего знакомства на опыте с правдивостью или обманчивостью нашего познания и от простоты или сложности разбираемого вопроса.

Нет такого алгебраиста или математика, который был бы настолько сведущ в своей науке, чтобы вполне доверять любой истине тотчас же после ее открытия или же смотреть на нее иначе, чем на простую вероятность. С каждым новым обозрением доказательств его доверие увеличивается, но еще более увеличивается оно при одобрении его друзей и достигает высшей степени в случае общего признания и одобрения всем ученым миром. Очевидно, однако, что такое постепенное возрастание уверенности есть не что иное, как прибавление новых вероятностей, и что возрастание это порождается постоянной связью причин и действий в соответствии с прошлым опытом и наблюдением.

Желая быть вполне уверенными в

правильности сколько-нибудь длинных или важных счетов, купцы редко полагаются на непогрешимую очевидность чисел, но, пользуясь каким-нибудь искусственным способом счисления, достигают новой вероятности помимо той, которая основана на искусстве и опытности счетчика. Конечно, и последняя вероятность имеет свою степень, правда степень непостоянную и изменяющуюся в зависимости от степени опытности счетчика и длины счета. Но если никто не станет утверждать, что при длинных вычислениях наша уверенность превышает вероятность, то я спокойно могу высказать мнение, что вряд ли есть вообще какое-нибудь положение, касающееся чисел, относительно которого наша уверенность могла бы быть сильнее. Ведь путем постоянного сокращения можно свести самый длинный ряд слагаемых к самой простой задаче – сложению двух чисел. Но, предположив это, мы увидим, что нет возможности практически указать точные границы знания и вероятности или же открыть то определенное число, на котором кончается одно и начинается другая. Между тем знание и вероятность столь противоположны, столь несогласуемы друг с другом, что не могут незаметно переходить друг в друга, и это потому,

что они не могут делиться, но должны быть или полностью налицо, или же совершенно отсутствовать. Кроме того, если бы какой-нибудь один случай сложения был достоверен, то и каждый был бы таковым, а следовательно, и целое, или вся сумма, было бы достоверным, если только целое не может быть отличным от суммы своих частей. Я чуть было не сказал, что это [рассуждение] достоверно, но мне приходит на ум, что оно должно ограничивать и *себя* так же, как оно ограничивает всякое другое рассуждение, и так же должно из знания вырождаться в вероятность.

Но если всякое знание сводится к вероятности и становится в конце концов однородным по природе с той очевидностью, которой мы довольствуемся в обыденной жизни, то теперь мы должны исследовать этот последний вид суждения и посмотреть, на какой основе он зиждется.

[Приходя] к каждому суждению, которое мы можем вынести как относительно знания, так и относительно вероятности, мы всегда должны исправлять свое первоначальное суждение, основанное на рассмотрении природы объекта, при помощи другого, основанного на рассмотрении природы нашего познания. Несомненно, что человек, обладающий здравым

рассудком и большой опытностью, должен быть и обычно бывает более уверен в своих мнениях, чем человек глупый и невежественный, и что мнения наши даже в наших собственных глазах обладают различными степенями авторитетности в зависимости от степени нашей рассудительности и опытности. Но и у самого здравомыслящего и опытного человека эта авторитетность никогда не бывает полной: ведь даже такой человек должен сознавать, что в прошлом он сделал много ошибок и может опасаться таковых же в будущем. Таким образом, возникает новый вид вероятности, служащий для исправления первого, а также для установления его точного критерия и степени [достоверности]. Подобно тому как демонстративное знание подчинено контролю вероятности, так и вероятность может быть подвергнута новому исправлению при помощи рефлективного акта нашего ума, причем нашим объектом становится природа нашего познания и заключение, выводимое нами из этой первой вероятности. Обнаружив, таким образом, в каждой вероятности помимо той основной неопределенности, которая заложена в самом предмете, еще новую, обусловливаемую слабостью нашей способности суждения и установив взаимные отношения этих неопределенностей, мы

вынуждены по требованию нашего разума прибавить сюда новое сомнение, основанное на возможности ошибки при оценке истинности и достоверности наших способностей. Это сомнение немедленно приходит на ум, и мы не можем уклониться от его разрешения, если желаем в точности следовать своему разуму. Но хотя это разрешение и оказалось бы благоприятным для нашего предыдущего суждения, однако, будучи основанным только на вероятности, оно должно еще более ослабить первоначальную очевидность, само же снова должно быть ослаблено четвертым сомнением подобного рода и т. д. in infinitum, пока наконец от первоначальной вероятности не останется ничего, какой бы большой мы ни предположили ее и как бы мало ни было ее уменьшение при каждой новой неопределенности. Ни один конечный объект не может уцелеть, когда его уменьшение продолжается in infinitum, и даже самое большое количество, доступное воображению человека, должно быть таким путем сведено на нет. Как бы сильна ни была наша первоначальная вера, она неизбежно должна быть утрачена, подвергшись такому количеству все новых и новых проверок, каждая из которых отнимает кое-что от ее силы и энергии. Думая об естественной погрешности своего суждения, я

меньше доверяю своим мнениям, чем когда я только рассматриваю те объекты, относительно которых рассуждаю; если же я пойду еще дальше и буду подвергать анализу каждое свое суждение о собственных способностях, то результатом этого, согласно требованию всех правил логики, будет безостановочное уменьшение и наконец полное исчезновение веры и очевидности.

Если бы меня спросили теперь, искренне ли мое согласие с аргументом, который я, по-видимому, так стараюсь внедрить, и действительно ли я принадлежу к числу скептиков, считающих, что все недостоверно и наш рассудок *ни к чему* не может применять *никаких* мерил истинности и ложности, то я ответил бы, что вопрос этот совершенно излишен и ни я, ни кто-либо другой никогда не придерживался этого мнения искренне и постоянно. Природа в силу абсолютной и непреложной необходимости предписала нам высказывать суждения, так же как она предписала нам дышать и чувствовать, и мы столь же мало можем воздержаться от того, чтобы представлять некоторые объекты в более отчетливом и ясном виде в силу их привычного соединения с некоторым наличным впечатлением, как и от того, чтобы мыслить, когда мы находимся в состоянии

бодрствования, и видеть окружающие нас тела, когда мы обращаем на них взор при ярком солнечном свете. Всякий, кто старался опровергнуть ухищрения этого *полного* скептицизма, на самом деле спорил с несуществующим противником и пытался установить с помощью аргументов наличие такой способности, которую природа с самого начала вселила в наш ум, сделав ее необходимой для нас.

Таким образом, старательно излагая аргументы этой секты фантазеров, я только стремлюсь убедить читателя в истине своей гипотезы, в силу которой *все наши суждения относительно причин и действий основаны исключительно на привычке и вера является актом скорее чувствующей, чем мыслящей, части нашей природы*. Сейчас я доказал, что те же самые принципы заставляют нас приходить к какому-либо суждению относительно любого предмета, а также исправлять это суждение путем рассмотрения нашего ума (genius), наших способностей и состояния нашего духа в момент исследования предмета; так вот, я говорю, что доказал, что они при своем дальнейшем применении к каждому новому рефлективному суждению (reflex judgment) должны, постепенно уменьшая первоначальную очевидность, наконец

свести ее на нет и совершенно уничтожить всякую веру, всякое мнение. Поэтому, если бы вера была простым актом мысли, а не особым способом представления или же увеличением его силы и живости, она неизбежно должна была бы уничтожать саму себя и приводить каждый раз к парализации суждения. Однако всякий, кто сочтет нелишним попробовать произвести этот опыт, в достаточной степени убедится, что, хотя и не может найти ошибки в вышеизложенных аргументах, тем не менее продолжает и думать, и верить, и рассуждать, как раньше; поэтому можно спокойно заключить отсюда, что его рассуждение и вера – это некоторое ощущение или особый способ представления, который нельзя устранить при помощи одних лишь идей или размышлений.

Но здесь, быть может, нас могут спросить: даже если допустить нашу гипотезу, то все же как случается, что вышеобъясненные аргументы не приводят к парализации суждения, и каким образом наш ум сохраняет хоть некоторую степень уверенности относительно какого бы то ни было предмета? Ведь если эти новые вероятности, которые, повторяясь, постоянно уменьшают первоначальную очевидность, основаны на тех же принципах мышления или ощущения, как и первичное суждение, то может

показаться, что в обоих случаях они неизбежно должны одинаково уничтожать его и, противопоставляя друг другу противоположные мысли или ощущения, приводить наш ум в состояние полной неопределенности. Предположим, что мне задают какой-нибудь вопрос; обозрев впечатления моей памяти и чувств и затем мысленно обратившись к объектам, обычно соединяющимся с ними, я чувствую, что мое представление одних из этих объектов отличается большей силой и принудительностью, чем представление других. Это более сильное представление и составляет мое первое решение [вопроса]. Предположим, что после этого я рассматриваю саму свою способность суждения и, зная из опыта, что иногда она бывает правильной, а иногда ошибочной, считаю, что ею управляют противоположные принципы или причины, из которых иные ведут к истине, а иные – к заблуждению. Взвешивая же эти противоположные причины, я уменьшаю при помощи новой вероятности достоверность своего первоначального решения. Эта новая вероятность может быть уменьшена подобно предыдущей и т. д. in infinitum. Спрашивается поэтому: *каким образом мы тем не менее сохраняем некоторую степень веры, достаточную как для*

*философских целей, так и для целей обыденной жизни*?

Я отвечу на это следующим образом: хотя после первого и второго решения, когда деятельность нашего ума становится вынужденной и неестественной, а идеи делаются слабыми и туманными, принципы суждения и взвешивание противоположных причин таковы же, как вначале, однако влияние их на воображение и та сила, которую они сообщают мысли или отнимают от нее, отнюдь не одинаковы. Когда ум уже не владеет своими объектами легко и свободно, те же принципы не производят действия, которое проявляется при более естественном представлении идей, и ощущение, чувствуемое воображением, далеко не равнозначно ощущению, которое возникает при его обычных суждениях и мнениях. Внимание бывает напряжено, состояние ума беспокойно, и движение жизненных духов, отвлеченных от их естественного пути, уже не упорядочивается (по крайней мере в той же степени) законами, которые управляют ими, когда движения эти протекают в своей обычной колее.

Если мы захотим подтвердить это примерами, то найти их будет не особенно трудно: их в изобилии доставит занимающий нас в настоящее

время метафизический вопрос. Тот самый аргумент, который считался бы убедительным в рассуждении, касающемся истории или политики, в более туманных метафизических вопросах не оказывает на нас никакого или почти никакого влияния, несмотря на то что мы в совершенстве постигаем его, ибо для того, чтобы понять его, требуется некоторое размышление, некоторое усилие мысли. А это усилие мысли нарушает действие тех наших чувств, от которых зависит вера. То же наблюдается и в других областях. Напряжение воображения всегда препятствует правильному протеканию аффектов и чувств. Если бы поэт-трагик изобразил своих пораженных несчастьем героев очень находчивыми и остроумными, он никогда не затронул бы аффектов зрителей. Если душевные эмоции мешают утонченному рассуждению и размышлению, то эти последние акты нашего ума так же пагубно действуют на предыдущие. По-видимому, наш ум, так же как и тело, обладает лишь определенной степенью силы и деятельности, которую он может потратить на какой-нибудь один акт лишь в ущерб всем остальным. Истина указанного положения особенно очевидна там, где эти акты совершенно различны по природе, ибо в таком случае не

только отвлекается сила нашего ума, но и изменяется его настроение, так что мы становимся совершенно неспособными внезапно перейти от одного действия к другому, а тем более одновременно совершить оба. Поэтому не удивительно, что убеждение, порождаемое утонченным рассуждением, уменьшается пропорционально тем усилиям, которые делает наше воображение, чтобы вникнуть в это рассуждение и постигнуть его во всех его частях. Вера как живое представление никогда не может быть полной, если она не основана на чем-то естественном и непринужденном. Таково, по моему мнению, настоящее состояние вопроса; и я не могу одобрить ту поспешность, с которой некоторые расправляются со скептиками, сразу отвергая все их аргументы без исследования или проверки. Если скептические рассуждения сильны, говорят они, это доказывает, что разум может обладать некоторой силой и авторитетностью; если же они слабы, они никогда не будут в состоянии лишить силы все заключения нашего познания. Аргумент этот неправилен, ибо если бы скептические рассуждения вообще могли остаться в целости и не уничтожить самих себя в силу собственной утонченности, то они попеременно были бы сильными и слабыми в

зависимости от попеременных настроений нашего ума. Сперва разум является властителем престола, предписывает законы и диктует правила, обладая абсолютным могуществом и авторитетом. В силу этого враг разума вынужден искать покровительства у него же; пользуясь рациональными аргументами для доказательства ошибочности и недомыслия разума, он, так сказать, приобретает патент за подписью и с печатью последнего. Патент этот сначала пользуется авторитетом, пропорциональным первоначальному, непосредственному авторитету разума, которому сам патент обязан своим происхождением. Но так как предполагается, что назначение указанного патента – быть противоположным разуму, то он постепенно уменьшает как силу этого верховного владыки, так и свою собственную, пока наконец обе не обратятся в ничто посредством равномерного и одинакового ослабления. Разум скептический и разум догматический однородны, хотя и противоположны по действиям и целям; когда последний силен, он встречает в первом столь же сильного врага; а так как силы их с самого начала равны, то они и остаются таковыми, пока оба существуют, причем один не может потерять некоторого количества силы во время борьбы, не

отняв такого же количества у своего противника. К счастью, природа вовремя сокрушает силу всех скептических аргументов и не дает им оказывать значительное влияние на познание. Если бы мы стали полагаться исключительно на самоуничтожение этих аргументов, то оно никогда не могло бы осуществиться до того, пока они не разрушили бы всякое убеждение и совершенно не уничтожили бы человеческий разум.

# ГЛАВА 2

# О СКЕПТИЦИЗМЕ ПО ОТНОШЕНИЮ К ЧУВСТВАМ

Итак, скептик продолжает рассуждать и верить, хотя и утверждает, что не может защитить свой разум при помощи разума; в силу тех же причин он должен признавать принцип существования тел, хотя и не может претендовать на доказательство его истинности с помощью каких бы то ни было аргументов философии. Природа не предоставила ему в данном случае права выбора, признавая, без сомнения, вопрос этот слишком значительным, чтобы доверить его нашим неопределенным рассуждениям и умозрениям. Мы вполне можем спросить: *какие причины заставляют нас верить в существование тел*? Но спрашивать, *существуют ли тела или нет*, бесполезно. Этот пункт должен фигурировать во всех наших рассуждениях как неоспоримый.

Таким образом, предметом нашего настоящего исследования являются причины, заставляющие нас верить в существование тел. Свои рассуждения по этому поводу я начну с

различения, которое на первый взгляд может показаться излишним, но которое очень облегчит нам полное понимание всего последующего. Нам следует рассмотреть в отдельности два обычно смешиваемых вопроса, а именно: почему мы приписываем непрерывное существование объектам даже тогда, когда их не воспринимают чувства, и почему мы предполагаем, что они обладают существованием, отличным, [отдельным] от ума и восприятия. Под отдельным существованием объектов я разумею как их положение, так и их отношения, как их *внеположностъ* [в отношении сознания] (external position), так и *независимость* их существования и действий. Эти два вопроса о непрерывном и отдельном существовании тел тесно связаны между собой. Ведь если объекты наших чувств продолжают существовать, даже не будучи воспринимаемы, существование их, конечно, независимо от восприятия и отлично от него, и, наоборот, если существование этих объектов независимо от восприятия и отлично от последнего, значит, это существование должно продолжаться даже тогда, когда они не воспринимаются нами. Но хотя решение одного вопроса решает и другой, тем не менее, чтобы легче открыть те принципы человеческой

природы, которые приводят нас к этому решению, мы сохраним указанное отличие и рассмотрим, чем порождается мнение о *непрерывном* или *отдельном* существовании объекта: *чувствами, разумом* или *воображением*. Это единственно понятные вопросы по поводу данного предмета. Что же касается мысли о внешнем существовании как о чем-то считающемся специфически отличным от наших[36] , то мы уже доказали его нелепость.

Начнем с *чувств*. Очевидно, что эти способности не могут породить мысль о том, что их объекты существуют *непрерывно* даже и тогда, когда уже не воспринимаются чувствами; это противоречие в терминах, предполагающее, что чувства продолжают действовать даже после того, как всякое их действие прекратилось. Таким образом, если чувства вообще имеют какое-нибудь значение в данном случае, то они должны порождать мнение не о непрерывном, а об отдельном существовании и для этой цели должны предоставлять нам впечатления или в виде образов и представлений [объектов, существующих отдельно от нас], или же в виде этих самых отдельных и внешних существований.

Что наши чувства не дают нам впечатлений в виде образов чего-то *отдельного* или

*независимого* и *внешнего*, это очевидно; ведь они дают нам лишь какое-либо единичное восприятие без малейшего намека на что-либо помимо этого. Единичное же восприятие может породить идею двойного существования не иначе как при помощи какого-нибудь заключения разума или воображения. Когда наш ум переступает пределы того, что непосредственно воспринимается им, его заключения никогда не могут быть вменены чувствам; но когда ум заключает на основании единичного восприятия о двойном существовании и предполагает наличие отношения сходства и причинности между этими двумя существованиями, он, несомненно, выходит за пределы этого единичного восприятия.

Таким образом, если наши внешние чувства вообще дают нам какую-либо идею отдельных существований, то они должны в силу какой-то ошибки или иллюзии доставлять нам впечатления в виде этих самых существований. Мы можем заметить по данному поводу следующее: все ощущения воспринимаются нашим умом так, как они реально существуют, и когда мы сомневаемся, появляются ли они перед нами как отдельные объекты или же как простые впечатления, то вопрос касается не природы ощущений, но их отношений и положения. Если чувства

представляют наши впечатления внешними по отношению к нам и независимыми от нас, то и объекты, и мы сами должны быть очевидными для наших чувств, иначе те и другие не могли бы быть сопоставляемы с этими способностями. Итак, вопрос состоит в том, насколько *мы сами* являемся объектами своих чувств.

Без сомнения, в философии нет вопроса более темного, чем вопрос о тождестве и природе того объединяющего принципа, который составляет личность (person). Мы не только не можем выяснить этот вопрос при помощи одних наших чувств, но, напротив, должны прибегнуть к самой глубокой метафизике, чтобы дать на него удовлетворительный ответ, а в повседневной жизни эти идеи о нашем *я* и о личности, очевидно, никогда не бывают особенно точными и определенными. Поэтому нелепо воображать, будто чувства могут отличать себя от внешних объектов.

Прибавьте к этому, что все впечатления, как внешние, так и внутренние, – страсти, аффекты, ощущения, страдания и наслаждения – первоначально находятся на одном уровне и что, какие бы различия мы ни замечали между ними, все они по своему истинному характеру являются нам в качестве впечатлений, или восприятий. И

действительно, при правильном подходе к делу едва ли и возможно что-либо иное: совершенно нельзя себе представить, чтобы наши чувства легче могли обманывать нас относительно положения и отношений наших впечатлений, чем относительно их природы. Ведь поскольку все акты и ощущения нашего ума известны нам из сознания, то в силу этого они необходимо должны казаться нам тем, что они есть, и быть тем, чем кажутся. Если все, что проникает в ум, в *действительности* есть восприятие, то невозможно, чтобы оно переживалось как нечто иное. Предполагать это значило бы думать, что мы можем ошибаться даже в тех случаях, когда сознаем что-либо самым непосредственным образом (intimately).

Но вместо того чтобы терять время на рассмотрение вопроса, могут ли наши чувства обманывать нас и представлять наши восприятия существующими отдельно от нас, т. е. *внешними* по отношению к нам и *независимыми* от нас, посмотрим, действительно ли они это делают и происходит ли указанная ошибка из непосредственного ощущения или же из какой-либо другой причины.

Начнем с вопроса о *внешнем* существовании. Можно, пожалуй, сказать, оставив в стороне

метафизический вопрос о тождестве мыслящей субстанции, что наше тело несомненно принадлежит нам; а так как некоторые ощущения кажутся нам внешними по отношению к телу, то мы предполагаем, что они являются внешними и по отношению к нам. Бумага, на которой я сейчас пишу, находится вне моей руки, стол – вне бумаги, стены комнаты – вне стола, а, бросив взор в окно, я вижу вне своей комнаты далеко простирающиеся поля и строения. Из всего этого можно, пожалуй, заключить, что для того, чтобы убедить нас во внешнем существовании тел, не требуется иной способности, кроме внешних чувств. Но во избежание такого вывода нам стоит только принять в расчет три следующих соображения. *Во-первых*, смотря на свои конечности и члены, мы, собственно говоря, воспринимаем не свое тело, а некоторые впечатления, получаемые при помощи внешних чувств, так что приписывание этим впечатлениям или же их объектам реального и телесного существования – столь же труднообъяснимый акт нашего ума, как и тот, который мы сейчас рассматриваем. *Во-вторых*, хотя звуки, вкусы и запахи рассматриваются обычно умом как непрерывные и независимые [от нас] качества, они не представляются существующими в

протяженности, а следовательно, и не могут восприниматься нашими чувствами как расположенные вне нашего тела. Причина, в силу которой мы приписываем им определенное место, будет рассмотрена впоследствии[37]. *В-третьих*, даже наше зрение не знакомит нас непосредственно с расстоянием или вне-положностью (outness), если можно так выразиться, без помощи некоторого рассуждения и опыта, как это признают наиболее разумные философы.

Что же касается *независимости* наших восприятий от нас, то она никогда не может быть предметом чувств; и всякое мнение, составляемое о ней, должно быть основано на опыте и наблюдении. Впоследствии мы увидим, что выводы, основанные на опыте, далеко не благоприятны доктрине о независимости наших восприятий. Пока же мы можем отметить, что, говоря о реальных, обособленных от нас предметах, мы скорее имеем в виду их независимость, чем их внешнее положение в данном месте, и считаем объект достаточно реальным, когда его *бытие* непрерывно и независимо от тех непрестанных изменений, которые мы сознаем в себе.

Итак, резюмирую все сказанное мной

относительно чувств: они не дают нам понятия о непрерывном существовании, потому что не могут действовать вне тех пределов, в которых они реально действуют. Столь же мало чувства порождают мнение об отдельном существовании, ибо они не могут дать его нашему уму ни как нечто представленное (as represented), ни как оригинал. Чтобы это мнение стало представлением, чувства должны доставить нам и сам объект, и его образ. Чтобы оно казалось оригиналом, чувства должны обманывать нас, причем обман этот должен касаться отношений и ситуации, а для этого чувства должны быть в состоянии сравнивать объекты с нами. Но даже и в таком случае они не обманывают нас, да и не могут нас обманывать. Поэтому мы можем с достоверностью заключить, что мнение о непрерывном и отдельном существовании никогда не возникает из внешних чувств.

В подтверждение сказанного мы можем заметить, что существуют три различных рода впечатлений, доставляемых нам чувствами. Первый род составляют впечатления фигуры, объема, движения и плотности тел, второй – впечатления цветов, вкусов, запахов, звуков, тепла и холода, третий – страдания и наслаждения, испытываемые нами от воздействия на наше тело

объектов, например боль при порезе стальным орудием и т. п. Как философы, так и профаны считают, что первый род впечатлений обладает отличным от нас непрерывным существованием. Лишь профаны ставят на одну и ту же доску с первыми впечатлениями и впечатления второго рода. И философы, и профаны признают, что впечатления третьего рода суть только восприятия и, следовательно, существование их прерывисто и зависимо.

Между тем, каковы бы ни были наши философские взгляды, очевидно, что, поскольку дело касается восприятия посредством чувств, цвета, звуки, тепло и холод существуют так же, как движение и плотность, и различие, которое мы проводим между ними в этом отношении, коренится не в самом восприятии. Предубеждение в пользу отдельного и непрерывного существования первых качеств так сильно, что, когда новейшие философы высказывают противоположное мнение, профаны воображают, будто они могут чуть ли не опровергнуть последнее на основании ощущений и опыта и будто свидетельства их чувств противоречат этому философскому взгляду. Очевидно также, что цвета, звуки и т. д. первоначально имеют такое же значение, как и боль, причиняемая стальным

орудием, и удовольствие, испытываемое от теплоты огня, различие же между ними имеет своим источником не восприятие и не разум, а воображение. Ведь если признают, что и те и другие впечатления не что иное, как восприятия, производимые определенными сочетаниями и движениями частиц тела, то в чем же может состоять их различие? Итак, в общем мы можем заключить, что, поскольку наши чувства являются судьями, все восприятия по способу своего существования одинаковы.

На приведенном примере относительно звуков и цветов нетрудно еще раз убедиться в том, что мы можем приписывать отдельное и непрерывное существование объектам, совершенно не прибегая к помощи *разума* и не сообразуя своих мнений с какими-либо философскими принципами. И действительно, как бы ни были убедительны те аргументы, при помощи которых философы думают обосновать веру в независимые от нашего ума объекты, очевидно, что аргументы эти знакомы лишь очень немногим и не они заставляют детей, крестьян да и большинство людей приписывать некоторым впечатлениям соответственные объекты, отрицая таковые относительно других. В силу этого соответственно мы видим, что все заключения профанов по

данному вопросу прямо противоположны заключениям, устанавливаемым философией. Ибо философия учит нас, что все воспринимаемое нашим умом есть не что иное, как восприятие, что оно прерывисто и зависимо от ума, тогда как профаны смешивают восприятия и объекты и приписывают отдельное и непрерывное существование всему, что они чувствуют или видят. Итак, это мнение, будучи совершенно неразумным, должно порождаться не познанием, а какой-нибудь другой способностью. К этому можно прибавить следующее: поскольку мы принимаем наши восприятия и объекты за одно и то же, мы не можем ни выводить существование одних из существования других, ни основывать какой-либо аргумент на отношении причины и действия; между тем только с помощью такого аргумента мы можем убеждаться в фактах. Но даже при различении наших восприятий от объектов мы, по-видимому, не в состоянии заключать от существования одних к существованию других, как это будет объяснено ниже. Итак, разум не дает нам гарантии непрерывного и отдельного существования тел, да он и не может этого сделать, к каким бы предположениям мы ни прибегали. Мнение это всецело зависит от *воображения*. Оно и явится

предметом нашего дальнейшего исследования.

Поскольку все впечатления суть то, что существует внутренним и преходящим образом и воспринимается как таковое, то представление об их отдельном и непрерывном существовании должны вызывать некоторые их качества в связи с качествами воображения; а так как это представление распространяется не на все впечатления, значит, его должны вызывать определенные качества, свойственные некоторым впечатлениям. Поэтому мы легко откроем эти качества, сравнив впечатления, которым мы приписываем отдельное и непрерывное существование, с теми, которые мы рассматриваем как внутренние и преходящие.

Легко заметить, что не непроизвольность некоторых впечатлений, как это обычно предполагают, и не особая их сила и живость являются причиной того, что мы приписываем им реальность и непрерывное существование, в которых отказываем другим впечатлениям, произвольным или слабым. Ибо очевидно, что наши страдания и наслаждения, наши страсти и аффекты, которым мы никогда не приписываем существования вне нашего восприятия, проявляются в нас с большей силой, чем впечатления фигуры и протяжения, цвета и звука,

и оказываются столь же непроизвольными, как эти впечатления, которым мы приписываем постоянное бытие. Умеренная теплота, которую дает огонь, считается существующей в огне, но боли, причиняемой им на близком расстоянии, мы не приписываем иного существования, кроме как в восприятии.

Опровергнув таким образом эти ходячие мнения, мы должны найти какую-то другую гипотезу, с помощью которой мы могли бы открыть в наших впечатлениях особые качества, заставляющие нас приписывать им отдельное и непрерывное существование.

После краткого рассмотрения мы увидим, что все те объекты, которым мы приписываем непрерывное существование, обладают особым *постоянством*, отличающим их от впечатлений, существование которых зависит от нашего восприятия. Так, горы, дома и деревья, находящиеся в настоящую минуту перед моими глазами, всегда появлялись передо мной в том же порядке. Если же я теряю их из виду, закрыв глаза или повернув голову, то вскоре после того снова нахожу их перед собой без малейшего изменения. Моя кровать и мой стол, мои книги и бумаги всегда одинаково появляются передо мной и не меняются из-за перерыва в моем зрении, или же

восприятии. То же приложимо и ко всем впечатлениям, объектам которых приписывают внешнее существование, но не приложимо ни к каким иным впечатлениям, будь они слабы или сильны, произвольны или непроизвольны.

Это постоянство, однако, не настолько совершенно, чтобы не допускать очень значительных исключений. Тела часто изменяют и свое положение, и свои качества, так что они могут стать почти неузнаваемыми после краткого отсутствия или перерыва. Но легко заметить, что даже при таких изменениях они сохраняют некоторую *связность* и регулярную зависимость друг от друга, что служит основанием своего рода заключения из причинности и порождает мнение об их непрерывном существовании. Возвратившись в свою комнату после часового отсутствия, я нахожу огонь уже не в том состоянии, в каком его оставил; но ведь я привык к тому, что и в других случаях происходит такое же изменение в такой же промежуток времени независимо от того, присутствую я или отсутствую, нахожусь близко или далеко. Таким образом, связность в изменениях является одной из характерных черт внешних объектов наряду с их постоянством.

Открыв, что мнение о непрерывном

существовании тел основано на *связности* и *постоянстве* определенных впечатлений, я теперь перехожу к рассмотрению того, каким образом эти качества порождают столь необычное мнение. Начнем со связности. Легко заметить, что хотя и те внутренние впечатления, которые мы считаем мимолетными и преходящими, также проявляют известную связность или повторяемость, однако это имеет у них несколько иной характер, чем то, что мы наблюдаем у внешних тел. Мы знаем из опыта, что наши аффекты связаны друг с другом и находятся во взаимной зависимости; но чтобы сохранить эту зависимость и связь, выясненные нами из опыта, нам нет необходимости предполагать, что эти аффекты существовали и действовали в то время, когда мы не воспринимали их. С внешними объектами дело обстоит иначе. Последние должны существовать непрерывно, иначе действия их в сильной степени утратят свою повторяемость. [Предположим, что] я сижу в своей комнате, обратившись лицом к огню, и все объекты, действующие на мои чувства, расположены вокруг меня на протяжении нескольких ярдов. Правда, моя память сообщает мне о существовании многих других объектов; но ведь это сообщение не выходит за пределы прошлого их существования, о продолжении же

его и в настоящее время не свидетельствуют ни моя память, ни мои чувства. В то время как я сижу таким образом и предаюсь своим мыслям, я вдруг слышу как будто шум двери, поворачивающейся на петлях, а немного спустя вижу приближающегося ко мне привратника. Это дает мне повод ко многим новым мыслям и рассуждениям. Во-первых, я никогда не замечал, чтобы шум этот мог происходить от чего-либо иного, кроме движения двери, а отсюда я заключаю, что воспринятое мной явление будет противоречить всему прошлому опыту, если не существует той двери, которая, как я помню, находится на другом конце комнаты. Далее, я всегда замечал, что человеческое тело обладает одним качеством, которое я называю тяжестью и которое мешает ему подниматься в воздух, что должен был бы сделать привратник, чтобы достичь моей комнаты, если бы из-за моего отсутствия исчезла лестница, о которой я помню. Но это еще не все. Я получаю письмо и, распечатав его, вижу по почерку и по подписи, что оно прислано мне другом, сообщающим, что его отделяет от меня расстояние в двести лиг. Очевидно, я не могу объяснить этого явления согласно своему предыдущему опыту, если не представлю в уме разделяющие нас море и

континент и не предположу на основании своего воспоминания и наблюдения действий и постоянного существования почты и кораблей. Если рассматривать эти явления, т. е. привратника и письмо, с известной точки зрения, то они оказываются противоречащими обычному опыту и могут быть сочтены нарушением тех правил, которые мы составляем относительно связи причин и действий. Я привык слышать такой-то звук и видеть одновременно с этим движение такого-то объекта; в данном случае я не получил обоих этих восприятий. Мои наблюдения окажутся противоположными, если я не сделаю допущения, что дверь все еще существует и что она была кем-то открыта, хотя я и не видел этого. И это предположение, сперва вполне произвольное и гипотетическое, приобретает силу и очевидность благодаря тому, что оно единственное, с помощью которого я могу примирить эти противоречия. Вряд ли есть такой момент в моей жизни, в который мне не встретился бы подобный пример и не представился бы случай предположить непрерывное существование объектов, чтобы соединить их прошлое появление с настоящим и поставить их в такую взаимную связь, которая, как я знаю из опыта, соответствует их особой

природе и обстоятельствам. Этот факт, естественно, побуждает меня рассматривать мир как нечто реальное и длящееся, как нечто сохраняющее свое существование даже в то время, когда оно уже не воспринимается мной.

Хотя это заключение, основанное на связности явлений, может показаться однородным с нашими рассуждениями относительно причин и действий, так как оно имеет своим источником привычку и определяется прошлым опытом, однако, присмотревшись, мы увидим, что первое и второе по существу значительно отличаются друг от друга и упомянутое заключение не прямо, а лишь косвенно возникает из познания и привычки. Ведь все легко согласятся со следующим: если ум в действительности никогда не имеет перед собой ничего, кроме своих восприятий, то невозможно не только то, чтобы какая-нибудь привычка была приобретена иначе как благодаря повторяющемуся чередованию этих восприятий, но и то, чтобы какая-нибудь привычка превзошла данную степень повторяемости. Поэтому любая степень повторяемости наших восприятий не может служить для нас основанием для того, чтобы заключить о большей степени повторяемости некоторых объектов, которые мы не воспринимаем. Ведь в этом кроется

противоречие, а именно приобретение нами привычки на основании того, что никогда не воспринималось нашим умом. Но очевидно, что, заключая о непрерывном существовании объектов наших чувств, на основании их связности и частого соединения, мы делаем это для того, чтобы приписать этим объектам повторяемость большую, чем та, которую мы наблюдаем в своих восприятиях. Мы замечаем связь двух родов объектов в прошлом их появлении перед нашими чувствами, но не в состоянии наблюдать эту связь как совершенно постоянную, ибо закрыть глаза или повернуть голову может оказаться достаточным, чтобы ее нарушить. Что же мы предполагаем в данном случае, как не то, что эти объекты пребывают в своей обычной связи, несмотря на явный перерыв в ней, и что их прерывистые появления связаны чем-то, чего мы не воспринимаем? Но так как все заключения относительно фактов основываются только на привычке и так как привычка может быть лишь действием повторных восприятий, то перенесение привычки и заключения за пределы восприятий не может быть прямым и естественным следствием постоянного повторения и связи, но должно вызываться дополнительным воздействием каких-нибудь других принципов.

Рассматривая основания математики, я уже отметил[38], что воображение, напав на некоторый ряд мыслей, может продолжать его далее даже при отсутствии объекта и подобно лодке, приведенной в движение веслами, следовать своему курсу, не нуждаясь в новом толчке. Я указал на это как на причину того факта, что, рассмотрев несколько неточных мерил равенства и исправив их посредством друг друга, мы наконец воображаем такое верное и точное мерило этого отношения, которое не допускает ни малейшей ошибки, ни малейшего изменения. Тот же принцип легко приводит нас и к мнению о непрерывном существовании тел. Объекты даже в том виде, как их воспринимают наши чувства, обнаруживают некоторую связность, но связность эта будет гораздо сильнее и единообразнее, если мы предположим, что объекты существуют непрерывно; а если уж наш ум примется наблюдать единообразие в объектах, то он, естественно, будет продолжать наблюдение до тех пор, пока не доведет это единообразие до возможного совершенства. Но для указанной цели достаточно простого предположения о непрерывном существовании объектов: оно дает нам представление о гораздо большей повторяемости объектов, чем та, которую они

обнаруживают, когда мы не выходим за пределы своих чувств.

Но какую бы силу мы ни приписывали этому принципу, боюсь, что он окажется слишком слабым для поддержки такого обширного здания, каким является непрерывное существование всех внешних тел, и что, желая дать удовлетворительное объяснение этому мнению, мы должны будем присоединить *постоянство* появления объектов к их *связности*. Так как выяснение этого вопроса вовлечет меня в обширный круг очень глубоких рассуждений, то я считаю нелишним во избежание неясности дать краткий очерк или схему моей теории, а затем уже развить все ее части в полном их объеме. Заключение, основанное на постоянстве наших восприятий, подобно предыдущему заключению, основанному на их связности, порождает мнение о *непрерывном* существовании тел, которое предшествует мнению об их *отдельном* существовании и порождает этот последний принцип.

Привыкнув наблюдать постоянство в некоторых впечатлениях и заметив, что, например, восприятие солнца или океана после отсутствия или исчезновения возвращается вновь, имея тот же состав и то же расположение частей,

как при первом своем появлении, мы не склонны считать эти прерывистые восприятия различными (каковы они суть в действительности), но, наоборот, признаем их в силу их сходства индивидуально тождественными. Но так как этот перерыв в их существовании противоположен их полному тождеству и заставляет нас признавать, что первое впечатление исчезло, а второе возникло заново, то мы чувствуем себя находящимися в затруднении и запутавшимися в каком-то противоречии. Чтобы выйти из этого затруднения, мы по возможности маскируем перерыв или, вернее, совершенно устраняем его, предполагая, что эти прерывистые восприятия связаны некоторым реальным существованием, не воспринимаемым нами. Такое предположение, или же идея непрерывного существования, приобретает силу и живость благодаря памяти об этих прерванных впечатлениях и тому стремлению предполагать их тождественными, которое они вызывают в нас; согласно же изложенному выше рассуждению, самая сущность веры состоит в силе и живости представления.

Для оправдания этой теории требуются четыре условия. *Во-первых*, надо объяснить principium individuationis, или принцип тождества; *во-вторых*, указать основание, в силу которого

сходство наших прерванных и несвязных восприятий заставляет нас приписывать им тождество; *в-третьих*, выяснить внушаемое нам этой иллюзией стремление объединять эти прерывистые явления при помощи непрерывного существования; *в-четвертых*, наконец, объяснить вызываемую этим стремлением силу и живость представления.

Во-первых, относительно принципа индивидуации мы можем заметить, что рассмотрение какого-либо одного объекта недостаточно, чтобы дать нам идею тождества. Ведь если бы в суждении *объект тождествен себе самому* идея, выраженная словом *объект*, ничем не отличалась от идеи, выраженной словами *себе самому*, мы в действительности ничего бы не высказали и это суждение не заключало бы в себе предиката и субъекта, каковые, однако, содержатся в данном утверждении. Единичный объект дает нам идею единства, но не тождества.

С другой стороны, и множественность объектов, какими бы сходными мы их ни предположили, никогда не может дать нам этой идеи. Наш ум всегда признает, что один из этих объектов не есть другой, и считает, что они составляют два, три или вообще какое-нибудь

определенное число объектов, существующих совершенно раздельно и независимо.

Таким образом, если ни число, ни единство несовместимы с отношением тождества, последнее должно заключаться в чем-то отличном от обоих. Но по правде сказать, на первый взгляд это кажется совершенно невозможным. Между единством и числом не может быть ничего среднего так же, как между существованием и несуществованием. Предположив, что какой-нибудь объект существует, мы должны или предположить, что существует еще другой объект, – и в таком случае у нас получится идея числа, или предположить, что его не существует, – и в таком случае первый объект останется единством.

Чтобы устранить это затруднение, обратимся к идее времени, или длительности. Я уже отметил[39], что время, строго говоря, подразумевает последовательность и что мы применяем эту идею к неизменяющимся объектам только в силу фикции нашего воображения, с помощью которой неизменяющийся объект считается причастным изменениям сосуществующих с ним объектов, в частности же наших восприятий. Эта фикция нашего воображения имеет место почти всегда, и благодаря ей находящийся перед нами единичный

объект, в котором при рассмотрении его в течение некоторого времени мы не замечаем ни перерыва, ни изменения, может дать нам представление тождества. Ведь, рассматривая два любых момента времени, мы можем делать это различным образом: или рассматривать их в одно и то же мгновение – и в этом случае они дают нам идею числа и сами по себе, и с помощью объекта, который должен быть удвоен, чтобы мы могли мгновенно представить его существующим в эти два различных момента времени; или, с другой стороны, прослеживать последовательность времени с помощью такой же последовательности идей и, представив сперва один момент с существующим в нем объектом, воображать затем изменение во времени без всякого *изменения* или *перерыва* в объекте – и в таком случае мы получаем идею единства. Итак, у нас есть идея, оказывающаяся чем-то средним между единством и числом или, выражаясь точнее, оказывающаяся и тем и другим сообразно тому, с какой точки зрения мы ее рассматриваем. Идею эту мы называем тождеством. Мы не выразимся правильно, сказав, что объект тождествен самому себе, если не будем подразумевать под этим, что объект, существующий в один момент времени, тождествен самому себе как существующему в

другой момент времени. Таким образом, мы проводим различие между идеей, выражаемой словом *объект*, и идеей, выражаемой словами *самому себе*, не прибегая к числу и в то же время не ограничивая себя строгим и абсолютным единством.

Итак, принцип индивидуации есть не что иное, как *неизменяемость* и *непрерывность* какого-нибудь объекта при предположении изменения во времени, с помощью которых наш ум может проследить объект в различные моменты его существования, не делая перерыва в его представлении и не прибегая к образованию идеи множества, или числа.

Теперь я перейду к объяснению *второй* части своей теории и укажу, почему постоянство наших восприятий заставляет нас приписывать им полное численное тождество, хотя между их появлениями лежат очень длинные промежутки времени и хотя они обладают лишь одним из существенных качеств тождества, а именно *неизменяемостью*. Во избежание всякой двусмысленности и неясности замечу, что я объясняю тут те мнения, ту веру относительно существования тел, которой придерживается большинство людей; в силу этого я должен вполне сообразоваться с их способом мышления и

выражения. Мы уже отметили, что хотя философы и различают объекты и восприятия чувств, считая их сосуществующими и сходными, однако различение это непонятно большинству людей, которые, воспринимая лишь одно бытие, не могут согласиться с мнением о двояком существовании и о представительстве [объекта в сознании]. Ощущения, проникающие через ухо или глаз, и суть, по их мнению, истинные объекты; они не могут представить себе, что то перо или та бумага, которые непосредственно воспринимаются нами, представляют другое перо или другую бумагу, отличные от первых, хотя и сходные с ними. Итак, чтобы приспособиться к понятиям большинства людей, я прежде всего предположу, что есть только одно существование, которое я буду называть безразлично *объектом* или *восприятием* в зависимости от того, что будет лучше соответствовать моей цели; подразумевать же под тем и другим я буду то, что каждый человек понимает под шляпой, или башмаком, или камнем, да и вообще под любым впечатлением, доставляемым ему чувствами. Когда же я возвращусь к более философскому образу речи или мысли, то, конечно, предупрежу об этом.

Приступая к рассмотрению вопроса об

источнике той ошибки, того заблуждения, в которые мы впадаем, когда приписываем тождество своим сходным восприятиям, несмотря на перерыв между ними, я должен напомнить одно наблюдение, которое уже было удостоверено и объяснено мной[40]. Ничто так не заставляет нас смешивать одну идею с другой, как некоторое отношение между ними, ассоциирующее их в воображении и заставляющее последнее легко переходить от одной идеи к другой. Но из всех отношений наиболее действительным в данном случае оказывается отношение сходства, ибо оно вызывает ассоциацию не только между идеями, но и между состояниями ума, принуждая нас представлять одну идею при помощи некоторого акта, или же некоторой операции нашего ума, имеющей сходство с той операцией, при помощи которой мы представляем другую идею. Я уже заметил, что это обстоятельство весьма важно; и мы можем установить в качестве общего правила, что все идеи, приводящие ум в одинаковое или сходное состояние, очень легко могут быть смешаны. Наш ум без труда переходит от одной идеи к другой, замечая перемену лишь при крайней внимательности, на которую он, вообще говоря, совсем не способен.

Чтобы применить это общее правило, мы

должны прежде всего исследовать состояние нашего ума при рассмотрении любого объекта, сохраняющего полное тождество, а затем найти какой-нибудь другой объект, который мы смешиваем с первым потому, что он вызывает подобное же состояние ума. Сосредоточивая свою мысль на каком-нибудь объекте и предполагая, что он остается некоторое время тождественным, мы, очевидно, считаем, что изменение [его] происходит только во времени, и не стараемся образовать новый образ или новую идею этого объекта. Способности нашего ума как бы предаются отдыху и действуют лишь постольку, поскольку это нужно для того, чтобы продлить ту идею, которой мы уже обладаем и которая продолжает существовать без изменения, без перерыва. Переход от одного момента к другому едва заметен для нас и не отмечен каким-нибудь новым восприятием, или же новой идеей, для представления которой могло бы потребоваться иное направление животных духов.

Но какие объекты, кроме тождественных, способны в тот момент, когда мы рассматриваем их, привести ум в такое же состояние и заставить воображение так же без всякого перерыва переходить от одной идеи к другой? Вопрос этот чрезвычайно важен. Ибо, если мы найдем

подобные объекты, мы, конечно, можем заключить на основании вышеизложенного правила, что они естественно смешиваются с тождественными объектами и принимаются за таковые почти во всех наших рассуждениях. Но, несмотря на всю свою важность, вопрос этот не так уж труден и не вызывает особых сомнений. Ибо я тотчас же могу ответить, что ум приводится в такое состояние под влиянием последовательности соотносительных объектов, причем ход воображения бывает таким же плавным и непрерывным тогда, когда оно рассматривает эту последовательность, как и тогда, когда оно представляет один неизменяющийся объект. Сама природа и сущность отношения состоят в том, чтобы устанавливать взаимосвязь наших идей и облегчать при появлении одной идеи переход к идее соотносительной. Поэтому переход от какой-либо идеи к соотносительной [с ней] так плавен и легок, что производит мало изменений в уме и кажется похожим на продолжение прежнего акта; а так как продолжение прежнего акта является следствием непрерывного рассмотрения того же объекта, то мы и приписываем на этом основании тождество всякой последовательности соотносительных объектов. Мысль так же легко

скользит вдоль такой последовательности, как если бы она рассматривала лишь один объект; в силу этого она и смешивает последовательность с тождеством.

Впоследствии мы увидим много примеров этой тенденции приписывать *тождество различным* объектам, которую вызывает отношение, но пока мы ограничимся рассматриваемым предметом. Опыт учит нас следующему: почти все впечатления наших чувств обладают таким *постоянством*, что перерыв их не производит в них перемены и не мешает им сохранять при новом появлении прежний вид и прежнее положение. Я рассматриваю мебель в своей комнате, затем закрываю глаза, снова открываю их и нахожу, что новые восприятия вполне сходны с теми, которые раньше поражали мои чувства. Сходство это наблюдается нами на тысячах примеров и, естественно, ставит наши идеи этих прерывистых восприятий в теснейшее отношение друг к другу, заставляя наш ум легко переходить от одной из них к другой. Но когда воображение легко переходит или пробегает ряд идей различных и прерывистых восприятий, состояние нашего ума бывает почти одинаково с тем, когда мы рассматриваем одно постоянное и неизменное восприятие. Поэтому очень

естественно, что мы смешиваем одно состояние с другим[41].

Этого мнения о тождестве наших сходных восприятий придерживается главным образом немыслящая и нефилософствующая часть человечества (т. е. все мы в то или иное время), стало быть, те люди, которые не знают иных объектов, кроме своих восприятий, и никогда не думают о двояком существовании: внутреннем и внешнем, представляющем и представляемом. Тот самый образ, который воспринимается нашими чувствами, признается нами реальным телом; таким-то прерывистым образам мы и приписываем полное тождество. Но так как перерыв в появлении [этих образов], по-видимому, противоречит их тождеству и, естественно, заставляет нас считать их отличными друг от друга, то мы в конце концов совершенно не знаем, как примирить столь противоположные мнения. Тот факт, что наше воображение беспрепятственно проходит ряд идей сходных восприятий, заставляет нас приписывать последним полное тождество. Перерыв в их появлении заставляет нас рассматривать их как ряд сходных, но все же раздельных сущностей, появляющихся через известные промежутки времени. Недоумение, вызываемое этим

противоречием, порождает в нас склонность объединить эти прерывистые явления с помощью фикции непрерывного существования, что составляет *третью* часть той гипотезы, которую я взялся объяснить.

Опыт с несомненностью показывает нам, что любое противоречие в наших мнениях или аффектах повергает нас в заметное беспокойство независимо от того, проистекает ли это противоречие изнутри или извне, из противоположности во внешних объектах или же из борьбы внутренних принципов. Напротив, все, что соответствует нашим естественным стремлениям и то ли внешним образом способствует их удовлетворению, то ли внутренним образом совпадает с их движениями, несомненно, доставляет нам заметное удовольствие. Но так как в данном случае существует противоположность между мыслью о тождестве сходных восприятий и перерывом в их появлении, то наш ум должен чувствовать себя очень беспокойно в этом положении, и он, естественно, будет искать избавления от подобного беспокойства. Так как это беспокойство возникает из противоположности двух противоречащих друг другу принципов, то наш ум должен ждать облегчения, жертвуя одним

из них ради другого. Но так как беспрепятственный переход нашей мысли от одного из сходных восприятий к другим заставляет нас приписывать им тождество, то мы не можем без принуждения расстаться с этим мнением. Следовательно, нам остается изменить направление и предположить, что наши восприятия не прерывисты, а сохраняют непрерывное и притом неизменное существование, в силу чего оказываются вполне тождественными. Однако перерывы в появлении этих восприятий так длинны и часты, что невозможно оставить их без внимания; а так как *появление* восприятия в уме и его *существование с* первого взгляда кажутся нам вполне тождественными, то легко усомниться, можем ли мы вообще согласиться с явным противоречием и предположить, будто восприятие существует, не будучи воспринимаемо умом. Чтобы выяснить этот вопрос и узнать, почему с перерывом в появлении восприятия не связан необходимо перерыв в его существовании, нам не мешает слегка затронуть некоторые принципы, которые мы при случае выясним подробнее впоследствии[42]. Мы можем начать с замечания, что трудность касается в данном случае не самого факта, т. е. не того, делает ли наш ум заключение о непрерывном

существовании своих восприятий, но лишь того, каким образом он делает это заключение и из каких принципов последнее выводится. Несомненно, что почти все человечество, да и сами философы в течение большей части своей жизни, считает свои восприятия единственными объектами и предполагает, что то самое бытие, которое непосредственно воспринимается умом, и есть реальное тело, или материальное существование. Несомненно также, что этому самому восприятию или же этому объекту мы приписываем постоянное, непрерывное бытие, причем считаем, что объект этот не уничтожается из-за нашего отсутствия и не начинает существовать в силу нашего присутствия. Мы говорим: в наше отсутствие объект продолжает существовать, но мы его не ощущаем, не видим. Когда же мы присутствуем, то ощущаем, видим его. Но в связи с этим у нас могут возникнуть два вопроса. *Во-первых*, как можем мы удовлетвориться предположением, что восприятие, отсутствуя в нашем уме, тем не менее не уничтожается? *Во-вторых*, как мы представляем себе появление объекта в уме без создания заново восприятия или образа и что подразумеваем мы под актом *зрения, ощущения* и *восприятия*?

Относительно первого вопроса мы можем заметить следующее: то, что мы называем *умом*, есть не что иное, как пучок или связка (heap or collection) различных восприятий, объединенных некоторыми отношениями, которой приписывается, хотя и ошибочно, совершенная простота и тождество. Но так как всякое восприятие отличимо от другого и его можно рассматривать как нечто существующее отдельно, то отсюда с очевидностью следует, что нет никакого абсурда в отделении любого восприятия от ума, т. е. в разрыве всех его отношений с той связной массой восприятий, которая и образует собой мыслящее существо.

То же рассуждение дает нам ответ и на второй вопрос. Если название *восприятие* не делает подобное отделение от ума нелепым и противоречивым, то наименование той же самой вещи *объектом* никак не может сделать невозможным и соединение ее с умом. Наш ум видит, ощущает и воспринимает внешние объекты, т. е. последние становятся в такое отношение к связной совокупности восприятий, которое заставляет их сильно влиять на последние, увеличивая их число посредством настоящих размышлений и аффектов и снабжая память идеями. Таким образом, то же самое

постоянное и непрерывное *бытие* может иногда быть налицо в уме, а иногда отсутствовать, причем в самом этом *бытии* не происходит никакого реального или существенного изменения. Перерыв в восприятии чувств не подразумевает с необходимостью перерыва в существовании. Предположение непрерывного существования чувственных объектов или восприятий не заключает в себе противоречия. Мы свободно можем поддаваться своей склонности к этому предположению. Когда полное сходство наших восприятий заставляет нас приписывать им тождество, мы можем устранить кажущийся перерыв, вообразив непрерывное бытие, которое может заполнить эти промежутки и сохранить за нашими восприятиями совершенное и полное тождество.

Но так как мы здесь не только *воображаем* такое непрерывное существование, но и *верим* в него, то вопрос состоит в том, *откуда возникает такая вера*. Вопрос этот приводит нас к *четвертому* звену нашей теории. Уже было доказано, что вера вообще состоит только в живости идеи и идея может приобрести такую живость при помощи отношения к какому-нибудь наличному впечатлению. Впечатления суть по природе своей самые живые восприятия нашего

ума, и качество это при помощи отношения отчасти сообщается всякой связанной с впечатлением идее. Это отношение является причиной легкого перехода от впечатления к идее и даже вызывает склонность к такому переходу. Наш ум так легко переходит от одного восприятия к другому, что едва замечает эту перемену и сохраняет при втором восприятии значительную часть живости первого. Живое впечатление приводит ум в возбуждение, и эта живость переносится на связанную с впечатлением идею, мало утрачиваясь при указанном переходе благодаря легкости последнего и склонности [к нему] воображения.

Предположим, однако, что эту склонность вызывает какой-нибудь иной принцип помимо отношения; очевидно, что она должна производить то же действие и переносить живость впечатления на идею. Но именно так и обстоит дело в настоящем случае. Наша память доставляет нам громадное число примеров совершенно сходных восприятий, возвращающихся через различные промежутки времени и после значительных перерывов. Указанное сходство вызывает в нас склонность рассматривать эти прерывистые восприятия как тождественные, а также соединять их при помощи непрерывного

существования, чтобы оправдать это тождество и избежать противоречий, в которые, по-видимому, неизбежно вовлекает нас прерывистое появление этих восприятий. Итак, у нас есть склонность воображать непрерывное существование всех чувственных объектов, а так как эта склонность возникает из некоторых живых впечатлений и памяти, то она сообщает живость и упомянутой фикции, или, другими словами, заставляет нас верить в непрерывное существование тел. Если же мы иногда приписываем непрерывное существование совершенно новым для нас объектам, постоянства и связности которых еще не знаем из опыта, то это происходит потому, что способ их появления перед нашими чувствами похож на способ появления постоянных и связных объектов; это сходство является источником рассуждения по аналогии и заставляет нас приписывать одинаковые качества сходным объектам.

Мне думается, что вдумчивому читателю менее трудно будет согласиться с этой теорией, чем отчетливо постигнуть ее во всей ее полноте; после некоторого размышления он признает, что каждая отдельная ее часть сама по себе вполне доказательна. И действительно, так как люди вообще *предполагают*, что их восприятия суть

*единственные* объекты, но в то же время *верят* в непрерывное существование материи, то очевидно, что мы должны объяснить происхождение этой веры, принимая во внимание упомянутое предположение. Но при наличии подобного предположения мнение о том, что наши объекты или же восприятия остаются совершенно тождественными после их перерыва, оказывается ложным, а следовательно, мнение об их тождестве никогда не может возникать из разума, но должно иметь своим источником воображение. Воображение же привлекает к подобному мнению исключительно сходство некоторых восприятий: оказывается, у нас есть склонность считать тождественными только наши сходные восприятия. Эта склонность приписывать тождество сходным восприятиям порождает фикцию непрерывного существования, а эта фикция, как и это тождество, в действительности ложна, что признают все философы, и она не производит иного действия, кроме устранения перерыва в наших восприятиях – единственного обстоятельства, противоположного тождеству последних. Наконец, эта склонность порождает веру при помощи наличных впечатлений памяти: ведь не вспоминая о прежних ощущениях, мы, очевидно, не могли бы верить в непрерывное

существование тел. Итак, рассматривая все эти части [нашей теории], мы видим, что каждую из них подкрепляют самые сильные доказательства и все они вместе составляют стройную, вполне убедительную систему. Сильная склонность сама по себе, без наличного впечатления, иногда порождает веру, или мнение. Насколько же легче она это делает при помощи указанного обстоятельства!

Но хотя естественная склонность воображения и заставляет нас вышеуказанным образом приписывать непрерывное существование тем объектам наших чувств или же тем восприятиям, между которыми при их прерывистом появлении мы находим сходство, однако достаточно немного рефлексии и философии, чтобы мы увидели ошибочность этого мнения. Я уже заметил, что существует тесная связь между двумя упомянутыми принципами: *непрерывным* и *отдельным*, или *независимым*, существованиями – и что стоит нам только установить один, чтобы и другой последовал за ним в качестве необходимого следствия. Мнение о непрерывном существовании возникает первоначально и без особого обдумывания и размышления [с нашей стороны], ведет вслед за собой второе мнение каждый раз, когда ум следует своей

непосредственной и вполне естественной склонности. Но, сравнивая опытные данные и хоть в какой-то мере обсуждая их, мы вскоре замечаем, что учение о независимом существовании наших чувственных восприятий противоречит самому простому опыту. Этот факт, заставляя нас пойти обратным путем и заметить ошибочность приписывания нашим восприятиям непрерывного существования, является в то же время источником многих весьма любопытных мнений, которые мы сейчас постараемся выяснить.

Прежде всего следует отметить некоторые из тех опытов, которые убеждают нас в том, что наши восприятия не обладают никаким независимым существованием. Прижав один глаз пальцем, мы сразу же замечаем, что все объекты становятся двойными, причем половина их передвигается, оставляя свое обычное и естественное положение. Но поскольку мы не приписываем непрерывного существования и тем и другим из указанных восприятий, а также поскольку те и другие однородны, мы легко замечаем, что все наши восприятия находятся в зависимости от наших органов чувств и от состояния наших нервов и жизненных духов. Мнение это подтверждается кажущимся

увеличением и уменьшением объектов в зависимости от их расстояния, кажущимися изменениями в их фигуре, переменами в их цвете и других качествах в зависимости от наших болезней и недомоганий, а также бесконечным числом других опытов подобного рода, с помощью которых мы узнаем, что наши чувственные восприятия не обладают никаким отдельным или независимым существованием.

Естественным следствием этого рассуждения должно бы быть то, что нашим восприятиям столь же мало свойственно непрерывное, как и независимое, существование; и действительно, философы настолько проникаются этим мнением, что изменяют свои системы и различают (что и мы будем делать отныне) восприятия и объекты, причем предполагают, что первые прерывисты, преходящи и различны при каждом новом своем возвращении, а вторые непрерывны и сохраняют постоянное существование и тождество. Но сколь бы философской ни признавали эту новую систему, я утверждаю, что она лишь паллиативное средство и содержит в себе все трудности общепринятой теории наряду с другими, свойственными ей самой. Нет таких принципов познания или воображения, которые непосредственно заставляли бы нас принять

мнение о двойном существовании, т. е. существовании восприятий и объектов, и мы можем прийти к этому мнению лишь посредством обычной гипотезы о тождестве и непрерывности наших прерывистых восприятий. Если бы мы не были уверены вначале, что нашими единственными объектами являются наши восприятия, продолжающие существовать даже тогда, когда их уже не воспринимают чувства, то мы никогда не пришли бы к мысли, что наши восприятия и объекты различны и только одни объекты сохраняют непрерывное существование. *Вторая гипотеза не может непосредственно удовлетворить ни разум, ни воображение, но заимствует все свое влияние на воображение от первой*. В этом положении заключаются две части, каждую из которых мы постараемся доказать настолько отчетливо и ясно, насколько это позволяет такой темный вопрос.

Что касается первой части данного положения, т. е, того, что *эта философская гипотеза не может непосредственно удовлетворить ни разум, ни воображение*, то [в правильности ее] по отношению к *разуму* нас вскоре могут убедить следующие соображения. Единственные предметы, в [реальности] которых мы уверены, – это восприятия, которые, будучи непосредственно

представлены нам сознанием, заставляют нас безусловно признать [их] и являются первым основанием всех наших заключений. Единственное заключение, которое мы можем сделать, исходя из существования одной вещи относительно существования другой, основано на отношении причины и действия, показывающем, что между этими вещами есть связь и существование одной из них зависит от существования другой. Идея этого отношения основана на прошлом опыте, с помощью которого мы узнаем, что два данных вида бытия всегда связаны друг с другом и всегда бывают сразу наличны в уме. Но так как в нашем уме никогда не бывает налицо никаких видов бытия, кроме восприятий, то отсюда следует, что мы можем наблюдать связь, или отношение, причины и действия между различными восприятиями, но никогда не можем наблюдать ее между восприятиями и объектами. Поэтому невозможно, чтобы из существования или каких-нибудь качеств первых мы могли сделать какой-либо вывод относительно существования вторых или когда-либо удовлетворить наш разум в этом вопросе.

Не менее достоверно и то, что эта философская теория не удовлетворяет

непосредственно и *воображения* и что указанная способность сама по себе, следуя собственной склонности, никогда не привела бы к подобному взгляду. Сознаюсь, что будет довольно трудно доказать это положение так, чтобы вполне удовлетворить читателя, потому что оно заключает в себе отрицание, которое во многих случаях не допускает положительного доказательства. Если бы кто-нибудь взял на себя труд рассмотреть этот вопрос и придумал теорию, объясняющую прямое происхождение указанного мнения из воображения, то мы могли бы, исследовав эту теорию, высказать определенное суждение по данному вопросу. Допустим, что наши восприятия несвязны и, несмотря на все свое сходство, различны; пусть при условии такого предположения кто-нибудь покажет, почему воображение прямо и непосредственно переходит к вере в другое существование, по природе своей сходное с восприятиями, но постоянное, непрерывное и тождественное; если он сделает это удовлетворительно, я обещаю отказаться от своего нынешнего мнения. Между тем я не могу не заключить, имея в виду абстрактность и трудность высказанного предположения, что работа над ним не дело воображения. Всякий, кто пожелает объяснить происхождение *обычного* мнения о

непрерывном и обособленном существовании тел, должен брать ум в его *обычном* состоянии и исходить из предположения, что наши восприятия суть наши единственные объекты и что они продолжают существовать даже тогда, когда не воспринимаются. Хотя это мнение ложно, оно наиболее естественное из всех и лишь оно непосредственно удовлетворяет воображение.

Что же касается второй части указанного положения, а именно того, что *философская система заимствует все свое влияние на воображение от обычной системы*, то мы можем заметить следующее: это естественное и неизбежное следствие из предыдущего заключения о том, что *философская теория не удовлетворяет непосредственно ни разума, ни воображения*. Ведь если, как мы знаем из опыта, философская система господствует над умами многих, в особенности же тех, кто хоть немного размышляет о данном вопросе, то указанная система, не обладая собственным авторитетом, должна заимствовать весь свой авторитет от общепринятой системы. Как эти две системы, несмотря на прямую противоположность друг другу, оказываются связанными, может быть объяснено следующим образом.

Наше воображение естественно пробегает

следующий ряд мыслей. Наши восприятия суть наши единственные объекты. Сходные восприятия тождественны, как бы бессвязно или прерывисто ни было их появление. Эта видимая прерывистость противоположна тождеству, следовательно, она не выходит за пределы видимости; и восприятие или объект в действительности продолжает существовать, даже отсутствуя в нашем сознании. Итак, наши чувственные восприятия обладают постоянным и непрерывным существованием. Но самое поверхностное размышление опровергает указанный вывод, согласно которому наши восприятия обладают непрерывным существованием, доказывая, что это существование зависимо; в силу этого естественно было бы ожидать, что мы должны совсем отказаться от мнения, будто в природе есть такой факт, как непрерывное существование, сохраняющееся даже и тогда, когда оно уже более не воспринимается чувствами. Дело, однако, обстоит иначе. Отказавшись от мнения о независимости и непрерывности наших чувственных восприятий, философы вовсе не думают отказываться от мнения о постоянном существовании; в силу этого, несмотря на согласие всех школ относительно первого мнения,

последнее [мнение], являющееся до некоторой степени его необходимым следствием, было принято лишь немногими крайними скептиками, которые, однако, придерживались его лишь на словах и никогда не были в состоянии искренне поверить в него.

Существует большая разница между теми мнениями, к которым мы приходим посредством спокойного и глубокого размышления, и теми, которые мы принимаем, повинуясь некоторого рода инстинкту или же некоторой естественной склонности, потому что они свойственны нашему духу и соответствуют ему. Если такие мнения становятся противоположными друг другу, не трудно предвидеть, какое из них будет иметь преимущество. Пока наше внимание сосредоточено на рассматриваемом вопросе, преобладание может принадлежать философскому, теоретическому принципу; но в ту самую минуту, как мы дадим отдых своим мыслям, природа возьмет свое и повлечет нас обратно, к нашему прежнему мнению. Мало того, иногда ее влияние так сильно, что она может остановить нас посреди самых глубоких наших размышлений и помешать нам вывести все следствия из какого-нибудь философского мнения. Так, несмотря на то что зависимость и

прерывистость наших восприятий ясно подмечаются нами, мы останавливаемся на полпути и не думаем отказываться от представления о независимом и непрерывном существовании. Это мнение так глубоко пустило корни в воображении, что вырвать его невозможно: какое-нибудь искусственное метафизическое убеждение о зависимом характере наших восприятий, уж конечно, окажется недостаточным для указанной цели.

Но хотя естественные и очевидные для нас принципы одерживают тут верх над нашими теоретическими размышлениями, несомненно, что между теми и другими должна происходить некоторая борьба, некоторое соперничество по крайней мере до тех пор, пока эти размышления сохраняют известную силу или живость. Чтобы удовлетворительно разрешить [это противоречие], мы придумываем новую гипотезу, которая, по-видимому, совмещает в себе оба принципа: разум и воображение. Такой гипотезой является философская гипотеза о двойном существовании, т. е. существовании восприятий и объектов; данная гипотеза удовлетворяет наш разум, так как признает, что наши зависимые восприятия прерывисты и различны, но в то же время нравится воображению, так как приписывает

непрерывное существование чему-то другому, что мы называем *объектами*. Итак, эта философская система является чудовищным отпрыском двух принципов, противоположных друг другу, одновременно охватываемых умом и не способных взаимно уничтожить друг друга. Воображение говорит нам, что наши сходные восприятия обладают постоянным и непрерывным существованием и не уничтожаются во время своего отсутствия. Размышление поучает нас, что даже наши сходные восприятия существуют с перерывами и отличны друг от друга. Мы избегаем противоречия между этими мнениями с помощью новой фикции, которая принимает в расчет и гипотезу рефлексии, и гипотезу воображения, приписывая эти противоположные качества различным существованиям: *прерывистость* – восприятиям, а *постоянство* – объектам. Природа упряма и не хочет покидать поле сражения, как бы сильно ни атаковал ее разум, но в то же время [позиция] разума так ясна в данном случае, что нет возможности ее маскировать. Не будучи в состоянии примирить обоих врагов, мы стараемся но возможности облегчить свое положение, попеременно уступая каждому то, что он требует, и придумывая двойное существование, в котором каждый может

найти нечто отвечающее желательным для него условиям. Если бы мы были вполне уверены, что наши сходные восприятия непрерывны, тождественны и независимы, мы никогда не пришли бы к мнению о двойном существовании, так как удовлетворились бы своим первым предположением и не стали бы искать чего-либо помимо него. С другой стороны, если бы мы были вполне убеждены, что наши восприятия зависимы, прерывисты и различны, мы столь же мало были бы склонны принять мнение о двойном существовании, ибо в таком случае ясно видели бы ошибочность своего первого предположения о непрерывном существовании и больше не стали бы рассматривать его. Таким образом, данное мнение порождается колеблющимся состоянием нашего ума и нашей приверженностью к этим указанным противоположным принципам, заставляющей нас искать какой-нибудь выход, который оправдал бы принятие нами обоих; выход же этот, к счастью, мы наконец находим в теории двойного существования.

Другим преимуществом данной философской системы является сходство ее с общепринятой. Благодаря этому мы можем временно ободрить свой разум, когда он становится докучливым и требовательным, и в то же время при малейшей

небрежности и невнимательности с его стороны легко вернуться к своим обычным и естественным представлениям. И действительно, мы видим, что философы не пренебрегают этим преимуществом; выйдя из своего кабинета, они тотчас же примыкают наравне с остальными людьми к поносимому мнению о том, что наши восприятия суть наши единственные объекты и что они остаются тождественными и непрерывными, несмотря на прерывистость своих появлений.

Существуют в этой теории и другие особенности, на примере которых мы можем наглядно видеть зависимость ее от воображения. Из этих особенностей я отмечу две следующие. *Во-первых*, мы предполагаем, что внешние объекты сходны с внутренними восприятиями. Я уже показал, что при помощи отношения причины и действия мы никогда не можем сделать правильного заключения от существования или от качеств наших восприятий к существованию внешних, непрерывно пребывающих объектов; прибавлю еще, что, если бы наши восприятия и позволяли нам сделать такое заключение, у нас никогда не было бы основания для вывода, что наши объекты сходны с нашими восприятиями. Таким образом, источником этого мнения является не что иное, как вышеобъясненное

качество воображения, [а именно тот факт], что *оно заимствует все свои идеи из какого-либо предшествующего восприятия*. Мы не можем представить себе ничего, кроме восприятий, и потому принуждены приписывать всему решительно сходство с ними.

*Во-вторых*, предполагая, что объекты вообще сходны с нашими восприятиями, мы считаем несомненным, что каждый отдельный объект сходен с тем восприятием, причиной которого он является. Отношение причины и действия склоняет нас к тому, чтобы присоединить к ним и другое отношение – сходство; а так как идеи этих предметов (existences) уже связаны в воображении при помощи первого отношения, то мы, естественно, прибавляем второе, чтобы завершить эту связь. У нас есть сильная склонность завершать всякую связь посредством присоединения новых отношений к тем, которые мы уже раньше заметили между идеями, в чем нам представится случай убедиться ниже[43].

Разъяснив, таким образом, все как популярные, так и философские теории, касающиеся внешних объектов, я не могу не высказать одной мысли, возникающей при обозрении этих теорий. Приступая к разбору вопроса, я начал с предпосылки, что мы должны

безотчетно верить своим чувствам и что таково будет заключение, которое я выведу из всего своего рассуждения. Но, откровенно говоря, *теперь* я придерживаюсь совершенно противоположного мнения и скорее чувствую склонность совсем не верить своим чувствам или, вернее, своему воображению, чем полагаться на него столь безотчетно. Я не представляю себе, как могут подобные тривиальные качества воображения, руководствующегося столь ложными предположениями, привести к какой-нибудь солидной и рациональной системе. Мнение о непрерывном существовании наших восприятий порождается связностью и постоянством последних, хотя эти их качества не имеют очевидной (perceivable) связи с подобным существованием. Постоянство наших восприятий, играя здесь главную роль, в то же время связано с величайшими затруднениями. Предположение, что наши сходные восприятия численно тождественны, – грубая иллюзия, а между тем эта-то иллюзия и приводит нас к мнению, будто указанные восприятия непрерывны и существуют даже тогда, когда их не воспринимают наши чувства. Так обстоит дело с нашей популярной системой. Что же касается системы философской, то она сопряжена с теми же затруднениями и

вдобавок обременена нелепостью, одновременно и отрицая и утверждая популярное предположение. Философы отрицают, что наши сходные восприятия вполне тождественны и непрерывны, но в то же время склонность считать последние таковыми в них столь сильна, что они произвольно изобретают новый разряд восприятий, которому и приписывают эти качества. Я говорю *новый разряд восприятий*, ибо хотя мы и можем вообще предполагать, [что объекты отличны от восприятий], но представлять их себе отчетливо можем не иначе как вполне тождественными по природе с восприятиями. Что же можем мы ждать от этой смеси необоснованных и необычайных мнений, кроме ошибок и заблуждений? И как можем мы оправдать в собственных глазах свою веру в них?

Это скептическое сомнение, касающееся как разума, так и чувств, – болезнь, которая никогда не может быть радикально излечена, но должна ежеминутно возвращаться к нам, хотя бы мы и изгоняли ее как угодно и иногда, по-видимому, совсем освобождались от нее. Нет такой теории, с помощью которой мы могли бы защитить свой рассудок (understanding) или чувства, и, стараясь оправдать их таким образом, мы только подвергнем их большей опасности. Так как

скептическое сомнение возникает естественно из глубокого и интенсивного размышления над этими предметами, то оно только усиливается, по мере того как мы продолжаем свои размышления, независимо от того, опровергают ли они это сомнение или же подтверждают его. Только беззаботность и невнимательность могут оказать нам какую-нибудь помощь в данном отношении. Поэтому я вполне надеюсь на эти качества и считаю несомненным, что, каково бы ни было в данную минуту мнение читателя, час спустя он будет уверен в существовании как внешнего, так и внутреннего мира; ввиду этого я намереваюсь, прежде чем перейти к более подробному исследованию наших впечатлений, рассмотреть некоторые общие системы, предложенные как древней, так и новой философией относительно обоих этих миров. Быть может, на поверку окажется, что это рассмотрение не чуждо преследуемой нами цели.

# ГЛАВА 3

# О ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ

Некоторые моралисты рекомендовали в качестве прекрасного метода для ознакомления с собственным сердцем и своими успехами в добродетели припоминать утром свои сны и рассматривать их с той же строгостью, которую мы проявляли бы по отношению к своим наиболее серьезным и обдуманным поступкам. Наш характер всегда одинаков, говорят они, и он проявляется наилучшим образом там, где нет места хитрости, страху и лукавству и люди не могут лицемерить ни перед собой, ни перед другими. Свойственные нам великодушие или низость, мягкость или жестокость, храбрость или трусость с самой неограниченной свободой воздействуют на фикции нашего воображения и проявляются в самых ярких красках. Я уверен, что по аналогии с этим можно сделать ряд полезных открытий при критике фикций древних философов относительно *субстанций, субстанциональных форм, акциденций и скрытых качеств*, которые, несмотря на всю свою неразумность и произвольность, имеют очень

тесную связь с принципами человеческой природы.

Самые здравомыслящие философы признают, что наши идеи о телах не что иное, как образуемые нашим умом связки идей нескольких раздельных чувственных качеств, из которых складываются объекты и которые мы находим постоянно связанными друг с другом. Но как бы раздельны ни были сами по себе эти качества, несомненно, что мы рассматриваем образуемую ими совокупность как *одну* вещь, остающуюся тождественной при весьма значительных изменениях. Однако признанная нами сложность, очевидно, противоречит предполагаемой *простоте*, а изменяемость – *тождественности*. Поэтому не мешает рассмотреть как те *причины*, которые заставляют нас почти всегда впадать в такие очевидные противоречия, так и те *средства*, при помощи которых мы стремимся замаскировать последние.

Очевидно, что поскольку идеи нескольких раздельных, *последовательных* качеств объектов связаны друг с другом очень тесным отношением, то наш ум, пробегая такую последовательность, должен легко переходить от одной ее части к другой, столь же мало замечая изменения, как если бы он рассматривал один и тот же

неизменяющийся объект. Этот легкий переход есть действие или, скорее, сама сущность отношений; а так как воображение легко принимает одну идею за другую, когда влияние обеих на ум одинаково, то отсюда и проистекает тот факт, что всякая такая последовательность соотносительных качеств легко рассматривается как один пребывающий объект, остающийся без всяких изменений. Беспрепятственное и непрерывное течение мысли, будучи одинаковым в обоих случаях, легко обманывает наш ум и заставляет его приписывать тождество изменчивой последовательности связанных друг с другом качеств.

Но когда мы изменяем свой метод рассмотрения этой последовательности и, вместо того чтобы постепенно следить за ней в последовательные моменты времени, сразу наблюдаем два отдельных момента ее длительности и сравниваем различные условия последовательных качеств, то в таком случае изменения, которых мы не замечали, когда они возникали постепенно, кажутся нам значительными и, по-видимому, совершенно уничтожающими тождество. Благодаря этому в нашем методе мышления возникает своего рода противоположность, зависящая от различных

точек зрения, с которых мы рассматриваем объект, а также от близости или отдаленности друг от друга тех моментов времени, которые мы сравниваем. Когда мы постепенно прослеживаем объект в его последовательных изменениях, беспрепятственное течение нашей мысли заставляет нас приписывать тождество этой последовательности, ибо рассмотрение неизменяющегося объекта происходит при помощи подобного же акта нашего ума. Когда же мы рассматриваем положение объекта после значительного изменения, течение нашей мысли нарушается, в силу чего у нас возникает идея различия. Чтобы примирить эти противоречия, воображение готово придумать нечто неизвестное и невидимое, остающееся одинаковым при всех этих изменениях, и это непонятное нечто оно называет *субстанцией*, или же *первичной* (original) и *первой материей*.

Подобного же мнения мы придерживаемся и относительно *простоты* субстанций, и притом в силу подобных же причин. Предположим, что перед нами совершенно простой и неделимый объект наряду с другим объектом, *сосуществующие* части которого связаны друг с другом тесным отношением; очевидно, что акты нашего ума при рассмотрении этих двух объектов

не особенно различны. Воображение представляет простой объект сразу, легко, одним усилием мысли, без изменения или вариации. Связь частей в сложном объекте производит почти такое же действие и вносит такую внутреннюю связь в объект, что воображение переходит от одной его части к другой, не чувствуя этого перехода. Благодаря этому мы представляем, что цвет, вкус, фигура, плотность и другие качества, сочетающиеся в персике или дыне, образуют *одну вещь;* причем делаем это в силу их тесного отношения, которое заставляет их действовать на нашу мысль так, как если бы объект был совершенно несложным. Но наш ум не успокаивается на этом. Рассматривая объект с другой точки зрения, он находит, что все указанные качества различны, различимы и отделимы друг от друга; а так как данная точка зрения разрушает первоначальные, более естественные представления ума, то она заставляет воображение придумывать неизвестное нечто, или *первичную* субстанцию и материю, как принцип связи или сцепления этих качеств и как то, что может дать сложному объекту право именоваться единой вещью, несмотря на все его разнообразие и всю его сложность.

Перипатетическая философия утверждает, что

*первичная* материя совершенно однородна во всех телах, и признает, что огонь, вода, земля и воздух состоят из одной и той же субстанции в силу того, что они постепенно превращаются и переходят друг в друга. В то же время она приписывает каждому из этих видов объектов особую *субстанциональную форму*, причем предполагает, что последняя является источником всех тех различных качеств, которыми обладают указанные объекты, и оказывается основанием простоты и тождества каждого отдельного вида. Все зависит от нашего способа рассмотрения объектов. Прослеживая неощутимые изменения тел, мы предполагаем, что все они состоят из одной и той же субстанции, или сущности. Рассматривая же их ощутимые различия, мы приписываем каждому из них субстанциональное и существенное различие. А для того чтобы дать себе возможность рассматривать объекты с обеих точек зрения, мы предполагаем, что каждое из тел совместно обладает и субстанцией, и субстанциональной формой.

Представление об *акциденциях* является неизбежным следствием этого способа мыслить субстанции и субстанциональные формы, и мы не можем не рассматривать цвета, звуки, вкусы, фигуру и другие качества тел как предметы

(existences), не обладающие раздельным бытием, но требующие субстрата, которому бы они принадлежали и который бы служил их поддержкой и опорой. И действительно, так как мы никогда не замечаем ни одного ощутимого качества, к которому в силу вышеуказанных причин мы не примышляли бы субстанции, то та же привычка, которая заставляет нас заключать о связи причины и действия, принуждает нас здесь заключить о зависимости каждого качества от неизвестной субстанции. Привычка воображать эту зависимость производит такое же действие, какое произвела бы привычка ее наблюдать. Однако эта фантазия так же мало разумна, как и все предыдущие. Ввиду того что каждое качество – нечто отличное от другого качества, оно может быть представлено как существующее независимо и может существовать независимо не только от всякого другого качества, но и от этой непостижимой химеры – субстанции.

Но в учении о *скрытых качествах* эти философы еще далее простирают свои фикции, предполагая и поддерживающую субстанцию, которой они не понимают, и поддерживаемую акциденцию, о которой они имеют столь же несовершенную идею. В силу этого вся их система совершенно непонятна, хотя и вытекает из

принципов столь же естественных, как любые из объясненных выше.

Рассматривая этот вопрос, мы можем отметить градацию трех мнений, которые постепенно возникают друг над другом по мере того, как образующие их лица продвигаются по пути разума и знания. Это мнения обыкновенных людей, ложной философии и философии истинной; при этом мы увидим, исследовав вопрос, что истинная философия ближе к взглядам (sentiments) обыкновенных людей, чем к мнениям ложного знания. Люди с их обыденным, небрежным способом мышления, естественно, воображают, будто видят связь между теми объектами, которые они постоянно находят соединенными, а так как привычка сделала затруднительным разделение этих идей, то они склонны воображать, что такое разделение само по себе невозможно и абсурдно. Но философы, абстрагируясь от действий привычки и сравнивая идеи объектов, сразу же замечают ложность этих обычных мнений и открывают, что между объектами нет такой связи, которая была бы нам известна. Каждый различный объект кажется им совершенно отдельным и самостоятельным; и они замечают, что мы заключаем от одного объекта к другому не на основании однократного рассмотрения

природы и качеств этих объектов, но лишь после наблюдения их постоянной связи на нескольких примерах. Но вместо того чтобы сделать правильный вывод из этого наблюдения и заключить, что у нас нет идеи силы, или деятельности, отдельной от ума и принадлежащей причинам, я говорю, вместо того чтобы вывести такое заключение, эти философы часто ищут те качества, в которых состоит эта деятельность, и не удовлетворяются ни одной из тех теорий, которые подсказывает им разум для объяснения таковой. Они обладают достаточной силой разума, чтобы освободиться от обычной ошибки, будто существует естественная и доступная наблюдению связь между различными чувственными качествами и действиями материи, но недостаточной для того, чтобы удержаться от поисков этой связи в материи или причинах. Если бы они натолкнулись на правильное заключение, они вернулись бы к положению обыкновенных людей и стали относиться ко всем этим изысканиям небрежно и равнодушно. В настоящее же время они, по-видимому, пребывают в очень жалком состоянии, о котором поэты дают нам лишь слабое понятие в своих описаниях кары, постигшей Сизифа и Тантала. Ибо можно ли вообразить что-либо мучительнее ревностных

поисков того, что постоянно ускользает от нас, и притом поисков его там, где оно никак не может существовать?

Но так как Природа, по-видимому, во всем соблюдает своего рода справедливость и дарует компенсацию, то и к философам она отнеслась не более небрежно, чем ко всем остальным созданиям, но приберегла для них утешение во всех их разочарованиях и горестях. Утешение это состоит главным образом в изобретении ими слов *способность* и *скрытое качество*. Ведь после частого употребления слов, действительно имеющих значение и понятных, мы обычно опускаем выражаемую при их помощи идею и сохраняем только привычку, помогающую нам вызывать при желании эту идею; поэтому вполне естественно, что и после частого употребления совершенно ничего не значащих, непонятных слов мы воображаем, будто они покоятся на том же основании, что и вышеупомянутые слова, и обладают тайным смыслом, который мы можем открыть при помощи размышления. Сходство в появлении тех и других слов, как всегда, вводит наш ум в заблуждение и заставляет нас воображать, будто налицо полное сходство, полное соответствие между ними. Таким образом, указанные философы успокаиваются и наконец

благодаря иллюзии доходят до того же равнодушия, которого обыкновенные люди достигают благодаря недомыслию, а истинные философы – благодаря умеренному скептицизму. Стоит им только сказать, что любое смущающее их явление производится какой-нибудь способностью или каким-либо скрытым качеством, и тотчас же настает конец всяким спорам и вопросам по поводу этого явления.

Но из всех примеров, доказывающих, что перипатетики поддавались всем обычным импульсам воображения, самыми разительными примерами являются их *симпатии, антипатии* и *боязнь пустого пространства*. Человеческой природе свойственна одна весьма замечательная склонность, а именно склонность приписывать внешним объектам те же эмоции, которые человек наблюдает в себе, и находить всюду те идеи, которые наиболее известны ему. Склонность эта, правда, подавляется нами при небольшом размышлении и обнаруживается только у детей, поэтов и древних философов. Она сказывается у детей в их желании бить камни, о которые они ушиблись, у поэтов – в их готовности все олицетворять, а у древних философов – в упомянутых фикциях симпатий и антипатий. Детей следует извинять по причине их возраста, а

поэтов потому, что они прямо заявляют, что неукоснительно следуют внушениям своей фантазии. Но какое извинение найдем мы для оправдания наших философов, проявляющих такую явную слабость?

# ГЛАВА 4

# О СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Однако здесь мне могут возразить следующее: так как воображение, по моему собственному признанию, является последней судебной инстанцией для всех систем философии, то я поступаю несправедливо, осуждая древних философов за то, что они пользуются этой способностью и позволяют себе руководствоваться исключительно ею в своих рассуждениях. Чтобы оправдать себя, я должен различить в воображении принципы постоянные, неустранимые и всеобщие, как, например, привычный переход от причин к действиям и от действий к причинам, и принципы изменчивые, слабые, непостоянные, как, например, те, которые я только что отметил. Первые принципы являются основанием всех наших мыслей и действий, так что при устранении их человеческая природа должна немедленно прийти к гибели и разрушению. Последние не только не неизбежны для людей, но и не необходимы и даже не полезны в практической жизни; наоборот, замечено, что они обнаруживаются только в слабых умах и,

будучи противоположны другим принципам – привычке и рассуждению, легко могут быть устранены при надлежащем отпоре и противодействии. Поэтому первые принципы принимаются философией, а последние отвергаются ею. Всякий, кто, услышав впотьмах внятный голос, заключает, что кто-то находится с ним рядом, рассуждает правильно и естественно, хотя это заключение основано исключительно на привычке, которая пробуждает и оживляет идею человеческого существа в силу ее обычного соединения с данным впечатлением. Но если кто-нибудь, находясь в потемках, неизвестно почему терзается страхом перед привидениями, то про него, пожалуй, можно сказать, что он рассуждает, и рассуждает притом естественно, но это должно быть сказано в том смысле, в каком о болезни говорят, что она естественна, т. е. происходит от естественных причин, несмотря на то что она противоположна здоровью – самому приятному и естественному состоянию человека.

Мнения древних философов, их фикции о субстанции и акциденции и рассуждения относительно субстанциальных форм и скрытых качеств подобны привидениям, скрывающимся во мраке, и имеют своим источником принципы хотя и обычные, но не всеобщие и не неизбежные для

человеческой природы. *Современная философия* претендует на то, что она полностью свободна от этого недостатка и ведет свое происхождение исключительно от твердых, постоянных и последовательных принципов воображения. Предметом нашего исследования и должен быть теперь вопрос о том, каковы основания указанной претензии.

Основным принципом этой философии является мнение относительно цветов, звуков, вкусов, запахов, тепла и холода, мнение, согласно которому все это не что иное, как впечатления в нашем уме, вызываемые воздействием внешних объектов и не имеющие никакого сходства с качествами последних. Рассмотрев вопрос, я нахожу удовлетворительным только один из доводов, обычно выставляемых в защиту этого мнения, а именно тот, который основан на изменении впечатлений даже в то время, когда внешний объект, по всей видимости, остается неизменным. Эти изменения зависят от разных обстоятельств: от состояния нашего здоровья – больной находит неприятной на вкус пищу, которая ранее больше всего нравилась ему; от различия в физической организации людей – одному кажется горьким то, что другой находит сладким; от различия в их внешнем положении и

местонахождении – цвета, отражаемые облаками, изменяются в зависимости от расстояния до облаков и угла, образуемого последними, глазом и светящимся телом. Огонь также на одном расстоянии вызывает в нас ощущение удовольствия, а на другом – ощущение страдания. Подобного рода примеры очень многочисленны и часты.

Едва ли можно также вообразить себе что-либо удовлетворительнее заключения, выводимого из этих примеров. Очевидно, что когда объект вызывает различные, но принадлежащие к одному и тому же разряду чувственные впечатления, то каждому из этих впечатлений не соответствует в объекте сходное качество. Ведь так как один и тот же объект не может одновременно обладать различными, но принадлежащими к одному и тому же разряду чувственными качествами и так как одно и то же качество не может походить на совершенно различные впечатления, то отсюда с очевидностью следует, что многие из наших впечатлений не имеют внешней модели, или архетипа. Но от одинаковых действий мы заключаем к одинаковым же причинам. Мы признаем, что многие впечатления цвета, звука и т. д. существуют внутри [нас] и что их вызывают

причины, вовсе не сходные с ними. Впечатления эти, по-видимому, ничем не отличаются от других впечатлений: цвета, звука и т. д. Вследствие этого мы заключаем, что все они происходят из одного источника.

Поскольку этот принцип допущен, все остальные положения данной философии, по-видимому, легко вытекают из него; ибо после исключения звуков, цветов, тепла, холода и других чувственных качеств из разряда непрерывно пребывающих, независимых предметов мы вынуждены ограничиться так называемыми первичными качествами как единственными *реальными* качествами, о которых мы имеем сколько-нибудь адекватное представление. Эти первичные качества суть протяженность и плотность с их различными сочетаниями и модификациями, такими, как фигура, движение, тяжесть и сцепление. Зарождение, рост, разрушение и разложение животных и растений не что иное, как изменение в фигуре и движении; то же применимо и к действиям друг на друга всех тел: огня, света, воды, воздуха, земли – и всех элементов и сил природы. Одна фигура и одно движение производят другую фигуру и другое движение, и во всей материальной вселенной не остается

никакого иного принципа, как активного, так и пассивного, о котором мы могли бы составить себе хоть отдаленную идею.

Мне думается, что против этой теории можно выставить много возражений, но в настоящее время я ограничусь одним, которое считаю очень сильным. Я утверждаю следующее: вместо того чтобы объяснить с помощью этой теории действия внешних объектов, мы совершенно уничтожаем все эти объекты и приходим по отношению к ним к крайнему скептицизму. Если цвета, звуки, вкусы и запахи суть лишь восприятия, то ничто из того, что мы можем представить себе, не обладает реальным, непрерывным и независимым существованием, не обладают им даже движение, протяжение и плотность – те качества, первичность которых главным образом и отстаивается.

Вначале рассмотрим движение. Очевидно, что это качество совершенно непредставимо само по себе, без отношения к какому-нибудь другому объекту. Идея движения необходимо предполагает идею движущегося тела. Но что такое наша идея движущегося тела, без которой непонятно движение? Она должна свестись к идее протяжения или плотности, а следовательно, реальность движения зависит от реальности этих

других качеств.

Мнение это в применении к движению пользуется всеобщим признанием; я же доказал его истинность по отношению к протяжению и показал, что нельзя представлять протяжение иначе как составленным из частей, обладающих цветом или плотностью. Идея протяжения – составная идея, но так как она не составлена из бесконечного числа частей, или меньших идей, то в конце концов она должна распасться на совершенно простые и неделимые части. Эти простые, неделимые части, не будучи идеями протяжения, должны быть небытием, если мы не представим их окрашенными или обладающими плотностью. Но цвет исключается [новой философией] из реального бытия. Следовательно, реальность нашей идеи протяжения зависит от реальности идеи плотности, и первая не может быть правильной, если вторая фантастична. Поэтому рассмотрим внимательно идею плотности.

Идея плотности есть идея двух объектов, которые даже при крайне сильном давлении не могут проникать друг в друга, но продолжают существовать раздельно и самостоятельно. Следовательно, плотность совершенно непонятна сама по себе, без представления о некоторых

плотных телах, существующих раздельно и самостоятельно. Но какова наша идея этих тел? Идеи цветов, звуков и других вторичных качеств исключены нами. Идея движения зависит от идеи протяжения, а идея протяжения – от идеи плотности. Следовательно, невозможно, чтобы идея плотности могла зависеть от любой из них, ибо это значило бы, что мы вращаемся в кругу и делаем одну идею зависимой от другой, которая в то же время зависит от первой. Итак, наша современная философия не дает нам ни верной, ни удовлетворительной идеи плотности, а следовательно, и материи.

Аргумент этот покажется вполне решающим всякому, кто его поймет; но так как он может представиться темным и запутанным большинству читателей, то меня, надеюсь, извинят, если я постараюсь придать ему большую ясность, несколько изменив его изложение. Для того чтобы образовать идею плотности, мы должны представить два тела, оказывающих друг на друга давление без всякого проницания; но мы не можем прийти к этой идее, если ограничимся одним объектом, а тем более если не представим никакого объекта. Два небытия не могут взаимно исключать друг друга из своих мест, потому что они не занимают никакого места и не могут

обладать каким-либо качеством. Теперь я спрашиваю: какую идею образуем мы о тех телах или объектах, которые, по нашему предположению, обладают плотностью? Говорить, что мы просто представляем их плотными, значило бы повторять одно и то же in infinitum. Утверждать, что мы рисуем их себе протяженными, значило бы или свести все к ложной идее, или же вращаться в кругу. Протяжение необходимо должно быть рассматриваемо или как нечто окрашенное, а это есть ложная идея, или как нечто плотное, что вновь возвращает нас к первому вопросу. Мы можем сказать то же относительно подвижности и фигуры; в общем же мы должны прийти к выводу, что по исключении цветов, звуков, тепла и холода из разряда того, что существует внешне, не остается ничего, что могло бы дать нам точную и устойчивую идею тела.

Прибавьте к сказанному, что, собственно говоря, плотность, или непроницаемость, не что иное, как невозможность уничтожения (что уже было отмечено нами)[44]; в силу этого нам тем более необходимо образовать какую-либо определенную идею о том объекте, уничтожение которого, по нашему предположению, невозможно. Невозможность уничтожения не

может существовать и не может быть представлена существующей сама по себе; она необходимо предполагает какой-либо объект или какое-либо реальное существование, которому бы она принадлежала. Но вопрос, как образовать идею об этом объекте или этом существовании, не прибегая ко вторичным и чувственным качествам, все еще остается неразрешенным.

И в данном случае мы не должны отступать от привычного метода исследования идей посредством рассмотрения тех впечатлений, от которых они происходят. Новая философия утверждает, что впечатлениям, проникающим через посредство зрения и слуха, обоняния и вкуса, не соответствуют сходные объекты, а следовательно, идея плотности, которая предполагается реальной, не может иметь источником ни одно из этих чувств. Итак, остается лишь осязание как единственное чувство, которое может доставить впечатление, служащее оригиналом идеи плотности; и действительно, мы, естественно, склонны воображать, что осязаем плотность тел и стоит нам лишь прикоснуться к какому-либо объекту, чтобы воспринять это качество. Но такой способ мышления скорее популярный, чем философский, что будет видно из следующих размышлений.

Во-первых, легко заметить, что хотя мы осязаем тела в силу их плотности, но ощущение осязания полностью отлично от плотности и нет ни малейшего сходства между первым и второй. Человек, у которого одна рука поражена параличом, получает столь же совершенную идею непроницаемости, видя, что эта рука поддерживается столом, как и осязая этот стол другой рукой. Объект, оказывающий давление на какой-нибудь из наших членов, встречает сопротивление, и это сопротивление, сообщая движение нервам и жизненным духам, доставляет уму известное ощущение; но из этого не следует, что ощущение, движение и сопротивление сколько-нибудь сходны между собой.

Во-вторых, впечатления осязания – простые впечатления; исключением является тот случай, когда их рассматривают с точки зрения протяжения, что для настоящей цели не имеет значения. А из этой простоты я вывожу, что данные впечатления не воспроизводят ни плотности, ни какого-либо реального объекта. И действительно, предположим два случая: один, когда человек надавливает рукой на камень или на любое плотное тело, и другой, когда два камня оказывают взаимное давление; все легко согласятся, что эти два случая не во всех

отношениях одинаковы и что в первом с плотностью соединено чувство или ощущение, которого нет во втором. Чтобы приравнять эти два случая друг к другу, необходимо, стало быть, удалить некоторую часть впечатления, которое человек получает при помощи руки, или органа ощущения; но так как это невозможно при простом впечатлении, то мы вынуждены удалить последнее целиком, и это доказывает, что целому впечатлению не соответствует никакого архетипа, или модели, во внешних объектах. К этому мы можем прибавить, что плотность кроме смежности и давления необходимо предполагает два тела, а такой сложный объект никак не может быть воспроизведен простым впечатлением. Мы уже не говорим о том, что, тогда как плотность всегда остается без перемены, наши впечатления осязания ежеминутно меняются, а это ясное доказательство того, что вторые вовсе не представители первой.

Итак, существует прямая и полная противоположность между нашим разумом и нашими чувствами или, точнее говоря, между теми заключениями, которые мы выводим из причин и действий, и теми, которые убеждают нас в непрерывном и независимом от нас существовании тел. Когда мы рассуждаем, исходя

из причин и действий, мы приходим к заключению, что ни цвет, ни звук, ни вкус, ни запах не обладают непрерывным и независимым существованием. По исключении же этих чувственных качеств во вселенной не остается ничего, что обладало бы таким существованием.

# ГЛАВА 5

# О НЕМАТЕРИАЛЬНОСТИ ДУШИ

Обнаружив такие противоречия и затруднения во всякой теории, касающейся внешних объектов, и в идее материи, представляющейся нам столь ясной и определенной, мы, естественно, будем ждать еще больших затруднений и противоречий от каждой гипотезы, касающейся наших внутренних восприятий и природы нашего ума, которую мы склонны воображать себе гораздо более неясной и неопределенной. Но в этом мы, по-видимому, ошибаемся. Хотя интеллектуальный мир и полон бесконечных неясностей, однако он не страдает такими противоречиями, как те, которые мы открыли в мире природы. То, что известно нам относительно первого, согласуется с самим собой, а то, что неизвестно, должно быть оставлено таким, как оно есть.

Правда, если послушать некоторых философов, то они обещают уменьшить наше невежество, но я боюсь, что это сопряжено с риском вовлечь нас в противоречия, от которых вопрос сам по себе свободен. Это те философы, которые так любопытно рассуждают о

материальных или нематериальных субстанциях, где, по их предположению, и существуют как то, что им присуще, наши восприятия. Я не знаю лучшего способа положить конец бесконечным препирательствам обеих сторон, как спросить этих философов в двух словах, *что́ они подразумевают под субстанцией и присущностью* (inhesion). И лишь после того как они ответят на этот вопрос, но не раньше, разумно будет серьезно вникнуть в их спор.

Мы нашли невозможным ответить на этот вопрос в применении к материи и телам. В применении же к духу он не только остается сопряженным со всеми прежними затруднениями, но обременяется еще некоторыми добавочными, свойственными данному предмету. Так как всякая идея происходит от предшествующего ей впечатления, то, если бы мы имели идею субстанции нашего духа, мы должны были бы иметь и соответствующее впечатление, что очень трудно, если не невозможно, представить себе. Ибо как может впечатление воспроизводить субстанцию иначе, чем при помощи своего сходства с ней? И как может впечатление быть сходным с субстанцией, когда, согласно этой философии, оно не есть субстанция и не обладает ни одним из особых качеств или характерных

признаков субстанции?

Но, заменив вопрос о том, *что́ может или не может быть*, вопросом о том, *что́ есть в действительности*, я попрошу философов, утверждающих, будто у нас есть идея субстанции нашего духа, указать впечатление, которое ее порождает, и в точности объяснить, каким образом действует указанное впечатление и от какого объекта оно происходит. Есть ли это впечатление ощущения или рефлексии? Приятно ли оно, неприятно или безразлично? Всегда ли оно налицо или же возвращается через известные промежутки? Если верно второе, то через какие промежутки оно по преимуществу возвращается и какие причины его вызывают?

Если бы, вместо того чтобы ответить на эти вопросы, кто-нибудь обошел затруднение, сказав, что определение субстанции гласит: *это нечто такое, что может существовать само по себе*, и мы должны удовлетвориться этим определением; если бы так было сказано, я заметил бы следующее: указанное определение подходит ко всему, что только может быть представлено, и никак не может служить для различения субстанции от акциденции или же души от ее восприятий. И вот почему. Все, что мы ясно представляем, может существовать, и все, что

мы представляем определенным образом, может существовать именно так. Это первый принцип, уже признанный нами. Далее, всякая отличная [от других] вещь отличима, и всякая отличимая вещь может быть отделена воображением. Это второй принцип. Мой же вывод из обоих [принципов] таков: поскольку наши восприятия отличны друг от друга и от всего остального во вселенной, то они являются также раздельными и отделимыми друг от друга, могут быть рассматриваемы как существующие отдельно, могут существовать отдельно и не нуждаются ни в чем ином, что поддерживало бы их существование. Следовательно, они субстанции, поскольку данное определение характеризует субстанцию.

Итак, мы не можем получить какое-либо удовлетворительное представление о субстанции, не рассматривая само происхождение идей, не обращаясь к определению, что кажется мне достаточным основанием для того, чтобы совершенно отказаться от спора относительно материальности или нематериальности души, и заставляет меня безоговорочно признать незаконным даже сам вопрос об этом. У нас нет совершенной идеи чего-либо, кроме восприятия. Субстанция – нечто совершенно отличное от восприятия. Следовательно, у нас нет идеи

субстанции. Предполагается, что для поддержания существования наших восприятий требуется, чтобы они были присущи чему-то, но, по-видимому, ничего не требуется для того, чтобы поддержать существование любого восприятия; следовательно, у нас нет идеи присущности. Итак, разве можно ответить на вопрос, *принадлежат ли восприятия материальной или нематериальной субстанции*, если мы даже не понимаем смысла этого вопроса?

Один аргумент, обычно приводимый в пользу нематериальности души, кажется мне достойным внимания. Все, что протяженно, состоит из частей, а все, что состоит из частей, делимо, если не в действительности, то по крайней мере в воображении. Но невозможно, чтобы нечто делимое могло быть *соединено* с мыслью или восприятием, т. е. совершенно нераздельным и неделимым бытием. Ведь если даже предположить, что такое соединение возможно, то где будет находиться неделимая мысль: налево или направо от протяженного, делимого тела; на его поверхности или же в его середине; на задней или передней его стороне? Если она соединена с протяжением, то она должна находиться где-нибудь в пределах его измерений. Но если она находится в пределах его измерений, то она или

должна находиться в определенной его части, и тогда эта определенная часть неделима, а восприятие соединено только с ней, а не с протяжением, или же, если она находится в каждой части пространства, должна быть такой же протяженной, отделимой и делимой, как и тело, что совершенно абсурдно и противоречиво. И действительно, может ли кто-нибудь представить себе аффект длиной в один ярд, шириной в один фут и толщиной в один дюйм? Следовательно, мысль и протяжение совершенно несовместимые качества, которые не могут быть заключены в одном предмете.

Аргумент этот касается не вопроса о *субстанции* души, а лишь вопроса о ее *локальном соединении* с материей; поэтому не мешает рассмотреть вообще, какие объекты способны к локальному соединению, а какие нет. Это любопытный вопрос, и он может привести нас к некоторым очень важным открытиям.

Первоначальное представление о пространстве и протяжении дают нам исключительно чувства зрения и осязания; и только то, что окрашено и осязаемо, имеет части, расположенные таким образом, что они могут дать нам эту идею. Уменьшая или увеличивая ощущение вкуса, мы делаем это иным образом, чем уменьшая или

увеличивая какой-нибудь видимый объект; а когда несколько звуков сразу поражают наш слух, только привычка и размышление заставляют нас образовать идею о степенях расстояния и смежности тех тел, от которых эти звуки исходят. Все, что находится в определенном месте (whatever marks the place of its existence), должно или иметь протяжение, или же быть математической точкой, не имеющей ни частей, ни состава. Все, что протяженно, должно иметь определенную фигуру, например квадратную, круглую или треугольную, однако ни одна из них неприменима к желанию или вообще к какому бы то ни было впечатлению, к какой бы то ни было идее, за исключением идей, полученных при помощи двух вышеупомянутых чувств. Но желание, будучи неделимым, не должно рассматриваться как математическая точка, ибо в таком случае можно было бы, прибавив к нему новые желания, образовать совокупность двух, трех, четырех желаний и расположить их таким образом, чтобы придать им определенную длину, ширину и толщину, а это очевидная нелепость.

После этого не будет удивительным, если я выскажу положение, которое осуждается многими метафизиками и считается противоречащим самым достоверным принципам человеческого

разума. Положение это состоит в следующем: *объект может существовать и тем не менее не находиться нигде; я* утверждаю, что это не только возможно, но что большая часть вещей (of beings) существует и должна существовать таким образом. Можно сказать, что объект не находится нигде, когда его части не расположены по отношению друг к другу так, чтобы образовать некоторую фигуру или некоторую величину, целое же не расположено по отношению к другим телам так, чтобы соответствовать нашим представлениям о смежности или расстоянии. Но очевидно, что так и обстоит дело со всеми нашими восприятиями и объектами, за исключением восприятий и объектов зрения и осязания. Моральное размышление не может быть помещено направо или налево от аффекта, а запах или звук не может обладать круглой или квадратной фигурой. Эти объекты и восприятия не только не требуют определенного места, но оказываются абсолютно несовместимыми с ним, и даже воображение не может его приписывать им. Что же касается нелепости предположения о том, что эти восприятия не находятся нигде, то мы можем заметить следующее: если бы аффекты и чувства воспринимались нами как обладающие определенным местом, то идея протяжения могла

бы быть получена и от них, равно как от зрения и осязания, а это противоречит тому, что установлено нами выше. Если же аффекты и чувства *представляются* нам не имеющими определенного места, то они могут и *существовать* без него, поскольку все, что мы представляем, возможно.

Теперь уже не будет необходимости доказывать, что те восприятия, которые просты и нигде не существуют, не способны вступать в пространственное соединение с материей, или протяженным и делимым телом, ведь в основании всякого отношения необходимо должно лежать какое-нибудь общее качество[45]. Лучше будет отметить, что мы не только встречаем этот вопрос о локальном соединении объектов в метафизических спорах, касающихся природы души, но даже в обыденной жизни ежеминутно находим случай его ставить. Так, предположим, что мы рассматриваем фигу, находящуюся на одном конце стола, и оливу, расположенную на другом его конце; очевидно, что при образовании сложных идей этих субстанций самой очевидной является идея их различного вкуса; очевидно также, что мы объединяем это качество с качествами окрашенности и осязаемости. Мы считаем, что горький вкус одного фрукта и

сладкий вкус другого находятся в обоих случаях в самих видимых нами телах и что они отделены друг от друга всей длиной стола. Это такая замечательная и такая естественная иллюзия, что не мешает рассмотреть производящие ее факторы.

Хотя протяженный объект не может находиться в пространственном соединении с другим объектом, не имеющим места или протяжения, однако эти объекты способны вступать во многие другие отношения. Так, вкус и запах какого-нибудь плода неотделимы от других его качеств – цвета и осязаемости; и какое бы из этих качеств ни было причиной или действием других, все они, несомненно, сосуществуют. Кроме того, они не только сосуществуют вообще, но и оказываются одновременными при своем появлении в нашем духе; и только при воздействии протяженного тела на наши органы чувств мы воспринимаем свойственный ему вкус и запах. Итак, эти отношения *причинности* и *смежности во времени при появлении* – отношения между протяженным: объектом и качеством, не имеющим определенного места, – должны производить на наш ум такое действие, что при появлении одного мысль немедленно будет переходить к представлению другого. И это еще не все. Мы не только обращаем свою мысль

от объекта к качеству в силу существующего между ними отношения, но стараемся еще поставить их в новое отношение, а именно в отношение *пространственного соединения*, чтобы сделать переход от одного к другому более легким и естественным. И действительно, я еще часто буду иметь случай отмечать наличие в человеческой природе следующего качества (объясню же я его подробнее в надлежащем месте): когда объекты объединены каким-либо отношением, у нас появляется сильная склонность присоединять к ним новое отношение, чтобы сделать полной их связь. Размещая объекты, мы никогда не обходимся без того, чтобы поставить сходные объекты в отношение смежности или по крайней мере соответствия друг с другом. Почему? Потому что присоединение отношения смежности к отношению сходства или же сходства в положении к сходству в качествах доставляет нам удовлетворение. Действия этой склонности уже были отмечены нами в том сходстве, которое мы так охотно допускаем между отдельными впечатлениями[46] и их внешними причинами. Но трудно найти более очевидное ее действие, чем в настоящем примере, где в силу отношений причинности и смежности во времени между двумя объектами мы приписываем им также и

пространственное соединение, чтобы укрепить их связь.

Но какие бы смутные представления мы ни образовывали относительно пространственной связи между протяженным телом, фигой например, и свойственным ей вкусом, несомненно, что по размышлении мы должны заметить в этой связи нечто совершенно непредставимое и противоречивое. И действительно, если мы предложим себе один вполне ясный вопрос, а именно, находится ли вкус, который, по нашему предположению, заключен внутри объема тела, в каждой его части или же только в одной из них, мы тотчас же вынуждены будем очутиться в затруднительном положении и увидеть, что невозможно дать на этот вопрос удовлетворительный ответ. Мы не можем ответить, что вкус существует лишь в одной части плода, ибо опыт убеждает нас в том, что каждая часть последнего имеет одинаковый вкус. Мы не можем также ответить, что вкус существует в каждой части плода, ибо в таком случае мы: должны представлять себе вкус обладающим фигурой и протяжением, что нелепо и непредставимо. Итак, мы находимся под влиянием двух прямо противоположных друг другу принципов, а именно: *склонности* нашего

воображения, которая принуждает нас объединять вкус с протяженным объектом, и *разума*, показывающего нам невозможность подобной связи. Колеблясь между этими противоречивыми принципами, мы не отказываемся ни от того, ни от другого, но окутываем предмет такой неясностью и темнотой, что уже не замечаем противоположности. Мы предполагаем, что вкус существует в пределах тела, но таким образом, что он заполняет последнее вполне, не будучи протяженным, и существует в каждой его части целиком, не разделяясь. Словом, в своем обычном мышлении мы пользуемся тем схоластическим принципом, который так шокирует нас, когда его высказывают без прикрас:"Totum in toto et totum in qualibet parte".[47] Это почти то же самое, как если бы мы сказали, что вещь находится в определенном месте и в то же время не находится там.

Весь этот абсурд возникает постольку, поскольку мы стараемся указать место тому, что совершенно с ним несовместимо, а это старание в свою очередь вызывается нашей склонностью завершать связь, основанную на причинности и смежности во времени, приписав объектам пространственное соединение. Но если только разум вообще обладает достаточной силой, чтобы

преодолеть предрассудок, то несомненно, что в данном случае он должен одержать верх. Ибо нам остается только следующий выбор: предположить, что некоторые сущности существуют, не занимая никакого места, или что они обладают фигурой и протяжением, или, наконец, что когда эти сущности соединены с протяженными телами, то целое находится и в целом, и в каждой его части. Нелепость двух последних предположений в достаточной степени доказывает правильность первого. Четвертое же мнение исключено, ибо что касается предположения о существовании подобных сущностей в качестве математических точек, то оно сводится ко второму мнению: оно предполагает, что несколько аффектов можно расположить в виде круга или что некоторое количество запахов, присоединенных к некоторому количеству звуков, может образовать тело величиной в 12 кубических дюймов, а это мнение, которое достаточно высказать, чтобы увидеть всю его нелепость.

Но если, придерживаясь данной точки зрения, мы не можем не осуждать материалистов, связывающих все мышление с протяжением, то все же по некотором размышлении мы увидим, что у нас есть такие же основания, чтобы порицать их противников, связывающих все

мышление с простой и неделимой субстанцией. Самая обыденная философия учит нас, что ни один внешний объект не может открыться нашему уму непосредственно, без посредничества образа или восприятия. Стол, в настоящую минуту находящийся передо мной, есть не что иное, как восприятие, и все его качества – качества восприятия; но самое очевидное из его качеств – протяжение. Восприятие состоит из частей. Эти части так расположены, что дают нам представление расстояния и смежности, длины, ширины и толщины. Границы этих трех измерений есть то, что мы называем фигурой. Фигура способна к движению, может быть отделена и делима. Способность к движению, отделяемость и делимость – отличительные свойства протяженных объектов. Чтобы положить конец всяким спорам, скажем, что сама идея протяжения скопирована не с чего иного, как с впечатления, и, следовательно, должна ему вполне соответствовать. Говорить же, что идея протяжения соответствует чему-нибудь, – значит говорить, что это последнее протяженно.

Человек свободомыслящий может теперь в свою очередь праздновать победу; обнаружив, что существуют реально протяженные впечатления и идеи, он может спросить своих противников, как

им удается объединить простой неделимый предмет с протяженным восприятием. Все аргументы теологов теперь могут быть обращены против них самих. Находится ли неделимый предмет, или, если вы это предпочитаете, нематериальная субстанция, налево или направо от восприятия? Находится ли эта субстанция в той или иной его определенной части? Находится ли она в каждой его части, не будучи протяженной, или же целиком заключена в какой-нибудь одной части, продолжая занимать и остальные? Невозможно дать на эти вопросы такой ответ, который не был бы нелепым и в то же время не годился бы для объяснения связи наших неделимых восприятий с протяженной субстанцией.

Это дает мне повод снова подвергнуть пересмотру вопрос о субстанции души; и, хотя я уже признал незаконным этот вопрос как совершенно непонятный, тем не менее не могу удержаться от того, чтобы предложить по его поводу некоторые дальнейшие соображения. Я утверждаю, что доктрина о нематериальности, простоте и неделимости мыслящей субстанции равнозначна чистейшему атеизму и что ею можно воспользоваться для оправдания всех тех мнений, из-за которых Спиноза повсеместно пользуется

столь дурной славой. Я надеюсь, что доказательство этого положения даст мне по крайней мере одно преимущество: мои противники уже не будут иметь предлога к тому, чтобы дискредитировать мою доктрину при помощи громких фраз, когда они увидят, что последние так легко могут быть обращены против них самих.

Основной принцип атеизма Спинозы – это учение о простоте вселенной и единстве той субстанции, которой, по его предположению, присущи как мышление, так и материя. Во вселенной только одна субстанция, говорит он; субстанция эта совершенно проста, неделима и существует везде, не находясь ни в каком месте. Все, что мы узнаем внешним образом при помощи ощущения, все, что мы воспринимаем внутренне посредством рефлексии, есть не что иное, как модификации единого, простого и необходимо существующего бытия, не обладающие самостоятельным или раздельным существованием. Всякий душевный аффект, всякое материальное образование, как бы различны и разнообразны они ни были, принадлежат одной и той же субстанции и сохраняют в себе присущие им черты отличия, не передавая их той сущности, которой они

принадлежат. Один и тот же *субстрат*, если можно так выразиться, является носителем самых различных модификаций, не заключая в себе никаких различий, и изменяет их, не изменяясь сам. Ни время, ни место, ни все разнообразие природы не в состоянии внести сложность или изменение в совершенную простоту и в совершенное тождество этого субстрата.

Я думаю, что данное здесь краткое изложение принципов знаменитого атеиста окажется достаточным для настоящей цели и мне удастся, не углубляясь далее в эти мрачные и туманные области, доказать, что указанная мной непривлекательная гипотеза почти тождественна получившей такую популярность гипотезе о нематериальности души. Чтобы выяснить это, вспомним следующее: так как каждая идея происходит от предшествующего ей восприятия, то невозможно, чтобы наша идея восприятия и идея объекта, или внешнего существования, могли представлять нечто специфически различное [48]. Какое бы различие мы ни предполагали между ними, оно все же остается для нас непонятным. И мы принуждены либо представлять внешний объект просто как отношение без соотносительного объекта, либо же отождествлять его с восприятием или впечатлением.

Заключение, которое я отсюда выведу, может с

первого взгляда показаться простым софизмом, но при ближайшем рассмотрении оно окажется и основательным, и удовлетворительным. Итак, я говорю следующее: раз мы можем предположить специфическое различие между объектом и впечатлением, но никак не можем представить его, то, выводя заключения относительно связи или несовместимости впечатлений, мы не будем знать достоверно, применимо ли любое из них и к объектам; с другой стороны, все заключения подобного рода, которые мы выводим относительно объектов, без всякого сомнения, будут применимы и к впечатлениям. Причину этого понять нетрудно. Если предполагается, что объект отличен от впечатления, то, исходя в своем рассуждении из последнего, мы не можем быть уверены, что то свойство, которое мы кладем в основание своего рассуждения, присуще обоим; остается возможным и то, что объект отличается от впечатления в данном отношении. Но когда мы сперва делаем заключение относительно объекта, то оно, несомненно, должно распространяться и на впечатления, потому что качество объекта, на котором зиждется аргумент, должно быть по крайней мере представимо умом; и мы не могли бы представить его, если бы оно не имело чего-либо общего с каким-нибудь впечатлением,

так как все наши идеи происходят только из этого источника. Итак, мы можем установить в качестве непреложного правила, что нет такого принципа, кроме разве некоторого неправильного способа заключения из опыта[49], с помощью которого мы могли бы открыть между объектами связь или же несоответствие, не распространяющиеся и на впечатления; хотя обратное суждение, гласящее, что все доступные наблюдению отношения между впечатлениями присущи и объектам, может и не быть столь же верным.

Применим сказанное к настоящему случаю. Перед нами налицо две различные системы бытия (being), и я считаю себя вынужденным приписывать им некоторую субстанцию, или некоторую основу, которой они принадлежат. Во-первых, я наблюдаю мир объектов, или тел: солнце, луну и звезды, землю, моря, растения, животных, людей, корабли, дома и другие произведения как искусства, так и природы. Здесь появляется на сцену Спиноза и говорит мне, что все это лишь модификации и что субъект, которому они принадлежат, прост, несложен и неделим. После этого я рассматриваю другую систему бытия, т. е. мир мысли, или же мои впечатления и идеи. Здесь я снова наблюдаю другое солнце, луну и звезды, землю и моря,

покрытые растениями и населенные животными, города, дома, горы, реки – словом, все то, что я могу наблюдать или же представлять в первой системе. Отвечая на мой вопрос об этих сущностях, выступают богословы и говорят, что это модификации, притом модификации единой, простой, несложной и неделимой субстанции. Тотчас же после этого меня оглушают сотни голосов, отзывающихся о первой гипотезе с ненавистью и насмешкой, а о второй – с похвалой и почтением. Я сосредоточиваю свое внимание на этих гипотезах, чтобы открыть, в чем может заключаться причина столь ярко выраженного пристрастия, и вижу, что обеим гипотезам свойствен один недостаток – непонятность; насколько же мы их понимаем, они до того одинаковы, что невозможно найти в одной из них нелепость, которая не была бы свойственна и другой. Мы не можем представить себе идеи такого качества в объекте, которое не соответствовало бы качеству во впечатлении, и это потому, что все наши идеи происходят от наших впечатлений. Итак, мы никогда не можем найти несоответствие между протяженным объектом как модификацией и простой, несложной сущностью как его субстанцией, если такое же несоответствие не существует между восприятием, или

впечатлением, этого протяженного объекта и той же несложной сущностью. Всякая идея качества объекта получается посредством впечатления, а, следовательно, всякое *доступное восприятию* отношение, будь то отношение связи или несоответствия, должно быть свойственно как объектам, так и впечатлениям.

Но хотя этот аргумент при общем его рассмотрении кажется очевидным и не допускающим никаких сомнений, никаких противоречий, однако, чтобы сделать его еще более ясным и убедительным, изучим его подробно и посмотрим, нельзя ли открыть и в системе теологов[50] те же самые нелепости, которые были найдены в системе Спинозы.

Во-первых, Спинозе возражали в соответствии с привычкой схоластиков больше говорить, чем думать, что модус, не будучи чем-то существующим отдельно, или самостоятельно, должен быть совершенно тождествен своей субстанции и, следовательно, протяжение вселенной должно быть некоторым образом отождествлено с той простой, несложной сущностью, в которой по предположению пребывает вселенная. Но как могут сказать, это совершенно невозможно и непредставимо, если только неделимая субстанция не расширится

настолько, чтобы совпасть с протяжением, или же протяжение не сократится так, чтобы соответствовать неделимой субстанции. Аргумент этот, насколько мы его понимаем, кажется нам правильным; но ясно, что не требуется ничего, кроме перемены в выражениях, чтобы применить этот аргумент к нашим протяженным восприятиям и к простой сущности души; ведь идеи объектов и восприятий во всех отношениях одинаковы: в них предполагается лишь такое различие, которого мы и не знаем, и не понимаем.

Во-вторых, высказывалось мнение, что у нас нет ни такой идеи субстанции, которая была бы неприложима к материи, ни такой идеи отдельной субстанции, которая не была бы приложима к каждой отдельной части материи. Итак, материя не модус, а субстанция; и каждая часть материи не отдельный модус, а отдельная субстанция. Я уже доказал, что у нас нет совершенной идеи субстанции и что если считать последнюю *чем-то способным существовать само по себе*, то каждое восприятие, очевидно, окажется субстанцией, а каждая отдельная часть восприятия – отдельной субстанцией. Следовательно, как одной, так и другой гипотезе свойственны в данном отношении одни и те же трудности.

В-третьих, против теории единой простой субстанции вселенной было высказано следующее: так как эта субстанция является опорой или же *субстратом* всего, то она должна модифицироваться, [принимая] одновременно противоположные и несовместимые друг с другом формы. Круглая и квадратная фигуры несовместимы в одной и той же субстанции в одно и то же время. Как же может быть, чтобы одна и та же субстанция одновременно модифицировалась и в тот квадратный стол, и в этот круглый? Я предлагаю тот же вопрос относительно впечатлений этих столов и нахожу, что ответ на него в обоих случаях одинаково малоудовлетворителен.

Итак, по-видимому, к какой бы из гипотез мы ни обратились, мы повсюду встречаемся с теми же затруднениями и ни на шаг не можем приблизиться к тому, чтобы установить простоту и нематериальность души, не подготовляя в то же время пути для опасного и непоправимого атеизма. Дело не изменится, если, вместо того чтобы называть мысль модификацией души, мы дадим ей более древнее и в то же время более модное название *действие* (action). Под действием мы понимаем почти то же, что обычно называется абстрактным модусом, т. е. нечто такое, что,

собственно говоря, неотличимо и неотделимо от своей субстанции и что мы представляем лишь с помощью различения разумом, или абстракции. Но мы ничего не выигрываем, заменив термин *модификация* термином *действие*, и не освобождаем себя таким образом ни от одного из затруднений, что будет видно из двух нижеследующих рассуждений.

Во-первых, я замечу, что слово *действие*, согласно вышеприведенному его объяснению, никогда не может быть правильно применено к восприятию как чему-то зависящему от духа, или мыслящей субстанции. Все наши восприятия фактически отличны, отделимы и отличимы как друг от друга, так и от всего остального, что только можно вообразить, а следовательно, невозможно представить себе, как они могут быть действием или же абстрактным модусом какой-нибудь субстанции. Пример движения, которым обычно пользуются, чтобы показать, каким образом восприятие как действие зависит от своей субстанции, скорее запутывает нас, чем выясняет что-либо. Движение, по-видимому, не производит никакого реального или существенного изменения в теле, оно только изменяет его отношение к другим объектам. Но между лицом, гуляющим утром в саду в приятном

обществе, и лицом, заключенным пополудни в темницу, преисполненным ужаса, отчаяния и злобы, по-видимому, существует коренное различие, совсем иное, чем то, которое происходит в любом теле благодаря перемене в его положении. Подобно тому как мы заключаем на основании раздельности и самостоятельности идей внешних тел, что последние существуют независимо друг от друга, так и, делая эти самые идеи своими объектами, мы должны, согласно предыдущему рассуждению, прийти к тому же заключению относительно *их*. По крайней мере нужно признать, что, не имея идеи субстанции души, мы не можем сказать, как эта субстанция допускает такие различия и даже противоположности в восприятии, не изменяясь самым коренным образом; а следовательно, мы не можем сказать и того, в каком смысле восприятия являются действиями этой субстанции. Итак, замена слова *модификация* словом *действие* без указания его значения ничего не прибавляет к нашему знанию и не обеспечивает никаких преимуществ учению о нематериальности души.

Во-вторых, я прибавлю, что если эта замена и дает какие-либо преимущества указанному учению, то она должна давать таковые и атеизму. Или же наши богословы претендуют на

монополию на слово *действие*? Но разве атеисты не могут также воспользоваться им и утверждать, что растения, животные, люди и т. д. не что иное, как отдельные действия единой, простой и всеобщей субстанции, проявляющей свою активность в силу слепой и абсолютной необходимости? Вы скажете, что это полный абсурд. Я согласен, что это непонятно, но в то же время утверждаю в соответствии с вышеобъясненными принципами, что в предположении, согласно которому все различные объекты в природе суть действия единой простой субстанции, невозможно найти какую-либо нелепость, которая не заключалась бы и в сходном предположении относительно впечатлений и идей.

От этих гипотез относительно *субстанции и локального соединения* наших восприятий мы можем перейти к другой гипотезе, более понятной, чем первая, и более важной, чем вторая, а именно к гипотезе о *причине* наших восприятий. Материя и движение, как обычно учат в школах, остаются материей и движением, несмотря на все свои изменения, и вызывают лишь различия в положении и местонахождении объектов. Делите тело сколько хотите – оно все же останется телом; придайте ему любую фигуру – из этого ничего не выйдет, кроме фигуры, или отношения частей.

Передвигайте его как угодно – вы не увидите ничего, кроме движения, или перемены отношений. Нелепо воображать, будто круговое движение, например, не что иное, как просто круговое движение, тогда как движение в другом направлении, например эллиптическое, является также аффектом или же этическим рассуждением; будто столкновение двух шаровидных частиц материи превращается в ощущение боли, а столкновение двух треугольных частиц вызывает удовольствие. Но так как эти различные толчки, вариации и смешения – единственные изменения, которым подвержена материя, и так как они никогда не дают нам какой-либо идеи мысли или восприятия, то из этого заключают о невозможности того, чтобы материя вообще была причиной мысли.

Очень немногие оказались в состоянии устоять перед кажущейся очевидностью этого аргумента, а между тем нет ничего легче, как опровергнуть его. Стоит лишь вспомнить о том, что уже было подробно доказано нами, а именно что мы никогда не воспринимаем связи между причинами и действиями и только с помощью опыта, свидетельствующего об их постоянном соединении, можем достигнуть знания этого отношения. Далее, так как все

непротивоположные друг другу объекты могут вступать в постоянное соединение и так как нет реальных объектов, противоположных друг другу[51], то я заключил из этих принципов следующее: если рассматривать дело a priori, то что угодно может произвести что угодно и мы никогда не откроем основания того, почему один объект может или не может быть причиной другого, как бы велико или мало ни было сходство между ними. Это, очевидно, опровергает вышеизложенное рассуждение о причине мышления или же восприятия, ибо если между движением и мышлением, по-видимому, нет никакой связи, то так же обстоит дело и со всеми другими причинами и действиями. Поместите тело весом в один фунт на один конец рычага, а другое тело такого же веса – на другой его конец, и вы также мало найдете в этих телах принцип движения, зависящий от их удаления от центра, как и принцип мышления или восприятия. Итак, если вы беретесь доказать a priori, что данное положение тел никогда не может породить мысли, потому что, как бы вы его ни рассматривали, оно остается не чем иным, как положением тел, то такой же ход рассуждения должен привести нас к выводу, что это положение не может произвести и движения, ибо доступной наблюдению связи нет

ни в первом, ни во втором случае. Но так как это последнее заключение противоположно очевидному опыту и так как возможно, что, произведя подобный же опыт над операциями нашего ума, мы заметим постоянное соединение мышления и движения, то, стало быть, вы судите слишком поспешно, когда на основании простого рассмотрения идей заключаете, что движение никогда не может породить мышления или что различные расположения частей [тела] не могут дать начала различным аффектам или рефлексии. Мало того, мы не только можем произвести подобный опыт, но, несомненно, его производим: ведь каждый может заметить, что различные состояния его тела изменяют и его мысли, и его чувства. Если же скажут, что этот факт находится в зависимости от связи души и тела, то я отвечу на это: мы должны отделять вопрос о субстанции ума от вопроса о причине мышления; ограничившись последним вопросом, мы убеждаемся с помощью сравнения соответствующих идей, что мышление и движение отличны друг от друга, а из опыта узнаем, что они постоянно бывают связаны друг с другом; но так как этим исчерпываются все обстоятельства, которые входят в идею причины и действия, когда ее применяют к операциям материи, то мы, несомненно, можем заключить,

что движение, может быть, действительно является причиной мышления и восприятия.

По-видимому, в данном случае перед нами остается лишь следующая дилемма: или утверждать, что ничто не может быть причиной другого, за исключением тех случаев, когда наш ум может в своей идее объектов усмотреть связь [последних], или же защищать мнение, что все объекты, которые мы видим постоянно соединенными, в силу этого должны рассматриваться как причины и действия. Если мы выбираем первую часть дилеммы, то это приводит нас к таким следствиям. *Во-первых*, мы в действительности утверждаем, что во вселенной вовсе нет причины, или производящего принципа, даже само Божество не является таковым, если наша идея о Верховном Существе проистекает из единичных впечатлений, ни одно из которых не заключает в себе активности и, по-видимому, не находится *ни в какой* связи *с каким-либо* другим существованием. Могут, правда, сказать, что связь между идеей бесконечно могущественного существа и идеей любого действия, которого оно хочет, необходима и неизбежна, но я отвечу на это, что у нас нет идеи существа, обладающего какой бы то ни было мощью, а еще менее такого, которое обладало бы бесконечной мощью. Но, и

видоизменяя способ выражения, мы будем в состоянии определить мощь только как связь; в таком случае, говоря, что идея бесконечно могущественного существа связана с идеей каждого действия, которого оно хочет, мы в действительности утверждаем только, что существо, каждое хотение которого связано с соответствующим действием, связано с каждым из этих действий, но это тавтологическое суждение, не открывающее нам ничего нового относительно природы данной мощи, или связи. *Во-вторых*, если мы предположим, что Божество есть великий и могущественный принцип, восполняющий собой недостаточность всех причин, то это приведет нас к самому грубому неблагочестию, к самым грубым нелепостям. Ибо в силу тех же оснований, исходя из которых мы прибегаем к Божеству при рассмотрении действий природы и утверждаем, что материя сама по себе не может сообщать движение или же порождать мышление, потому что между первой и вторыми нет доступной наблюдению связи, – в силу тех же самых оснований, говорю я, мы должны признать Божество виновником всех наших хотений и восприятий: ведь и их связь как друг с другом, так и с предполагаемой, но неизвестной субстанцией души также ненаблюдаема. Мы знаем, что

некоторые философы[52] утверждали о наличии подобного воздействия Верховного Существа на все акты нашего духа, за исключением хотения или, вернее, незначительной части хотения, хотя легко заметить, что это исключение – простая уловка, имеющая целью избежать опасных последствий этой доктрины. Если активно лишь то, что обладает доступной наблюдению силой, то мышление во всяком случае не активнее материи; если же эта неактивность заставляет нас прибегать к Божеству, то Верховное Существо является истинной причиной всех наших действий, как дурных, так и хороших, как порочных, так и добродетельных.

Таким образом, мы неизбежно приходим к другой части вышеприведенной дилеммы, т. е. к тому, что все объекты, которые мы находим постоянно соединенными друг с другом, в силу одного этого должны быть рассматриваемы как причины и действия. Но так как все непротивоположные друг другу объекты могут находиться в постоянном соединении и так как нет противоположных друг другу реальных объектов, то отсюда следует, что, поскольку мы в состоянии решить вопрос на основании одних идей, любой [объект] может быть причиной или действием любого [объекта], а это, очевидно, дает

материалистам преимущество перед их противниками.

Окончательный же вывод из всего сказанного таков: вопрос о субстанции души абсолютно непостижим для ума. Все наши восприятия не могут вступать в локальное соединение как с тем, что протяженно, так и с тем, что непротяженно, ибо некоторые из них принадлежат к первому разряду, другие же – ко второму. А так как постоянное соединение объектов и составляет саму сущность причины и действия, то, поскольку у нас вообще есть представление об этом отношении, материя и движение часто могут рассматриваться как причины мышления.

Для философии, верховный авторитет которой должен быть общепризнан, конечно, до некоторой степени оскорбительна необходимость постоянно извиняться за свои заключения и оправдываться перед каждым отдельным искусством, перед каждой отдельной наукой, которые могут считать себя обиженными ею. Это похоже на то, как если бы король обвинялся в государственной измене по отношению к собственным подданным. Лишь в одном случае философия всегда сочтет для себя оправдание необходимым и даже почетным, а именно когда хоть сколько-нибудь будет затронута религия, права которой так же дороги

для философии, как ее собственные, и в сущности равнозначны последним. Поэтому, если бы кто-либо вообразил, что вышеизложенные аргументы хоть сколько-нибудь опасны для религии, я надеюсь, что нижеследующее оправдание рассеет все его опасения.

Нет никаких оснований для *априорного* заключения как относительно действий, так и относительно длительности любого объекта, о котором может составить себе представление человеческий ум. Любой объект может быть представлен совершенно пассивным или же мгновенно уничтожающимся; но *все, что мы можем представить себе, возможно* – это вполне очевидный принцип. Он столь же верен в приложении к душе, как и в приложении к материи, в применении к простой и непротяженной субстанции, как и в применении к субстанции протяженной и сложной. В обоих случаях метафизические аргументы, доказывающие бессмертие души, одинаково недоказуемы, а аргументы моральные и те, которые основаны на аналогии с природой, одинаково сильны и убедительны. Итак, если моя философия ничего не прибавляет к аргументам, защищающим религию, то я по крайней мере могу утешиться мыслью, что она ничего от них и не

отнимает и все остается совершенно в том же положении, как и раньше.

# ГЛАВА 6

# О ТОЖДЕСТВЕ ЛИЧНОСТИ

Существуют философы, воображающие, будто мы ежеминутно непосредственным образом сознаем то, что называем своим *я;* будто мы ощущаем и его существование, и непрерывность этого существования и будто наша уверенность как в его совершенном тождестве, так и в его простоте выше той очевидности, которую могло бы дать нам демонстративное доказательство. Самое сильное ощущение, самая пылкая страсть, говорят они, не только не нарушают этой уверенности, но лишь сильнее укрепляют ее, открывая нам свое влияние на *я* при посредстве вызываемого ими страдания или наслаждения. Пытаться найти добавочное доказательство этого [положения] значило бы ослабить его очевидность, ибо никакое доказательство не может быть выведено из факта, который мы так непосредственно сознаем; а коль скоро мы сомневаемся в нем, мы уже ни в чем не можем быть уверены.

К несчастью, все эти положительные утверждения противоположны тому самому

опыту, который приводится в качестве их доказательства, и у нас нет идеи нашего я, которая получалась бы вышеобъясненным путем. Ибо от какого впечатления могла бы получаться эта идея? Невозможно ответить на указанный вопрос, не впадая в явные противоречия и нелепости, а между тем это вопрос, который необходимо должен быть решен, если мы хотим, чтобы идея я считалась ясной и понятной. Какое-нибудь единичное впечатление должно давать начало каждой реальной идее. Но я, или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому по предположению относятся многие наши впечатления или идеи. Если идея нашего я порождается некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше я таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным. Страдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют все одновременно. Итак, идея нашего я не может происходить ни от этих, ни от каких-либо других впечатлений, а следовательно, такой идеи совсем нет.

Далее, что должно стать со всеми нашими

единичными восприятиями при такой гипотезе? Все они различны, различимы и отделимы друг от друга, могут быть рассматриваемы отдельно и не нуждаются ни в чем, что поддерживало бы их существование. Каким же образом они принадлежат я и как соединены с ним? Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в нечто, именуемое мной своим я, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое *я* как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия. Если же мои восприятия временно прекращаются, как бывает при глубоком сне, то в течение всего этого времени я не сознаю своего *я* и поистине могу считаться несуществующим. А если бы все мои восприятия совершенно прекратились с наступлением смерти и если бы после разложения своего тела я не мог ни думать, ни чувствовать, ни видеть, ни любить, ни испытывать ненависть, то это было бы полным уничтожением меня; да я и не представляю себе, что еще требуется для того, чтобы превратить меня в полное небытие. Если же кто-нибудь после серьезного и непредубежденного размышления

будет все же думать, что у него иное представление о своем я, то я должен буду сознаться, что не могу дальше спорить с ним. Я могу лишь допустить, что он так же прав, как и я, и что мы существенно отличаемся друг от друга в данном отношении. Он, быть может, и сознает в себе нечто простое и непрерывное, которое и называет своим я, тогда как я уверен, что во мне такого принципа нет.

Но, оставляя в стороне подобного рода метафизиков, я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они суть не что иное, как связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах без того, чтобы не изменились наши восприятия. Наша мысль еще более изменчива, чем зрение, а все остальные наши чувства и способности вносят свою долю в эти изменения, и нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение. Дух – нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно

разнообразных положениях и сочетаниях. Собственно говоря, в духе нет *простоты* в любой данный момент и нет *тождества* в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество. Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение: дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит.

Но что же вызывает в нас такую сильную склонность приписывать тождество этим сменяющим друг друга восприятиям и предполагать, что мы обладаем неизменным и непрерывным существованием в течение всей своей жизни? Прежде чем ответить на этот вопрос, мы должны провести различение между тождеством личности, поскольку оно касается нашего мышления или воображения, и тождеством личности, поскольку оно касается наших аффектов или нашего отношения к самим себе. В настоящее время предметом нашего рассмотрения является первое; чтобы в совершенстве объяснить его, мы должны очень глубоко вникнуть в дело и выяснить то тождество,

которое мы приписываем растениям и животным, так как между ним и тождеством *я,* или *личности*, существует значительная аналогия.

Мы можем составить себе отчетливую идею объекта, существующего неизменно и непрерывно при предполагаемом изменении времени, и эту идею мы называем идеей *тождества*, или *одинаковости*. У нас есть также отчетливая идея нескольких различных объектов, следующих друг за другом и связанных тесным отношением; а это при точном рассмотрении дает нам такое же полное представление о *различии*, как если бы между указанными объектами не было никакого отношения. Но хотя эти две идеи тождества и последовательности соотносительных объектов сами по себе совершенно раздельны и даже противоположны друг другу, однако несомненно, что в своем обыденном мышлении мы обычно смешиваем их. Тот акт нашего воображения, при помощи которого мы рассматриваем непрерывный и неизменяющийся объект, и тот, при помощи которого мы созерцаем последовательность соотносительных объектов, переживаются нами почти одинаково, и во втором случае требуется не больше усилий мысли по сравнению с первым. Отношение облегчает нашему уму переход от одного объекта к другому

и делает этот переход столь же легким, как если бы ум созерцал один непрерывный объект. Это сходство и является причиной смешения и ошибки, заставляя нас заменять представление соотносительных объектов представлением тождества. Если даже в данную минуту мы рассматриваем последовательность соотносительных объектов как нечто изменчивое и прерывистое, то в следующее мгновение мы, несомненно, припишем ей полное тождество и будем рассматривать ее как нечто неизменное и непрерывное. В силу вышеупомянутого сходства наша склонность к этой ошибке так сильна, что мы впадаем в нее прежде, чем успеваем ее заметить, и хотя мы постоянно поправляем себя при помощи размышления и возвращаемся к более точному методу мышления, однако не можем ни долго придерживаться своего философского взгляда, ни искоренить из своего воображения упомянутую склонность. Последнее средство, остающееся у нас, состоит в том, чтобы поддаться ей и смело утверждать, что различные соотносительные объекты в действительности тождественны, как бы прерывисты или изменчивы они ни были. А для того чтобы оправдать в своих глазах эту нелепость, мы часто придумываем какой-нибудь новый и непредставимый принцип,

соединяющий объекты и препятствующий их перерыву или изменению. Так, с целью устранить перерыв мы воображаем непрерывное существование наших чувственных восприятий, а для того, чтобы скрыть изменения, прибегаем к идее *души, я* и *субстанции*. Следует, далее, заметить, что, когда мы даже не образуем подобной фикции, наша склонность к смешению тождества и отношения так велика, что мы готовы воображать[53] кроме отношения между частями еще нечто неизвестное и таинственное, связывающее последние; так, по моему мнению, обстоит дело с тем тождеством, которое мы приписываем растениям и животным. Если же мы и не делаем этого, то тем не менее чувствуем сильную склонность к смешению указанных идей, хотя и оказываемся не в состоянии вполне удовлетворить себя в данном отношении и не находим ничего неизменного и непрерывного, что оправдывало бы нашу идею тождества.

Итак, полемика относительно тождества не простой спор о словах. Ведь когда мы ошибочно приписываем тождество изменчивым или прерывистым объектам, то наша ошибка не ограничивается одним способом выражения: мы обычно присоединяем сюда фикцию чего-то неизменного и непрерывного, чего-то

таинственного и необъяснимого или по крайней мере чувствуем склонность к подобным фикциям. Наша гипотеза будет доказана настолько, чтобы удовлетворить всякого серьезного исследователя, если мы покажем на основании ежедневного опыта и наблюдения, что объектами, которые сами по себе изменчивы и прерывисты, но считаются тем не менее тождественными, бывают лишь объекты, состоящие из последовательности частей, связанных друг с другом посредством сходства, смежности и причинности. Так как подобная последовательность отвечает, очевидно, нашему представлению о различии, то мы лишь по ошибке можем приписывать ей тождество; а так как отношение частей, вводящее нас в заблуждение, в действительности не что иное, как качество, порождающее ассоциацию идей и легкий переход воображения от одной идеи к другим, то, следовательно, данная ошибка может возникнуть лишь в силу сходства, существующего между описанным актом нашего ума и тем, при помощи которого мы рассматриваем единый непрерывный объект. Итак, нашей главной задачей должно быть доказательство того, что все объекты, которым мы приписываем тождество, не наблюдая в них неизменности и непрерывности, состоят из последовательности соотносительных

объектов.

Предположим для этой цели, что перед нами налицо некоторая масса материи, масса, части которой смежны и связаны друг с другом; очевидно, что раз все части этой массы остаются непрерывно и неизменно тождественными, то мы должны приписать ей полное тождество, какое бы движение или перемену места мы ни наблюдали в целом или в любой его части. Но предположим, что к этой массе будет прибавлена или же от нее будет убавлена очень *малая*, или *незначительная*, часть материи: строго говоря, это, безусловно, нарушит тождество целого; однако, редко придерживаясь такой точности в своем мышлении, мы обычно не колеблясь признаем тождественной массу, в которой находим такое незначительное изменение. Переход мысли от объекта, еще не подвергавшегося изменению, к объекту, уже претерпевшему изменение, совершается так беспрепятственно и легко, что мы едва замечаем его и бываем склонны воображать, будто продолжаем непрерывно рассматривать один и тот же объект.

Этот опыт связан с одним весьма замечательным обстоятельством, а именно хотя изменение любой значительной части массы нарушает тождество целого, однако измерять

величину этой части надо не абсолютно, а *пропорционально* целому. Прибавление или убавление горы оказалось бы недостаточным для того, чтобы произвести изменение в планете, тогда как тождество некоторых тел могло бы быть нарушено прибавлением или убавлением всего нескольких дюймов. Объяснить это можно только посредством того соображения, что объекты действуют на ум, нарушая или прерывая непрерывность его актов, не пропорционально своей действительной величине, а в зависимости от своих взаимных пропорций. Если же объект в силу такого перерыва перестает казаться тождественным, то, значит, непрерывное течение мысли и составляет это несовершенное тождество.

В подтверждение этого можно привести еще одно явление. Изменение значительной части какого-нибудь тела нарушает его тождество; но замечательно, что, когда это изменение происходит *постепенно* и *незаметно*, мы менее склонны приписывать ему такое действие. Причина этого явления, очевидно, может быть лишь такова: следя за последовательными изменениями тела, наш ум чувствует, что ему легко переходить от рассмотрения состояния тела в один момент к рассмотрению его состояния в другой момент, и совсем не сознает перерыва в

своих актах. В силу непрерывности своего восприятия ум приписывает непрерывное существование и тождество самому объекту.

Но какие бы предосторожности мы ни соблюдали, стараясь вводить изменения постепенно и делать их пропорциональными целому, очевидно, что, когда они становятся наконец значительными, мы уже не решаемся приписывать тождество столь различным объектам. Существует, однако, еще один искусственный прием, с помощью которого мы можем заставить воображение продвинуться на шаг дальше: для этого надо поставить части в известное отношение друг к другу и скомбинировать их применительно к какой-нибудь *общей цели*, общему назначению. Корабль, значительная часть которого подвергалась изменениям из-за частого ремонта, тем не менее считается тождественным, и отличав материала, из которого он теперь состоит, от прежнего не мешает нам приписывать ему тождество. Общая цель, к которой приноровлены части, при всех изменениях остается одинаковой и позволяет воображению легко переходить от одного состояния объекта к другому.

Этот результат станет еще заметнее, если к *общему назначению* частей прибавить их

*гармоническое сочетание* (sympathy) и предположить, что во всех своих действиях и операциях они находятся во взаимном отношении причины и действия. Так обстоит дело со всеми животными и растениями, составные части которых не только приноровлены к одной общей цели, но и находятся во взаимной зависимости, взаимной связи. Действие столь тесного отношения между ними таково, что хотя, как всякий согласится, по прошествии нескольких очень немногих лет и растения, и животные изменяются *полностью*, однако мы все же приписываем им тождество, несмотря на то что их форма, размеры и вещество совершенно меняются. Дуб вырастает из маленького растения в большое дерево, но остается все тем же дубом, хотя ни одна его материальная частица, ни одна форма его частей не остаются тождественными. Ребенок становится мужчиной и то полнеет, то худеет, не утрачивая своего тождества.

Можно упомянуть еще два следующих явления, замечательных в своем роде. Первое из них таково: хотя мы обычно можем довольно точно отличить нумерическое тождество от родового, однако нам часто случается смешивать их и пользоваться одним вместо другого в своем мышлении, в своих рассуждениях. Так, слыша

часто прерывающийся и опять возобновляющийся шум, человек говорит, что это один и тот же шум, хотя очевидно, что слышимые им звуки лишь по роду тождественны или сходны, а численно тождественной является лишь порождающая их причина. Точно так же можно сказать, не греша против общепринятого способа выражения, что такая-то церковь, сооруженная сперва из кирпича, пришла в ветхость и была вновь построена приходом из камня в соответствии с современным архитектурным стилем. В этом случае ни форма, ни материал не остаются тождественными, а между обоими объектами нет ничего общего, кроме их отношения к прихожанам, тем не менее одного этого достаточно, чтобы мы назвали указанные объекты тождественными. Нужно, однако, заметить, что в подобных случаях первый объект некоторым образом уничтожается, прежде чем второй начинает существовать, в силу чего идея различия и множественности совсем не приходит нам на ум, а потому мы с меньшими колебаниями признаем эти объекты тождественными.

Во-вторых, легко заметить, что хотя для сохранения тождества в последовательности соотносительных объектов до некоторой степени требуется, чтобы изменение частей этой

последовательности было невнезапным и неполным, однако в тех случаях, когда объекты по природе своей изменчивы и непостоянны, мы допускаем более внезапный переход, чем тот, который вообще был бы согласуем с отношением тождества. Так, в силу самой природы реки части последней подвижны и изменчивы, и, несмотря на то что они совершенно меняются менее чем за сутки, река все же остается тождественной в течение нескольких веков. Все, что свойственно какой-нибудь вещи и существенно для нее, мы всегда до некоторой степени ожидаем, а все, что мы ожидаем, производит на нас меньшее впечатление и кажется нам менее важным, чем необычное и исключительное. Значительная, но ожидаемая перемена в действительности представляется воображению меньшей, чем самое маленькое, но необычное изменение; меньше нарушая непрерывное течение мысли, первая перемена меньше способствует уничтожению тождества.

Теперь мы переходим к выяснению природы *личного тождества*, вопроса, приобретшего такое большое значение в философии, а за последнее время занимавшего по преимуществу Англию, где все наиболее туманные научные проблемы изучаются с особым рвением и

вниманием. Очевидно, что и в данном случае нужно продолжать пользоваться тем самым методом рассуждения, при помощи которого мы так удачно объяснили тождество растений, животных, кораблей, домов и вообще всех сложных, изменчивых произведений как искусства, так и природы. Тождество, приписываемое нами человеческому уму, фиктивно и однородно с тем, которое мы приписываем растениям и животным; стало быть, и по происхождению оно не может быть иным, но должно порождаться сходным актом воображения, производимым по отношению к сходным же объектам.

Но если этот аргумент, на мой взгляд, впрочем, вполне доказательный, не убедит читателя, то пусть последний примет во внимание следующее рассуждение, еще ближе и непосредственнее касающееся сути дела. Очевидно, что, каким бы совершенным мы ни воображали тождество, приписываемое нами человеческому уму, оно не способно слить несколько различных восприятий в одно и заставить их утратить существенные для них черты раздельности и различия. По-прежнему верно, что каждое отдельное восприятие, входящее в состав ума, есть отдельное

существование, отличное, отличимое и отделимое от всякого другого восприятия, одновременного ему или следующего за ним. Но так как, несмотря на это различие и эту отделимость, мы тем не менее предполагаем, что весь ход восприятий объединяется посредством некоторого тождества, то по поводу этого отношения тождества, естественно, возникает следующий вопрос: есть ли оно нечто реально объединяющее наши отдельные восприятия или же нечто лишь ассоциирующее их идеи в воображении, т. е., иными словами, когда мы говорим о тождестве некоторой личности, наблюдаем ли мы некоторую реальную связь между восприятиями или же чувствуем эту связь только между образуемыми нами идеями последних? Мы легко можем ответить на этот вопрос, если вспомним то, что уже было обстоятельно доказано нами, а именно в познании никогда не наблюдается реальной связи между объектами и даже связь причины и действия при внимательном рассмотрении сводится к привычной ассоциации между идеями. Ибо отсюда с очевидностью следует, что тождество не есть нечто реальное, принадлежащее этим различным восприятиям и объединяющее их, но что оно лишь качество, которое мы приписываем восприятиям, в силу того что, наблюдая их идеи,

находим последние связанными в воображении. Но единственными качествами, которые могут придать идеям связь в воображении, являются три вышеупомянутых отношения. Они играют роль объединяющих принципов в мире идей; без них же каждый отдельный объект может быть выделен умом, может быть рассматриваем отдельно и кажется имеющим столь же мало связи с любым другим объектом, как если бы их разъединяло самое большое различие, самое большое расстояние. Следовательно, тождество зависит от одного из трех отношений: сходства, смежности и причинности; а так как сама сущность этих отношений состоит в порождении легкого перехода от одной идеи к другой, то отсюда следует, что наши представления о личном тождестве целиком порождаются беспрепятственным и непрерывным продвижением мысли вдоль ряда связанных друг с другом идей, что соответствует вышеобъясненным принципам.

Итак, остается только решить вопрос о том, какие же отношения порождают это беспрерывное течение нашей мысли, когда мы рассматриваем последовательное существование ума или же мыслящей личности. Очевидно, что мы должны ограничиться в данном случае сходством и

причинностью, оставив в стороне смежность, которая не имеет или почти не имеет здесь никакого влияния.

Начнем со *сходства*. Предположим, что мы могли бы ясно видеть душу другого человека и наблюдать ту последовательность восприятий, которая и составляет его ум, или же его мыслящее начало; предположим также, что он постоянно сохраняет в памяти значительную часть своих прошлых восприятий; очевидно, ничто не могло бы более, чем это, способствовать тому, чтобы мы установили отношение в этой последовательности, несмотря на все ее вариации. И действительно, что такое память, как не способность, при помощи которой мы воскрешаем образы прошлых восприятий? А так как образ необходимо бывает сходен со своим объектом, то разве частое включение этих сходных восприятий в цепь наших мыслей не должно способствовать более легкому переходу воображения от одного ее звена к другому и приводить к тому, чтобы целое казалось нам продолжением одного объекта? Итак, в данном отношении память не только открывает нам тождество, но и способствует его порождению, производя отношение сходства между восприятиями. Дело обстоит одинаковым образом, рассматриваем ли мы самих себя или

других.

Относительно же *причинности* следует заметить следующее. Истинная идея человеческого ума такова, что его надо рассматривать как систему различных восприятий или же различных предметов (existences), которые связаны друг с другом отношением причины и действия, а также вызывают, уничтожают, изменяют друг друга и оказывают друг на друга влияние. Наши впечатления вызывают соответствующие идеи, а эти идеи в свою очередь вызывают другие впечатления. Одна мысль изгоняет другую и влечет за собой третью, которая в свою очередь ее вытесняет. Ввиду этого я не нахожу лучшего сравнения для души, чем сравнение ее с республикой, или государством (commonwealth), различные члены которой связаны друг с другом взаимными узами властвования и подчинения и дают жизнь другим лицам, поддерживающим существование той же республики при беспрерывной смене ее членов. Подобно тому как одна и та же республика может изменять не только состав своих членов, но и свои законы и постановления, одно и то же лицо может менять свой характер, свои склонности, впечатления и идеи, не теряя своего тождества. Какие бы изменения ни претерпевала личность,

различные ее элементы все же остаются связанными посредством отношения причинности. Благодаря этому тождество наших аффектов способствует подкреплению тождества воображения, заставляя влиять друг на друга самые отдаленные восприятия и возбуждая в нас в настоящем интерес к нашим прошлым или будущим страданиям иди наслаждениям.

Так как только память знакомит вас с непрерывностью и длительностью указанной последовательности восприятий, то в силу одного этого ее следует рассматривать как источник личного тождества. Не будь у нас памяти, мы совсем не имели бы представления о причинности, а следовательно, и о той цепи причин и действий, из которых состоит наше *я*, или наша личность. Но, однажды приобретя с помощью памяти представление о причинности, мы можем простереть цепь причин, а следовательно, и тождество своей личности за пределы своей памяти, можем охватить мыслью времена, обстоятельства и поступки, которые совсем забыли, но которые вообще считаем некогда существовавшими. И действительно, о многих ли из своих прошлых поступков сохранили мы воспоминание? Кто может, например, сказать мне, каковы были его мысли и поступки 1 января 1715

года, 11 марта 1719 года или же 3 августа 1733 года? Быть может, ввиду того что вы совершенно забыли происшествия этих дней, вы будете утверждать, что ваше настоящее *я* не то же, что и ваше тогдашнее я, и таким образом ниспровергнете самые твердые наши представления о тождестве личности? Итак, с данной точки зрения память не столько *производит*, сколько *открывает* личное тождество, указывая нам отношение причины и действия между нашими различными восприятиями. Те же, кто утверждает, будто память целиком производит наше личное тождество, должны будут объяснить, почему мы можем распространять последнее и за пределы нашей памяти.

Взятое в целом, наше учение приводит нас к очень важному в данном случае выводу, а именно к выводу, что все тонкие и ухищренные вопросы, касающиеся личного тождества, никогда не могут быть решены и должны рассматриваться скорее как грамматические, нежели как философские, проблемы. Тождество находится в зависимости от отношений идей; отношения же эти производят тождество при помощи вызываемого ими легкого перехода мысли от одной идеи к другой. Но так как и отношения, и легкость перехода могут

постепенно я незаметно ослабевать, то у нас нет точного критерия, с помощью которого мы могли бы решить спор относительно того времени, когда они получают или теряют право называться тождеством. Все споры, касающиеся тождества связанных друг с другом объектов, – чисто словесные споры, за исключением того случая, когда отношение частей порождает какую-нибудь фикцию или же какой-нибудь воображаемый принцип связи, что уже было отмечено нами.

Все сказанное мной относительно первоначального происхождения и неопределенности нашего представления о тождестве в применении к человеческому уму может быть распространено с небольшими изменениями или же совершенно без них и на представление *простоты*. Объект, различные сосуществующие части которого соединены тесным отношением, действует на воображение почти так же, как вполне простой и неделимый объект, и, чтобы представить его, не требуется большого напряжения мысли. В силу такого сходства в действиях мы приписываем простоту первому объекту и придумываем некоторый принцип связи, который является носителем этой простоты и центром, объединяющим различные части и качества объекта.

Итак, мы окончили свое рассмотрение различных систем философии, касающихся как интеллектуального мира, так и мира природы. Прибегая к самым разнообразным способам рассуждения, мы были вовлечены в рассмотрение различных вопросов, которые или служат для иллюстрации и подтверждения некоторых предыдущих частей этого трактата, или же подготовляют путь для изложения наших дальнейших мнений. Теперь же нам пора вернуться к более непосредственному исследованию своего предмета и, вполне выяснив природу нашей способности суждения и нашего рассудка (judgment and understanding), перейти к точной анатомии человеческой природы.

# ГЛАВА 7

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ ЭТОЙ КНИГИ

Но прежде чем погрузиться в открывающуюся передо мной неизмеримую глубь философии, я чувствую склонность к тому, чтобы остановиться на минуту на занимаемой мной сейчас позиции и поразмыслить о путешествии, которое я предпринял и благополучное доведение которого до конца, несомненно, потребует большого искусства, большого прилежания с моей стороны. Мне кажется, что я подобен человеку, который, несколько раз наткнувшись на мель и едва избежав кораблекрушения при прохождении через небольшой пролив, тем не менее отваживается выйти в море на той же самой утлой, потрепанной бурей ладье и даже питает честолюбивый замысел пуститься при столь неблагоприятных обстоятельствах в кругосветное плавание. Воспоминание о моих прошлых ошибках и недоумениях возбуждает во мне недоверие к будущему. Печальное состояние, слабость и беспорядочность способностей, которыми я должен пользоваться при своих исследованиях, увеличивают мои опасения, а невозможность

улучшить или исправить эти способности приводит меня почти в отчаяние, и я решаюсь скорее погибнуть на бесплодной скале, занимаемой мной в настоящее время, чем отважиться выйти в неизмеримый океан, сливающийся с беспредельностью. Внезапное обнаружение грозящей мне опасности повергает меня в меланхолию, а так как обычно именно этот аффект больше всех остальных потворствует себе самому, то я невольно питаю свое отчаяние безнадежными мыслями, которые в таком изобилии доставляет мне занимающий меня вопрос.

Прежде всего приводит в ужас и смущение то безнадежное одиночество, на которое обрекает меня моя философская система, и я кажусь самому себе каким-то странным, невиданным чудищем, которое, не сумев поладить и слиться с обществом, было лишено всякого общения с людьми и брошено на произвол судьбы, одинокое и безутешное. Ища прибежища и участия, я желал бы смешаться с толпой, но не решаюсь на это в сознании своего уродства; я взываю к людям, приглашая их составить со мной отдельный кружок, но никто не хочет меня слушать. Все держатся от меня в отдалении, опасаясь бури, порывы которой со всех сторон налетают на меня.

Я возбудил против себя неприязнь всех метафизиков, логиков, математиков и даже богословов; пристало ли мне после этого удивляться, что меня осыпают оскорблениями? Я выразил неодобрение их системам; могу ли я удивляться, если они отнесутся с ненавистью к моей системе и ко мне самому? Озираясь вокруг, я отовсюду ожидаю возражений, противоречий, гнева, клеветы и поношений; обратив же взор внутрь себя, не нахожу ничего, кроме сомнения и неведения. Весь мир сговорился возражать и противоречить мне; а между тем слабость моя такова, что я чувствую, как все мои мнения сами по себе становятся шаткими и отпадают, не встретив поддержки в одобрении других людей. Каждый мой шаг сопряжен с колебаниями, а при каждом новом размышлении я опасаюсь допустить ошибки и нелепости в своих заключениях.

И действительно, могу ли я доверчиво отважиться на такое смелое предприятие, когда кроме бесчисленных слабостей, присущих мне лично, я нахожу много и таких, которые свойственны человеческой природе вообще? Могу ли я быть уверен, что, отрешившись от всех установленных мнений, следую истине, и с помощью какого критерия я распознал бы ее, если

бы судьба наконец навела меня на ее след? После самого точного и тщательного рассуждения я не могу указать оснований, по которым должен согласиться с ним, и не чувствую ничего, кроме *сильной* (strong) склонности ярко (strongly) представлять объекты именно так, как они мне представляются. Один принцип, опыт, знакомит меня с различными соединениями объектов в прошлом. Другой принцип, привычка, побуждает меня ожидать того же в будущем. Оба же они, совместно действуя на воображение, заставляют меня образовывать некоторые идеи более интенсивно и живо, чем другие, на которые это преимущество не распространяется. Без этого присущего нашему уму качества придавать некоторым идеям большую по сравнению с другими живость (качества, как будто очень незначительного и мало зависящего от разума) мы никогда не могли бы согласиться ни с одним аргументом и не могли бы выйти за пределы тех немногих объектов, которые воспринимаются нашими чувствами. Мало того, даже этим объектам мы никогда не могли бы приписать никакого иного существования, кроме зависимого от наших чувств, и должны были бы, безусловно, включить их в ту последовательность восприятий, которая и составляет наше я, или нашу личность.

И даже в данной последовательности мы могли бы допустить лишь те восприятия, которые непосредственно наличны в нашем сознании, а те живые образы, которые доставляет нам память, никогда не могли бы считать истинными образами (pictures) прошлых восприятий. Таким образом, в основании и памяти, и чувств, и рассудка (understanding) лежит воображение, или живость наших идей.

Неудивительно, что столь непостоянный и обманчивый принцип должен бы вводить нас в заблуждение, когда мы безотчетно следуем ему (что мы принуждены делать) во всех его видоизменениях. Этот принцип заставляет нас выводить заключения из причин и действий, он же убеждает нас в непрерывном существовании внешних объектов, не воспринимаемых чувствами. Но хотя обе эти операции одинаково свойственны человеческому уму и необходимы для него, однако при некоторых обстоятельствах[54] они прямо противоположны друг другу, так что мы не можем правильно и закономерно выводить заключения из причин и действий и в то же время верить в непрерывное существование материи. Как же мы согласуем оба этих принципа? Который из них предпочтем? А если мы не предпочтем ни тот ни другой, но

согласимся сначала с первым, а затем со вторым, как обычно делают философы, то можем ли мы и далее смело присваивать себе этот почетный титул, сознательно признав очевидное противоречие?

Это противоречие[55] было бы более, извинительным, если бы оно возмещалось хотя до некоторой степени основательностью и удовлетворительностью других частей нашего рассуждения. Но дело обстоит совсем иначе. Сведя человеческий ум к его первым принципам, мы замечаем, что пришли к таким результатам, которые, по-видимому, делают напрасными все наши прежние старания и усилия и отнимают у нас охоту к дальнейшим исследованиям. Ум человеческий ничего не исследует с таким интересом, как причины каждого явления; при этом мы не довольствуемся познанием непосредственных причин, но ведем свои изыскания до тех пор, пока не доходим до первичного, окончательного принципа. Мы не желаем останавливаться, пока не познакомимся с энергией, при помощи которой причина вызывает свое действие, с той связью, которая соединяет причину и действие, с тем активным качеством (efficacious quality), на котором зиждется эта связь. Такова цель всех наших исследований и

размышлений. И каково должно быть наше разочарование, когда мы узнаем, что эта связь, эти узы, эта энергия заключаются исключительно в нас самих и являются не чем иным, как определением нашего ума, возникающим в силу привычки и заставляющим нас переходить от одного объекта к его обычному спутнику и от впечатления одного к живой идее другого? Подобное открытие не только лишает нас всякой надежды на то, что мы когда-либо получим удовлетворение, но даже заглушает само наше желание: ведь оказывается, что, говоря о своем желании познать первичный действующий принцип как нечто находящееся во внешних объектах, мы или впадаем в противоречие с самими собой, или произносим слова, лишенные смысла.

Правда, этот недостаток, свойственный нашим идеям, не воспринимается нами в обыденной жизни, и мы не замечаем, что первичный принцип, связывающий причину и действие, в самых обычных соединениях столь же мало известен нам, как и в самых необычных и исключительных. Но это происходит только лишь из-за иллюзии нашего воображения; а вопрос в том и состоит, насколько мы должны поддаваться подобным иллюзиям. Вопрос этот очень труден и

приводит нас к весьма опасной дилемме, как бы мы на него ни ответили. И действительно, если мы соглашаемся с первыми попавшимися вымыслами воображения, то помимо того, что эти вымыслы часто противоречат друг другу, они приводят нас к таким ошибкам, к таким нелепостям, к такой путанице, что мы наконец бываем вынуждены устыдиться своего легковерия. Ничто так не опасно для разума, как полет воображения, и ничто не вовлекало философов в большее число заблуждений. Люди с пылким воображением могут быть сравнены в данном отношении с теми ангелами, о которых Св. Писание говорит, что они закрывают свои очи собственными крыльями. Это было уже подтверждено таким количеством примеров, что мы можем избавить себя от труда далее выяснять данный факт.

Но с другой стороны, если рассмотрение этих примеров приводит нас к решению отбросить все пустячные вымыслы фантазии и придерживаться рассудка (understanding), т. е. общих и наиболее установленных свойств воображения, то и это решение при неуклонном его выполнении было бы опасным и сопровождалось бы самыми пагубными следствиями. Ибо я уже доказал[56], что рассудок, действующий самостоятельно и согласно своим наиболее общим

принципам, безусловно подрывает себя самого и не оставляет ни малейшей очевидности ни одному суждению как в философии, так и в обыденной жизни. Нас спасает от такого полного скептицизма одно особое и кажущееся тривиальным свойство нашего воображения, а именно тот факт, что мы лишь с трудом приступаем к глубокому анализу вещей (remote views of things) и не можем сопровождать его такими живыми впечатлениями, какими сопровождается более обычное и естественное для нас рассмотрение. Стало быть, нужно ли нам устанавливать в качестве общего правила, что мы не должны признавать никаких утонченных и детальных рассуждений? Рассмотрите хорошенько следствия подобного принципа. Приняв его, вы совершенно уничтожаете все науки и всякую философию: вы признаете одно-единственное качество воображения, но у вас ровно столько же оснований и для признания всех остальных; и здесь вы явно противоречите себе, коль скоро ваше правило должно быть основано на вышеизложенном рассуждении, которое нельзя не признать достаточно утонченным и метафизическим. Итак, к какой же стороне нам примкнуть среди всех этих затруднений? Признав указанный принцип и отвергнув всякие

утонченные рассуждения, мы запутаемся в самых очевидных нелепостях. Отвергнув же этот принцип и склонившись на сторону указанных рассуждений, мы совершенно подорвем авторитет человеческого познания. Таким образом, нам остается только выбор между ложным разумом и отсутствием разума вообще.Что касается меня, то я не знаю, что надлежит сделать в данном случае; я могу только указать, как обычно поступают в таких случаях, а именно об этом затруднении или думают мало, или совсем не думают; если же оно и приходит кому-нибудь в голову, то быстро забывается и оставляет после себя лишь незначительное впечатление. Весьма утонченные размышления не оказывают на нас почти никакого влияния; и тем не менее мы не принимаем и не можем принять в качестве правила, что они не должны оказывать на нас никакого влияния; что влечет очевидное противоречие.

Впрочем, что это я сказал, будто весьма утонченные метафизические рассуждения не оказывают или почти не оказывают на нас влияния? То, что я сейчас ощущаю и испытываю, едва ли не заставляет меня отказаться от этого мнения и осудить его. *Интенсивное* рассмотрение разнообразных противоречий и несовершенств

человеческого разума так повлияло на меня, так разгорячило мою голову, что я готов отвергнуть всякую веру, всякие рассуждения и не могу признать ни одного мнения хотя бы более вероятным или правдоподобным, чем другое. Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию я возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей.

К счастью, если разум не в состоянии рассеять эту мглу, то для данной цели оказывается достаточной сама природа, которая исцеляет меня от этой философской меланхолии, от этого бреда, или ослабляя описанное настроение, или же развлекая меня с помощью живого впечатления, поражающего мои чувства и заставляющего меркнуть эти химеры. Я обедаю, играю партию в трик-трак, разговариваю и смеюсь со своими друзьями; и, если бы, посвятив этим развлечениям часа три-четыре, я пожелал вернуться к

вышеописанным умозрениям, они показались бы мне такими холодными, натянутыми и нелепыми, что я не смог бы заставить себя снова предаться им.

Итак, мне ясно, что я абсолютно и необходимо вынужден жить, разговаривать и принимать участие в обыденных житейских делах наравне с другими людьми. Но, несмотря на то что и природная склонность, и вся деятельность моих жизненных духов и аффектов приводят меня к этой беспечной вере в общие принципы, признаваемые всем светом, я тем не менее ощущаю в себе такие следы своего прежнего настроения, что чувствую готовность бросить в огонь все свои книги и бумаги и решаю никогда больше не жертвовать удовольствиями жизни ради рассуждений и философии. Вот каков мой образ мыслей при том меланхолическом настроении, которое охватило меня в настоящее время: я могу, мало того, я должен уступить течению природы, подчинившись своим внешним чувствам и рассудку, и в этом слепом подчинении лучше всего выражаются мое скептическое настроение и мои скептические принципы. Но следует ли отсюда, что я должен противодействовать течению природы, когда она склоняет меня к беспечности и развлечениям, до

некоторой степени устраняться от столь приятного общения с людьми и терзать свою голову всякими тонкостями и мудрствованиями, тогда как я не в состоянии убедить себя в разумности этого мучительного труда и не имею сколько-нибудь твердой надежды достигнуть с его помощью истины и достоверности? Что обязывает меня к подобной трате времени? И может ли она послужить на пользу человечеству или же моим личным интересам? Нет, уж если я должен быть безумцем, ибо все те, кто рассуждает или верит во что-нибудь, *несомненно*, безумцы, так пусть мое безумие будет по крайней мере естественным и приятным. Я буду бороться со своими склонностями лишь там, где найду веские причины для подобного сопротивления, и уже не дам завлечь себя в такие мрачные пустыни и на такие крутые перевалы, как те, по которым я до сих пор блуждал.

Таковы охватившие меня чувства меланхолии и апатии; и воистину я должен признать, что философия ничего не может противопоставить им и что она ожидает победы не столько от силы разума и убеждения, сколько от возврата серьезного и бодрого настроения. Мы должны сохранять свой скептицизм во всех случаях жизни. Если мы верим тому, что огонь согревает, а вода

освежает, так это оттого, что иное мнение стоило бы нам слишком больших страданий. Мало того, даже и философами мы должны становиться только на основании скептических принципов и чувствуемой нами склонности посвящать себя подобным занятиям. Когда наш разум возбужден, когда он, кроме того, чувствует склонность [к умозрениям], мы должны следовать ему; в противном случае он не имеет права властвовать над нами.

Итак, когда мне надоедают и развлечения, и общество, когда я наслаждаюсь *грезами*, запершись в своей комнате или же бродя в одиночестве вдоль берега реки, то я чувствую, что мой ум как бы сосредоточился в себе самом, и ощущаю естественную *склонность* предаться рассмотрению всех вопросов, возбуждающих те многочисленные пререкания, с которыми мне приходится встречаться при чтении и в ходе бесед. Я не могу не проявлять интерес к тому, чтобы ознакомиться с принципами морального добра и зла, с природой и основами государственной власти, с причиной всех тех аффектов и склонностей, которые влияют на меня и властвуют надо мной. Меня беспокоит мысль о том, что я одобряю одно и осуждаю другое, называю одну вещь прекрасной, а другую –

безобразной, сужу об истине и лжи, о разуме и безрассудстве, не зная, какими принципами при этом руководствуюсь. Меня тревожит состояние всего ученого мира, который так прискорбно невежествен во всех этих вопросах. Я чувствую в себе зарождение честолюбивого желания способствовать просвещению человечества и приобрести имя при помощи своих изобретений и открытий. Мысли эти естественно возникают во мне при моем теперешнем настроении, и я *чувствую*, что если бы постарался отделаться от них и предаться какому-нибудь другому занятию или развлечению, то потерял бы часть испытываемого мной сейчас удовольствия. Вот каково происхождение моей философии.

Но предположим даже, что любопытство и честолюбие окажутся не в состоянии вовлечь меня в умозрения, выходящие за пределы сферы обыденной жизни; тогда моя собственная слабость непременно приведет меня к подобным исследованиям. Несомненно, что суеверие гораздо смелее в своих системах и гипотезах, чем философия, и, тогда как последняя довольствуется указанием новых причин и принципов для явлений видимого мира, первое строит собственный мир и рисует совершенно новые события, существа и объекты. Итак, поскольку

почти невозможно, чтобы ум человеческий подобно уму животных довольствовался узким кругом объектов, являющихся предметом обыденных разговоров и поступков, то нам остается только подумать о выборе своего руководителя и предпочесть того, который наиболее надежен и приятен. Но в данном отношении я смело рекомендую философию и без колебаний отдаю ей предпочтение перед суевериями любого рода и любого названия. Ведь суеверие, легко и естественно порождаемое общераспространенными мнениями людей, сильнее завладевает нашим умом и часто может внести разлад во весь склад нашей жизни, во все наши поступки. Напротив, философия может предоставить нам лишь мягкие и умеренные мнения, если она истинна; если же она ложна и безрассудна, то все ее взгляды являются лишь предметом общих холодных умозрений и редко могут дойти до того, чтобы чинить препятствия проявлению наших природных склонностей. Киники являются необычным примером таких философов, которые от чисто философских рассуждений переходят к поступкам, по своей эксцентричности не уступающим поступкам любого *монаха* или *дервиша*. Вообще же говоря, религиозные заблуждения опасны, а философские

только смешны.

Разумеется, я понимаю, что два указанных случая проявления силы и слабости ума не относятся ко всему человечеству и что, в частности, в Англии найдется немало честных джентльменов, которые, будучи всегда погружены в свои домашние дела или же предаваясь своим обычным развлечениям, не очень-то далеко проникают мыслью за пределы объектов, ежедневно воспринимаемых их чувствами. Да я и не претендую сделать философов из подобных господ и не надеюсь найти в них ни соучастников своих изысканий, ни слушателей для своих открытий. Они хорошо делают, оставаясь теми, кто они есть; и, вместо того чтобы вырабатывать из этих людей философов, я желал бы иметь возможность передать частицу свойственной им грубой земной смеси нашим основателям систем в качестве такого ингредиента, которого обычно очень сильно недостает последним и который мог бы уравновесить те огненные частицы, из коих они состоят. Пока пылкому воображению открыт доступ в философию, пока гипотезы принимаются только потому, что они эффектны и приятны, у нас никогда не может быть ни прочных принципов, ни мнений, согласующихся с житейской практикой, с житейским опытом. Но

если бы подобные гипотезы были устранены, мы могли бы надеяться на установление системы, или совокупности мнений, если не истинных (ибо надеяться на это было бы, пожалуй, слишком смело), то по крайней мере таких, которые удовлетворяют ум человека и могут устоять перед самой строгой критической проверкой. И мы могли бы не отчаиваться в достижении этой цели, несмотря на многочисленные последовательно возникавшие у людей и вновь распадавшиеся химерические системы, если бы приняли в расчет краткость того периода, в течение которого эти вопросы служили предметом исследования и рассуждения. Две тысячи лет, притом с такими долгими перерывами и в связи с такими сильными разочарованиями, – это очень небольшой промежуток времени для того, чтобы привести науки хоть к некоторому совершенству; и, быть может, мы принадлежим к еще слишком раннему периоду истории мира, чтобы открыть такие принципы, которые устоят перед проверкой будущих поколений. Что касается меня, то моя единственная надежда состоит в том, чтобы хоть несколько способствовать прогрессу знания, в известном отношении изменяя направление умозрений философов и указывая им более ясно те вопросы, в которых они только и могут надеяться

достигнуть уверенности и убежденности. Человеческая природа – единственный предмет науки о человеке, а между тем ею-то до сих пор всего больше пренебрегали. Я сочту себя удовлетворенным, если мне удастся хоть немного больше ввести ее в моду; надежда на это избавляет меня от той меланхолии и дает мне силу противостоять той апатии, которые иногда овладевают мной. Если читатель находится в таком же бодром настроении, пусть он следует за мной в моих будущих умозрениях; если же нет, пусть он следует своему настроению и подождет, пока к нему вернется прилежание и хорошее расположение духа. Тот, кто изучает философию таким беспечным способом, действует в большем согласии с истинным скептицизмом, чем тот, кто, чувствуя в себе склонность к этой науке, тем не менее так подавлен сомнениями и колебаниями, что совершенно отрицает ее. Истинный скептик будет относиться с недоверием не только к своим философским убеждениям, но и к своим философским сомнениям, однако он никогда не откажется от того невинного удовольствия, которое могут доставить ему как те, так и другие.

Нам не только следует вообще уступать своей склонности к самым тщательным философским изысканиям вопреки всем нашим скептическим

принципам; мы должны следовать этой склонности и тогда, когда она располагает нас к уверенности, к убежденности в *отдельных вопросах* в зависимости от того, как они нам представляются в какой-либо *определенный момент*. Легче отказаться от всяких изысканий и исследований, чем подавить в себе столь естественную склонность и уберечься от той уверенности, которую всегда порождает точное и полное рассмотрение предмета. В таких случаях мы готовы забыть не только всякий скептицизм, но и всякую скромность и пользоваться такими выражениями, как *это очевидно, это достоверно, это неопровержимо*, от которых, пожалуй, следовало бы воздержаться при должном уважении к читателям. Я, быть может, тоже допустил погрешность в данном отношении по примеру других, но я постараюсь теперь *оградить* себя от всех замечаний, которые могут быть сделаны мне по этому поводу, и заявляю, что подобные выражения вырывались у меня в самый момент рассмотрения предмета и что в них не кроется ни духа догматизма, ни преувеличенной оценки собственных суждений, т. е. чувств, которые, как я полагаю, не приличествуют никому, а скептику менее, чем кому бы то ни было.

# ПРИЛОЖЕНИЕ

Ничем я так охотно не воспользовался бы, как случаем сознаться в своих ошибках: я счел бы такое возвращение к истине и разуму даже более почетным для себя, чем самое безошибочное суждение. Человек, свободный от ошибок, может ожидать похвал только своему здравому рассудку (understanding); но человек, исправляющий свои ошибки, выказывает в одно и то же время и здравый ум, и чистосердечный, искренний нрав. Мне не посчастливилось пока найти весьма значительные ошибки в рассуждениях, изложенных в предшествующих томах, за исключением только одного пункта, но я убедился из опыта, что некоторые мои выражения не настолько удачны, чтобы вполне предохранить моих читателей от недоразумений, и нижеследующее приложение добавлено мной главным образом с целью исправить этот недостаток.

## [О вере (belief)]

Ничто не может побудить нас верить в какой-нибудь факт, кроме наличия причины или

действия последнего; но спросить себя, какова природа этой веры, возникающей из отношения причины и действия, приходило на ум лишь немногим. По-моему, нельзя избежать следующей дилеммы: вера есть новая идея, например идея *реальности*, или *существования*, присоединяемая нами к простому представлению объекта, или же она только особое *чувство*, или особый способ *переживания* (feeling or sentiment). Что вера не есть новая идея, присоединяемая нами к простому представлению, может стать ясным из следующих двух аргументов. *Во-первых*, у нас нет отвлеченной идеи существования, отличной и отделимой от идей единичных объектов; поэтому невозможно, чтобы такая идея существования могла быть присоединена к идее любого объекта или составляла бы отличие веры от простого представления. *Во-вторых*, наш ум распоряжается всеми своими идеями; он может по желанию разъединять, соединять, смешивать и разнообразить их; поэтому, если бы вера была не чем иным, как новой идеей, присоединяемой к представлению, во власти человека было бы верить во что угодно. Итак, мы можем прийти к заключению, что вера не что иное, как чувство, или способ переживания. Она есть нечто такое, что не зависит от нашей воли, но должно

порождаться некоторыми определенными причинами и принципами, которые не находятся в нашей власти. Когда мы убеждены в каком-нибудь факте, мы только представляем его, испытывая при этом некоторое чувство, отличное от того, которое сопровождает простые *мечтания* нашего воображения. Высказывая же недоверие к какому-нибудь факту, мы хотим этим сказать, что аргументы, приводимые в пользу последнего, не порождают такого чувства. Если бы вера не была чувством, отличным от простого представления, то любые объекты, порождаемые самой необузданной фантазией, опирались бы на то же основание, что и наиболее прочно установленные истины, подтверждаемые историей и опытом. Кроме чувства, или способа переживания, нет ничего, что отличало бы одни от других.

Когда мы, таким образом, признаем несомненной истиной, что *вера есть не что иное, как особое чувство, отличающееся от простого представления,* следующим вопросом, который, естественно, возникнет, будет: *какова природа этого чувства, или способа переживания, и аналогично ли оно какому-нибудь другому чувству, свойственному человеческому духу?* Вопрос этот важен, ибо, если это чувство не аналогично какому-нибудь иному чувству, нам

придется отчаяться в объяснении его причин и рассматривать его как первичный принцип человеческого ума. Если же оно аналогично иному чувству, мы можем надеяться на то, чтобы объяснить его причины с помощью аналогии и свести его к более общим принципам. Но всякий охотно согласится с тем, что в представлениях, являющихся объектом убеждения и уверенности, гораздо больше устойчивости и прочности, чем в беспорядочных и бледных мечтаниях фантазера. Первые с бóльшей силой поражают нас и отличаются бóльшей непосредственностью, наш дух крепче овладевает ими, больше подчиняется их воздействию и влиянию; он соглашается с ними и, так сказать, сосредоточивается, успокаивается на них. Словом, эти представления приближаются к впечатлениям, которые непосредственно даны нам, в силу чего они и оказываются аналогичными многим другим операциям нашего ума.

Избежать этого заключения, на мой взгляд, можно лишь с помощью утверждения, что вера состоит не только в простом представлении, но и в некотором впечатлении или чувстве, отличном от представления. Она не изменяет самого представления, не делает его более наличным и интенсивным; она только присоединяется к

представлению, подобно тому как *воля* и *желание* присоединяются к определенным представлениям блага и удовольствия. Но следующие соображения, я думаю, окажутся достаточными, чтобы опровергнуть эту гипотезу. *Во-первых*, она прямо противоречит опыту и нашему непосредственному сознанию. Все люди всегда признавали, что рассуждение – это операция, производимая над нашими мыслями или идеями; и, как бы разнообразно ни переживались эти идеи, в наши заключения никогда не входит ничего, кроме идей или более слабых восприятий. Например, я слышу сейчас голос знакомого мне лица, и указанный звук исходит из соседней комнаты. Это чувственное впечатление переносит мои мысли к самому лицу и ко всем окружающим его объектам. Я представляю их существующими в настоящую минуту со всеми теми качествами и отношениями, которыми, как я знаю, они обладали и раньше. Эти идеи сильнее овладевают моим умом, чем идея о воздушном замке; они чувствуются иначе, но не сопровождаются особым, отдельным впечатлением. То же происходит, когда я вспоминаю различные путевые происшествия или же исторические события; каждый отдельный факт в них является предметом веры, идея этого факта имеет иной

характер, чем бессвязные мечтания фантазера; но при этом нет отдельного впечатления, которое сопровождало бы каждую отдельную идею, каждое отдельное представление любого факта. Это явствует из непосредственного опыта. Если и можно когда-либо оспаривать этот опыт, то лишь в тех случаях, когда наш дух сперва волнуется под влиянием сомнений и недоумений, а затем, рассмотрев предмет с новой точки зрения или же найдя новый аргумент, останавливается и успокаивается на каком-нибудь одном окончательном заключении или веровании. В данном случае мы действительно испытываем особое чувство, отличное и отделимое от представления. Переход от сомнения и волнений к спокойствию и отдыху вызывает в духе чувство удовлетворения и удовольствия. Но возьмите любой другой случай. Предположим, что я вижу ноги и бедра движущегося человека, тогда как какой-нибудь предмет, находящийся между ним и мной, скрывает остальную часть его туловища. Мое воображение, несомненно, дорисовывает всю его фигуру: я наделяю этого человека и головой, и плечами, и грудью, и шеей; я представляю все эти части тела и верю, что он обладает ими. Вполне очевидно, что всю эту операцию производит одно мое мышление или воображение. Переход

мгновенен; идеи непосредственно возникают передо мной; их привычная связь с наличным впечатлением вносит в них известные изменения, или модификации, но не порождает отдельного душевного акта, отличного от указанной мной особенности представления. Пусть каждый исследует свой собственный ум, и он, несомненно, признает сказанное истиной.

*Во-вторых*, как бы ни обстояло дело с этим отдельным впечатлением, следует признать, что наш ум прочнее удерживает или же устойчивее представляет то, что он считает фактами, чем фикции. Так зачем же идти дальше, зачем без нужды умножать предположения?

*В-третьих*, мы можем указать *причины* устойчивого представления, но не можем сделать того же относительно причин отдельного впечатления. Мало того, причины устойчивого представления исчерпывают весь вопрос, и для того, чтобы произвести еще какое-либо действие, не остается ничего. Заключение по поводу факта есть не что иное, как идея объекта, часто соединяющегося или же ассоциирующегося с наличным впечатлением; сверх того в нем нет ничего: каждая его часть необходима для объяснения посредством аналогии устойчивого представления, причем не остается ничего, что

могло бы произвести отдельное впечатление.

*В-четвертых, действия* веры, влияющей на аффекты и воображение, могут быть объяснены с помощью устойчивого представления, и нет нужды прибегать для этого к какому-нибудь иному фактору. Эти аргументы, перечисленные наряду со многими другими в предшествовавших книгах, в достаточной степени доказывают, что вера только видоизменяет идею, или представление, и, не производя отдельного впечатления, заставляет чувствовать ее иначе.

Таким образом, если обобщить сказанное относительно данного предмета, то, по-видимому, окажется, что существуют два важных вопроса, которые мы осмелимся предложить на рассмотрение философов: *есть ли что-нибудь помимо чувства, или способа переживания, что отличало бы веру от простого представления, и есть ли это чувство нечто иное, чем более устойчивое представление объекта или более прочное удерживание его*?

Если после беспристрастного исследования философы согласятся с тем заключением, к которому я пришел, то следующая задача будет состоять в том, чтобы рассмотреть аналогию между верой и другими актами нашего ума, а также отыскать причины устойчивости и силы

представления. Эту задачу я не считаю трудной. Переход от наличного впечатления [к идее] всегда оживляет эту идею и сообщает ей силу. При появлении какого-либо объекта идея его обычного спутника сейчас же встает перед нами как нечто реальное и устойчивое. Идея эта скорее *чувствуется*, чем представляется, приближаясь по силе и по влиянию к тому впечатлению, от которого она происходит. Все это было уже подробно доказано мной. Я не могу прибавить сюда каких-либо новых аргументов, хотя, быть может, все мое рассуждение об этом вопросе, т. е. о проблеме причинности, оказалось бы более убедительным, если бы следующие добавления были вставлены на указанных ниже местах. Я прибавил также несколько пояснений и к другим пунктам, где счел это необходимым.

## [О тождестве личности]

Я питал некоторую надежду на то, что, как бы ни была недостаточна наша теория интеллектуального мира, она окажется свободной от противоречий и абсурда, неотделимых, по-видимому, от всякого объяснения, которое человеческий разум может дать миру материальному. Но после более тщательного

просмотра главы, касающейся *личного тождества*, я вижу себя запутавшимся в таком лабиринте, что, должен признаться, не знаю, ни как исправить свои прежние мнения, ни как согласовать их друг с другом. Если это и нельзя счесть достаточным *общим* основанием скептицизма, то по крайней мере я лично могу признать его достаточным для того, чтобы быть нерешительным и скромным во всех своих заключениях (правда, я уже и так в изобилии располагаю подобными основаниями). Я изложу здесь аргументы "за" и "против", начав с тех, которые побудили меня отрицать строгую и полную тождественность и простоту *я,* или мыслящей сущности.

Когда мы говорим о *я* или о *субстанции*, мы должны соединять с этими терминами какую-нибудь идею, иначе они будут совершенно непонятными. Всякая идея происходит от предшествующих впечатлений; но у нас нет впечатления *я* или *субстанции* как чего-то простого и неделимого. Следовательно, у нас нет и соответствующей идеи о них.

Все, что различно, различимо, а все, что различимо, может быть отделено мыслью или воображением. Все восприятия различны. Следовательно, все они различимы и отделимы

друг от друга, могут быть представлены существующими отдельно и могут существовать отдельно; в этом нет никакого противоречия, никакого абсурда.

Когда я смотрю на этот стол, на этот камин, передо мной только определенные восприятия, одинаковые по природе со всеми другими восприятиями. Таково учение философов. Но этот стол, находящийся передо мной, и этот камин могут существовать и существуют самостоятельно. Таково учение профанов (vulgar), и оно не заключает в себе противоречий; следовательно, нет противоречия и в распространении этого учения на все восприятия.

Вообще, по-видимому, нас может удовлетворить следующее рассуждение. Все идеи заимствуются нами от предшествующих восприятий; наши идеи объектов, стало быть, происходят из того же источника. Следовательно, нет такого положения, которое было бы понятным и последовательным в применении к объектам и не было бы таковым же в применении к восприятиям. Но будет вполне понятно и последовательно, если мы скажем, что объекты существуют отдельно и самостоятельно, без общей *простой* субстанции или же субъекта, которому они были бы присущи. Следовательно, это

положение не может быть абсурдным и в применении к восприятиям.

Начиная наблюдать *себя*, свое *я,* я никогда не сознаю его отдельно от одного или нескольких восприятий; я вообще ничего не сознаю, кроме восприятий. Следовательно, совокупность их и образует *я.*

Мы можем представить себе мыслящее существо обладающим либо многими, либо немногими восприятиями. Предположим, что наш дух спустился ниже того уровня, на котором находится жизнь устрицы. Предположим, что у него только одно восприятие – жажда или голод. Рассмотрите сознание в этом состоянии; представляете ли вы себе что-нибудь, кроме данного восприятия? Есть ли у вас какое-нибудь представление о *я* или о *субстанции*? Если нет, то присоединение других восприятий никак не может вам дать этого представления. Уничтожение, которое, как предполагают некоторые, следует за смертью и сопровождается полным разрушением *я*, есть не что иное, как угасание всех восприятий: любви и ненависти, страдания и наслаждения, мысли и ощущения. Следовательно, восприятия должны быть тождественны с *я*, если первые не могут пережить второго.

Тождественно ли *я* с *субстанцией*? Если да, то

как может быть поднят вопрос о пребывании *я* [неизменным] при изменении субстанции? Если же они отличны друг от друга, то какая между ними разница? Что касается меня, то у меня нет представления ни о первом, ни о второй, если их надо представлять как нечто отличное от определенных восприятий.

Философы начинают примиряться с принципом, гласящим, *что у нас нет такой идеи внешней субстанции, которая была бы отлична от идей единичных качеств*. Это должно проложить дорогу сходному принципу, относящемуся к духу: *у нас нет о последнем представления, отличного от единичных восприятий*.

До сих пор мое рассуждение, по-видимому, обладало достаточной очевидностью. Но когда, разъединив таким образом все наши единичные восприятия, я перехожу к указанию принципа связи, соединяющего их и заставляющего нас приписывать им реальную простоту и реальное тождество, я чувствую, что данное мной объяснение оказывается очень недостаточным и что только кажущаяся очевидность предшествующих рассуждений могла побудить меня принять его. Если восприятия – то, что раздельно существует, значит, они образуют

целое, только будучи связаны друг с другом. Но человеческий ум не может открыть никаких связей между отдельными предметами (existences), мы только *чувствуем* некоторую связь или некоторое принуждение мысли к переходу от одного объекта к другому. Итак, отсюда следует, что только наша мысль открывает личное тождество, когда при наблюдении последовательности прошлых восприятий, составляющих наш ум, мы чувствуем, что их идеи связаны друг с другом и естественно вызывают друг друга. Несмотря на всю свою необычность, это заключение не должно удивлять нас. Большинство философов склонны думать, что личное тождество *возникает* из сознания; между тем сознание есть не что иное, как рефлективная мысль или восприятие. Итак, изложенное мной учение остается пока многообещающим. Но все мои надежды рассеиваются, когда я дохожу до объяснения принципов, связывающих наши последовательные восприятия в представлении (thought) или в сознании. Я не могу найти теорию, которая удовлетворила бы меня в данном отношении.

Говоря коротко, существуют два принципа, которые я не могу согласовать друг с другом и ни одним из которых в то же время не в силах

пожертвовать, а именно: *наши отдельные восприятия суть отдельные предметы* (existences) и *наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами*. Если бы наши восприятия были присущи чему-нибудь простому и единому или если бы наш ум воспринимал между ними какую-нибудь реальную связь, никакого затруднения этот вопрос не представлял бы. Что касается меня, то я вынужден сослаться на свою привилегию скептика и признаться, что для моего понимания эта задача слишком затруднительна. Впрочем, я не претендую на утверждение, что она абсолютно неразрешима. Быть может, другим или же мне самому по более зрелом размышлении удастся найти какую-нибудь гипотезу, которая примирит эти противоречия.

Я воспользуюсь случаем и для того, чтобы признаться в двух других, менее важных ошибках, которые я открыл в своих рассуждениях по более зрелом их обдумывании. Первую можно найти в первом томе, на с. [116], где я говорю, что расстояние между двумя телами узнают, между прочим, по углам, образуемым исходящими от тел световыми лучами. Ясно, что эти углы не воспринимаются нашим умом, а следовательно, не могут открыть нам и расстояние.

Вторая ошибка находится на с. [151] первого тома. Здесь я говорю, что две идеи одного и того же объекта могут различаться только по степени силы и живости. Я думаю, что между идеями есть и другие различия, которые не могут быть подведены под эти термины. Если бы я сказал, что различные идеи одного и того же объекта могут отличаться друг от друга только тем, что они по-разному *чувствуются*, я был бы ближе к истине.

Есть также две существенные опечатки, которые, поэтому, читателю желательно исправить. В книге I, с. [241], строка 18 вместо "как восприятие" надо читать "восприятие". В книге I, с. [308], строка 31 вместо "морального" надо читать "мира природы".

# ТРАКТАТА О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ
# КНИГА ВТОРАЯ

# ОБ АФФЕКТАХ

## ЧАСТЬ I

## О ГОРДОСТИ И УНИЖЕННОСТИ

### ГЛАВА 1

### РАЗДЕЛЕНИЕ ПРЕДМЕТА

Если все перцепции [восприятия] нашего ума могут быть разделены на *впечатления и идеи*, то впечатления допускают другое подразделение – на *первичные и вторичные*. Это подразделение тождественно тому, которым я воспользовался раньше[57], разделив их на впечатления *ощущения* и впечатления *рефлексии*. Первичными впечатлениями, или впечатлениями ощущения, являются те, которые возникают в уме без какого-либо предшествовавшего восприятия в

зависимости от организации тела, жизненных духов или воздействия (application) объектов на органы внешних чувств. Вторичными, или рефлективными, впечатлениями являются те, которые непосредственно или через посредство их идеи происходят от какого-либо из впечатлений первичных. К первому виду относятся все впечатления внешних чувств, а также все телесные страдания и удовольствия. Ко второму – аффекты (passions) и иные эмоции, сходные с ними.

Несомненно, что перцепции нашего ума должны с чего-нибудь начаться, а так как впечатления предшествуют соответствующим идеям, то должны быть какие-нибудь впечатления, которые появляются в душе без предварения. Так как они зависят от естественных и физических причин, то рассмотрение их завело бы меня слишком далеко от моего настоящего предмета, в такие науки, как анатомия и естественная философия. Поэтому я ограничусь здесь только теми впечатлениями, которые я назвал вторичными и рефлективными, так как они происходят или от первичных впечатлений, или от их идей. Телесные страдания и удовольствия являются источником многих аффектов как в то время, когда они переживаются, так и тогда, когда они рассматриваются в нашем духе (mind);

возникают же они первоначально в духе или в теле – как вам угодно будет выразиться – без предварения их какой-либо мыслью, или перцепцией. Припадок подагры порождает длинную цепь аффектов, например горе, надежду, страх, но сам не вызывается непосредственно каким-либо аффектом или идеей.

Рефлективные впечатления могут быть подразделены на два вида: *спокойные* и *бурные*. К первому виду относятся чувства прекрасного и отвратительного, [испытываемые при восприятии] какого-либо поступка, произведения искусства (composition) или же внешних объектов; ко второму – аффекты любви и ненависти, печали и радости, гордости и униженности. Это подразделение далеко не точно. Восхищение поэзией и музыкой часто достигает высшей напряженности, тогда как другие впечатления, называемые *аффектами* в собственном смысле, могут превратиться в такую слабую эмоцию, что становятся почти незаметными. Но так как вообще аффекты протекают более бурно, чем эмоции, вызываемые красотой и безобразием, то эти два вида впечатлений обычно бывают отличимы друг от друга. Ввиду того что человеческий дух представляет собой такой обширный и многообразный предмет, я

воспользуюсь здесь обычным и понятным делением с целью внести больший порядок в дальнейшее изложение. Уже сказав раньше все то, что я считал нужным относительно наших идей, я приступлю здесь к выяснению бурных эмоций, или аффектов, их природы, происхождения, причин и действий.

Рассмотрение аффектов приводит нас к подразделению их на *прямые* и *косвенные*. Под прямыми аффектами я подразумеваю такие, которые непосредственно вызываются каким-либо благом или злом, страданием или удовольствием. Под косвенными – такие, которые порождаются теми же принципами, но при содействии других качеств. Этого различения я не могу сейчас ни оправдать, ни разъяснить подробнее; я могу только сказать вообще, что под косвенными аффектами понимаю гордость, униженность, честолюбие, тщеславие, любовь, ненависть, зависть, сострадание, злорадство, великодушие и все производные от них аффекты, а под прямыми аффектами – желание, отвращение, печаль, радость, надежду, страх, отчаяние и уверенность. Я начну с первых.

# ГЛАВА 2

# О ГОРДОСТИ И УНИЖЕННОСТИ. ИХ ОБЪЕКТЫ И ПРИЧИНЫ

Так как аффекты *гордости* и *униженности* – простые и единообразные впечатления, то мы совершенно не в состоянии дать точное определение как этих, так, собственно, и других аффектов при помощи ряда слов. Самое большее, на что мы можем претендовать, – это описание их путем перечисления сопутствующих им обстоятельств. Но так как слова *гордость* и *униженность* общеупотребительны, а впечатления, обозначаемые ими, одни из наиболее обычных, то каждый сам будет в состоянии составить точную идею о них без риска ошибиться. Поэтому, чтобы не тратить времени на вступление, я сразу же перейду к исследованию этих аффектов.

Очевидно, что гордость и униженность, несмотря на их прямую противоположность, тем не менее имеют один и тот же *объект*. Этим объектом является наше *я,* или та последовательность связанных друг с другом идей и впечатлений, которая непосредственно налична

в нашей памяти и в нашем сознании. Сюда-то всегда направляется наш взор, когда мы находимся во власти одного из указанных аффектов. В зависимости от того, насколько выгодно или невыгодно наше представление о самих себе, мы испытываем тот или другой из этих противоположных аффектов, т. е. или преисполняемся гордости, или чувствуем себя удрученными и униженными. Какие бы другие объекты ни представились нашему духу, они все время рассматриваются в отношении к нам самим; иначе они совершенно не были бы в состоянии ни возбуждать данные аффекты, ни хотя бы в малейшей степени усиливать или ослаблять их. Когда наше *я* не входит в расчет, то нет места ни для гордости, ни для униженности. Но хотя связная последовательность перцепций, которую мы называем своим *я,* всегда является объектом двух упомянутых аффектов, она не может быть их *причиной* и ее одной недостаточно для того, чтобы возбудить их. Ведь эти аффекты прямо противоположны друг другу и имеют один и тот же общий им объект; следовательно, если бы указанный объект был также и их причиной, он не мог бы возбудить в какой бы то ни было степени один аффект, не возбудив в то же время в одинаковой степени и другой, но в таком случае

их взаимная противоположность и противоречивость должны были бы привести к уничтожению обоих. Невозможно, чтобы один и тот же человек одновременно был и гордым, и униженным, а если у него бывают поводы к обоим этим аффектам, как часто случается, то последние или возникают попеременно, или же один из них при столкновении с другим в меру своей силы уничтожает другой и на дух продолжает действовать только остаток преобладающего аффекта. Однако в данном случае ни один из аффектов не мог бы получить преобладания: ведь предполагается, что их вызывает исключительно рассмотрение нашего я; но при полной равнозначности последнего для обоих аффектов это рассмотрение должно бы вызвать оба в равной степени, другими словами, оно не может вызвать ни того, ни другого. Возбудить один из аффектов и в то же время пробудить в одинаковой степени противоположный ему аффект – значит немедленно уничтожить все произведенное и оставить в конце концов дух в полном покое и безразличии.

Итак, мы должны проводить различие между причиной и объектом этих аффектов, между той идеей, которая их возбуждает, и той, на которую они направляются, уже будучи возбуждены.

Гордость и униженность, раз пробужденные, немедленно направляют наше внимание на наше *я* как на свой последний и конечный объект; но, чтобы их пробудить, требуется нечто другое, нечто такое, что свойственно только одному или другому из указанных аффектов и не производит обоих в одинаковой степени. Первая идея, предстающая перед нашим духом, – это идея причины, или порождающего принципа; она-то и возбуждает связанный с ней аффект; аффект же этот, будучи возбужден, направляет наше внимание на другую идею, т. е. на идею нашего *я*. Итак, аффект имеет место между двух идей, одна из которых его производит, а другая им производится. Таким образом, первая является *причиной*, вторая – *объектом* аффекта.

Начнем с причин гордости и униженности. Самое замечательное и очевидное свойство этих аффектов – то огромное разнообразие *предметов*, на которые они могут быть направлены. Всякое ценное душевное качество, относится ли оно к области воображения, рассудка, памяти или темперамента, например остроумие, здравый смысл, образованность, мужество, справедливость, честность, является причиной гордости; противоположные же свойства являются причиной униженности. Но эти аффекты

не ограничиваются духом, а распространяются и на тело. Человек может гордиться своей красотой, силой, ловкостью, привлекательной наружностью, умением танцевать, ездить верхом или фехтовать, своим искусством в ремеслах или ручном труде. Но и это еще не все. Распространяясь дальше, аффект захватывает все, что до некоторой степени связано с нами или имеет к нам отношение. Наша родина, семья, наши дети, родственники, наше богатство, наши дома, сады, лошади, собаки, платье – все это может стать причиной как гордости, так и униженности.

Из рассмотрения данных причин выясняется, что мы должны проводить по отношению к причинам рассматриваемого аффекта еще одно различие, а именно, мы должны различать в них то *качество*, которое действует на аффект, и тот *предмет*, к которому оно относится. Человек, например, гордится прекрасным домом, который ему принадлежит или же который он сам выстроил и распланировал. Тут объектом аффекта является сам человек, а причиной – прекрасный дом. Причина эта в свою очередь подразделяется на две части, а именно: на качество, возбуждающее аффект, и на предмет, которому принадлежит качество. Качеством является красота, а предметом – дом, рассматриваемый как

собственность или как произведение человека. Обе эти части существенны, и различение наше не напрасно, не иллюзорно. Красота, рассматриваемая как таковая и не приписываемая чему-нибудь, что имеет к нам отношение, никогда не возбуждает гордости или тщеславия; а самое сильное отношение к нам само по себе, без наличия красоты или чего-нибудь заменяющего ее оказывает также мало влияния на данный аффект. Итак, если обе эти части легко разделимы и если необходимо их соединить, чтобы получить аффект, то мы должны рассматривать их как составные части причины и запечатлеть в своем уме точную идею указанного различения.

# ГЛАВА 3

# О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЭТИХ ОБЪЕКТОВ И ПРИЧИН

Научившись проводить различение между *объектом* аффектов и их *причиной*, а также различать в причине *качество*, действующее на аффекты, от *предмета*, которому оно присуще, мы переходим теперь к рассмотрению того, что делает каждый из них тем, что он есть, и что связывает данные аффекты с определенным объектом, качеством и предметом. Таким образом мы вполне постигнем происхождение гордости и униженности.

Прежде всего очевидно, что эти аффекты должны иметь своим *объектом* наше *я* в силу некоторого не только естественного, но и первичного качества. Никто не станет сомневаться в *естественности* данного качества, если его действия так постоянны и неизменны. Объектом гордости и униженности всегда является наше я; даже если эти аффекты направляются на что-нибудь иное, они все же имеют в виду нас самих, иначе никакое лицо, никакой предмет не может воздействовать на нас.

Что данное [действие] вызывается некоторым *первичным* качеством, или изначальным *импульсом*, также станет для нас вполне ясным, если мы примем во внимание, что в такой первичности заключается отличительный признак рассматриваемых аффектов. Если бы природа не даровала духу некоторых первичных качеств, он не мог бы иметь и вторичных, потому что в таком случае у него не было бы основы для его деятельности и он не мог бы вообще начать действовать. Качества, которые мы должны считать первичными, менее всего отделимы от души и не могут быть сведены к другим качествам. Но именно таково качество, определяющее объект гордости и униженности.

Труднее, быть может, другой вопрос, а именно так ли *естественны причины*, порождающие аффект, как естествен объект, на который данный аффект направлен, и зависит ли все это огромное разнообразие причин от нашего произвола или от организации нашего духа. Сомнение это скоро рассеется, как только мы присмотримся к человеческой природе и примем в соображение, что у всех наций во все эпохи одни и те же предметы одинаково вызывают гордость и униженность; даже наблюдая за чужестранцем, мы в состоянии довольно точно узнать, что может

усилить или ослабить в нем такого рода аффекты. Если и бывают какие-нибудь различия в данном отношении, то их вызывает лишь разница в темпераменте и настроении людей, да и к тому же они очень незначительны. Разве мы в состоянии вообразить, будто возможно, чтобы люди, в то время как человеческая природа остается без изменения, стали совершенно равнодушно относиться к своему могуществу, богатству, своей красоте или к своему личному достоинству и чтобы их гордость и тщеславие не возбуждались под влиянием этих преимуществ?

Но хотя причины гордости и униженности, очевидно, *естественны*, мы обнаружим при их рассмотрении, что они *непервичны:* совершенно невозможно, чтобы каждая из них была приспособлена к данным аффектам в силу особого предначертания или первичного установления природы. Не говоря уже об огромном количестве этих причин, многие из них являются искусственными и имеют своим источником частью труд (industry), частью прихоть людей, частью их удачу. Труд производит дома, мебель, платье; прихоть определяет различные сорта и качества данных продуктов, а удача часто вносит свою долю во все это, открывая действия, являющиеся результатом различных смешений и

комбинаций тел. Поэтому нелепо воображать, будто каждую из этих причин предвидела и предначертала природа, будто каждое новое произведение искусства, возбуждающее гордость или униженность, вместо того чтобы приноровиться к аффекту через посредство какого-нибудь общего качества, естественно действующего на дух, само является объектом некоторого первичного принципа, который до тех пор скрывался в душе и в конце концов был только случайно обнаружен; будто, например, после изобретения мастером первого изящного письменного стола его владелец стал гордиться им на основании иных принципов, чем те, которые заставляют его гордиться красивыми стульями и обеденными столами. Это, очевидно, нелепо, а отсюда мы должны заключить, что каждая отдельная причина гордости и униженности не приспособлена к аффектам посредством особого первичного качества, но что существует либо одно, либо несколько общих для всех причин обстоятельств, от которых и зависит их действенность.

Кроме того, наблюдая ход природы, мы замечаем, что при наличии множества действий принципы, из которых последние проистекают, обычно немногочисленны и просты; и если

естествоиспытатель прибегает к особому качеству, чтобы выяснить каждое отдельное действие, то это может лишь служить признаком его неопытности. В еще большей степени это должно относиться к человеческому духу: ведь в силу присущих ему тесных границ его по справедливости можно считать неспособным содержать в себе такое чудовищное количество принципов, какое необходимо было бы для возбуждения аффектов гордости и униженности, если бы каждая отдельная причина была приспособлена к аффекту посредством особого ряда принципов.

Итак, в данном случае моральная философия находится в таком же положении, в каком находилась философия естественная, в частности астрономия, до Коперника. Хотя древние и знали принцип, гласящий, что *природа ничего не делает напрасно*, они создали слишком сложные системы неба, не соответствовавшие истинной философии и в конце концов уступившие место более простой и естественной системе. Изобретать ничтоже сумняшеся новый принцип для каждого нового явления, вместо того чтобы свести последнее к старому принципу, перегружать свои гипотезы таким разнообразием принципов – все это является верным доказательством того, что ни

один из последних не истинен и что мы лишь стремимся при помощи ряда ложных предположений скрыть свое неведение истины.

# ГЛАВА 4

# ОБ ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ВПЕЧАТЛЕНИЯМИ И ИДЕЯМИ

Итак, мы беспрепятственно и без труда установили две истины: ч*то разнообразные причины возбуждают гордость и униженность в силу естественных принципов* и *что каждая отдельная причина приспособлена к соответствующему аффекту не через посредство отдельного принципа*. Теперь мы перейдем к исследованию того, как свести эти принципы к меньшему числу и как найти среди указанных причин нечто общее, от чего зависит их действие.

Для этой цели мы должны обратить внимание на некоторые свойства человеческой природы, которым философы вообще мало посвящают внимания, хотя эти свойства имеют большое влияние на всякую операцию как ума (understanding), так и аффектов. *Первое* из них – ассоциация идей, которую я так часто отмечал и выяснял. Наш ум не в состоянии неподвижно сосредоточиться на какой-нибудь идее в течение значительного промежутка времени; такой

устойчивости он никак не может достигнуть, несмотря на крайние усилия со своей стороны. Но как бы изменчивы ни были наши мысли, их смена не вполне свободна от известных правил, от известного метода. Правило же, которому они следуют, – это переход от одного объекта к тому, что с ним сходен, смежен ему или им производится. Когда в нашем воображении находится какая-нибудь идея, другая идея, связанная с ней при помощи этих отношений, естественно за ней следует и всплывает с большей легкостью благодаря указанной связи.

*Второе* свойство, которое я отмечу в человеческом уме, – это подобная же ассоциация между впечатлениями. Все сходные впечатления связаны друг с другом, и, как только появляется одно, другие немедленно следуют за ним. Горе и разочарование вызывают гнев, гнев – зависть, зависть – злобу, злоба же – опять горе, пока не будет пройден весь круг. Точно так же, когда наше настроение повышено под воздействием какой-нибудь радости, мы естественно переходим к любви, великодушию, жалости, храбрости, гордости и другим сходным аффектам. Если наш дух находится во власти какого-нибудь аффекта, ему трудно неизменно и постоянно ограничиваться одним этим аффектом.

Человеческая природа слишком изменчива, чтобы допустить такое постоянство; изменчивость – ее существенное свойство. Но к чему же она может всего естественнее перейти, как не к аффектам и эмоциям, соответствующим настроению и согласным с тем рядом аффектов, который преобладает в настоящий момент? Итак, очевидно, что существует притяжение, или ассоциация, не только между идеями, но и между впечатлениями, однако с той заметной разницей, что идеи ассоциируются друг с другом по сходству, смежности и причинности, а впечатления – только по сходству. *В-третьих*, относительно этих двух видов ассоциации можно заметить, что они оказывают друг другу большую помощь и поддержку и переход [от одного аффекта к другому] производится гораздо легче, когда оба вида ассоциации совпадают в одном объекте. Так, если человек, обиженный кем-нибудь, очень расстроен и раздражен, он способен находить тысячи поводов для неудовольствия, нетерпения, страха и других неприятных аффектов, особенно если повод к этому он может открыть или в том лице, которое было причиной его первичного аффекта, или в чем-либо близком этому лицу. Принципы, управляющие сменой идей, совпадают здесь с

теми, которые воздействуют на аффекты; объединив свои действия, те и другие сообщают духу двойной импульс. Поэтому новый аффект должен возникнуть с особой силой, а переход к нему должен стать особенно легким и естественным.

По этому поводу я могу сослаться на авторитет одного тонкого писателя, который высказывается следующим образом: "Если воображение находит удовольствие во всем великом, необычайном и прекрасном и чувствует его тем сильнее, чем большее количество таких совершенств оно открывает в *одном и том же* объекте, то оно способно получать новое удовлетворение посредством другого внешнего чувства. Так, какой-нибудь непрерывный звук, например пение птиц или шум падающей воды, возбуждает дух зрителя и делает его более внимательным к красотам местности, расстилающейся перед ним. Благоухание и аромат усиливают удовольствие, испытываемое воображением; они сообщают даже новую прелесть краскам и зелени ландшафта, ибо идеи, доставляемые обоими внешними чувствами, усиливают друг друга и в совокупности возбуждают больше удовольствия, чем когда они проникают в дух в отдельности. Это напоминает то, что бывает, когда отдельные краски картины,

будучи хорошо расположены, оттеняют друг друга и поэтому получают дополнительную прелесть". В этом явлении мы можем подметить ассоциацию как впечатлений, так и идей, а также взаимную поддержку, которую они оказывают друг другу.

# ГЛАВА 5

# О ВЛИЯНИИ ЭТИХ ОТНОШЕНИЙ НА ГОРДОСТЬ И УНИЖЕННОСТЬ

Так как эти принципы установлены нами на основании неоспоримого опыта, то я перехожу теперь к рассмотрению того, как применить их к исследованию всех причин гордости и униженности независимо от того, будут ли указанные причины рассматриваться как качества, производящие действие, или же как предметы, которым эти качества принадлежат. Исследуя данные *качества*, я тотчас же замечаю, что многие из них совпадают в том, что производят ощущение неудовольствия или удовольствия и независимо от тех аффектов, которые я стараюсь здесь выяснить. Так, наша красивая наружность сама по себе просто в силу своего наличия вызывает удовольствие, а не только гордость; безобразие же наше возбуждает и неудовольствие, и униженность. Великолепный пир услаждает нас, а скудный – причиняет нам неудовольствие. Но если я убеждаюсь в истине сказанного на нескольких примерах, то я могу *предположить*, что оно истинно и во всех случаях, а потому без

дальнейших доказательств принимаю пока как установленный факт, что каждая причина гордости в силу присущих ей качеств сама собой производит удовольствие, а каждая причина униженности сама собой порождает неудовольствие.

Далее, рассматривая *предметы*, которым принадлежат эти качества, я делаю новое *предположение*, тоже кажущееся возможным на основании многих очевидных примеров, а именно допускаю, что эти предметы – или часть нас самих, или нечто имеющее к нам близкое отношение. Так, хорошие и дурные качества наших поступков и нашего поведения свидетельствуют о нашей добродетельности или порочности и определяют собой наш личный характер, а он-то и действует сильнее всего на указанные аффекты. Точно так же наше тщеславие или наша униженность пробуждаются нашей личной красотой и безобразием или же красотой и безобразием наших домов, экипажей и мебели. Те же качества, но перенесенные на предметы, не имеющие к нам никакого отношения, не оказывают ни малейшего влияния на оба этих аффекта.

Итак, мы предположили, что причины указанных аффектов имеют, так сказать, два

свойства, а именно: их *качества* сами собой производят неудовольствие или удовольствие, а *предметы*, которым принадлежат эти качества, имеют отношение к нашему *я*. Теперь я перехожу к исследованию самих аффектов с целью отыскать в них нечто соответствующее предполагаемым свойствам их причин. *Во-первых*, я нахожу, что специфический объект гордости и униженности определяется изначальным и естественным инстинктом и что в силу первичной организации нашего духа совершенно невозможно, чтобы эти аффекты распространялись за пределы нашего *я,* или той индивидуальной личности, поступки и чувствования которой мы сознаем интимнейшим образом. На этот объект всегда в конце концов обращается наш взор, когда мы находимся во власти того или другого из указанных аффектов, и мы никак не можем упустить его из виду, пока нами владеет данное настроение. Я не претендую на то, чтобы указать какое-нибудь основание для этого, но признаю такое специфическое направление мысли первичным качеством.

*Второе* качество, которое я открываю в этих аффектах и тоже считаю первичным, – это вызываемые ими ощущения, или же те особые эмоции, которые они пробуждают в душе и которые представляют собой саму их сущность и

основу. Так, гордость есть приятное, а униженность – неприятное ощущение, и если устранить это удовольствие или неудовольствие, то ничего, собственно, не останется ни от гордости, ни от униженности. В этом убеждает нас непосредственное чувство (feeling); и всякие рассуждения, всякие споры, выводящие нас за его пределы, тут тщетны.

Таким образом, если я сравню теперь оба *установленных* нами свойства аффектов, т. е. их объект, наше *я,* и возбуждаемое ими приятное или неприятное ощущение, с обоими *предполагаемыми* свойствами причин, т. е. с отношением их к нашему я и с их тенденцией производить удовольствие или неудовольствие независимо от аффектов, то, если только признать правильными указанные предположения, истинная теория тотчас же возникает передо мной с неотразимой очевидностью. Причина, возбуждающая аффект, связана отношением с объектом, самой природой определенным (attributed) для данного аффекта; ощущение, отдельно вызываемое причиной, связано отношением с ощущением аффекта. Из этого двойного отношения между идеями, с одной стороны, и впечатлениями – с другой, и проистекает аффект. Идея сама по себе легко

переходит в свой коррелят, а впечатление само по себе – в другое, сходное с ним и соответствующее ему. Насколько же легче должен происходить указанный переход, когда оба движения помогают друг другу и наш дух получает двойной импульс от отношения как между впечатлениями, так и между идеями?

Чтобы еще лучше понять это, мы должны предположить, что природа даровала органам человеческого духа известное предрасположение к тому, чтобы производить особое впечатление, или особую эмоцию, называемую нами *гордостью;* для этой эмоции природа предназначила особую идею, а именно идею нашего я, неизменно вызываемую ею. Такое предначертание со стороны природы легко понять; мы имеем тому много примеров. Нервы носа и нёба расположены так, чтобы при известных условиях доставлять духу определенные ощущения; ощущения вожделения и голода всегда порождают в нас идею именно тех объектов, которые в состоянии удовлетворить желание каждого из нас. Оба этих условия соединены в гордости. Органы устроены так, чтобы вызывать аффект; аффект же, будучи вызван, естественно пробуждает известную идею. Все это не требует никаких доказательств. Мы, очевидно, никогда не обладали бы данным

аффектом, если бы в нашем духе не было соответственного предрасположения к нему; и столь же очевидно, что этот аффект всегда обращает наш взор на нас самих и заставляет думать о наших личных качествах и обстоятельствах.

Вполне поняв все вышеизложенное, мы можем теперь спросить: *производит ли природа данный аффект непосредственно сама по себе, или же она нуждается в содействии других причин*? Ибо в данном отношении ее образ действия различен применительно к разным аффектам и ощущениям. Нёбо должно получить возбуждение от какого-нибудь внешнего объекта для того, чтобы произвести ощущение вкуса; но голод возникает изнутри без содействия какого-либо внешнего объекта. Как бы, однако, ни обстояло дело с другими аффектами и впечатлениями, гордость, несомненно, требует содействия какого-нибудь внешнего объекта, и органы, ее производящие, не приходят в действие благодаря первичному внутреннему движению, как это бывает с сердцем и артериями. *Во-первых*, повседневный опыт убеждает нас в том, что гордость требует для своего возбуждения известных причин и что она замирает, если ее не поддерживает какое-нибудь превосходство характера, физических качеств,

одежды, экипажей или имущественного положения. *Во-вторых*, очевидно, что гордость была бы постоянной, если бы ее порождала непосредственно сама природа, так как объект гордости всегда один и тот же и у нас нет особого органического состояния, вызывающего ее, подобно тем состояниям, которые вызывают голод и жажду. *В-третьих*, с униженностью дело обстоит совершенно так же, как с гордостью, а следовательно, оба этих аффекта должны были бы быть одинаково постоянными или один из них должен был бы уничтожить противоположный с самого первого момента, так что ни тот ни другой никоим образом не был бы в состоянии проявиться. В общем мы можем удовлетвориться сделанным раньше заключением, что гордость должна иметь не только объект, но и причину и что ни первый, ни вторая не имеют значения друг без друга.

Итак, все затруднение заключается в том, чтобы открыть эту причину, т. е. найти то, что сообщает первый импульс гордости и приводит в действие органы, естественно приспособленные к произведению такой эмоции. Прибегнув к опыту, чтобы разрешить это затруднение, я тотчас же нахожу сотню различных причин, производящих гордость, а при исследовании этих причин

прихожу к предположению, которое с самого начала представляется мне вероятным, – предположению, что все они совпадают в двух обстоятельствах, а именно сами по себе производят впечатление, связанное с аффектом, и сами по себе относятся к предмету, связанному с объектом последнего. Приступая затем к рассмотрению природы *отношения* и его действий как на аффекты, так и на идеи, я не могу более сомневаться в том, что оно и есть тот принцип, который дает начало гордости и приводит в движение органы, которые, будучи естественно расположены к тому, чтобы произвести этот аффект, нуждаются только в первом импульсе, или в начале движения. Все, что доставляет приятное ощущение и имеет отношение к нашему я, возбуждает аффект гордости, который также приятен и также имеет своим объектом наше *я*.

Сказанное мной о гордости одинаково приложимо и к униженности. Ощущение униженности неприятно; ощущение гордости приятно; поэтому самостоятельное ощущение, вызываемое причинами [униженности], должно стать другим, тогда как отношение к нашему *я* остается тем же. Хотя гордость и униженность прямо противоположны по своим действиям и по

вызываемым ими ощущениям, они тем не менее имеют один и тот же объект, так что нужно только изменить отношения впечатлений, не изменяя отношения идей. В соответствии с этим мы видим, что прекрасный дом, принадлежащий нам, вызывает гордость, тогда как тот же дом, также нам принадлежащий, возбуждает в нас униженность, если в силу какой-нибудь случайности его великолепие сменится безобразным видом, причем ощущение удовольствия, соответствующее гордости, сменяется неудовольствием, связанным с униженностью. Двойное отношение: с одной стороны, между впечатлениями, с другой – между идеями – существует в обоих случаях и производит легкий переход от одной эмоции к другой.

Словом, природа даровала некоторым впечатлениям и идеям нечто вроде притяжения, при помощи которого одно из них при своем появлении естественно вызывает свой коррелят. Если оба этих вида притяжения, или ассоциации, между впечатлениями и идеями совпадают в одном объекте, они помогают друг другу; и переход аффектов, а равно и воображения происходит в высшей степени легко и беспрепятственно. Когда какая-нибудь идея

производит впечатление, связанное с другим впечатлением, которое в свою очередь связано с идеей, имеющей отношение к первой идее, оба этих впечатления должны быть до известной степени нераздельны и одно из них не может не сопровождаться другим. Таким же образом определяются отдельные причины гордости и униженности. Качество, действующее на аффект, независимо от последнего производит впечатление, сходное с ним; предмет, которому принадлежит это качество, связан с нашим *я,* объектом аффекта. Неудивительно, что вся причина в целом, состоящая из качества и предмета, столь неизбежно дает начало аффекту.

Чтобы сделать эту гипотезу нагляднее, мы можем сравнить ее с той, при помощи которой я уже объяснил веру, сопровождающую суждения, выносимые нами на основании причинной связи. Я отметил, что во всех суждениях подобного рода всегда есть наличное впечатление и связанная с ним идея и что наличное впечатление сообщает живость воображению, а отношение переносит эту живость благодаря легкости перехода на связанную с впечатлением идею. Без наличного впечатления внимание не сосредоточивается и духи не возбуждаются; при отсутствии же отношения внимание сосредоточивается на своем

первом объекте и не имеет дальнейших последствий. Очевидно, есть непосредственная аналогия между этой гипотезой и только что изложенной о впечатлении и идее, переходящих в другое впечатление и другую идею при посредстве двойного отношения между ними, и эта аналогия должна быть признана немаловажным доказательством, свидетельствующим в пользу обеих гипотез.

# ГЛАВА 6

# НЕКОТОРЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ ВЫШЕИЗЛОЖЕННОЙ ТЕОРИИ

Но прежде чем продолжить рассмотрение этого вопроса и исследовать, в частности, все причины гордости и униженности, не мешает внести некоторые ограничения в нашу общую теорию, гласящую, что *все приятные объекты, имеющие отношение к нам, порождают гордость при помощи ассоциации идей и впечатлений, неприятные же вызывают униженность*. И такие ограничения вытекают из самой природы предмета.

I. Предположим, что какой-нибудь приятный объект приобретает отношение к нам; первый аффект, возникающий в данном случае, – это радость, и этот аффект проявляется при более слабом отношении к нам объекта, чем гордость и тщеславие. Мы можем испытывать радость вследствие простого присутствия на званом обеде, где наши внешние чувства услаждаются всякого рода изысканными яствами, но только сам хозяин испытывает вдобавок к такой же радости еще и аффект самодовольства и тщеславия. Правда,

люди иногда хвастаются каким-нибудь большим празднеством, на котором они лишь присутствовали, превращая, таким образом, при помощи столь слабого отношения свое удовольствие в гордость. Но вообще следует признать, что радость возникает при более слабом отношении к нам, чем тщеславие, и что многие предметы, слишком чуждые нам, чтобы возбудить в нас гордость, тем не менее доставляют нам удовольствие и наслаждение. Причину этого различия можно объяснить следующим образом. И при радости требуется известное отношение для того, чтобы объект к нам приблизился и доставил нам известное удовольствие. При гордости же помимо этой [цели], общей для обоих аффектов, данное отношение необходимо и для того, чтобы произвести переход от одного аффекта к другому и превратить удовлетворение в тщеславие. Так как указанное отношение должно выполнить две задачи, оно должно обладать двойной силой и энергией. К этому можно еще прибавить, что если приятные объекты не имеют очень близкого отношения к нам, то они обычно находятся в таковом к какому-нибудь другому лицу; это же второе отношение не только берет верх над первым, но даже ослабляет его, а иногда и уничтожает, как мы увидим впоследствии[58].

Вот, стало быть, первое ограничение, которое мы должны внести в наше общее положение, гласящее, что *каждый предмет, имеющий к нам отношение и производящий удовольствие или неудовольствие, возбуждает также гордость и униженность*. Для последней цели не только вообще требуется отношение к нам, но отношение тесное, и притом более тесное, чем то, которое необходимо, чтобы возбудить радость.

II. Второе ограничение состоит в следующем: приятный или неприятный предмет не только должен находиться с нами в тесном отношении, но и должен принадлежать нам одним или по крайней мере лишь немногим лицам кроме нас. Таково уж свойство человеческой природы (и мы постараемся выяснить его впоследствии), что всякий предмет, который часто встречается нам и к которому мы давно привыкли, теряет свою цену в наших глазах и мы вскоре начинаем относиться к нему свысока и небрежно. Кроме того, мы судим о предметах более исходя из сравнения их с другими, чем на основании их истинной и действительной ценности, и, если при помощи контраста не можем повысить их ценность, часто бываем склонны не заметить даже того, что действительно хорошо в них. Эти свойства нашего духа оказывают влияние не только на гордость, но

и на радость. Замечательно, что те блага, которыми обладает все человечество и с которыми сроднила нас привычка, доставляют нам мало удовольствия, хотя, быть может, они превосходят по качеству те блага, которые мы ценим гораздо выше в силу их редкости. Но хотя это обстоятельство действует на оба данных аффекта, оно имеет гораздо больше влияния на тщеславие. Мы радуемся многим благам, которые, будучи слишком привычны, не возбуждают в нас гордости. Здоровье, возвращающееся к нам после долгого отсутствия, доставляет нам весьма ощутимое удовольствие, но оно редко рассматривается как повод к тщеславию, ибо мы разделяем его со столь большим количеством людей. Мне думается, что причина, в силу которой гордость в данном отношении более требовательна, чем радость, состоит в следующем. Чтобы возбудить гордость, всегда требуется принять в расчет два объекта, а именно: *причину*, или предмет, производящий удовольствие, и наше *я,* подлинный объект аффекта. Но для возбуждения радости требуется лишь один объект, а именно тот, который производит удовольствие; и хотя все же нужно, чтобы он имел некоторое отношение к нашему *я,* однако это нужно лишь для того, чтобы он доставлял нам удовольствие, и

наше *я,* собственно говоря, не является объектом этого аффекта. Но поскольку у гордости имеются, так сказать, два объекта, на которые она направляет наше внимание, то отсюда следует, что если ни один из них ничем не выделяется, то и сам аффект ввиду этого должен ослабеть более, чем аффект, имеющий только один объект. Сравнивая себя с другими, что мы ежеминутно готовы делать, мы видим, что ничем от них не отличаемся, а сравнивая предмет, нам принадлежащий, с другими предметами, мы открываем все то же неприятное обстоятельство. Два столь невыгодных сравнения должны совершенно уничтожить аффект.

III. Третье ограничение состоит в том, что приятный или неприятный предмет должен быть очень заметен и очевиден не только для нас, но и для других. Это обстоятельство, подобно обоим предшествующим, оказывает влияние как на радость, так и на гордость. Мы воображаем себя более счастливыми, а также более добродетельными или красивыми, когда и другие считают нас таковыми, но своими добродетелями мы все же гордимся более, чем своими радостями. Происходит это от причин, которые я постараюсь выяснить впоследствии.

IV. Четвертое ограничение возникает

вследствие непостоянства причины этих аффектов и кратковременности ее отношения к нам. То, что случайно и непостоянно, доставляет нам мало радости и еще меньше гордости. Мы не слишком удовлетворены таким предметом и еще менее способны испытывать благодаря ему усиленное самодовольство. Мы предвидим и предваряем в воображении изменения предмета, вот почему он так мало удовлетворяет нас. Мы сравниваем его с собой – [существами], обладающими более продолжительным существованием, и благодаря этому его непостоянство кажется нам еще большим. Было бы нелепо заключать о каком-либо превосходстве нас самих на основании предмета, длительность которого так кратковременна и которым мы обладаем в течение столь незначительного промежутка нашего существования. Легко понять, почему эта причина действует с меньшей силой на радость, нежели на гордость, поскольку идея нашего я менее существенна для первого аффекта, нежели для второго.

V. В качестве пятого ограничения моей теории или, вернее, в качестве ее дополнения я могу присовокупить, что *общие правила* имеют большое влияние на гордость и униженность так же, как и на все другие аффекты. На этом

основывается наше понятие о группах людей, различающихся в зависимости от власти или богатств, которыми они обладают, и данное понятие не изменяется вследствие каких-нибудь случайностей, касающихся здоровья или темперамента этих людей, случайностей, которые могут лишить их способности наслаждаться указанными преимуществами. Это может быть объяснено при помощи тех же принципов, которые выяснили нам влияние общих правил на ум. Привычка легко заставляет нас выходить за должные пределы как в наших суждениях, так и в аффектах.

Быть может, не мешает заметить по этому поводу, что влияние, оказываемое общими правилами и положениями на аффекты, очень облегчает и воздействие на них всех других принципов, которые будут объяснены нами в ходе этого трактата. Предположим, что взрослый человек, подобный нам по природе, оказался бы внезапно перенесенным в наш мир; он, очевидно, был бы очень смущен всеми окружающими его объектами и не легко разобрался бы в том, какая степень любви или ненависти, гордости или униженности или какого-либо другого аффекта должна выпасть на долю каждого из них. Аффекты часто изменяются благодаря весьма

незначительным принципам, и последние не всегда воздействуют с одинаковой регулярностью, особенно при первом своем применении. Но так как привычка и практика пролили свет на все эти принципы и произвели должную оценку всех вещей, то это, безусловно, должно облегчать возбуждение аффектов, а также помогать нам соблюдать должную меру при предпочтении одного предмета другому, руководствуясь общепризнанными правилами. Возможно, это замечание поможет устранить затруднения, могущие возникнуть в связи с определенной частью причин, которые я впоследствии установлю для отдельных аффектов и которые могут показаться слишком утонченными для всеобщих и постоянных действий, производимых ими.

Я закончу рассмотрение данного вопроса размышлением, на которое наводят меня эти пять ограничений: наиболее гордые люди, притом имеющие в глазах света наибольшее количество оснований для такой гордости, не всегда самые счастливые, а наиболее униженные не всегда всех несчастнее, как можно было бы на первый взгляд заключить исходя из нашей теории. Какое-либо несчастье может быть реальным, хотя причина его и не имеет отношения к нам; оно может быть

реальным, но не из ряда вон выходящим; реальным, но незаметным для других; реальным, но непостоянным; реальным, но не подходящим под общие правила. Такие бедствия не преминут сделать нас несчастными, хотя они и не способны ослабить нашу гордость. И быть может, наиболее реальные, наиболее неотвратимые несчастья в жизни именно таковы по своей природе.

# ГЛАВА 7

# О ПОРОКЕ И ДОБРОДЕТЕЛИ

Принимая во внимание указанные ограничения, перейдем теперь к рассмотрению причин гордости и униженности и посмотрим, во всех ли случаях можно открыть то двойное отношение, при помощи которого они действуют на аффекты. Если мы обнаружим, что все эти причины имеют отношение к нашему *я* и порождают удовольствие или неудовольствие независимо от аффекта, то не останется уже никаких сомнений в истинности нашей теории. Мы в особенности постараемся доказать последний пункт, так как первый в некотором роде самоочевиден.

Начнем с *порока и добродетели* как наиболее очевидных причин этих аффектов. К цели, преследуемой мной сейчас, совершенно не относится рассмотрение спора, за последние годы так сильно возбудившего интерес в публике: *основаны ли моральные различия на естественных и первичных принципах, или же их порождают польза и воспитание*? Разбор этого вопроса я откладываю до следующей книги, а

пока постараюсь показать, что моя теория остается приемлемой при обеих гипотезах, – это будет важным доказательством ее основательности.

Ведь даже если допустить, что нравственность не коренится в природе, все же следует признать, что порок и добродетель из-за личной пользы или из-за предубеждений, привитых воспитанием, вызывают в нас несомненное неудовольствие и удовольствие; и это настоятельно утверждают защитники данной гипотезы. Они говорят: всякий аффект, всякая привычка, всякая особенность характера, которая может принести нам пользу или вред, возбуждает в нас удовольствие или неудовольствие; отсюда-то и происходит наше одобрение или неодобрение их. Мы обычно выигрываем от щедрости других людей, но их скупость всегда может быть для нас невыгодной. Мужество служит нам защитой, трусость же навлекает на нас всякого рода нападения. Справедливость является поддержкой общества, несправедливость же, если бы ее не сдерживали, быстро привела бы к его распаду. Униженность [других людей] возвышает нас, а гордость их нас унижает. В силу этих причин первые из названных качеств считаются добродетелями, а вторые рассматриваются как пороки. Но если признано,

что удовольствие или неудовольствие всегда сопровождает всякого рода добродетели или пороки, то для моей цели ничего больше и не требуется.

Но я иду еще дальше и замечаю следующее: данная моральная гипотеза не только согласуется с моей теорией, но если допустить истину первой, то это является несомненным и неопровержимым доказательством [истинности] и второй. Ведь если вся нравственность имеет своим источником неудовольствие или удовольствие, возбуждаемое перспективой различных потерь или выгод как результатов нашего личного характера или характера других людей, то и все действия нравственности должны проистекать из того же неудовольствия или удовольствия, а среди других действий – также и аффекты гордости и униженности. Сама сущность добродетели, согласно этой гипотезе, состоит в возбуждении удовольствия, сущность же порока – в возбуждении неудовольствия. Добродетель и порок должны быть свойствами нашего характера, чтобы возбуждать гордость или униженность. Нужно ли нам искать новых доказательств в пользу двойного отношения между впечатлениями и идеями?

Тот же неопровержимый аргумент может быть

извлечен и из мнения тех, кто утверждает, что нравственность есть нечто реальное, существенное, коренящееся в природе. Наиболее вероятная гипотеза, выдвинутая для объяснения различия между пороком и добродетелью, а также происхождения моральных прав и обязанностей, состоит в том, что в силу первичной организации нашей природы некоторые характеры и аффекты при непосредственном их созерцании возбуждают в нас неудовольствие, а другие точно таким же образом причиняют нам удовольствие. Это неудовольствие и удовольствие не только неотделимы от порока и добродетели, но составляют саму их природу и сущность. Одобрять какой-нибудь характер – значит чувствовать непосредственное наслаждение при его проявлении; не одобрять его – значит ощущать по его поводу некоторое неудовольствие. Итак, неудовольствие и удовольствие, будучи первичными причинами порока и добродетели, должны быть также причинами всех их действий, а следовательно, и причинами гордости и униженности, неизбежных спутников вышеуказанной пары (that distinction).

Но предположим даже, что эта гипотеза моральной философии ложна, тем не менее очевидно, что неудовольствие и удовольствие,

даже не будучи причинами порока и добродетели, все же неотделимы от последних. Уже одно созерцание великодушного и благородного характера доставляет нам удовольствие; он очаровывает и радует нас даже тогда, когда предстает в какой-нибудь поэме или сказке. С другой стороны, жестокость и вероломство по самой своей природе не нравятся нам, и мы никак не можем примириться с этими качествами независимо от того, проявляются ли они в нас самих или же в других. Таким образом, одна из этих гипотез является неопровержимым доказательством вышеизложенной теории, а другая в худшем случае не противоречит ей.

Но гордость и униженность возбуждаются не только теми душевными качествами, которые, согласно общепризнанным этическим системам, признаются составными частями нравственного долга, – их вызывают и всякие другие качества, имеющие отношение к удовольствию и неудовольствию. Ничто так не льстит нашему тщеславию, как способность нравиться благодаря своему остроумию, веселому нраву или другим преимуществам, и ничто не смущает нас так сильно, как неудача попыток, предпринимаемых нами в указанном направлении. Никто никогда еще не был в состоянии определить, что такое

*остроумие*, и доказать, почему одному сочетанию мыслей должно быть дано это название, а другому должно быть в нем отказано. Дело решает вкус, и у нас нет другого мерила для суждений по этому поводу. Но что такое указанный *вкус*, который, так сказать, дает начало истинному и ложному остроумию и без которого ни одна мысль не может претендовать ни на одно из данных наименований? Очевидно, не что иное, как ощущение удовольствия от истинного и ощущение неудовольствия от ложного остроумия, причем мы сами не в состоянии объяснить причины указанного удовольствия или неудовольствия. Таким образом, способность вызывать эти противоположные ощущения составляет саму сущность истинного и ложного остроумия, а следовательно, она является и причиной вызываемой ими гордости или униженности.

Быть может, некоторые лица, привыкшие к стилю школ, а также кафедр и никогда не рассматривавшие человеческой природы иначе как со *своей* точки зрения, будут удивлены, услышав, что я говорю о добродетели как о том, что возбуждает гордость, которую они признают пороком, и о пороке – как о том, что вызывает униженность, которую их всегда учили считать добродетелью. Однако, чтобы не спорить о

словах, я замечу, что понимаю под *гордостью* то приятное впечатление, которое возникает в нашем духе, когда сознание нашей добродетели, красоты, нашего богатства или власти вызывает в нас самоудовлетворение. А под *униженностью я* понимаю противоположное впечатление. Ясно, что первое впечатление не всегда порочно, так же как второе не всегда добродетельно. Самая строгая мораль позволяет нам чувствовать удовольствие при мысли о великодушном поступке, и никто не считает добродетелью бесплодные угрызения совести при мысли о прошлых злодеяниях и низостях. Итак, рассмотрим теперь эти впечатления сами по себе и исследуем их причины, как духовные, так и телесные, не заботясь пока о том одобрении или неодобрении, которое может сопровождать их.

# ГЛАВА 8

# О КРАСОТЕ И БЕЗОБРАЗИИ

Будем ли мы рассматривать свое тело как часть самих себя или же примкнем к тем философам, которые считают его чем-то внешним по отношению к нам, все же нужно будет признать, что оно достаточно тесно с нами связано, чтобы образовать одно из тех двух отношений, которые я признал необходимыми для возбуждения гордости и униженности. Поэтому едва лишь второе отношение – между впечатлениями – присоединится к первому отношению – между идеями, мы с уверенностью можем ожидать возникновения того или другого из этих аффектов в зависимости от приятности или неприятности впечатления. Но всякого рода *красота* (beauty) доставляет нам особое наслаждение и удовольствие, тогда как *безобразие* (deformity) возбуждает в нас неприятное чувство, какому бы предмету оно ни принадлежало и в чем бы его ни усматривали: в одушевленном или неодушевленном объекте. Следовательно, если красота или безобразие являются свойствами нашего собственного тела, это удовольствие или

неудовольствие должно превратиться в гордость или униженность, так как в данном случае имеются налицо все условия, необходимые для того, чтобы произвести полный переход от впечатлений к впечатлениям или от идей к идеям. Противоположные ощущения связаны с противоположными аффектами. Красота или безобразие тесно связаны с нашим *я,* объектом этих аффектов. Неудивительно поэтому, что наша красота становится объектом гордости, а наше безобразие – объектом униженности.

Но это воздействие наших личных физических качеств не только является доказательством нашей теории, поскольку оно показывает, что аффекты возникают в данном случае лишь при наличии всех выдвинутых мной условий, оно может быть использовано в качестве еще более сильного и убедительного аргумента. Если мы рассмотрим все гипотезы, созданные философией или здравым рассудком, чтобы выяснить различие между красотой и безобразием, то увидим, что все они сводятся к следующему: красота – это такое расположение и сочетание частей, которое способно возбудить удовольствие и наслаждение в нашей душе, будь то в *силу первичной организации* нашей природы, или же по *привычке*, или по *прихоти*. В этом состоит отличительная

черта красоты, составляющая всю разницу между ней и безобразием, естественным свойством которого является возбуждение неудовольствия. Итак, удовольствие и неудовольствие не только являются необходимыми спутниками прекрасного (beauty) и безобразного, но и составляют саму их сущность. И действительно, если мы примем во внимание, что большая часть той красоты, которой мы восхищаемся в животных или других объектах, сводится к идее целесообразности и пользы, то мы без колебаний согласимся с этим мнением. В одном животном красиво сложение, свидетельствующее о силе, в другом – сложение, являющееся признаком ловкости. Правильная планировка и удобство не менее существенны для великолепия любого дворца, чем его форма и общий вид. Точно так же правила архитектуры требуют, чтобы верхняя часть колонны была тоньше, чем ее основание, ибо такая форма возбуждает в нас приятную идею безопасности; противоположная же форма вызывает неприятную для нас мысль об опасности. Из того, что примеры такого рода бесчисленны, а также из того, что прекрасное, подобно остроумию, не может быть определено, но различается только при помощи особого вкуса, или ощущения, мы можем заключить, что красота не что иное, как форма,

доставляющая удовольствие, а безобразие – такое сочетание частей, которое вызывает неудовольствие; и если способность производить неудовольствие и удовольствие составляет, таким образом, сущность красоты и безобразия, то все действия этих качеств должны быть выведены из данных ощущений, между прочим также гордость и униженность, которые из всех указанных действий наиболее общераспространены и заметны.

Аргумент этот я признаю правильным и решающим; но, чтобы придать еще больший вес вышеизложенному рассуждению, предположим на минуту, что оно ложно, и посмотрим, что из этого выйдет. Очевидно, что если способность производить удовольствие и неудовольствие и не составляет сущности красоты и безобразия, то данные ощущения все же неотделимы от указанных качеств и даже трудно рассматривать их в отдельности. Но единственное качество, общее как телесной, так и нравственной красоте (оба вида бывают причинами гордости), состоит именно в этой способности вызывать удовольствие, а так как общее действие всегда предполагает и общую причину, то ясно, что удовольствие в обоих случаях должно быть подлинной действующей причиной аффекта. И

далее, единственное коренное различие между красотой нашего тела и красотой внешних, чуждых нам объектов составляет тот факт, что первая имеет к нам тесное отношение, которого нет во второй. Следовательно, это коренное различие между ними должно быть причиной их различного влияния на аффект гордости, возбуждаемый нашей личной красотой, но совершенно не затрагиваемый красотой чуждых нам внешних объектов. Сопоставив же два указанных вывода, мы увидим, что они заключают в себе всю вышеизложенную теорию, а именно удовольствие как впечатление, родственное гордости или сходное с ней, превращается в силу естественного перехода в гордость, если оно связано с объектом, имеющим отношение к нам; противоположность же его вызывает униженность. Таким образом, наша теория, по-видимому, уже достаточно подтверждена опытом, хотя мы и не исчерпали еще всех своих аргументов.

Гордость вызывается не только красотой тела, но и его силой и мощью. Сила – это своего рода могущество, и, следовательно, желание превосходить других силой следует рассматривать как низший вид *честолюбия*. Поэтому данный факт будет в достаточной степени выяснен при

исследовании этого аффекта.

Относительно всех других телесных преимуществ мы можем вообще заметить, что все полезное, красивое или выдающееся в нас самих является предметом нашей гордости, а все противоположное – предметом униженности. Но очевидно, что все полезное, красивое или выдающееся сходно друг с другом лишь в том, что каждое из этих качеств производит особое удовольствие, и ни в чем ином. Таким образом, удовольствие вместе с отношением к нашему *я* и должно быть причиной аффекта.

Если и можно еще спрашивать, не является ли красота чем-то реальным и отличным от способности вызывать удовольствие, то уже совершенно бесспорно, что удивление есть не что иное, как удовольствие, вызываемое новизной, и что поэтому оно является, собственно говоря, не качеством, присущим какому-либо предмету, но исключительно аффектом, или впечатлением, переживаемым душой. Следовательно, гордость должна возникать из указанного впечатления путем естественного перехода. И действительно, она возникает столь естественно, что *все находящееся в нас или принадлежащее нам* и вызывающее удивление в то же время возбуждает и этот второй аффект. Так, мы гордимся

удивительными приключениями, которые пережили, своим удачным спасением, а также опасностями, которым подвергались. В этом-то и заключается источник столь распространенной лжи: иногда люди без всякой пользы для себя, исключительно из-за тщеславия нагромождают целую кучу необычайных происшествий, которые или являются созданиями их фантазии, или, будучи истинными, не имеют никакого отношения к ним. Их богатая изобретательность подсказывает им массу разнообразных приключений; если же подобный талант у них отсутствует, они присваивают себе чужие приключения ради того только, чтобы удовлетворить свое тщеславие.

Из этого факта можно извлечь два любопытных наблюдения; если мы сопоставим их друг с другом согласно известным правилам, на основании которых мы судим о причинах и действиях в анатомии, естественной философии и других науках, то они дадут нам неопровержимый аргумент в пользу действия вышеупомянутого двойного отношения. Одно из этих наблюдений показывает нам, что какой-либо объект вызывает гордость исключительно через посредство удовольствия и делает это потому, что качество, благодаря которому он вызывает гордость, в

действительности не что иное, как способность производить удовольствие. Второе наблюдение показывает, что удовольствие вызывает гордость при помощи перехода от одной идеи к другой, связанной с ней, ибо едва лишь мы уничтожим данную связь, как тотчас же окажется уничтожен и сам аффект. Удивительное происшествие, участниками которого мы были, имеет отношение к нам и в силу этого возбуждает в нас гордость; приключения же других людей хотя и могут вызвать в нас удовольствие, однако гордости никогда не вызывают ввиду недостатка должного отношения идей. Нужно ли требовать лучшего доказательства нашей теории?

Можно выдвинуть против последней только одно возражение, относящееся к нашему телу. Возражение это состоит в следующем: хотя нет ничего приятнее здоровья и ничего тягостнее болезни, однако люди обычно не гордятся первым и не стыдятся второй. Тем не менее это легко будет объяснить, если мы примем во внимание *второе* и *четвертое* из ограничений нашей общей теории. Мы отмечали, что ни один предмет не возбуждает в нас гордости или униженности, если он не имеет в себе чего-либо *выделяющего* нас из числа других, а также что каждая причина того или другого аффекта должна быть до

известной степени *постоянной* и соответственной продолжительности существования нашего я, его объекта. Но так как здоровье и болезнь постоянно сменяют друг друга у всех людей и ни один человек не обладает *исключительно* и *постоянно* тем или другим, то эти случайные блага и несчастья до известной степени отделены от нас и никогда не считаются связанными с нашим бытием и существованием. А что такое объяснение верно, доказывается следующим: едва лишь какая-нибудь болезнь настолько укоренится в нашем организме, что исключает всякую надежду на выздоровление, как она становится предметом униженности, что видно на примере стариков, которых ничто так не сокрушает, как мысль об их возрасте и недугах. Они стараются как можно дольше скрывать свою слепоту и глухоту, свой ревматизм и подагру и сознаются в этих недостатках лишь с неохотой и неудовольствием. И хотя молодые люди не стыдятся каждый раз своей головной боли или простуды, зато, с другой стороны, ничто так не способно унизить человеческую гордость и внушить нам презрительное мнение о нашей природе, как то соображение, что мы в каждый момент своей жизни подвержены таким недугам. Это в достаточной степени доказывает, что

телесные страдания и болезни сами по себе являются действительными причинами униженности, хотя привычка судить о всех вещах более исходя из их сравнения с другими, нежели исходя из их собственной ценности и значения, заставляет нас пренебрегать этими несчастьями, поскольку мы видим, что они приключаются со всеми, и дает нам возможность не принимать их в расчет при образовании идеи о нашем достоинстве, о нашем характере.

Мы стыдимся тех болезней, которые небезразличны для других людей, т. е. опасны для них или же неприятны им. Стыдимся, например, эпилепсии, потому что она приводит в ужас всех присутствующих, чесотки, потому что она заразительна, золотухи, потому что она обычно передается потомству. Люди всегда считаются с мнениями других, вынося суждение о себе самих. Это очевидно показывают нам некоторые из вышеизложенных рассуждений; ниже это станет еще очевиднее и будет выяснено еще подробнее.

# ГЛАВА 9

# О ВНЕШНИХ ПРЕИМУЩЕСТВАХ И НЕДОСТАТКАХ

Но хотя естественными и наиболее непосредственными причинами гордости и униженности являются качества нашего духа и тела, т. е. наше *я,* мы узнаем из опыта, что существует много других объектов, порождающих указанные аффекты, и что первичный объект до известной степени затемняется и теряется среди многих чуждых нам внешних причин. Мы испытываем тщеславие не только по поводу наших личных достоинств и талантов, но и по поводу домов, садов, экипажей; и хотя эти внешние преимущества сами по себе весьма чужды нашему образу мыслей или нашей личности, однако они сильно влияют даже на такие аффекты, которые имеют личность своим конечным объектом. Это бывает, когда внешние объекты приобретают особое отношение к нам, когда они ассоциированы, или связаны, с нами. Красивая рыба в океане, зверь в пустыне – вообще все, что не принадлежит нам и не имеет к нам отношения, не оказывает никакого влияния на

наше тщеславие, какими бы необычайными качествами оно ни обладало и какую бы степень удивления и восхищения, естественно, ни вызывало в нас. Оно должно быть каким-нибудь образом ассоциировано с нами, чтобы затронуть нашу гордость. Идея его должна некоторым образом зависеть от идеи нашего *я,* и переход от одной идеи к другой должен быть легким и естественным.

Но тут нужно отметить, что хотя отношение *сходства* действует на наш дух таким же образом, как смежность и причинность, т. е. заставляет нас переходить от одной идеи к другой, однако оно редко служит основанием гордости или униженности. Будучи сходны с каким-нибудь лицом в некоторых ценных чертах характера, мы должны до известной степени обладать тем качеством, в котором сходны с этим лицом, но мы всегда предпочитаем рассматривать данное качество в самих себе, а не отражение его в другом лице, если нам хочется обосновать посредством него хоть слабую степень тщеславия. Таким образом, хотя сходство и может случайно породить указанный аффект, внушив нам более благоприятную идею нас самих, однако в конце концов наше внимание сосредоточивается на этом последнем объекте, и в нем-то аффект находит

свою последнюю, конечную причину.

Бывают, правда, случаи, когда люди гордятся своим сходством с каким-нибудь великим человеком – сходством в лице, фигуре, осанке или других мелочах, нимало не содействующих его репутации; но нужно сознаться, что это обстоятельство не слишком важно и не имеет большого значения для указанных аффектов. Я объясняю данный факт следующим образом: мы никак не можем гордиться своим сходством в мелочах с другим лицом, если оно не обладает такими блестящими качествами, которые внушают нам уважение и почтение к нему. Таким образом, именно эти качества и являются, собственно говоря, причинами нашего тщеславия в силу своего отношения к нам. Но каким образом имеют они к нам отношение? Они – часть того лица, которое мы уважаем, а следовательно, связаны с теми мелочами, которые тоже считаются частью его; эти же мелочи сходны с соответствующими нашими качествами, а последние, будучи тоже частями, связаны с целым – таким способом образуется многочленная цепь между нами и блестящими качествами того лица, на которое мы похожи. Но, не говоря уже о том, что данное множество отношений должно ослабить связь, очевидно, что наш дух, переходя

от выдающихся качеств к тривиальным, в силу этого контраста должен еще больше замечать незначительность последних и чувствовать себя вследствие подобного сравнения и сходства несколько пристыженным.

Итак, чтобы возбуждать гордость и униженность, требуется только отношение смежности или причинности между причиной и объектом указанных аффектов; отношения же эти не что иное, как факторы, при помощи которых воображение переходит от одной идеи к другой. Теперь посмотрим, какое действие они могут оказать на дух и почему именно они так необходимы для возбуждения этих аффектов. Очевидно, что ассоциация идей действует так тихо и неощутимо, что мы едва ее замечаем и узнаем о ней скорее из ее действий, чем из непосредственного чувствования или восприятия. Она не порождает никакой эмоции и не возбуждает никакого нового впечатления, но только изменяет идеи, которыми дух владел раньше и которые он при случае мог вызвать. На основании этого размышления, а также на основании несомненного опыта мы можем заключить, что ассоциация идей хотя и необходима, чтобы возбудить какой-либо аффект, однако сама по себе недостаточна для этой цели.

Итак, очевидно, что если наш дух испытывает аффект гордости или униженности при появлении предмета, имеющего отношение к нему, то наряду с переходом от одной идеи к другой имеется и некоторая эмоция или же некоторое первичное впечатление, производимое каким-либо другим принципом. Вопрос в следующем: является ли эта эмоция, возникающая первоначально, самим аффектом или другим впечатлением, связанным с последним? Вопрос этот не долго остается без разрешения. Не говоря уже о всех других аргументах, которые в изобилии доставляет данный предмет, для нас должно быть вполне очевидным, что отношение между идеями, которое, как показал опыт, столь необходимо для того, чтобы возбудить аффект, было бы излишним, если бы оно не поддерживало отношения между аффектами и не облегчало перехода от одного впечатления к другому. Если бы природа непосредственно возбуждала аффект гордости или униженности, аффект этот был бы сам по себе законченным и не нуждался в дальнейших добавлениях или в усилении при помощи какой-нибудь другой эмоции. Но если мы предположим, что первичная эмоция только связана с гордостью и униженностью, то легко поймем, какой цели может служить отношение

между предметами и каким образом эти две различные ассоциации (с одной стороны, между впечатлениями, а с другой – между идеями), соединив свои силы, могут помогать друг другу в своих действиях. Это не только легко понять, но я решаюсь утверждать, что только так и можем мы представить себе дело. Легкий переход от одной идеи к другой, сам по себе не вызывающий эмоции, может быть необходим или хотя бы только полезен для аффектов лишь в том случае, если он способствует переходу друг в друга каких-либо взаимосвязанных впечатлений. Я уже не говорю о том, что один и тот же предмет возбуждает большую или меньшую степень гордости не только пропорционально усилению или ослаблению своих качеств, но и пропорционально отдаленности или близости отношения, а это явный аргумент в пользу того, что переход аффектов друг в друга совершается сообразно отношению между идеями, ибо всякое изменение отношения производит и соответствующее изменение аффекта. Таким образом, одна часть вышеизложенной теории, а именно та, которая касается отношения между идеями, является достаточным доказательством другой части, касающейся отношения между впечатлениями; сама же она так ясно обоснована

опытом, что попытка еще более обосновать ее была бы прямой потерей времени.

Это станет еще очевиднее при рассмотрении отдельных примеров. Люди гордятся красотой своей страны, своей провинции, своего прихода. Тут идея красоты, очевидно, порождает удовольствие, а это удовольствие связано с гордостью; объект, или причина указанного удовольствия, по предположению связан с я, или объектом гордости. Благодаря этому двойному отношению между впечатлениями и идеями происходит переход от одного впечатления к другому.

Люди гордятся также климатом той страны, где они родились, плодородием родной почвы, хорошим качеством вин, плодов или съестных припасов, которые она производит, мягкостью или силой родного языка и другими подобными обстоятельствами. Ясно, что все эти предметы имеют отношение к удовольствиям внешних чувств и с самого начала считаются приятными для осязания, вкуса или слуха. Как же могли бы они стать объектами гордости, если не при помощи объясненного выше перехода?

Бывают люди, находящие совершенно противоположный повод к тщеславию, например старающиеся унижать свою страну по сравнению

с теми, по которым они путешествовали. У себя дома, окруженные своими соотечественниками, эти люди видят, что близкое отношение между ними и нацией разделяется еще столь многими, что для них оно как бы теряет свою цену; тогда как их отдаленное отношение к чужой стране, образовавшееся потому, что они ее видели и жили в ней, усиливается при соображении, что других людей, проделавших то же, немного. Поэтому они всегда восхищаются красотой, полезностью и необычайностью всего заграничного, предпочитая все это родному.

Если мы можем гордиться страной, климатом или каким-нибудь неодушевленным предметом, имеющим к нам отношение, то неудивительно, что мы гордимся качеством тех людей, которые связаны с нами узами крови или дружбы. Поэтому легко заметить, что те же качества, которые вызывают в вас гордость, когда мы их наблюдаем у себя, возбуждают, хотя и в меньшей степени, тот же аффект, когда мы открываем их у лиц, близких нам. Гордые люди старательно выставляют на вид красоту, ловкость, достоинство, известность и почести своей родни, и это является одним из важнейших источников их тщеславия.

Гордясь собственным богатством, мы в целях удовлетворения своего тщеславия желаем, чтобы

все имеющие к нам какое-либо отношение также обладали таковым, и стыдимся своих друзей и родственников, если они низкого происхождения или живут бедно. Поэтому мы по возможности отдаляем от себя бедных, но так как мы не можем устранить бедности некоторых своих дальних родственников, а с другой стороны, наши предки считаются нашей ближайшей родней, то каждый выдает себя за отпрыска хорошей семьи, происходящего от длинного ряда богатых и славных предков.

Я часто замечал, что люди, гордящиеся древностью своего рода, бывают очень рады, если могут присоединить к этому и то обстоятельство, что многие поколения их предков непрерывно были собственниками одного и того же участка земли и что их род никогда не менял своих владений и не переселялся в другое графство или другую провинцию. Еще одним предметом их тщеславия, как мне приходилось наблюдать, является тот факт, если они могут им похвастаться, что указанные владения передавались в наследство исключительно по мужской линии и что, следовательно, почести и богатство никогда не проходили через женские руки. Постараемся объяснить эти явления при помощи вышеизложенной теории.

Ясно, что если кто-либо хвастается древностью своего рода, то предметом его тщеславия является не только давность времени и число его предков, но и их богатство и влияние, отблеск каковых как бы падает на него самого в силу его отношения к ним. Он сперва размышляет об этих предметах, которые производят на него приятное впечатление, затем, проследив всю цепь отношений родителей и детей, возвращается к себе самому и испытывает аффект гордости благодаря двойному отношению между впечатлениями и идеями. Следовательно, если аффект зависит от указанных отношений, то все укрепляющее одно из них должно усилить, а все ослабляющее их должно ослабить его. Но непрерывность владения, очевидно, укрепляет отношение идей, имеющее своим источником кровные и родственные узы, и воображение при этом легче переходит от одного поколения к другому, от самых дальних предков к их потомкам, которые являются в то же время и их наследниками. Благодаря этой легкости впечатление сохраняет при переходе большую цельность и возбуждает большую степень гордости и тщеславия.

Так же обстоит дело и тогда, когда почести и богатства передаются лишь через мужскую

линию, минуя женскую. Одним из свойств человеческой природы, которые мы рассмотрим ниже[59], является то, что воображение естественно обращается ко всему важному и значительному и, если перед ним находятся два предмета, один из которых маленький, а другой большой, оно обычно оставляет первый и останавливается исключительно на втором. Так как в брачном союзе мужской пол имеет преимущество перед женским, то сперва наше внимание привлекает к себе супруг, и независимо от того, рассматриваем ли мы его непосредственно или доходим до него через ряд связанных с ним предметов, наша мысль останавливается на нем с большим удовольствием и переходит к нему с большей легкостью, чем к его супруге. Не трудно видеть, что это обстоятельство должно укрепить отношение ребенка к отцу и ослабить отношение его к матери. Ведь если все отношения не что иное, как стремление к переходу от одной идеи к другой, то все укрепляющее это стремление одинаково укрепляет и отношение, а так как мы испытываем более сильное стремление к переходу от идеи детей к идее отца, чем к идее матери, то мы должны считать и первое отношение более тесным и значительным, чем второе. Вот почему дети обычно носят фамилию отца и считаются более

благородного или же более низкого происхождения в зависимости от *его* фамилии. И хотя мать может обладать бóльшим умом и бóльшими способностями, чем отец, как часто бывает, все же, несмотря на исключения, преобладает *общее правило* согласно вышеизложенной доктрине. Даже в том случае, когда дети склонны считать себя представителями скорее материнской, чем отцовской, фамилии вследствие какого-либо большого превосходства первой или каких-нибудь других оснований, все же общее правило сохраняет свою силу настолько, что ослабляет отношение и производит как бы перерыв в линии предков. Воображение уже не пробегает ее с прежней беспрепятственностью и не бывает в силах перенести почести и известность предков на их потомков, носящих ту же фамилию и принадлежащих к тому же семейству, с тою же легкостью, как в том случае, когда переход согласуется с общими правилами, т. е. ведет нас от отца к сыну или же от брата к брату.

# ГЛАВА 10

# О СОБСТВЕННОСТИ И БОГАТСТВЕ

Но наиболее близким нам считается отношение *собственности*, и оно-то наиболее часто по сравнению с другими порождает аффект гордости. Отношение это я буду в состоянии вполне выяснить не раньше, чем перейду к трактовке справедливости и других нравственных добродетелей. Здесь же достаточно будет заметить, что собственность можно определить как *такое отношение между лицом и предметом, которое позволяет этому лицу, но запрещает всякому другому свободно пользоваться и владеть предметом, не нарушая законов справедливости и моральной правомерности*. Таким образом, если справедливость есть добродетель, оказывающая существенное и непосредственное влияние на дух человека, то собственность можно рассматривать как особый вид *причинности* независимо от того, отправляемся ли мы от точки зрения той свободы распоряжаться предметом по желанию, которую она предоставляет собственнику, или от точки зрения тех преимуществ, которыми он в силу

этого пользуется. Дело не меняется, если в соответствии с теорией некоторых философов справедливость рассматривают как искусственную, а не естественную добродетель. Ибо в таком случае чувство чести, привычка и гражданские законы заменяют естественное сознание и производят до известной степени те же действия. Во всяком случае не подлежит сомнению, что упоминание о собственности естественно переносит нашу мысль к собственнику, а мысль о собственнике – к собственности: это доказывает наличие тесного отношения между идеями, что только и требуется для преследуемой нами цели. Отношение между идеями, связанное с отношением между впечатлениями, всегда влечет за собой переход одного аффекта в другой, а поэтому, как только какой-либо предмет, связанный с нами в качестве нашей собственности, порождает в нас удовольствие или неудовольствие, мы можем быть уверены, что это совпадение отношений должно вызывать в нас гордость или униженность, если только изложенная нами выше теория основательна и удовлетворительна. А такова ли она в действительности или нет, в этом мы сможем вскоре убедиться, бросив самый беглый взгляд на человеческую жизнь.

Все, что принадлежит тщеславному человеку, оказывается таким, что лучше не сыщешь. Его дома, экипажи, мебель, платье, лошади, собаки – все это, по его мнению, лучшее, что только может быть, и легко заметить, что малейшее преимущество любого из указанных предметов дает ему новую пищу для гордости и тщеславия. Если верить ему, то его вино имеет более тонкий вкус, чем всякое другое, его кухня самая изысканная, его стол сервирован лучше, чем у других, его слуги более опытны, живет он в более здоровой атмосфере, почва, которую он обрабатывает, более плодородна, его плоды зреют лучше и раньше. Такая-то вещь замечательна в силу своей новизны, другая – в силу своей древности, эта – произведение известного художника, та – некогда принадлежала какому-нибудь принцу или великому человеку. Словом, все вещи, отличающиеся полезностью, красотой или необычайностью или же имеющие какую-нибудь связь с таковыми, могут возбудить в человеке упомянутый аффект, если только они составляют его собственность. Все они сходны в том, что доставляют удовольствие, и только в этом; лишь данное качество свойственно им всем, а потому оно и должно быть тем качеством, которое порождает аффект – действие, общее всем

им. Так как каждый новый пример является новым аргументом и так как сходные примеры бесчисленны, то я могу решиться утверждать, что ни одна теория никогда не была так совершенно подтверждена опытом, как та, которую я изложил здесь.

Так как владение какой-нибудь вещью, доставляющей удовольствие или своей полезностью, или своей красотой и новизной, порождает в нас гордость в силу двойного отношения между впечатлениями и идеями, то мы не должны удивляться, если возможность приобретать эту собственность будет оказывать на нас такое же действие. Богатство же следует рассматривать как возможность приобретать в виде собственности все, что угодно, и только поэтому оно оказывает влияние на аффекты. Бумаги во многих случаях рассматриваются как богатство только потому, что они сообщают способность получать деньги, а деньги – богатство не потому, что они представляют собой металл, обладающий известными качествами, как-то: плотностью, весом и плавкостью, но потому, что они имеют связь с удовольствиями и житейскими удобствами. Допустив же правильность сказанного, а она самоочевидна, мы можем вывести отсюда один из самых сильных

аргументов, которые используются мной для того, чтобы доказать влияние двойного отношения [впечатлений и идей] на гордость и униженность.

Мной уже было отмечено в исследовании о познании, что различение, иногда проводимое нами между *силой* и ее *проявлением*, совершенно бесполезно, ибо ни человеку, ни какому-либо другому существу нельзя приписать никакой силы, если он не может проявить ее и пустить в ход. Но хотя это безусловно верно с правильной, *философской* точки зрения, это неприложимо к *философии* наших аффектов, ибо очень многие предметы действуют на них через посредство только идеи, только предположения силы независимо от ее действительного проявления. Нам приятно, когда мы приобретаем способность доставлять удовольствие, и мы недовольны, когда другие приобретают способность причинять страдание. Это очевидно из опыта, но, для того чтобы правильно истолковать дело и дать объяснение этому удовольствию и неудовольствию, мы должны принять в расчет следующие соображения.

Очевидно, что ошибочное различение силы и ее проявления не всецело обязано своим происхождением схоластической доктрине *о свободе воли*, ибо доктрина эта очень мало

проникает в обыденную жизнь и имеет лишь небольшое влияние на наш обычный, распространенный образ мыслей. Согласно указанной доктрине, наличие мотивов не лишает нас свободы воли и не отнимает у нас силы произвести какое-нибудь действие или воздержаться от него. Но, согласно общепринятым понятиям, человек бессилен, если ему закрывают путь к удовлетворению его желания очень значительные мотивы, заставляющие его воздерживаться от того, что он желает совершить. Я не считаю себя находящимся во власти своего врага, когда вижу, что он проходит мимо меня по улице, опоясанный мечом, тогда как у меня нет никакого оружия. Я знаю, что страх перед судьей столь же сильная узда, как страх перед оружием (iron), и что я в такой же безопасности, как если бы мой враг был в оковах или находился в темнице. Но если какое-нибудь лицо приобретает надо мной такую власть, что не только его действия по отношению ко мне не встречают никаких внешних препятствий, но что оно может по своему усмотрению наказывать или награждать меня, не опасаясь в свою очередь наказания, я приписываю ему полную власть над собой и считаю себя его подданным, или вассалом.

Если мы сравним теперь два случая: первый, когда какое-нибудь лицо должно воздерживаться от известного поступка по очень сильным мотивам личной выгоды или самосохранения, и второй, когда другое лицо не связано данного рода обязательством, – мы найдем, что, согласно философской теории, изложенной в предыдущей книге, единственное *известное* нам различие между этими двумя случаями заключается в следующем: в первом случае мы на основании *прежнего опыта* заключаем, что данное лицо ни за что не совершит указанного поступка, а во втором – что оно, может быть или вероятно, совершит его. Трудно встретить что-либо более подверженное колебаниям и более непостоянное, чем воля человека, и только на основании сильных мотивов мы можем с абсолютной уверенностью предугадывать его будущие поступки. Когда мы видим человека, свободного от подобных мотивов, мы предполагаем наличие у этого человека возможности как совершить поступок, так и воздержаться от него. И хотя мы можем, конечно, заключить, что вообще он действует под влиянием мотивов и причин, однако это не устраняет ни неуверенности нашего суждения об этих причинах, ни влияния этой неуверенности на наши аффекты. Итак, если мы

приписываем силу, необходимую, чтобы совершить какой-нибудь поступок, каждому лицу, не имеющему очень сильных мотивов воздержаться от него, и отказываем в ней лицам, имеющим такие мотивы, то отсюда с полным правом можно заключить, что *сила* всегда имеет отношение к своему действительному или возможному *проявлению* и что мы считаем известное лицо обладающим некоторой способностью, если знаем на основании предшествующего опыта, что имеется вероятность или по крайней мере возможность проявления им таковой. И действительно, наши аффекты всегда возбуждает реальное существование предметов, а судим мы об этой реальности всегда на основании прошлых примеров, откуда без дальнейших рассуждений становится ясным, что эта сила сводится, к возможности или вероятности какого-либо поступка, обоснованной опытом и житейской практикой.

Стало быть, если какое-нибудь лицо находится в указанном положении по отношению ко мне, т. е. если у него нет каких-либо очень сильных мотивов, заставляющих его воздерживаться от причинения мне зла, если, следовательно, *недостоверно*, сделает он зло или нет, то я, конечно, должен буду чувствовать себя в таком

положении очень беспокойно и не без заметного волнения буду думать о возможности или вероятности подобного поступка. Аффекты возбуждаются не только достоверными и неизбежными событиями, но в более слабой степени также и такими, которые только вероятны и возможны. И хотя я, может быть, в действительности никогда не испытаю ожидаемого зла и открою в конце концов факты [, показывающие], что данное лицо, выражаясь философски, не имело силы причинить мне его, так как оно не проявило таковой, однако это не устраняет того беспокойства, которое проистекает из предшествующей неуверенности. Приятные аффекты могут действовать в подобном случае точно так же, как и неприятные: они могут возбудить во мне удовольствие, когда я представляю себе возможность и вероятность какого-нибудь блага, ввиду того что имеется возможность или вероятность получить таковое от другого лица, после того как будут устранены сильные мотивы, быть может мешавшие ему раньше поступить таким образом.

Далее мы можем заметить, что это удовольствие возрастает, когда какое-нибудь благо становится нам настолько доступным, что в *нашей собственной* власти воспользоваться им

или отвергнуть его, причем нет ни какого-либо физического препятствия, ни очень сильного мотива, который мог бы помешать нашему удовольствию. Все люди стремятся к удовольствию, поэтому более чем вероятно, что оно осуществится, если только его проявление не встречает внешних препятствий и если люди не видят никакой опасности в том, чтобы следовать своим наклонностям. В подобных случаях воображение людей легко предвкушает удовлетворение и доставляет им такую же радость, как если бы они были уверены в реальном и действительном существовании последнего.

Но все это еще недостаточно объясняет удовольствие, доставляемое богатством. Скупой наслаждается своими деньгами, т. е. той *силой*, которую они ему предоставляют, или возможностью воспользоваться всеми удовольствиями и удобствами жизни; между тем он знает, что владеет своим богатством, быть может в течение сорока лет ни разу не воспользовавшись им, а следовательно, он не может заключить при помощи какого бы то ни было вида рассуждения, что реальное осуществление этих удовольствий доступнее ему теперь, чем в том случае, если бы он был

совершенно лишен всего своего имущества. Но хотя он и не может при помощи рассуждения прийти к заключению о большей доступности удовольствия, он, несомненно, *воображает*, что это удовольствие стало доступнее, если устранены все внешние препятствия к нему, а равно и более сильные мотивы личной выгоды и опасности, мешавшие его проявлению. Дальнейшее выяснение этого вопроса я должен отложить до изложения вопроса о воле[60], где я объясню ложное ощущение свободы, заставляющее нас воображать, будто мы можем совершить все, что не слишком опасно или губительно для нас. Если сильные мотивы личной выгоды не мешают какому-нибудь лицу воздержаться от известного удовольствия, мы заключаем на основании *опыта*, что это удовольствие осуществится и данное лицо, вероятно, получит его. Но когда мы сами находимся в таком же положении, мы решаем на основании *иллюзии нашего воображения*, что удовольствие еще более близко нам, еще более непосредственно. Кажется, что наша воля легко перемещается по всем направлениям и как бы бросает свою тень, или свое отражение, даже в ту сторону, на которой она не останавливалась. Благодаря этому отражению наслаждение как бы приближается к нам и

доставляет нам такое же живое удовлетворение, как если бы оно было безусловно достоверным и неизбежным.

Теперь легко будет свести все наше рассуждение к одному выводу, т. е. доказать, что если богатство порождает гордость или тщеславие в своих владельцах, а это оно всегда делает, то так происходит только благодаря двойному отношению между впечатлениями и идеями. Сама сущность богатства состоит в его способности доставлять нам удовольствия и жизненные удобства. Сама сущность этой способности состоит в вероятности ее проявления и в том, что она заставляет нас предвкушать на основании *правильного* или *ложного* умозаключения реальное существование этого удовольствия. Это предвкушение удовольствия само по себе является весьма значительным удовольствием, а так как его причиной бывает какое-либо имущество, какая-либо собственность, которой мы пользуемся и которая, следовательно, имеет отношение к нам, то тут перед нами с полной точностью и ясностью выступают все части вышеизложенной теории.

В силу той же причины, благодаря которой богатство порождает удовольствие и гордость, а бедность – неудовольствие и униженность, власть должна возбуждать первые из названных эмоций,

а рабство – вторые. Власть, или господство над другими, доставляет нам возможность удовлетворять все наши желания, рабство же, подчиняя нас воле других, подвергает нас тысяче лишений и унижений.

Не мешает еще заметить, что тщеславие власти или постыдность рабства сильно увеличиваются в зависимости от нашей оценки тех лиц, над которыми мы властвуем или которые господствуют над нами. Предположим, что было бы возможно создать статуи, снабженные замечательным механизмом, который заставлял бы их двигаться и повиноваться нашей воле; ясно, что владение ими возбудило бы в нас удовольствие и гордость, но не в такой степени, как подобное же господство над сознательными и разумными существами: ведь при сравнении положения этих существ с нашим последнее кажется нам еще приятнее и почетнее. Вообще сравнение – самый верный метод повысить нашу оценку чего бы то ни было. Богач лучше чувствует преимущество своего положения, сравнив его с положением нищего; но особым преимуществом в данном отношении обладает власть благодаря тому, что при ней как бы всегда налицо контраст между нами и лицом, над которым мы господствуем. Сравнение это очевидно и

естественно: сам предмет наталкивает на него воображение, и переход нашей мысли к нему совершается гладко и легко. А что последнее обстоятельство значительно усиливает влияние сравнения, это выяснится ниже, при рассмотрении природы *злорадства* и *зависти*.

# ГЛАВА 11

# О ЛЮБВИ К СЛАВЕ

Но кроме этих первичных причин гордости и униженности существует еще вторичная причина, которая коренится в мнении других людей о нас и оказывает такое же влияние на наши аффекты. Наша репутация, слава, наше имя – все это очень веские и значительные поводы к гордости; и даже добавочные ее причины: добродетель, красота и богатство – оказывают на нас лишь небольшое влияние, если они не находят себе признания в мнениях и чувствах других людей. Чтобы объяснить это явление, нужно будет несколько отклониться от нашей темы и сперва выяснить природу *симпатии*.

Самое замечательное из всех качеств человеческой природы как само по себе, так и по своим следствиям – это присущая нам склонность симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения их наклонности и чувства, как бы они ни отличались от наших, хотя бы они были даже противоположны последним. Это замечается не только у детей, которые невольно воспринимают всякое мнение, предложенное им,

но также у людей величайшей рассудительности и ума; и им бывает очень трудно следовать собственному разуму и собственным наклонностям вопреки мнениям их друзей и ежедневных собеседников. Данному принципу мы должны приписать то большое единообразие, которое можно заметить в темпераменте и образе мыслей людей, принадлежащих к одной и той же нации; и гораздо более вероятно, что сходство это основано на симпатии, чем на влиянии почвы и климата: ведь последние всегда остаются неизменными, а между тем они не могут сохранить без изменения характер нации в течение хотя бы одного столетия. Добродушный человек мгновенно подпадает под настроение окружающего общества, и даже самые гордые и самые мрачные люди несколько поддаются влиянию своих соотечественников и знакомых. Веселое выражение лица заражает своей ощутимой приветливостью и безмятежностью и мою душу; сердитое или печальное – тотчас наводит на меня уныние. Все такие аффекты, как ненависть, злоба, уважение, любовь, храбрость, веселость и меланхолия, я испытываю больше благодаря сочувствию, чем вследствие моего собственного темперамента и настроения. Такое замечательное явление заслуживает нашего

внимания и должно быть прослежено вплоть до своих первых начал.

Когда какой-нибудь аффект возбуждается в нас посредством симпатии, мы сперва знаем о нем только на основании его действий, т. е. тех внешних знаков, проявляющихся в выражении лица и разговоре, которые сообщают нам его идею. Эта идея тотчас же переходит во впечатление и приобретает такую степень силы и живости, что превращается в сам аффект и порождает такую же эмоцию, как любое первичное чувствование. Но, как ни мгновенен этот переход идеи во впечатление, он является следствием некоторого созерцания и размышлений, которые не ускользают от тщательного исследования философа, хотя и могут ускользнуть от самого лица, им предающегося.

Очевидно, что идея или, скорее, впечатление нас самих всегда непосредственно налично в нас и что наше сознание дает нам такое живое представление о нашей личности, которое ничто не может превзойти в данном отношении. Поэтому, согласно вышеизложенным принципам, мы должны представлять всякий предмет, имеющий к нам отношение, с такой же живостью, и, хотя бы это отношение было не так сильно, как

отношение причинности, все же оно должно оказывать на нас значительное влияние. Сходство и смежность – это отношения, которыми нельзя пренебрегать, особенно когда мы узнаем о действительном существовании сходного или смежного предмета посредством заключения от причины к действию и при помощи наблюдения над внешними признаками.

Далее, вполне очевидно, что природа наделила большим сходством все человеческие существа и что мы никогда не замечаем в других какого-нибудь аффекта или принципа, аналога которых мы не могли бы в той или другой степени обнаружить в самих себе. С организацией духа дело обстоит так же, как с организацией тела. Как бы ни отличались друг от друга по форме или величине части, их строение и сочетание в общем одинаковы; среди всех их вариаций сохраняется весьма заметное сходство; это-то сходство и должно значительно способствовать тому, чтобы мы могли проникать в чувствования других, а также легко и охотно разделять их. В соответствии с этим мы замечаем, что если кроме общего сходства, свойственного человеческой природе, есть еще специфическое сходство в наших манерах или в характере, в местности или в языке, то это облегчает симпатию. Чем теснее

отношение между нами и каким-либо предметом, тем легче воображение совершает переход от одного к другому и сообщает идее этого предмета всю ту живость представления, которая всегда свойственна идее нашей собственной личности.

Однако сходство не является единственным отношением, производящим такое действие: последнее может быть усилено благодаря другим отношениям, сопровождающим первое. Чувства других людей оказывают на нас небольшое влияние, если последние находятся вдали от нас, так что требуется отношение смежности для того, чтобы эти чувства могли вполне быть переданы нам. Кровное родство как особый вид причинности, а также знакомство, действующее наравне с воспитанием и привычкой, как мы это подробнее узнаем впоследствии[61], могут иногда содействовать получению того же результата. Все эти отношения, соединенные вместе, переносят впечатление нашей собственной личности или сознание ее на идею о чувствованиях, или аффектах, других людей и заставляют нас представлять эти чувствования, или аффекты, наиболее сильным и живым образом.

В начале этого трактата нами было отмечено, что все идеи заимствованы от впечатлений и что эти два вида перцепций отличаются друг от друга

только по той степени силы и живости, с которой они поражают нашу душу. Составные части идей и впечатлений вполне одинаковы; способ и порядок их появления могут быть тождественными; следовательно, различные степени их силы и живости – единственные особенности, отличающие их друг от друга; а так как это различие может быть до известной степени сглажено при посредстве отношения между впечатлениями и идеями, то неудивительно, что идея чувства, или аффекта, может таким образом стать настолько живой, чтобы превратиться в подлинное чувство, или аффект. Живая идея какого-либо объекта всегда очень близка к его впечатлению: мы, несомненно, можем почувствовать нездоровье и боль из-за одной лишь силы нашего соображения и действительно бываем в состоянии захворать, если часто думаем о болезни. Но это в особенности заметно на мнениях и аффектах: именно тут живая идея особенно часто превращается во впечатление. Наши аффекты больше всех других впечатлений зависят от нас и от внутренних операций нашего духа; благодаря этому их естественнее вызывает воображение и всякая живая идея их, возникающая в нас. Такова природа и причина симпатии, и вот каким

образом мы так глубоко вникаем в чужие мнения и аффекты, едва лишь узнаем о них.

Особенно замечательно во всем этом то, что описанные явления решительно подтверждают изложенную нами ранее теорию ума, а следовательно, и излагаемую сейчас теорию аффектов, ибо обе теории аналогичны. И действительно, вполне очевидно, что, когда мы симпатизируем аффектам и чувствованиям других, эти душевные движения сперва возникают в *нашем* духе в качестве простых идей и мы представляем их себе принадлежащими другому лицу так же, как представляем любой другой факт. Очевидно также, что идеи чужих аффектов превращаются в те самые впечатления, которые они воспроизводят, и что аффекты возникают в соответствии с теми образами, которые мы о них составляем. Все это является предметом простейшего опыта и не зависит ни от какой философской гипотезы. Эта наука может быть применена только к объяснению данных явлений, хотя последние, надо сознаться, сами по себе настолько ясны, что вряд ли дадут нам много поводов к ее использованию. Ведь кроме отношения причины и действия, убеждающего нас в реальности того аффекта, которому мы симпатизируем, к нам на помощь должны еще

прийти отношения сходства и смежности, чтобы мы могли почувствовать симпатию во всей ее полноте, во всем ее совершенстве. А так как эти отношения могут полностью превратить идею во впечатление и перенести живость последнего на первую настолько безукоризненно, чтобы эта живость ни в какой мере не была потеряна при переходе, то нам легко представить себе, каким образом одно отношение причинности может способствовать усилению и оживлению идеи. При симпатии происходит очевидное превращение идеи во впечатление. Это превращение обусловлено отношением объектов к нам самим. Наше я всегда непосредственно налично перед нами. Сопоставив все эти обстоятельства, мы обнаружим, что симпатия в точности соответствует операциям нашего ума и даже содержит в себе нечто более удивительное и необычайное.

Теперь нам пора вернуться от общего рассмотрения симпатии к влиянию ее на гордость и униженность в тех случаях, когда эти аффекты возбуждаются похвалой или порицанием, хорошей или дурной репутацией. Мы можем отметить следующее: всякое качество, за которое человек получает похвалу от другого, само по себе всегда способно породить в нем гордость, если

только он действительно им обладает. Указанные похвалы имеют своим предметом его могущество, или богатство, или семью, иди добродетель; все это такие предметы тщеславия, которые уже были объяснены и истолкованы нами. Итак, несомненно, что, если бы человек рассматривал себя в том же свете, в каком он является своему поклоннику, он испытал бы сперва простое удовольствие, а затем гордость или самоудовлетворение согласно вышеизложенной гипотезе. Но нет ничего естественнее для нас, как разделять мнения других людей в данном отношении: с одной стороны, благодаря *симпатии*, которая делает все их чувствования столь непосредственно близкими нам, с другой – в силу *размышления*, заставляющего нас считать их суждения о нас как бы своего рода доказательством того, чтó они утверждают. Эти два принципа – чужой авторитет и симпатия – влияют почти на все наши мнения, в особенности же значительным должно быть это влияние на наши суждения о собственном значении и характере. Подобные суждения всегда сопровождаются аффектом[62]; но ничто так не затемняет наш рассудок и не вовлекает нас в самые неразумные мнения, как связь наших суждений с аффектом, который сообщается

нашему воображению и придает новую силу всякой связанной с суждением идее. К этому можно еще прибавить, что, сознавая свое большое пристрастие к самим себе, мы бываем особенно рады всему, что подтверждает наше хорошее мнение о самих себе, и нас легко обижает все, что ему противоречит.

Все это в теории кажется весьма вероятным; но, чтобы придать нашему рассуждению полную достоверность, мы должны исследовать сами явления, в которых выражаются аффекты, и посмотреть, согласуются ли последние с указанным рассуждением.

Из этих явлений мы можем считать очень ценным для нашей настоящей цели следующее: хотя добрая слава вообще очень приятна, однако нам доставляет гораздо большее удовольствие одобрение тех, кого мы сами уважаем и одобряем, чем одобрение лиц ненавидимых и презираемых нами. Точно так же мы особенно огорчаемся из-за презрения лиц, суждению которых придаем некоторую цену, и остаемся в значительной степени равнодушными к мнениям остального человечества. Но если бы наш дух в силу первичного инстинкта стремился к доброй славе и отвращался от стыда, добрая слава и стыд всегда влияли бы на нас одинаково и всякое мнение

возбуждало бы в нас упомянутое стремление или отвращение в зависимости от своей выгодности или невыгодности для нас. Суждение глупца о нас все-таки есть суждение другого лица, так же как и суждение умного человека, но оно меньше влияет на наше собственное суждение о себе.

Одобрение умного человека не только доставляет нам большее удовольствие, чем одобрение глупца, но еще больше удовлетворяет нас, если мы получаем его после продолжительного и близкого знакомства. Это может быть объяснено точно таким же образом.

Похвалы других людей лишь тогда доставляют нам большое удовольствие, когда они соответствуют нашему собственному мнению о себе и превозносят нас за такие качества, которыми мы в особенности выделяемся среди других. Воин придает мало значения красноречию, ученый – мужеству, епископ – остроумию, купец – учености. Как бы ни уважал человек любое качество, рассматриваемое отвлеченно, но, если он сознает, что не обладает им, похвалы всего света в данном отношении не доставят ему никакого удовольствия, потому что они не в состоянии будут повлиять на его собственное мнение о себе.

Ничто так не обычно для людей,

происходящих из хорошей семьи, но имеющих скудные средства, как то, что они оставляют своих друзей и свою страну и предпочитают зарабатывать себе пропитание каким-нибудь низким, механическим трудом скорее среди чужих, чем среди тех, кто знает об их происхождении и полученном ими образовании. Нас не будут знать там, куда мы удаляемся, говорят они; никто не будет подозревать, из какой семьи мы происходим, мы будем вдали от всех своих друзей и знакомых, а благодаря этому наша бедность и наше низкое положение будут легче переноситься нами. Рассматривая эти чувствования, я нахожу, что они дают много весьма убедительных аргументов, [которые пригодны] для моей настоящей цели.

Во-первых, мы можем заключить отсюда, что неприятное чувство, испытываемое нами, когда к нам относятся с презрением, зависит от симпатии, а симпатия в свою очередь зависит от отношения к нам объектов, так как нам всего неприятнее презрение лиц, связанных с нами узами крови и близких нам по месту жительства. Поэтому мы стараемся уменьшить эту симпатию и это неприятное чувство, для чего разрываем данные отношения и сближаемся с чужими людьми, от родственников же отдаляемся.

Во-вторых, мы можем заключить, что отношения необходимы для того, чтобы вызывать симпатию, не исключительно как таковые, а как влияющие на превращение наших идей о чувствованиях других людей в сами эти чувствования при помощи ассоциации между идеей этих лиц и идеей нашего *я*. Ибо в данном случае налицо оба отношения: и отношение родства, и отношение смежности, но так как они не объединены в одних и тех же лицах, то они в меньшей степени способствуют симпатии.

В-третьих, сам этот факт, т. е. уменьшение симпатии при разрыве отношений, заслуживает нашего внимания. Предположим, что я живу среди чужих, занимая низкое положение, и в силу этого ко мне относятся свысока; тем не менее я чувствую себя в этом положении легче, чем ежедневно подвергаясь презрению моих родных и соотечественников. Среди чужих я испытываю двойное презрение: от моих родных, но они в отсутствии и от лиц, меня окружающих, но они мне чужды. Это двойное презрение поддерживают также два отношения: родства и смежности. Но так как лица, соединенные со мной двумя указанными отношениями, не одни и те же, то это различие в идеях разделяет впечатления, вызываемые презрением, и мешает им слиться.

Презрение моих соседей оказывает на меня известное влияние, так же как и презрение моих родственников, но эти влияния раздельны и никогда не соединяются, как случается, когда презрение исходит от лиц, которые являются одновременно моими соседями и родственниками. Это явление аналогично объясненной нами выше теории гордости и униженности, теории, которая может показаться столь необычной для примитивного понимания.

В-четвертых, человек, находящийся в таких обстоятельствах, естественно, скрывает свое происхождение от лиц, среди которых он живет, и ему бывает очень неприятно, если кто-либо подозревает о его принадлежности к семье, намного превосходящей его теперешнее положение и настоящий образ жизни. Все на этом свете относительно: то, что считается громадным состоянием для частного лица, является нищенским достатком для владетельного князя. Крестьянин был бы вполне счастлив, если бы имел то, что не удовлетворяет самых необходимых потребностей джентльмена. Когда человек привыкает к более роскошному образу жизни или считает себя имеющим право на таковой по своему рождению и положению, всякое более низкое положение неприятно и даже

постыдно для него, и он с большим старанием скрывает свои права на лучшую судьбу. Сам он знает о своем несчастье, но так как те, с кем он живет, не осведомлены об этом, то неприятные размышления и сравнения подсказываются ему только его собственными мыслями и он никогда не приходит к ним через посредство симпатии к другим людям, что должно сильно способствовать его спокойствию и удовлетворению.

Если и существуют какие-либо возражения против выдвинутой мной гипотезы, которая гласит, что *удовольствие, получаемое нами от одобрения, имеет своим источником сообщение чувствований*, то, исследовав эти возражения, мы увидим, что, рассмотренные в надлежащем свете, они только будут способствовать подтверждению нашей гипотезы. Популярность может быть приятна даже человеку, презирающему толпу, и это объясняется тем, что многочисленность его поклонников придает их мнению особый вес и авторитетность. Плагиаторы испытывают удовольствие от расточаемых им похвал, хотя и сознают, что не заслужили их. Это как бы построение воздушных замков, при котором воображение забавляется своими собственными фикциями и старается найти для них опору и подкрепление в симпатии с чувствованиями

других людей. Гордые люди всего больше бывают возмущены презрением, хотя и нелегко разделяют его; происходит же это вследствие противоположности того аффекта, который для них наиболее естествен, и того, который они испытывают в силу симпатии. Точно так же страстно влюбленный бывает очень недоволен, когда вы порицаете и осуждаете его любовь, но очевидно, что ваши возражения могут влиять на него только потому, что они заражают его самого, т. е. благодаря его симпатии к вам. Если он вас презирает или же видит, что вы шутите, все, что вы говорите, не производит на него никакого действия.

# ГЛАВА 12

# О ГОРДОСТИ И УНИЖЕННОСТИ У ЖИВОТНЫХ

Таким образом, в каком бы свете мы ни рассматривали вопрос, мы все-таки видим, что причины гордости и униженности в точности соответствуют нашей гипотезе и что эти аффекты могут быть возбуждены лишь тем, что, с одной стороны, имеет отношение к нам, а с другой – вызывает удовольствие или неудовольствие независимо от аффекта. Мы доказали не только что тенденция к тому, чтобы вызывать удовольствие или неудовольствие, присуща всем причинам гордости или униженности, но и то, что это единственное присущее им всем качество, а следовательно, именно то качество, при помощи которого они действуют на нас. Далее, мы доказали, что самые значительные причины этих аффектов в действительности сводятся к силе возбуждения приятных или неприятных ощущений и что, следовательно, все их действия, а среди прочих также гордость и униженность берут свое начало исключительно из указанного источника. Такие простые и естественные

принципы, обоснованные столь прочными доказательствами, не могут не быть признаны философами, разве только против них можно выставить какие-либо возражения, ускользнувшие от моего внимания.

Анатомы обычно дополняют свои наблюдения и опыты над человеческим телом при помощи таких же наблюдений и опытов над животными, а в совпадении этих опытов видят добавочный аргумент в пользу той или иной частной гипотезы. И действительно очевидно, что если строение частей тела у животных таково же, как у людей, и функции данных частей тоже одинаковы, то, значит, и причины указанных функций не могут быть различны: следовательно, все, что мы устанавливаем относительно одного вида, может быть без всяких колебаний признано истинным и относительно другого. Например, хотя можно с полным основанием предполагать, что смесь соков и состав мельчайших частей несколько иные у людей, чем у животных, и что благодаря этому опыты применения лекарств к одним не всегда приложимы к другим, однако поскольку строение вен и мускулов, а равно организация и положение сердца, легких, желудка, печени и других органов одинаковы или почти одинаковы у всех животных, то та же гипотеза, которая объясняет

нам сокращение мускулов, движение млечного сока и циркуляцию крови у одного вида, должна быть применима и ко всем другим; а поскольку ее подтверждают или опровергают опыты, которые мы производим над каким-нибудь одним видом существ, постольку мы можем заключить о ее верности или ложности по отношению ко всем. Итак, попробуем воспользоваться этим способом исследования, верность и польза которого уже доказаны в применении к рассуждениям относительно тела, для производимой нами теперь анатомии духа и посмотрим, что за открытия мы сделаем с его помощью.

Для этого мы сперва должны показать соответствие между *аффектами* людей и животных, а затем сравнить *причины*, порождающие эти аффекты.

Несомненно, что почти у всех животных, в особенности же у более благородных видов, можно заметить много очевидных признаков гордости и униженности. Сама осанка и поступь лебедя, индюка или павлина показывают, что эти живые существа очень высокого мнения о себе и презирают всех остальных. Еще более примечательно, что у двух последних видов живых существ гордость всегда является спутником красоты и наблюдается только у самца.

Много раз указывалось на тщеславие и [чувство] соперничества, проявляемое соловьями в связи с пением, лошадьми – с быстротой бега, собаками – с понятливостью и остротой обоняния, быком и петухом – с силой и всеми другими животными в связи с присущим каждому из них специальным преимуществом. Прибавьте к этому следующее: все те виды животных, которые настолько часто соприкасаются с человеком, что привыкают к нему, явно гордятся его одобрением и испытывают удовольствие от его похвалы или ласки независимо от всяких других соображений. Кроме того, далеко не всякие ласки без различия вызывают в них тщеславие, а главным образом ласки тех людей, которых они знают и любят; но точно так же возбуждается этот аффект и у людей. Все это очевидные доказательства того, что гордость и униженность – аффекты, не принадлежащие исключительно человеку, но распространяющиеся на весь мир живых существ.

*Причины* указанных аффектов тоже в общем одинаковы как у нас, так и у животных; конечно, при этом нужно принять во внимание более высокий уровень наших знаний и ума. Так, животные либо совсем, либо почти совсем лишены чувства добродетели и порока; они быстро забывают отношения родства и

совершенно не способны понять отношения права и собственности. Поэтому причины их гордости и униженности нужно искать исключительно в теле, а не в психике и внешних предметах. Но что касается тела, то одинаковые причины вызывают гордость и в человеке, и в животном; аффект этот всегда имеет своим источником красоту, силу, быстроту или же какое-нибудь другое полезное или приятное качество.

Следующий вопрос таков: если указанные аффекты одинаковы и происходят от одних и тех же причин у всех существ, одинаков ли и *способ* действия этих причин? Согласно всем правилам аналогии, следует ожидать, что дело обстоит именно так, и, если, исследовав вопрос, мы увидим, что объяснение явленна, которым мы пользуемся по отношению к одному виду, неприложимо к остальным, мы можем предположить, что, несмотря на свою правдоподобность, оно в действительности не имеет основания.

Чтобы решить данный вопрос, обратим внимание на то, что в психике животных, очевидно, имеется то же *отношение* между идеями, что и в духе людей, и происходит оно от тех же причин. Собака, спрятав кость, часто забывает место, но, если ее привести к нему, ее

мысль легко переходит к спрятанному раньше предмету при помощи смежности, порождающей отношение между идеями. Точно так же, если ее сильно побили в каком-нибудь месте, она будет дрожать, приближаясь к нему, хотя бы в настоящее время она и не видела никаких признаков опасности. Действия сходства не столь заметны у животных, но поскольку это отношение входит как важная составная часть в причинность, а все животные столь очевидно обнаруживают свое понимание последней, то мы можем заключить, что все три отношения: сходство, смежность и причинность – одинаково действуют как на человека, так и на животных.

Можно также указать примеры отношения между впечатлениями, достаточные для того, чтобы убедить нас, что связь между известными аффектами имеется у низших видов существ, как и у высших, и что их психика часто проходит через целый ряд связанных друг с другом эмоций. Под влиянием радости собака естественно переходит к чувствам любви и доброжелательности по отношению к своему господину или к самке своей породы. Точно так же под влиянием страдания или горести она становится сварливой и злобной, так что аффект, сперва пробудившийся в виде печали, при малейшем поводе превращается в

гнев.

Таким образом, все внутренние принципы, необходимые, чтобы возбудить в нас гордость или униженность, одинаковы для всех существ, а так как причины, возбуждающие указанные аффекты, тоже одинаковы, то мы можем с полным правом заключить, что *способ* действия этих причин тождествен для всех живых существ. Моя гипотеза так проста, она отводит так мало места размышлению и рассудку, что приложима ко всякому чувствующему существу, а это обстоятельство, следует признаться, не только является убедительным доказательством ее истины, но, как я уверен, будет также служить аргументом против всякой другой теории.

# ЧАСТЬ II

# О ЛЮБВИ И НЕНАВИСТИ

## ГЛАВА 1

## ОБ ОБЪЕКТЕ И ПРИЧИНАХ ЛЮБВИ И НЕНАВИСТИ

Совершенно невозможно дать какое-либо определение аффектов *любви* и *ненависти*, а объясняется это тем, что они вызывают лишь простое впечатление, ни с чем не смешанное и не имеющее составных частей. Также излишней была бы попытка дать описание этих аффектов, опирающееся на их природу, происхождение, причины и объекты, с одной стороны, потому, что все перечисленное является предметом настоящего исследования, с другой – потому, что указанные аффекты сами по себе достаточно известны каждому на основании житейских переживаний и опыта. Мы уже отметили это, говоря о гордости и униженности, а теперь повторяем то же по отношению к любви и ненависти. И действительно, между двумя

указанными парами аффектов существует такое большое сходство, что, желая объяснить вторые, мы вынуждены будем начать как бы с сокращенного изложения наших рассуждений о первых.

Если непосредственным *объектом* гордости и униженности является наше *я,* или та тождественная себе самой личность, мысли, поступки и ощущения которой мы сознаем интимнейшим образом, то *объектом* любви и ненависти является какая-нибудь другая личность, мысли, поступки и ощущения которой мы не сознаем. Это достаточно ясно из опыта. Наши любовь и ненависть всегда направлены на какое-нибудь одаренное сознанием, отличное от нас существо; и если мы говорим о *себялюбии*, то понимаем это слово не в прямом смысле, да и порождаемое им ощущение не имеет ничего общего с той нежностью, которую вызывает в нас друг или возлюбленная. Так же обстоит дело и с ненавистью. Мы можем стыдиться своих недостатков и сделанных нами глупостей, но гнев или ненависть мы чувствуем только при обидах, нанесенных нам другими.

Однако, хотя объектом любви и ненависти всегда бывает другое лицо, ясно, что объект этот не является, собственно говоря, *причиной* данных

аффектов и что сам по себе он недостаточен, чтобы их возбудить. Ведь любовь и ненависть прямо противоположны друг другу по возбуждаемым ими ощущениям, а между тем имеют один общий им обоим объект; значит, если бы указанный объект был в то же время их причиной, он производил бы в одинаковой степени эти противоположные аффекты; а так как они должны были бы с первого же момента уничтожить друг друга, то ни один из них не мог бы когда-либо проявиться. Следовательно, у них должна быть причина, отличная от объекта.

При рассмотрении причин любви и ненависти мы найдем, что они очень разнообразны и имеют между собой немного общего. Добродетельность, знания, остроумие, здравый смысл, добродушие, отличающие то или другое лицо, вызывают любовь и уважение; противоположные же качества – ненависть и презрение. Те же аффекты вызываются телесными преимуществами, например: красотой, силой, быстротой движений, ловкостью – и их противоположностями, равно как внешними преимуществами или минусами в происхождении, имуществе, платье, национальности и климате. Все эти предметы в зависимости от различия своих качеств могут вызывать любовь и уважение или же ненависть и

презрение.

Рассмотрение данных причин приводит нас к новому различению, а именно различению между *качеством*, действующим на нас, и *субъектом*, которому оно принадлежит. Князь, владеющий величественным дворцом, пользуется на этом основании уважением народа, *во-первых*, благодаря красоте дворца, а *во-вторых*, в силу отношения собственности, связывающего дворец с ним. Устранение любого из этих условий уничтожает аффект, а это, очевидно, доказывает сложность его причины.

Было бы слишком утомительно повторно производить по отношению к любви и ненависти все те наблюдения, которые мы сделали относительно гордости и униженности и которые одинаково приложимы к обеим парам аффектов. Достаточно будет вообще *отметить*, что объектом любви и ненависти, очевидно, является какая-либо мыслящая личность и что ощущение, доставляемое первым аффектом, всегда приятно, а ощущение, вызываемое вторым, неприятно. Мы можем даже *предположить* с некоторой вероятностью, что *причины обоих этих аффектов всегда имеют отношение к некоторому мыслящему существу*, а также что *причина первого аффекта сама по себе*

*возбуждает удовольствие, причина же второго – неудовольствие.*

Одно из этих предположений, а именно то, что причина любви и ненависти должна иметь отношение к личности, или мыслящему существу, чтобы возбуждать эти аффекты, не только вероятно, но даже слишком очевидно, чтобы быть оспариваемо. Добродетель и порок, рассматриваемые отвлеченно, красота и безобразие, если они принадлежат неодушевленным объектам, бедность и богатство, присущие третьему лицу, – все это не возбуждает ни в какой степени ни любви, ни ненависти, ни уважения, ни презрения к тем, кто не имеет отношения к упомянутым качествам. Предположим, что некто смотрит в окно и видит меня стоящим на улице, а позади меня – прекрасный дворец, к которому я не имею ни малейшего отношения. Я думаю, никто не станет утверждать, что это лицо окажет мне такое же почтение, как если бы я был владельцем указанного дворца.

На первый взгляд не так очевидно, что для этих аффектов необходимо также отношение между впечатлениями, а объясняется это тем, что при переходе одно из данных впечатлений так сливается с другим, что они становятся почти

неотличимыми друг от друга. Однако при рассмотрении гордости и униженности мы были в состоянии легко провести указанное различие и доказать, что каждая причина этих аффектов вызывает сама по себе неудовольствие или удовольствие; поэтому я могу применить тот же метод с одинаковым успехом и здесь при рассмотрении отдельных причин любви и ненависти. Но так как я спешу дать полное и решающее доказательство своей теории, то я на время отложу это рассмотрение, а пока постараюсь использовать для настоящей цели все свои рассуждения относительно гордости и униженности при помощи аргумента, основанного на неоспоримом опыте.

Мало таких людей, которые удовлетворены своим собственным характером, умом или состоянием и которые не желали бы показать себя свету и приобрести любовь и одобрение человечества. Но очевидно, что те же качества и условия, которые являются причинами гордости, или самоуважения, оказываются также причинами тщеславия, или желания приобрести хорошую репутацию, и что мы всегда выставляем на вид те качества, которые всего больше ценим в себе. Однако если бы любовь и уважение не вызывались теми же качествами, что и гордость, в

зависимости от того, имеют ли эти качества отношение к другим людям или к нам самим, то такой образ действия был бы совсем нелепым и люди не могли бы ожидать соответствия чувств других лиц тем чувствам, которые они сами испытали. Правда, лишь немногие в состоянии образовывать точные системы аффектов или размышлять об их общей природе и сходных чертах. Но даже и без таких достижений в философии мы не слишком подвержены ошибкам в данном отношении, ибо нам достаточно руководства повседневного опыта, а также некоторого рода *представления* (presentation), подсказывающего нам, что возымеет действие на других, на основании того, что мы непосредственно переживаем в себе. Но если все качества, вызывающие гордость и униженность, порождают любовь и ненависть, то, следовательно, и все аргументы, использованные для доказательства того, что причины первых возбуждают удовольствие или неудовольствие независимо от самих аффектов, с одинаковой очевидностью могут быть приложены и к причинам последних.

# ГЛАВА 2

# ОПЫТЫ, ПОДТВЕРЖДАЮЩИЕ ЭТУ ТЕОРИЮ

Взвесив должным образом указанные аргументы, всякий без малейшего колебания согласится с тем заключением, которое я вывожу из них относительно перехода впечатлений и идей в другие, связанные с ними впечатления и идеи, тем более что сам по себе этот принцип столь легок и естествен. Но чтобы оградить данную теорию от всяких сомнений как относительно гордости и униженности, так и относительно любви и ненависти, не мешает произвести несколько новых опытов над всеми этими аффектами, а также напомнить о некоторых из тех наблюдений, которых я коснулся раньше.

Чтобы перейти к таким опытам, предположим, что я нахожусь в обществе лица, к которому раньше не питал никаких чувств – ни дружбы, ни вражды. В данном случае передо мной естественный и конечный объект всех четырех указанных аффектов. Я сам являюсь истинным объектом гордости или униженности; другое лицо – объектом любви или ненависти.

Рассмотрим теперь внимательно природу этих аффектов и их взаимоотношение. У нас, очевидно, имеется налицо четыре аффекта, как бы образующие квадрат или же находящиеся в правильном соотношении и на равном расстоянии друг от друга. Аффекты гордости и униженности, с одной стороны, любви и ненависти – с другой, связаны друг с другом тождеством своего объекта, которым для первой пары аффектов является наше *я,* а для второй – какое-нибудь другое лицо. Эти две линии – связи или отношения – образуют собой две противоположные стороны квадрата. Далее, гордость и любовь – приятные аффекты, а ненависть и униженность – неприятные. Это сходство ощущения, свойственное, с одной стороны, гордости и любви, а с другой – униженности и ненависти, образует новую связь, и два указанных сходства могут быть рассматриваемы как две другие стороны квадрата. Итак, гордость связана с униженностью, а любовь с ненавистью через посредство общих им объектов, или идей. Но гордость связана с любовью, а униженность с ненавистью через посредство общих им ощущений, или впечатлений.

Значит, я утверждаю следующее: ничто не может вызвать какого-либо из этих аффектов без

наличия двойного отношения, т. е. отношения идей к объекту аффекта и отношения ощущений к самому аффекту. Это мы должны доказать при помощи своих опытов.

Первый опыт. Для соблюдения большего порядка в этих опытах предположим сперва, что, в то время как мы находимся в вышеупомянутом положение, т. е. в обществе какого-нибудь другого лица, перед нами предстает объект, не связанный с указанными аффектами ни отношением впечатлений, ни отношением идеи. Предположим, что мы оба смотрим на простой камень или другой обыкновенный объект, который не принадлежит ни одному из нас и не вызывает сам по себе никакой эмоции, никакого особого удовольствия или неудовольствия. Очевидно, что такой объект не вызывает ни одного из четырех вышеупомянутых аффектов. Попробуем [применить] его к каждому из них поочередно; применим его к любви, ненависти, униженности и гордости – ни одно из этих чувств не возникнет хотя бы в самой слабой степени. Сколько бы мы ни меняли объект при условии выбора только таких, которые лишены обоих упомянутых отношений; сколько бы мы ни повторяли опыт при всех состояниях, на какие только способен наш дух, ни один объект из всего безграничного

разнообразия природы не вызовет ни при одном из этих состояний желаемого аффекта без наличия указанных отношений.

Второй опыт. Поскольку объект, лишенный обоих этих отношении, никоим образом не может вызвать аффекта, придадим ему сперва только одно из отношений и посмотрим, что из этого выйдет. Предположим, например, что я смотрю на камень или на другой обыкновенный объект, который принадлежит мне или моему соседу и, таким образом, приобретает отношение идей к объекту аффектов. Из априорного рассмотрения вопроса ясно, что нет основания ожидать возникновения какой-нибудь эмоции. Не говоря уже о том, что всякое отношение идей действует на дух незаметно и спокойно, оно сообщает одинаковый импульс противоположным аффектам, т. е. гордости и униженности, с одной стороны, любви и ненависти – с другой, в зависимости от того, принадлежит ли объект нам или другому лицу. Но такая противоположность аффектов должна уничтожить оба аффекта и оставить наш дух совершенно свободным от всякого аффекта. Это априорное рассуждение подтверждается опытом. Ни один обыкновенный, повседневно встречающийся объект, который не вызывает ни удовольствия, ни неудовольствия

независимо от аффекта, не будет в состоянии вызвать гордость или униженность, любовь или ненависть при посредстве отношения собственности или же других каких-либо отношений к нам или к другим людям.

Третий опыт. Итак, ясно, что одно лишь отношение идей само по себе не может вызвать упомянутых аффектов. Устраним теперь данное отношение и заменим его отношением впечатлений, выбрав объект, приятный или неприятный нам, но не имеющий отношения ни к нам, ни к нашему соседу, и посмотрим, какие это будет иметь последствия. Рассматривая вопрос сперва a priori, как и в предыдущем случае, мы можем заключить, что данный объект будет иметь небольшую, но вместе с тем и неопределенную связь с указанными аффектами. Уже помимо того что данное отношение нельзя назвать слабым и незаметным, ему несвойствен и недостаток, присущий отношению идей, – оно не направляет наш дух с одинаковой силой к двум противоположным аффектам, которые в силу своей противоположности взаимно уничтожают друг друга. Но если мы, с другой стороны, примем во внимание, что переход от впечатления к аффекту не поддерживается в данном случае принципом, вызывающим переход от одной идеи

к другой, и что, наоборот, несмотря на легкость превращения одного впечатления в другое, смена объектов считается препятствующей проявлению всяких принципов, вызывающих требуемый переход, то мы в состоянии будем заключить отсюда, что все связанное с аффектом при посредстве одного отношения впечатлений никогда не может стать устойчивой и длительной причиной какого-нибудь аффекта. Заключение, к которому может по аналогии прийти наш разум, взвесив все эти аргументы, сводится к следующему: объект, вызывающий удовольствие или неудовольствие, но не находящийся в каком-либо отношении ни к нам, ни к другим людям, может так повлиять на наше настроение, что, естественно, вызовет в нас наклонность к гордости или любви, униженности или ненависти и что мы будем искать другие объекты, которые могли бы послужить основанием для этих аффектов при посредстве двойного отношения. Но объект, которому присуще лишь одно из указанных отношений, хотя бы и наиболее выгодное из двух, не может вызвать прочного и устойчивого аффекта.

К счастью, все это рассуждение вполне соответствует опыту и проявлениям аффектов. Предположим, что я путешествую со своим

спутником по стране, совершенно чужой для нас обоих; ясно, что если виды красивы, дороги приятны, а гостиницы удобны, то все это может вызвать во мне удовлетворение собой и моим спутником; но так как мы предполагаем, что данная страна не имеет никакого отношения ни ко мне, ни к моему другу, то она не может стать непосредственной причиной гордости или любви, а поэтому если данные аффекты не найдут себе обоснования в каком-нибудь другом объекте, который находится в более близком отношении к одному из нас, то мою эмоцию скорее следует рассматривать как проявление повышенного человеколюбивого настроения, чем как определенный аффект. Дело не меняется, если объект вызывает неудовольствие.

Четвертый опыт. После того как мы открыли, что гордость или униженность, любовь или ненависть не могут быть вызваны ни объектом, лишенным всякого отношения как впечатлений, так и идей, ни объектом, обладающим только одним из указанных отношений, мы можем убедиться на основании лишь разума, без помощи дальнейшего опыта, что все обладающее двойным отношением необходимо должно вызывать эти аффекты – ведь очевидно, что последние должны иметь какую-нибудь причину. Но чтобы оставить

как можно меньше места сомнениям, возобновим свои опыты и посмотрим, будут ли соответствовать в данном случае события нашим ожиданиям. Я выбираю какой-нибудь объект, например добродетель, сам по себе вызывающий удовольствие, придаю этому объекту отношение к нашему *я* и нахожу, что при таких условиях сейчас же возникает некоторый аффект. Но какой? Не что иное, как гордость, к которой данный объект находится в двойном отношении. Его идея связана с идеей нашего *я,* с объектом аффекта. Ощущение, им вызываемое, сходно с ощущением аффекта. Чтобы убедить себя в безошибочности данного опыта, я сперва устраняю одно отношение, затем другое и вижу, что при каждом из таких устранений уничтожается аффект, причем объект становится мне вполне безразличным. Но я не удовлетворяюсь этим; я делаю еще один опыт и, вместо того чтобы устранить отношение, только заменяю его отношением другого рода. Я предполагаю, что добродетель принадлежит моему спутнику, а не мне, а затем наблюдаю, чтó произойдет в результате такого изменения. Тотчас же я замечаю, что в моих чувствованиях происходит поворот, что они оставляют гордость, с которой связано только одно отношение, а именно [отношение] впечатлений, и переходят на

сторону любви, притягивающей их к себе двойным отношением впечатлений и идей. Повторяя тот же опыт, я с помощью нового изменения в отношении идей снова привожу чувствования к гордости; при новом же повторении опять привожу их к любви или доброму расположению. Вполне убедившись во влиянии этого отношения, я исследую действия другого и, заменив добродетель пороком, превращаю приятное впечатление, возбуждаемое первой, в неприятное, которое порождается вторым. Действие продолжает соответствовать ожиданиям. Порок, приписываемый другому лицу, возбуждает посредством двойного отношения аффект ненависти вместо любви, которую вызывала добродетель при посредстве той же причины. Продолжая опыт, я снова изменяю отношение идеи и предполагаю, что порок присущ мне. Что же из этого следует? Обычный результат: замена аффекта ненависти униженностью. Эту униженность я превращаю в гордость при помощи нового изменения впечатлений и наконец замечаю, что описал полный круг, приведя путем этих изменений аффект в то самое положение, в котором я нашел его сперва.

Но чтобы достичь еще большей

достоверности, я изменяю объект и произвожу опыты уже не над пороком и добродетелью, а над красотой и безобразием, богатством и бедностью, властью и подвластностью. Каждый из этих объектов точно таким же образом проходит весь круг аффектов при помощи изменения отношений; какого порядка мы ни станем придерживаться – будем ли мы двигаться от гордости к любви, ненависти и униженности или от униженности к ненависти, любви и гордости, – опыт нимало от этого не изменится. Правда, в некоторых случаях вместо любви и ненависти возникает уважение и презрение, но это в сущности те же аффекты, лишь видоизмененные в силу некоторых причин, которые мы выясним впоследствии.

Пятый опыт. Чтобы придать данным опытам еще больший вес, изменим постановку дела как можно сильнее и придадим как аффектам, так и объектам самые разнообразные положения, на какие они только способны. Предположим, что в дополнение к вышеупомянутым отношениям лицо, над которым я производил все эти опыты, тесно связано со мной узами родства или дружбы. Предположим, что это мой сын или брат или же что меня связывает с ним долгое и близкое знакомство. Предположим далее, что причина

аффекта приобретает двойное отношение – впечатлений и идей – к указанному лицу; посмотрим теперь, к какому результату приведут нас все эти запутанные связи и отношения.

Прежде чем рассматривать, каковы указанные результаты в действительности, определим, каковы они должны быть согласно моей гипотезе. Ясно, что в зависимости от приятности или неприятности впечатления у нас должна возникнуть любовь или ненависть к лицу, связанному с причиной впечатления тем двойным отношением, которое все время считалось мной необходимым. Добродетель, присущая моему брату, должна возбудить во мне любовь к нему; его порочность или подлость должна вызывать во мне противоположный аффект. Но если судить только по обстоятельствам дела, то я не могу ожидать, что аффект остановится на этом и не перейдет в какое-нибудь другое впечатление. Мы имеем здесь дело с лицом, которое является объектом моего аффекта благодаря двойному отношению; поэтому при помощи того же рассуждения я прихожу к мысли, что аффект разовьется дальше. Лицо это, согласно предположению, находится ко мне в отношении идей, аффект же, объектом которого оно является, будучи приятным или неприятным, находится в

отношении впечатлений к гордости или униженности. Очевидно, что один из последних аффектов и должен быть вызван любовью или ненавистью.

Таково заключение, к которому я прихожу на основании своей гипотезы, и я с удовольствием убеждаюсь, что на опыте все оказывается совершенно соответствующим моим ожиданиям. Добродетельность или порочность сына или брата вызывает во мне не только любовь или ненависть, но и благодаря новому переходу порождает в силу тех же причин гордость или униженность. Ничто не вызывает большего тщеславия, чем какое-либо блестящее качество, присущее нашим родственникам, и ничто так не гнетет нас, как их порочность или низость. Это точное соответствие опыта нашему заключению является убедительным доказательством основательности той гипотезы, на которую мы опираемся, делая это заключение.

Шестой опыт. Эта очевидность еще более возрастет, если мы произведем обратный опыт, т. е., оставив неизменными отношения, начнем лишь с другого аффекта. Предположим, что дело идет не о добродетели и порочности сына или брата, возбуждающей в нас сперва любовь или ненависть, а затем гордость или униженность, но

что мы приписываем эти хорошие или дурные качества самим себе, не связывая их непосредственно с лицом, состоящим с нами в родстве. Опыт показывает нам, что при таком изменении в положении дела вся цепь разрывается и наш дух уже не переходит от одного аффекта к другому, как в предыдущем случае. Мы никогда не любим и не ненавидим сына или брата за добродетельность или порочность, подмечаемую нами в самих себе; хотя очевидно, что те же качества, подмечаемые в них, возбуждают в нас весьма заметную гордость или униженность. Переход от гордости или униженности к любви или ненависти не так естествен, как обратный переход от любви или ненависти к гордости или униженности. На первый взгляд это как будто противоречит моей гипотезе, ибо отношения впечатлений и идей в обоих случаях совершенно одинаковы. Гордость и униженность – впечатления, связанные с любовью и ненавистью; я сам связан с другим лицом; поэтому можно было бы ожидать, что одинаковые причины должны произвести одинаковые действия и что наличие двойного отношения должно привести к полному переходу, как во всех прочих случаях. Затруднение это мы легко можем разрешить при помощи следующих соображений.

Очевидно, что поскольку мы во всякое время интимнейшим образом сознаем себя, свои чувствования и аффекты, то идеи последних должны захватывать нас с большей живостью, чем идеи чувствований и аффектов какого-нибудь другого лица. Но все, что захватывает нас с особой живостью и предстает перед нами в полном и ярком свете, до известной степени вторгается в наше сознание и возникает в нашем духе при малейшем намеке, при самом слабом отношении. По той же причине, раз возникнув, оно захватывает внимание и мешает ему переходить к другим объектам, как бы сильно ни было их отношение к нашему первому объекту. Воображение легко переходит от смутных к живым идеям, от живых же к смутным – лишь с трудом. В одном случае отношению оказывает помощь другой принцип; в другом – тот же принцип ему препятствует.

Я уже заметил раньше, что две указанные способности нашего духа – воображение и аффекты – помогают друг другу, когда их стремления сходны и когда они действуют на один и тот же объект. У нашего духа всегда есть наклонность к тому, чтобы перейти от одного аффекта к другому, с ним связанному, и эта наклонность удовлетворяется, когда объект

одного из аффектов связан с объектом другого. Оба импульса совпадают и делают весь переход более гладким и легким. Но если бы случилось так, что отношение идей, строго говоря, оставалось тем же, но его влияние на переход воображения прекратилось, то очевидно, что тогда должно было бы прекратиться также и его влияние на аффекты, ибо последнее зависит исключительно от данного перехода. Вот почему гордость или униженность не так легко превращаются в любовь или ненависть, как это бывает в обратном случае. Если кто-нибудь брат мне, я ему тоже брат; но, хотя наши отношения взаимны, они имеют очень различное влияние на воображение. Переход от представления родственного нам лица к нашему я, которое мы ежеминутно сознаем, совершается легко и беспрепятственно. Но если аффекты уже направлены на наше я, воображение не переходит столь же легко от этого объекта к другому лицу, как бы тесно последнее ни было связано с нами. Этот легкий или затрудненный переход воображения оказывает действие и на аффекты и облегчает или задерживает их переход, что является явным доказательством связи этих двух способностей – аффектов и воображения, а также влияния отношений идей на аффекты. Это

доказывает бесконечное число опытов, а кроме того, мы обнаруживаем, что даже при наличии отношения, если только в силу какого-нибудь особого условия прекращается его обычное действие на воображение, т. е. возбуждение ассоциации или переход идей, задерживается точно так же и его обычное действие на аффекты, состоящее в замене одного из них другим.

Некоторые, пожалуй, найдут противоречие между этим явлением и симпатией, при которой дух легко переходит от идеи нашего *я* к идее какого-нибудь другого объекта, связанного с нами. Но это затруднение будет устранено, если мы примем во внимание, что при симпатии наше *я* не является объектом аффекта и в ней нет ничего, что останавливало бы наше внимание на нас самих, как в настоящем случае, когда предполагается, что мы находимся под властью гордости или униженности. Наше *я,* будучи отвлечено от перцепции какого-либо другого объекта, в сущности есть ничто; поэтому мы должны обращать свой взор на внешние объекты; и вполне естественно, что мы рассматриваем с наибольшим вниманием те из них, которые смежны нам или сходны с нами. Но когда наше *я* является объектом аффекта, для нас неестественно оставлять его, пока не исчерпан аффект, а в

последнем случае двойное отношение впечатлений и идей не может более производить свойственное ему действие.

Седьмой опыт. Чтобы еще раз подвергнуть испытанию все это рассуждение, произведем новый опыт. Мы уже видели действие аффектов и идей, связанных друг с другом; предположим теперь наличие полного тождества аффектов наряду с отношением идей и посмотрим, каковы будут результаты этого нового положения дел. Очевидно, что здесь с полным основанием можно ожидать перехода аффектов от одного объекта к другому, если предполагается, что отношение идей не прекратилось, а тождество впечатлений должно породить более сильную связь, чем самое сильное сходство между ними, какое только можно себе представить. Но если двойное отношение – впечатлений и идей – может произвести переход от одного объекта к другому, то тем более [сделает это] тождество впечатлений в связи с отношением идей. В соответствии с этим мы видим, что, если мы любим или ненавидим кого-нибудь, наши аффекты редко остаются в своих первоначальных границах, они распространяются на все смежные объекты и охватывают друзей и знакомых того лица, которое мы любим или ненавидим. Если мы дружны с

одним братом, то нет ничего естественнее, как чувствовать расположение к другому, даже не стараясь ближе ознакомиться с его характером. Ссора с одним членом семьи вызывает в нас ненависть ко всей семье, хотя бы она была совершенно неповинна в том, чтó возбуждает наше неудовольствие. Подобного рода примеры можно найти везде.

В этом опыте есть только одно затруднение, которое нам нужно принять в расчет прежде, чем мы пойдем дальше. Очевидно, что хотя все аффекты легко переходят от одного объекта к другому, с ним связанному, однако такой переход происходит более легко там, где сперва выступает более значительный объект, а менее значительный следует за ним, чем в тех случаях, когда дело происходит в обратном порядке и последний объект предшествует первому. Так, для нас естественнее любить сына из-за любви к отцу, слугу – из-за любви к господину, подданного – из-за любви к государю, чем наоборот. Точно так же мы легче питаем ненависть к целой семье, когда поссоримся с ее главой, чем когда недовольны сыном, слугой или другим низшим членом ее. Словом, ваши аффекты, подобно другим объектам, легче спускаются вниз, чем поднимаются вверх.

Чтобы понять, в чем состоит трудность объяснения этого факта, мы должны принять во внимание, что то же самое основание, которое заставляет воображение переходить от дальних объектов к ближним с большей легкостью, чем от ближних к дальним, заставляет его с большей легкостью переноситься от меньшего к большему, чем наоборот. То, что имеет большее влияние, привлекает к себе и большее внимание, а все, что привлекает к себе большее внимание, легче встает в воображении. Мы скорее способны не заметить в предмете что-то малое, чем то, что кажется очень значительным, в особенности же когда второе предшествует первому и сперва привлекает к себе наше внимание. Так, если какой-нибудь случай заставляет нас рассматривать спутники Юпитера, наше воображение естественно стремится образовать идею этой планеты, но если мы сперва размышляем о главной планете, то для нас более естественно оставить без внимания ее спутники. Упоминание о провинциях какой-либо империи переносит нашу мысль к столице этой империи, но воображение уже не с прежней легкостью возвращается назад, к рассмотрению провинций. Идея слуги переносит нашу мысль к господину, идея подданного – к государю; но то же отношение не сохраняет своего влияния при

обратном движении. На этом основан упрек, обращенный Корнелией к ее сыновьям: "Вы должны стыдиться того, что Корнелия больше известна под именем дочери Сципиона, чем матери Гракхов". Другими словами, она побуждала их стать столь же знаменитыми и прославленными, как их дед, иначе воображение народа, переходя от Корнелии как посредствующей ступени, находящейся в одинаковом отношении к обеим сторонам, всегда будет пренебрегать ее сыновьями и называть ее по имени более значительного и великого. На этом же принципе основан общепринятый обычай давать женам имя их мужей, а не наоборот; такова же и подоплека церемонии предоставления первого места тем, кого мы уважаем и почитаем. Мы могли бы найти много других примеров, подтверждающих этот принцип, если бы последний и без того не был достаточно очевиден.

Но если воображение с такой же легкостью переходит от меньшего к большему, как и от удаленного к близкому, почему же этот легкий переход идей не помогает переходу аффектов друг в друга в первом случае так же, как он делает это во втором? Добродетели друга или брата вызывают сперва любовь, потом гордость, потому что в данном случав воображение переходит от

удаленного к близкому в соответствии со своей склонностью. Наши собственные добродетели не вызывают сперва гордости, а затем любви к другу или брату, потому что в этом случае переход должен был бы совершиться от близкого к дальнему вопреки склонности воображения. Но любовь или ненависть к нижестоящему не легко вызывает аффекты по отношению к вышестоящему, хотя это и соответствует естественной наклонности воображения, тогда как любовь или ненависть к вышестоящему вызывает аффекты по отношению к нижестоящему вопреки склонности воображения. Словом, та же самая легкость перехода действует неодинаково на высшее и низшее, с одной стороны, на близкое и отдаленное – с другой. Эти два явления кажутся нам противоречащими друг другу, и, чтобы примирить их, потребуется уделить им некоторое внимание.

Так как переход идей совершается здесь вопреки естественной склонности воображения, то, значит, над этой способностью одерживает верх какой-нибудь другой, более сильный принцип, а так как в нашем духе всегда бывают налицо только впечатления и идеи, то, стало быть, данный принцип необходимо должен находиться в области впечатлений. Но мы уже отметили

раньше, что впечатления, или аффекты, связаны друг с другом только при помощи сходства и что, если какие-нибудь два аффекта приводят ваш дух в одинаковое или сходное настроение, он весьма естественно переходит от одного к другому. И наоборот, противоположность настроений препятствует переходу аффектов друг в друга. Но нетрудно заметить, что такое препятствие может возникнуть по причине разницы в степени, а не только в качестве; ведь нам нисколько не труднее внезапно перейти от небольшой степени любви к такой же степени ненависти, чем от небольшой степени любого из этих аффектов к большей степени его же. Человек, находящийся в спокойном настроении или лишь слегка взволнованный, во всех отношениях так не похож на себя самого, охваченного сильным аффектом, что едва ли два различных лица могут быть столь же не похожи друг на друга; и этому человеку нелегко перейти из одной крайности в другую, если между ними не будет значительного промежутка времени.

При переходе от сильного аффекта к слабому затруднение не меньше и даже, пожалуй, больше, чем при переходе от слабого к сильному, при том условии, однако, что один из этих аффектов при своем появлении уничтожает другой и оба они не

могут существовать одновременно. Но дело совершенно меняется, если аффекты сливаются и действуют на дух одновременно. Слабый аффект, присоединенный к сильному, не производит такого сильного изменения в настроении, как сильный аффект, присоединенный к слабому; поэтому связь между сильной и слабой степенями аффекта теснее, чем между слабой и сильной.

Степень аффекта зависит от природы его объекта; аффект, направленный на лицо, представляющееся нам выдающимся, захватывает наш дух и овладевает им гораздо сильнее, чем аффект, имеющий своим объектом лицо, по нашему мнению, менее значительное. Здесь-то и проявляется противоречие между установками воображения и аффекта. Когда мы направляем свою мысль на большой и на малый объекты, воображение легче переходит от малого объекта к большому, чем от большого к малому, но аффекты совершают это с бóльшим трудом. А так как аффекты – более сильное начало (principle), чем воображение, то не удивительно, что они одерживают верх над последним и привлекают дух на свою сторону. Несмотря на трудность перехода от идеи большого к идее малого, аффект, направленный на первое, всегда вызывает сходный аффект, направленный на второе, если

это большое и малое находятся в каком-нибудь отношении друг к другу. Идея слуги очень легко переносит наш дух к идее господина, но ненависть или любовь к господину с еще большей легкостью порождает гнев или доброжелательность по отношению к слуге. Более сильный аффект в данном случае является предшествующим, а так как прибавление к нему слабого не производит значительной перемены в настроении, то переход от одного к другому происходит благодаря этому особенно легко и естественно.

В ходе предыдущего опыта мы убедились, что если в силу каких-нибудь условий отношение идей перестает оказывать свое обычное действие, т. е. облегчать переход от одной идеи к другой, то прекращается также и его действие на аффекты; в ходе же данного опыта мы подмечаем такое свойство и у впечатлений. Две различные степени одного и того же аффекта, конечно, связаны друг с другом; но, если более слабая степень появляется первой, она мало или совсем не бывает склонна к тому, чтобы вызывать большую степень, а объясняется это тем, что прибавление большого к малому производит более ощутимое изменение в настроении, чем прибавление малого к большому. Если хорошенько взвесить эти явления, они окажутся убедительными доказательствами,

свидетельствующими в пользу нашей гипотезы.

Доказательства эти будут подтверждены, если мы обратим внимание на то, как наш дух примиряет в данном случае противоречие, подмеченое мной между аффектами и воображением. Воображение переходит с большей легкостью от меньшего к большему, чем от большего к меньшему; напротив, сильный аффект легче вызывает слабый, чем наоборот. При наличии этого противоречия аффект в конце концов одерживает верх над воображением, но он достигает этого обычно благодаря тому, что подлаживается под последнее и подыскивает другое качество, которое может служить противовесом началу, вызывающему противоречие. Если мы любим отца семьи или хозяина, мы мало думаем о его детях или слугах. Но если последние находятся перед нами или если мы каким-нибудь образом в силах услужить им, то их близость или смежность усиливает их значение или по крайней мере устраняет то препятствие, которое воображение чинит переходу аффектов друг в друга. Если воображение с трудом переходит от большего к меньшему, то зато оно легко переносится от дальнего к ближнему; таким образом, препятствие сглаживается и открывается путь от одного аффекта к другому.

Восьмой опыт. Я отметил, что переход от любви или ненависти к гордости или униженности легче, чем обратный переход от гордости или униженности к любви или ненависти, и что причиной, объясняющей, почему у нас почти нет примеров последней смены аффектов, является та трудность, которую испытывает воображение, переходя от смежного к дальнему. Я должен, однако, упомянуть одно исключение, а именно то, которое имеет место, когда сама причина гордости и униженности заключается в каком-нибудь другом лице. Ибо в таком случае воображение вынуждено принять во внимание это лицо и не может остановиться исключительно на нас. Так, ничто столь легко не вызывает в нас расположение и любовь к другому лицу, как одобрение последним нашего поведения и характера. Напротив, ничто не разжигает в нас более сильной ненависти к нему, чем порицание или презрение с его стороны. Очевидно, что в данном случае первичным аффектом является гордость или униженность, имеющая своим объектом наше я, и что аффект этот превращается в любовь или ненависть, объектом которой является какое-нибудь другое лицо, превращается, несмотря на установленное мной правило, [гласящее, что] *воображение с трудом*

*переходит от близкого к дальнему*. Но в данном случае переход происходит не только благодаря отношению между нами и этим лицом, а и благодаря тому, что последнее является истинной причиной нашего первого аффекта и, следовательно, оказывается тесно связанным с ним. Одобрение этого лица вызывает гордость, а его порицание – униженность. Не удивительно поэтому, что воображение вновь возвращается к нему в сопровождении аффектов любви или ненависти, связанных с первичными аффектами. Это не противоречит нашему правилу, а только является исключением из него, возникающим из того же основания, что и само правило. Но такое исключение является скорее подтверждением правила. И действительно, если мы рассмотрим все те восемь опытов, которые были объяснены мной, мы увидим, что один и тот же принцип проявляется во всех этих опытах, т. е. что гордость и униженность, любовь и ненависть всегда возникают благодаря переходу, вызываемому двойным отношением впечатлений и идей. Объект, не находящийся ни в каком отношении[63]или находящаяся лишь в одном из них[64], никогда не порождает какого-либо из этих аффектов; кроме того, мы заметили[65], что аффект видоизменяется в зависимости от отношения. Мы

могли даже заметить, что там, где отношение в силу особого условия не производит своего обычного действия, т. е. не вызывает перехода впечатлений или же идей[66], оно перестает действовать на аффекты и не вызывает ни гордости, ни любви, ни униженности, ни ненависти. Мы видели, что это правило продолжает действовать даже в случаях[67], как будто противоречащих ему. Опыт показывает, что отношение часто не производит должного действия, а происходит это, как выясняется при исследовании, в силу какого-нибудь особого условия, предшествующего переходу; в случаях же когда, несмотря на наличие указанного условия, переход бывает не предотвращен, причиной этого оказывается какое-нибудь другое условие, составляющее противовес первому условию. Таким образом, к общему принципу сводятся не только видоизменения, но даже и видоизменения этих видоизменений.

# ГЛАВА 3

# РАЗРЕШЕНИЕ ЗАТРУДНЕНИЙ

После столь многочисленных и неопровержимых доказательств, основанных на ежедневном опыте и наблюдении, специальное рассмотрение всех причин любви и ненависти может показаться излишним. Поэтому я употреблю дальнейшие главы этой части, *во-первых*, на то, чтобы устранить некоторые затруднения, связанные с отдельными причинами этих аффектов, а *во-вторых*, на то, чтобы рассмотреть смешанные аффекты, происходящие от соединения любви и ненависти с другими эмоциями.

Нет ничего более очевидного, чем то, что всякий человек приобретает наше расположение или вызывает наше недоброжелательство в зависимости от удовольствия или неудовольствия, которое мы от него получаем, и что наши аффекты шаг за шагом следуют за нашими ощущениями во всех их изменениях и вариациях. Всякий, кто при помощи услуг, в силу своей красоты или путем лести может найти способ быть нам полезным или приятным, может

рассчитывать на нашу привязанность. С другой стороны, всякий, кто причиняет нам вред или неудовольствие, всегда вызывает наш гнев или нашу ненависть. Когда наша нация воюет с другое, мы ненавидим последнюю, считая ее жестокой, вероломной, несправедливой и разнузданной, но себя и своих союзников всегда признаем справедливыми, умеренными и гуманными. Если предводитель наших врагов одерживает победы, мы с трудом соглашаемся признать за ним человеческий облик и характер. По нашему мнению, он колдун, он имеет сношения с бесами, как это утверждали об Оливере Кромвеле и герцоге Люксембургском, он кровожаден и находит удовольствие в убийствах и разрушении. Но если успех на нашей стороне, наш главнокомандующий обладает всеми противоположными качествами и является образцом добродетели, мужества и умения действовать. Его вероломство мы называем ловкостью, а его жестокость признаем таким злом, которое на войне неизбежно. Словом, каждый из его недостатков мы или стремимся умалить, или же возводим в близкую к нему добродетель. Очевидно, что такой же способ мышления преобладает и в обыденной жизни.

Некоторые прибавляют еще одно условие,

требуя, чтобы удовольствие и неудовольствие не только исходили от данного лица, но чтобы последнее производило их сознательно, с определенной целью, с намерением. Человек, нанесший нам рану или повреждение случайно, не становится в силу этого нашим врагом, точно так же как мы не считаем себя обязанными лицу, случайно оказавшему нам услугу. Мы судим о поступках по намерениям; и в зависимости от того, хороши или дурны последние, сами поступки становятся причинами любви или ненависти.

Но тут нам следует провести некоторое различие. Если то качество другого человека, которое доставляет нам удовольствие или неудовольствие, постоянно и составляет существенное свойство его личности и характера, то оно будет вызывать любовь или ненависть и независимо от намерения указанного человека; в других же случаях для возникновения этих аффектов необходимы сознательность и преднамеренность. Человек, неприятный нам в силу своего уродства или глупости, становится объектом нашего отвращения, хотя вполне очевидно, что у него нет ни малейшего намерения доставить нам неудовольствие этими своими качествами. Но если причиной неудовольствия

является не свойство [характера], а совершаемый и сразу же прекращающийся поступок, то для того, чтобы дать начало известному отношению и в достаточной степени связать поступок с лицом, необходимо, чтобы в основании поступка лежала известная преднамеренность и цель. То, что поступок был совершен данным лицом, еще недостаточно для того, чтобы последнее было его непосредственной причиной и виновником. Одно это отношение слишком слабо и непостоянно, чтобы быть основанием данных аффектов. Такое отношение не захватывает чувствующей и мыслящей области человека; оно не происходит от чего-нибудь *постоянного* в нем и не оставляет никаких следов после себя, но исчезает мгновенно, как будто бы никогда и не существовало. С другой стороны, преднамеренность указывает на наличие известных качеств, которые остаются и тогда, когда поступок уже совершен, связывают его с данным лицом и облегчают переход идей от одного к другому. Мы никогда не можем думать о данном лице, не думая в то же время об этих качествах, если только раскаяние и перемена в образе жизни не произведут в данном отношении изменения; в таком случае изменится и аффект. Вот одно из оснований, в силу которых для того, чтобы возбудить любовь или ненависть, требуется

преднамеренность.

Но мы должны еще принять во внимание, что преднамеренность не только усиливает отношение идей, но и вместе с тем часто требуется для того, чтобы вызвать отношение впечатлений, т. е. возбудить удовольствие или неудовольствие. Ибо замечено, что самую главную часть обиды составляют презрение и ненависть к нам того лица, которое нас обижает; просто же вред, причиненный нам, возбуждает в нас не столь ощутимое неудовольствие. Точно так же услуга, оказанная нам, приятна главным образом потому, что льстит нашему тщеславию и свидетельствует о добром расположении и уважении к нам лица, ее оказавшего. Устранение преднамеренности влечет за собой уничтожение обиды в одном, случае и тщеславия – в другом, а следовательно, должно также сопровождаться значительным ослаблением аффектов любви и ненависти.

Я допускаю, что действие, производимое устранением преднамеренности, т. е. ослабление отношений впечатлений и идей, не безусловно и это действие не может уничтожить всякую степень данных отношений. Но затем я ставлю вопрос: может ли устранение преднамеренности совершенно уничтожить аффекты любви и ненависти? Опыт, как я уверен, показывает нам

обратное: вполне очевидно, что люди часто впадают в сильный гнев по поводу таких обид, которые, как они сами должны признаться, совершенно невольны и случайны. Правда, такая эмоция не может длиться долго, но все-таки она достаточна для того, чтобы показать, что существует естественная связь между недовольством и гневом и что отношение впечатлений может действовать при весьма слабом отношении идей. Но когда сила впечатления несколько ослабевает, недостаточность отношения начинает чувствоваться больше, а поскольку характер человека не играет роли при нанесении им случайных и невольных обид, то мы редко чувствуем из-за таковых длительно сохраняющуюся враждебность.

Чтобы подтвердить эту теорию посредством еще одного аналогичного примера, мы можем указать на следующее: не только то неудовольствие, которое случайно возбуждается в нас другим лицом, но и то, которое причиняется нам в силу признаваемой нами самими необходимости или же в силу долга, лишь в незначительной степени способно возбудить в нас аффект. Человек, который причиняет нам страдание намеренно, но не из-за ненависти и

злобы, а ради справедливости и по праву, если только мы до некоторой степени разумны, не возбуждает нашего гнева, несмотря на то что он является причиной, и притом сознательной причиной, наших страданий. Рассмотрим ближе это явление.

Прежде всего очевидно, что это обстоятельство не имеет решающего значения: хотя оно может ослабить аффекты, ему редко удается совершенно уничтожить их. Много ли таких преступников, которые не питают злобы против своего обвинителя или против судьи, приговаривающего их к наказанию, хотя бы сами они вполне сознавали, что заслужили его? Точно так же мы обычно рассматриваем как наших врагов нашего противника в каком-нибудь процессе или нашего конкурента по приисканию должности, хотя мы и должны признать, если только задумаемся на мгновение, что их мотивы столь же законны, как и наши собственные.

Кроме того, нужно еще принять во внимание и то, что, если другое лицо причиняет нам страдание, мы весьма склонны считать это лицо преступным и с крайним трудом соглашаемся признать его справедливость и невинность. Это ясно доказывает, что всякое страдание и всякое недовольство независимо от нашего признания их

справедливости имеют естественную тенденцию возбуждать нашу ненависть и что мы уже после ее возникновения ищем оснований, которые смогут оправдать и подкрепить этот аффект. Здесь идея обиды не порождает аффекта, а возникает из него.

Да и не удивительно, что этот аффект порождает в нас мысль об обиде, иначе он должен был бы значительно ослабеть, чего все аффекты по возможности избегают. Устранение обиды может уничтожить гнев, но это еще не доказывает, что гнев вызывается только обидой. Причинение страдания и справедливость – два противоположных объекта, один из которых имеет стремление вызывать ненависть, а другой – любовь, и в зависимости от присущей им степени, а также от характеризующего нас направления мысли тот или другой объект одерживает верх, вызывая соответствующий аффект.

# ГЛАВА 4

# О ЛЮБВИ К РОДСТВЕННИКАМ

После того как мы объяснили, почему некоторые действия, вызывающие истинное удовольствие или неудовольствие, совсем не возбуждают или возбуждают лишь в слабой степени аффект любви или ненависти к тем, кто их совершил, нам необходимо показать теперь, в чем состоит удовольствие или неудовольствие, доставляемое нам многими объектами, которые, как мы знаем из опыта, бывают причинами этих аффектов.

Согласно вышеизложенной теории, всегда требуется наличие двойного отношения – впечатлений и идей – между причиной и действием, чтобы вызвать любовь или ненависть. Но хотя в общем это верно, примечательно, что аффект любви может быть вызван и при наличии одного отношения, но несколько иного рода, а именно *отношения* между нами и объектом; выражаясь точнее, данное отношение всегда сопровождается двумя остальными. Всякий, кто связан с нами каким-либо отношением, всегда может рассчитывать и на долю любви с нашей

стороны, пропорциональную этому отношению, причем мы даже и не спрашиваем о его других качествах. Так, кровное родство порождает самые крепкие узы, на какие только способен наш дух, в любви родителей к детям и более слабую степень той же привязанности при ослаблении родственной связи. Однако такое действие оказывает не только кровное родство, но и всякое другое отношение без различия. Мы любим своих соотечественников, соседей, товарищей по ремеслу и профессии и даже тех, кто носит такое же имя, как и мы. Каждое из этих отношений считается как бы связью между нами и дает право на нашу привязанность.

Существует еще одно явление, аналогичное только что рассмотренному, – *знакомство*, которое даже и без какой-либо родственной связи дает начало любви и доброму расположению. Когда мы привыкаем к какому-нибудь человеку и вступаем с ним в близкие отношения, часто пользуясь его обществом, то, хотя бы мы и не в состоянии были открыть в нем какое-нибудь присущее ему особенно ценное качество, мы все-таки невольно предпочитаем его незнакомым людям, несмотря на то что безусловно убеждены в их более высоких достоинствах. Эти два явления, т. е. результат родственной связи и знакомства,

могут пролить свет друг на друга и оба могут быть объяснены при помощи одного и того же принципа.

Люди, находящие удовольствие в декламациях против человеческой природы, указывают на тот факт, что человек не в состоянии удовлетвориться самим собой и что, если ослабить всякую его связь с внешними объектами, он тотчас же впадает в глубочайшую меланхолию и в отчаяние. Отсюда, говорят они, проистекает постоянная погоня человека за развлечением в игре, в охоте, в делах; таким способом мы стараемся забыться и вывести наши жизненные духи из того расслабленного состояния, в которое мы впадаем, едва только эти духи перестает поддерживать какая-нибудь сильная и живая эмоция. Я согласен с указанным образом мыслей, поскольку признаю, что наш дух сам по себе недостаточен для собственного развлечения и естественно ищет внешних объектов, которые могут возбудить в нем живое ощущение и привести в движение жизненные духи. При появлении такого объекта наш дух как бы пробуждается от сна, кровь обращается быстрее, настроение повышается и весь человек приобретает такую энергию, которой он не располагает в минуты спокойствия и одиночества. Вот почему компания доставляет нам такое

удовольствие – она предоставляет в наше распоряжение самый живой из всех объектов, т. е. сходное с нами разумное и мыслящее существо, сообщающее нам все движения своего духа, вводящее нас в свои интимнейшие чувствования и аффекты и показывающее нам все эмоции, возбуждаемые в нем любым объектом, в самый момент их возникновения. Всякая живая идея приятна нам, но в особенности идея аффекта, ибо такая идея превращается в нечто вроде самого аффекта и сильнее волнует наш дух, чем какой-нибудь другой образ или другое представление.

Если допустить это, все остальное уже не представляет затруднений. Ведь если общество незнакомых людей приятно нам в течение *короткого времени* ввиду того, что оно оживляет наши мысли, то общество наших родственников и знакомых должно быть особенно приятно нам ввиду того, что оно производит то же действие в более сильной степени и оказывает на нас более *продолжительное* влияние. Все связанное с нами мы представляем более живо благодаря легкому переходу от нас самих к объекту, с нами связанному. Привычка или знакомство тоже облегчают такое проникновение [в наш дух] объекта и усиливают его представление. Первый

случай аналогичен нашим заключениям, основанным на причине и действии; второй – воспитанию. Но наши заключения и воспитание сходны лишь в том отношении, что оба порождают живую и сильную идею объекта; точно так же одно лишь указанное свойство является общим для родственной связи и знакомства. Это, следовательно, и должно быть тем оказывающим влияние качеством, при помощи которого они производят все свои общие действия, а так как любовь или доброе расположение являются одним из указанных действий, то аффект этот должен иметь свой источник в силе и живости представления. Такой способ представления особенно приятен и возбуждает в нас доброжелательное отношение ко всему, что его вызывает, если только оно является подходящим объектом для доброго расположения и доброжелательности.

Несомненно, что люди сходятся в зависимости от своего темперамента и настроений: люди веселого нрава, естественно, любят веселых, а серьезные питают расположение к серьезным. Это происходит не только тогда, когда одни люди сознают свое сходство с другими, но и в силу естественной тенденции настроения и известной симпатии, всегда возникающей между похожими

характерами. Когда сходство сознается, оно действует на манер отношения, порождая связь между идеями. Когда оно остается неосознанным, то действует при помощи другого принципа, и если этот последний сходен с предыдущим, то указанное сходство должно быть признано подтверждением вышеизложенного заключения.

Идея нашего *я* всегда непосредственно налична в нас и сообщает значительную степень живости идее всякого другого объекта, связанного с нами отношением. Эта живая идея постепенно превращается в настоящее впечатление, ведь оба указанных вида перцепции почти одинаковы и отличаются друг от друга только по степени силы и живости. Но такое превращение должно произойти с тем большей легкостью, что в силу естественного предрасположения мы имеем склонность к тем же впечатлениям, которые замечаем в других, и что они возникают в нас при малейшем поводе. В данном случае сходство превращает идею во впечатление не только при помощи отношения и не только сообщая первоначальную живость идее, которая с ним связана, но и доставляя такой материал, который загорается от малейшей искры. А поскольку в обоих случаях сходство вызывает любовь или расположение, то, как мы можем заключить

отсюда, симпатия к другим людям приятна лишь потому, что она приводит в движение жизненные духи: ведь только легко возбудимая симпатия и соответственные эмоции и являются общими моментами в *личном отношении, знакомстве и сходстве*.

Другим аналогичным явлением можно считать ту сильную склонность к гордости, которой отличаются люди. Если нам приходится долгое время прожить в каком-нибудь городе, то часто случается, что, как бы это ни было нам неприятно сперва, стоит нам лишь привыкнуть к окружающим нас объектам и ближе ознакомиться хотя бы только с улицами и строениями, как наша неприязнь постепенно начинает ослабевать и наконец превращается в противоположный аффект. Наш дух находит удовлетворение, и ему становится приятно при виде объектов, к которым он привык; он, естественно, предпочитает их другим, которые меньше ему известны, хотя сами по себе, быть может, и более ценны. Это же качество нашего духа склоняет нас к хорошему мнению о себе самих и о всех объектах, нам принадлежащих; они предстают перед нами в более выгодном свете, они более приятны для нас, а следовательно, оказываются и более подходящими объектами для гордости и

тщеславия, чем какие-либо другие.

При рассмотрении той привязанности, которую мы питаем к своим знакомым и родственникам, не мешает обратить внимание на некоторые довольно любопытные явления, сопровождающие эту привязанность. В обыденной жизни легко заметить, что дети считают свое отношение к матери значительно ослабленным после ее вторичного брака и уже не относятся к ней так же, как если бы она оставалась вдовой. Так бывает не только тогда, когда они испытывают какие-нибудь неудобства от этого второго брака или супруг [их матери] гораздо ниже ее, но даже тогда, когда нет подобных условий; и это происходит лишь потому, что мать стала членом другой семьи. То же имеет место и при вторичном браке отца, но в гораздо более слабой степени, и очевидно, что родственная связь гораздо менее ослабляется в последнем случае, чем при браке матери. Оба этих явления примечательны и сами по себе, но еще примечательнее становятся они, если сравнить их друг с другом.

Для образования совершенной связи между двумя объектами требуется не только, чтобы воображение могло переходить от одного к другому при посредстве сходства, смежности или

причинности, но и чтобы оно могло возвращаться столь же легко и беспрепятственно от второго к первому. На первый взгляд это следствие может казаться необходимым и неизбежным. Если один объект сходен с другим, второй необходимо должен быть сходен с первым; если один объект – причина другого, второй является действием первого. Так же обстоит дело и со смежностью; но поскольку отношение всегда взаимно, то можно думать, что возвращение воображения от второго объекта к первому должно быть во всех случаях столь же естественным, как и его переход от первого объекта ко второму. Однако при дальнейшем рассмотрении мы легко откроем свою ошибку. Предположим, что второй объект помимо взаимоотношения с первым объектом находится еще в тесном отношении к третьему объекту; в таком случае мысль, переходя от первого объекта ко второму, не возвращается обратно с той же легкостью, хотя отношение и не меняется. Она легко переходит к третьему объекту при помощи нового отношения, выступающего на сцену, и сообщает новый импульс воображению. Таким образом, это новое отношение ослабляет связь между первым и вторым объектами. Наше воображение по самой своей природе изменчиво и непостоянно; оно всегда считает ту связь между

двумя объектами, при которой переход совершается одинаково легко туда и обратно, более тесной, чем ту, при которой переход происходит легко лишь в одном из указанных направлений. Это двойное движение является своего рода двойными узами, связывающими объекты самым тесным и интимным образом.

Второй брак моей матери не нарушает ее отношения ко мне, ее сыну, и этого отношения достаточно для того, чтобы переносить мое воображение от меня самого к ней вполне легко и беспрепятственно. Но когда воображение начинает исходить из этой точки зрения, оно находит свой объект окруженным таким количеством других отношений, требующих его внимания, что оно не знает, какой из них предпочесть, и теряется, недоумевая, на котором из новых объектов остановиться. Узы интереса и долга связывают мою мать с другой семьей и препятствуют тому возвращению воображения от нее ко мне, которое необходимо, чтобы поддержать нашу связь. Моей мысли уже недостает той подвижности, которая требуется, чтобы мысль могла располагать собой совершенно легко и поддаваться своей склонности к переходу. Она легко идет вперед, но возвращается с трудом, и вследствие этого перерыва отношение

становится гораздо слабее, чем оно было бы в том случае, если бы переход оставался свободным и легким в обоих направлениях.

Теперь же, чтобы объяснить, почему это действие сказывается лишь в меньшей степени при втором браке отца, мы должны вспомнить о том, что уже было доказано, а именно о том, что, хотя воображение легко переходит от меньшего объекта к большему, оно не так легко возвращается от большего к меньшему. Когда мое воображение переходит от меня к моему отцу, оно не столь легко переносится от него к его второй жене и я не считаю, что он вступил в другую семью, но продолжаю рассматривать его как главу той семьи, членом которой являюсь. Его превосходство мешает легкому переходу мысли от него к его супруге, но оставляет открытым обратный путь ко мне при помощи указанного отношения сына к отцу. Моего отца не поглощает новое отношение, приобретенное им, так что двойное движение, или колебание, мысли остается таким же легким и естественным. Непостоянство, свойственное воображению, здесь не встречает препятствия, и благодаря этому связь между сыном и отцом сохраняет всю свою силу, все свое влияние.

Мать не считает свою связь с сыном

ослабленной потому, что указанную [связь] разделяет ее муж, не считает этого и сын относительно своей [связи] с отцом, хотя последнюю разделяет брат. Третий объект в данном случае связан и с первым, и со вторым, так что воображение очень легко движется вдоль всех этих объектов.

# ГЛАВА 5

# О НАШЕМ УВАЖЕНИИ К БОГАТЫМ И МОГУЩЕСТВЕННЫМ [ЛИЦАМ]

Ничто так не способно внушить нам уважение к какому-нибудь лицу, как его могущество и богатство; презрение же к человеку вызывается преимущественно его бедностью и низким положением, а так как уважение и презрение следует рассматривать как виды любви и ненависти, то необходимо именно здесь выяснить эти явления.

К счастью, оказывается, что в данном случае наибольшее затруднение состоит не в том, чтобы отыскать принцип, который может произвести подобное действие, а в том, чтобы выбрать самое главное и преобладающее среди нескольких принципов, имеющихся налицо. *Удовольствие*, доставляемое нам богатством других, и *уважение*, испытываемое нами к его владельцам, могут быть приписаны трем различным причинам. *Во-первых*, тем предметам, которыми эти лица владеют, например: домам, садам, экипажам; эти предметы, сами по себе приятные, обязательно вызывают чувство удовольствия в каждом, кто

или созерцает их, или о них думает; *во-вторых*, ожиданию выгоды, которую мы можем получить от богатых и могущественных лиц, пользуясь их имуществом; *в-третьих*, симпатии, которая заставляет нас разделять удовлетворение каждого, кто с нами соприкасается. Все эти принципы могут действовать совместно, порождая данное явление. Вопрос состоит в том, какому из них мы должны преимущественно приписывать последнее.

Несомненно, что первый принцип, т. е. размышление о приятных объектах, имеет большее влияние, чем мы можем вообразить с первого взгляда. Мы редко думаем о красивом или некрасивом, приятном или неприятном, не испытывая при этом эмоции удовольствия или неудовольствия, и, хотя эти ощущения не особенно ясно видны при нашем обычном небрежном способе мышления, их легко подметить при чтении или беседе. Люди тонкого ума всегда направляют течение беседы на предметы, занимательные для воображения, и поэты никогда не предлагают нам другого рода тем. Г-н Филипс выбрал *сидр* в качестве сюжета для прекрасной поэмы; пиво менее подходило бы для этой цели, так как оно менее приятно на вкус и на вид; но он, конечно, предпочел бы тому и

другому вино, если бы его родина могла доставить ему столь приятный напиток. Отсюда мы можем заключить, что все приятное для чувств до некоторой степени приятно и воображению и что оно сообщает нашим мыслям образ того удовольствия, которое оно возбуждает в нас, на самом деле воздействуя на телесные органы.

Но хотя данные основания и могут побудить нас к тому, чтобы мы включили эту чуткость нашего воображения в число причин уважения, которое мы оказываем богатым и могущественным лицам, однако существует много других оснований, которые мешают нам рассматривать ее как единственную или главную причину этого чувства. Ведь если идеи удовольствия могут оказывать на нас влияние только в силу своей живости, которая приближает их к впечатлениям, то вполне естественно, что оказывать такое влияние способны именно те идеи, которым благоприятствует наибольшее число условий и которые имеют естественную тенденцию становиться сильными и живыми, например наши идеи аффектов и чувствований любого человеческого существа. Всякое такое существо сходно с нами и поэтому обладает преимуществом перед другими объектами при воздействии на наше воображение.

Кроме того, если мы примем во внимание природу этой способности и то большое влияние, которое оказывают на нее все отношения, то легко убедимся в том, что, какой бы живости и привлекательности ни достигали идеи приятного вина, музыки или садов, которыми наслаждается богатый человек, воображение не ограничивается ими, но переходит на связанные с ними объекты, а в частности на то лицо, которое ими владеет. И это тем более естественно, что приятная идея или приятный образ порождает в данном случае аффект [уважения] к указанному лицу благодаря отношению последнего к объекту; таким образом, это лицо неизбежно должно быть включено в состав первоначального представления, поскольку оно является объектом происходящего от него аффекта. Но если оно входит в первоначальное представление и рассматривается как лицо, наслаждающееся этими приятными объектами, значит, причиной аффекта является, собственно говоря, *симпатия* и *третий* принцип обладает большей силой и всеобщностью, чем *первый*.

Прибавьте к этому, что богатство и могущество сами по себе, даже не будучи использованы, естественно вызывают уважение и почтение и что, следовательно, эти аффекты не порождаются идеей красивых или приятных

объектов. Правда, деньги кажутся нам как бы представителями подобных объектов, ибо дают власть на приобретение таковых; поэтому может казаться, что они все же в состоянии вызвать те приятные образы, которые порождают данный аффект. Но так как эти образы очень отдаленны, то будет естественнее, если мы обратимся к более близкому объекту, а именно к тому удовольствию, которое доставляет указанная власть лицу, обладающему ею. И мы еще больше убедимся в этом, если примем во внимание, что деньги являются заместителями жизненных благ только благодаря располагающей ими воле, а, следовательно, по самой своей природе заключают в себе идею известного лица и не могут быть рассматриваемы без своего рода симпатии к его ощущениям и удовольствиям.

Мы можем подтвердить это при помощи одного размышления, которое, впрочем, может показаться некоторым слишком тонким и ухищренным. Я уже заметил раньше, что сила, отличаемая от своего проявления, или не означает ничего, или же является лишь возможностью, вероятностью существования, благодаря которой объект приближается к реальности и оказывает заметное влияние на наш дух. Я заметил также, что это приближение к реальности благодаря

иллюзии нашего воображения кажется нам гораздо большим, когда мы сами обладаем данной силой, чем когда ею пользуется другой, и что в первом случав объекты представляются нам находящимися на грани действительности и доставляют нам почти такое же удовольствие, как если бы мы на самом деле обладали ими. Теперь же я утверждаю, что, если мы уважаем человека вследствие его богатства, мы должны войти в чувства собственника и без такой симпатии идея приятных объектов, приобретение которых в его власти, оказала бы на нас лишь слабое влияние. Скупого человека уважают за его деньги, хотя он вряд ли обладает подобной *силой*, другими словами, вряд ли существует *вероятность* или даже *возможность* того, чтобы он употребил свои деньги на удовольствия и приобретение жизненных удобств. Только в его собственных глазах эта сила кажется совершенной и неограниченной, и поэтому мы должны при помощи симпатии войти в его чувствования, прежде чем составим себе живую и интенсивную идею этих благ или станем уважать его ради них.

Таким образом, мы открыли, что *первый* принцип, т. е. *приятная идея тех объектов, пользование которыми дает богатство*, в значительной мере сводится к *третьему* и

превращается в *симпатию* к тому лицу, которое мы уважаем или любим. Исследуем теперь *второй* принцип, т. е. *приятное ожидание выгоды*, и посмотрим, какую силу мы справедливо можем приписать ему.

Очевидно, что хотя богатство и власть несомненно дают обладающему ими лицу силу, позволяющую оказывать нам услуги, однако эту силу нельзя ставить наравне с другой силой, которую они дают ему, а именно с возможностью доставлять удовольствия себе самому и удовлетворять собственные желания. Благодаря себялюбию сила и ее проявление очень близки друг к другу в последнем случае; но для того, чтобы произвести такое же действие и в первом случае, мы должны предположить, что к богатству присоединяются дружба и доброе расположение. Без этого условия трудно представить себе, на чем мы можем основывать свою надежду на выгоду от чужого богатства, хотя нет ничего более достоверного, чем то, что мы естественно почитаем и уважаем богатых даже до того, как откроем в них такое доброе расположение к себе.

Но я иду еще дальше и замечаю, что мы уважаем богатых и могущественных лиц не только тогда, когда они ие проявляют склонности быть нам полезными, но и тогда, когда мы находимся

настолько за пределами круга их деятельности, что даже нельзя предположить их обладающими указанной силой. Военнопленным всегда оказывают уважение в соответствии с их общественным положением, но несомненно, что положение любого лица в сильной степени определяется его богатством. Если же некоторое влияние в данном случае оказывают происхождение и звание, то это дает нам новый аргумент в пользу нашего утверждения. Кого мы называем лицом благородного происхождения, как не того, кто является потомком длинного ряда богатых и могущественных предков и приобретает наше уважение благодаря своему отношению к лицам, уважаемым нами? Итак, его предки, хотя уже покойные, уважаемы до известной степени благодаря своему богатству, а следовательно, это уважение лишено всякой надежды [на личную выгоду]. Но нам даже незачем ссылаться на военнопленных и покойных, чтобы найти примеры такого бескорыстного уважения к богатству: для этого достаточно с некоторым вниманием наблюдать явления, встречающиеся нам в обыденной жизни, при обычной беседе. Человек, который сам обладает хорошим достатком, вступив в общение с незнакомыми людьми, естественно, относится к ним с

различной степенью уважения и почтения по мере того, как знакомится с их имущественным и общественным положением, хотя при этом совершенно исключена возможность того, чтобы он рассчитывал на получение от них какой-либо выгоды; он даже, быть может, никогда бы не принял таковой. Допуск путешественника в общество и степень вежливости в обращении с ним всегда зависят от того, можно ли считать его человеком с большим или средним достатком на основании его свиты и выезда. Словом, различное общественное положение людей в сильной степени определяется богатством; это относится как к высшим, так и к низшим по положению, как к незнакомым, так и к знакомым лицам.

Правда, на все эти аргументы можно дать ответ, основанный на воздействии *общих правил*. Можно сказать, что так как мы привыкли ожидать помощи и покровительства от богатых и могущественных и уважать их вследствие этого, то мы распространяем те же чувства на людей, которые сходны с ними с точки зрения богатства, но от которых мы никогда не можем ожидать никакой выгоды. Общее правило сохраняет здесь преобладание и, придавая известное направление воображению, вызывает аффект совсем так, как если бы его истинный объект действительно

существовал.

Но в том, что этот принцип неприменим здесь, легко убедиться, если принять во внимание, что для того, чтобы установить общее правило и распространить это правило за его прямые пределы, требуется известное однообразие в нашем опыте и значительное преобладание примеров, соответствующих правилу, над противоположными примерами. В настоящем же случае дело обстоит совсем иначе. Из сотни обладающих положением и богатством лиц, с которыми мне приходилось встречаться, вряд ли найдется одно, от которого я могу ожидать выгоды, так что невозможно, чтобы в данном случае преобладала привычка.

В общем не остается ничего, что могло бы вселить в нас уважение к власти и богатству и презрение к низкому положению и бедности, кроме принципа *симпатии*, при помощи которого мы входим в чувствования богатых и бедных и принимаем участие в их удовольствиях и неприятностях. Богатство дает удовлетворение своему владельцу, и это удовлетворение передается зрителю посредством воображения, порождающего идею, сходную по силе и живости с первичным впечатлением. Эта приятная идея или впечатление связаны с любовью – также

приятным аффектом. Ее порождает мыслящее, сознательное существо, которое является прямым объектом любви. Согласно моей гипотезе, это отношение впечатлений и тождество идей и вызывают этот аффект.

Лучший способ примириться с данным мнением – это бросить общий взгляд на мир и отметить силу симпатии среди всех живых существ и легкую передачу чувствований от одного мыслящего существа к другому. Во всех существах, если только они не принадлежат к числу хищников и не находятся во власти бурных аффектов, замечается значительное стремление к совместной жизни; это стремление заставляет их соединяться, хотя бы они и не надеялись получить какую-либо выгоду от такого союза. Еще более заметно это у человека, так как из всех существ в мире он имеет наиболее горячее стремление к общественному состоянию и приспособлен к последнему благодаря наибольшему числу преимуществ. Мы не можем испытать ни одного желания, не имеющего отношения к обществу; полное одиночество, быть может, величайшее наказание, которое может нас постигнуть. Всякое удовольствие ослабевает, если наслаждаться им в одиночестве, а всякое страдание становится более жестоким и невыносимым. Какие бы другие

аффекты – гордость, честолюбие, скупость, любопытство, мстительность или вожделение – мы ни испытывали, душой или оживляющим началом всех их является симпатия; и они не имели бы такой силы, если бы мы должны были вполне отвлечься от мыслей и чувствований других. Пусть все силы и элементы природы согласятся служить и повиноваться одному человеку; пусть солнце встает и заходит по его приказанию, море и реки текут, как ему хочется, а земля добровольно производит все, что может быть ему полезно или приятно. Он все-таки будет несчастным, пока вы не дадите ему хоть одного человека, с которым он сможет разделить свое счастье, уважением и дружбой которого он сможет наслаждаться.

Это заключение, выведенное из общего представления о человеческой природе, может быть подтверждено частными примерами, в которых очень заметна сила симпатии. Она является источником большинства видов красоты; и, хотя бы наш объект сам по себе был куском бесчувственной, неодушевленной материи, мы редко останавливаемся на нем и не обращаем своего взора на влияние, оказываемое им на чувствующие и разумные существа. Человек, показывающий нам какой-нибудь дом или

строение, между прочим, особенно старается указать нам на удобство комнат, преимущество их расположения, экономию пространства, соблюдаемую при планировке лестниц, передних и коридоров; и действительно, большая часть красоты строения, очевидно, сводится к этим частностям. Соблюдение удобства доставляет нам удовольствие, поскольку удобство есть своего рода красота. Но каким образом доставляет она нам удовольствие? Ясно, что наши собственные интересы совсем не затронуты в данном случае; а так как здесь красота является, так сказать, красотой не формы, а интереса, то, стало быть, она должна доставлять нам наслаждение исключительно посредством передачи [чувства], посредством нашей симпатии к владельцу квартиры. Мы входим в его интересы при помощи силы воображения и чувствуем то удовлетворение, которое объекты естественно вызывают в нем.

Это замечание распространяется на письменные и прочие столы, стулья, камины, кареты, седла, плуги и вообще на все произведения промышленности, так как общим правилом является здесь тот факт, что их красота зависит исключительно от их полезности и приспособленности к той цели, для которой они предназначены. Но это такое преимущество,

которое касается только их владельца, зритель же может быть заинтересован здесь лишь в силу симпатии.

Очевидно, что поле наиболее приятно нам своим плодородием и что с этой его красотой вряд ли могут сравниться какие-либо преимущества в его украшении или положении. С отдельными деревьями или растениями дело обстоит так же, как с полем, на котором они растут. Конечно, равнина, поросшая вереском и дроком, сама по себе может быть столь же прекрасной, как холм, покрытый виноградником или оливковыми деревьями, но так никогда не покажется тому, кто знает ценность той и другого. Но это красота, коренящаяся исключительно в воображении и не имеющая основания в восприятиях чувств. Плодородие и ценность имеют прямое отношение к пользе, а эта последняя – к богатству, радости и изобилию, и хотя мы не имеем надежды на то, чтобы участвовать во всех этих благах, однако мы принимаем в них участие при помощи живости нашего воображения и до известной степени разделяем их с владельцами.

В живописи нет более разумного правила, чем правило о равновесии фигур, гласящее, что они должны как можно точнее покоиться по отношению к своему центру тяжести; фигура,

равновесие которой не сохранено в точности, производит неприятное впечатление, а объясняется это тем, что она вызывает идеи падения, ушиба и страдания, идеи же эти становятся неприятными, если при помощи симпатии приобретают известную степень силы и живости.

Прибавьте к сказанному, что главной составной частью красоты человека являются здоровый вид и сила, а также такое строение членов, которое свидетельствует об энергии и активности. Эта идея красоты не может быть объяснена иначе, чем посредством симпатии.

Вообще мы можем заметить, что души людей являются друг для друга зеркалами, и не потому только, что они отражают эмоции, испытываемые теми и другими, но и потому, что лучи аффектов, чувствований и мнений могут быть отражаемы вновь и вновь, пока они незаметно и постепенно не погаснут. Так, удовольствие, получаемое богачом от его имущества, отражаясь в зрителе, вызывает в нем удовольствие и уважение, а эти чувствования, будучи в свою очередь замечены и сочувственно восприняты, усиливают удовольствие владельца; отраженные же еще раз, они становятся новым основанием для удовольствия и почтения в зрителе. Несомненно,

что богатство вызывает некоторое первичное удовольствие, проистекающее из обеспечиваемой им власти наслаждаться всеми радостями жизни, а так как в этом состоит сама природа и сущность богатства, то в этом же должен заключаться и первоначальный источник всех вызываемых им аффектов. Одним из наиболее значительных среди этих аффектов является аффект любви или уважения к другим людям, который, следовательно, вызывается симпатией с удовольствием владельца. Но последний испытывает и вторичное удовольствие от своего богатства, вызываемое любовью и уважением, которое он приобретает благодаря ему; и это удовлетворение не что иное, как вторичное отражение первичного удовольствия, которое исходило от него самого. Это вторичное удовольствие, или тщеславие, становится одной из первых приманок богатства и является главной причиной того, почему мы желаем его для себя или уважаем его в других. Вот, стало быть, третье отражение первичного удовольствия; после этого уже трудно различать дальнейшие образы и отражения вследствие их слабости и смутности.

# ГЛАВА 6

# О БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНОСТИ И ГНЕВЕ

Идеи можно сравнивать с протяжением и плотностью материи, а впечатления, в особенности рефлективные, – с цветами, вкусами, запахами и другими чувственными качествами. Идеи никогда не допускают полного объединения; они наделены своего рода непроницаемостью, благодаря которой исключают друг друга и оказываются способными составить нечто сложное только при помощи соединения, но не смешения друг с другом. С другой стороны, впечатления и аффекты способны к полному объединению и, подобно цветам, могут быть так хорошо смешаны друг с другом, что каждое из них может утратить свою особенность и только способствовать видоизменению общего впечатления, производимого целым. Некоторые из наиболее любопытных явлений человеческого духа имеют своим источником это свойство аффектов.

Исследуя те ингредиенты, которые способны соединяться с любовью и ненавистью, я начинаю до известной степени понимать неудачу,

постигавшую всякую философскую теорию из тех, с которыми до сих пор был знаком мир. При объяснении действий природы с помощью какой-нибудь частной гипотезы обычно замечается следующее: наряду с известным числом опытов, в точности совпадающих с теми принципами, которые мы желали бы установить, всегда находится и какое-нибудь явление, более неподатливое и не так легко подчиняющееся нашему намерению. Нет ничего удивительного в том, что так обстоит дело в естественной философии. Сущность и состав внешних тел так неясны, что в своих рассуждениях или, вернее, предположениях о них мы неизбежно запутываемся в противоречиях и нелепостях. Но так как перцепции нашего духа вполне нам известны и так как я лишь с величайшей осторожностью составлял о них заключения, то я всегда надеялся остаться свободным от противоречий, присущих всякой другой теории. Таким образом, то затруднение, которое я теперь имею в виду, совсем не противоречит моей теории; оно только немного отклоняется от той простоты, которая до сих пор составляла главную силу и красоту последней.

Аффекты любви и ненависти всегда сопровождаются благожелательностью и гневом

или, вернее, всегда соединяются с последними. Это-то соединение и отличает главным образом данные аффекты от гордости и униженности, ибо гордость и униженность – чистые эмоции нашей души, не связанные ни с каким желанием и не побуждающие нас непосредственно к действию. Но любовь и ненависть не замыкаются в самих себе и не ограничиваются эмоцией, вызываемой ими, а переносят наш дух далее. Любовь всегда сопровождается желанием, чтобы любимый человек обрел счастье и избежал бедствий, тогда как ненависть порождает желание несчастья ненавистному человеку и того, чтобы счастье обходило его. Такое заметное различие между гордостью и униженностью, с одной стороны, любовью и ненавистью – с другой, т. е. двумя парами аффектов, которые во многих других частностях соответствуют друг другу, заслуживает нашего внимания.

Эта связь желания и нежелания с любовью и ненавистью может быть объяснена при помощи двух различных гипотез. Первая состоит в следующем: любовь и ненависть имеют не только *причину*, их вызывающую, а именно удовольствие и неудовольствие, и *объект*, на который они направлены, а именно некоторое лицо, или мыслящее существо, но и *цель*, которую они

стремятся достигнуть, а именно счастье или несчастье любимой или ненавистной личности; все эти различные аспекты, смешиваясь друг с другом, образуют один аффект. Согласно этой теории, любовь есть не что иное, как желание счастья другому лицу, а ненависть – желание ему несчастья. Желание и нежелание составляют саму природу любви и ненависти. Они не только неотделимы [от этих аффектов], но и тождественны [им].

Но это, очевидно, противоречит опыту. Хотя несомненно, что мы никогда не любим кого-либо, не желая ему счастья, и никогда не ненавидим кого-либо, не желая ему несчастья, однако эти желания возникают в нас лишь тогда, когда идеи счастья или несчастья нашего друга или врага подсказываются нашим воображением, и они не являются безусловно существенными для любви и ненависти. Они суть наиболее очевидные и естественные, но не единственные чувствования, [входящие в состав] данных аффектов. Эти аффекты могут выражаться самым различным образом и существовать в течение продолжительного времени без того, чтобы мы думали о счастье или несчастье их объектов; а это ясно доказывает, что данные желания не тождественны любви и ненависти и даже не

составляют их существенной части.

Отсюда мы можем заключить, что благожелательность и гнев – это аффекты, отличные от любви и ненависти и лишь соединяющиеся с последними в силу первичной организации нашего духа. Природа наделила тело известными стремлениями и наклонностями, которые она усиливает, ослабляет или изменяет в зависимости от состояния его жидких или твердых составных частей; так же поступила она и с духом. В зависимости от того, находимся ли мы во власти любви или ненависти, соответствующее желание счастья или несчастья лицу, являющемуся объектом указанных аффектов, возникает в духе и изменяется с каждым видоизменением последних. С абстрактной точки зрения такой порядок вещей не является необходимым. Любовь и ненависть могли бы не сопровождаться подобными желаниями, или же связь их с таковыми могла бы быть как раз обратной. Если бы природе было угодно, любовь могла бы производить такое же действие, как ненависть, а ненависть – такое же, как любовь. По крайней мере я не вижу никакого противоречия в предположении, что желание причинить страдание могло бы быть соединено с любовью, а желание счастья – с ненавистью. Если ощущения,

вызываемые аффектом и желанием, противоположны, то ведь природа могла бы изменить ощущения, не изменяя тенденции желания, и таким образом могла бы сделать их совместимыми.

# ГЛАВА 7

# О СОСТРАДАНИИ

Но хотя желание счастья или несчастья другим людям в зависимости от того, питаем ли мы к ним любовь или ненависть, является слепо действующим (arbitrary) и первичным инстинктом, коренящимся в нашей природе, мы находим, что во многих случаях оно может быть произведено искусственно и может возникать от вторичных принципов. *Жалость* есть сочувствие к несчастью других, а *злорадство* – радость по поводу такового, причем это сочувствие и эта радость не вызываются ни дружбой, ни враждой. Мы жалеем даже незнакомых и совершенно безразличных нам людей; если же наше злорадство по отношению к другому человеку вызывается вредом или обидой, то оно является, собственно говоря, не злорадством, но мстительностью. Если же мы исследуем эти аффекты, т. е. жалость и злорадство, то увидим, что они вторичны и происходят от первичных аффектов, видоизмененных благодаря особому направлению мысли и воображения.

Аффект *жалости* легко объяснить с помощью

вышеизложенного рассуждения о *симпатии*. У нас есть живая идея обо всем, что имеет к нам отношение. Все человеческие существа имеют к нам отношение благодаря сходству с нами. Поэтому сами они как личности, их интересы, аффекты, страдания и удовольствия должны живо воздействовать на нас и вызывать в нас эмоцию, сходную с первичной эмоцией, поскольку живая идея легко превращается во впечатление. Если это верно вообще, то это должно быть в особенности верно по отношению к горю и печали. Указанные аффекты всегда оказывают на нас более сильное и длительное влияние, чем любое удовольствие или наслаждение.

Зритель, присутствующий при исполнении трагедии, испытывает целый ряд аффектов: горе, ужас, негодование и другие, которые драматург воплощает в выводимых им лицах. Поскольку многие трагедии кончаются счастливо и ни одна из выдающихся трагедий не может быть построена без использования некоторых превратностей судьбы, то зритель должен сочувствовать всем этим переменам и переживать как фиктивную радость, так и все прочие аффекты. Таким образом, если мы только не станем утверждать, что всякий отдельный аффект передается зрителю посредством отдельного

первичного качества, а не проистекает из объясненного выше общего принципа симпатии, то нужно будет допустить, что все они имеют своим источником именно этот принцип. Исключение какого-либо из них, в частности, следует считать в высшей степени неразумным. Так как все эти аффекты сперва наличны в духе одного лица, а затем появляются в духе другого и так как способ их появления сперва в качестве идеи, а затем в качестве впечатления в каждом случае одинаков, то и передача их должна быть обусловлена тем же принципом. По крайней мере я уверен, что подобный способ умозаключения был бы признан достоверным как в естественной философии, так и в обыденной жизни.

Прибавьте к этому, что жалость в сильной степени зависит от близости объекта и даже от его доступности взору, а это является доказательством того, что она проистекает из воображения. Я уже не говорю о том, что женщины и дети особенно склонны к жалости, так как всего больше руководствуются способностью воображения. Та же слабость, которая заставляет их падать в обморок при виде обнаженного меча, хотя бы он находился в руках их лучшего друга, заставляет их сильно жалеть тех, кого они видят в горе или печали. Те философы, которые производят

указанный аффект от каких-то утонченных размышлений о непрочности счастья и о возможности того, что нас постигнут такие же бедствия, какие мы созерцаем, обнаружат, что данное наблюдение опровергает их; и было бы легко привести еще большее количество других подобных наблюдений.

Остается только обратить внимание на одно довольно замечательное проявление этого аффекта, а именно переданный нам аффект симпатии иногда приобретает силу вследствие слабости своего первоисточника и даже вызывается передачей аффектов, которые не существуют. Так, когда кто-либо получает почетную должность или наследует большое состояние, мы всегда тем более радуемся его счастью, чем меньше он сам, по-видимому, сознает [это счастье] и чем большее равнодушие и безразличие обнаруживает при пользовании соответствующими благами. Точно так же человек, не подавленный постигшими его бедствиями, возбуждает особенно большое сожаление благодаря своему долготерпению; и если эта добродетель настолько велика, что может уничтожить всякое сознание тревоги, она еще больше возбуждает в нас сожаление к нему. Когда достойный человек попадает в такое положение,

которое обычно рассматривается как большое несчастье, мы составляем себе представление о его состоянии и, переходя в воображении от причины к обычному следствию, сперва образуем живую идею его горя, а затем переживаем ее как впечатление, или совершенно не принимая в расчет величия духа, ставящего данное лицо выше подобных эмоций, или же принимая его во внимание лишь постольку, поскольку оно увеличивает наше восхищение, нашу любовь и нежность к нему. Мы знаем из опыта, что известная степень аффекта бывает обычно связана с подобным несчастьем, и хотя в данном случае мы имеем дело с исключением, однако наше воображение подчиняется *общему правилу* и заставляет нас образовать живую идею аффекта или, вернее, переживать сам аффект точно так же, как если бы данное лицо действительно его испытывало. По той же причине мы краснеем за поступки людей, которые глупо ведут себя в нашем присутствии, несмотря на то что сами они вовсе не обнаруживают чувства стыда и, по-видимому, совсем не сознают своей глупости. Все это проистекает из симпатии, но она пристрастна и освещает свои объекты лишь с одной стороны, не обращая внимания на другую сторону, которая производит противоположное

действие и которая могла бы совершенно уничтожить эмоцию, возникающую от первого впечатления.

У нас есть также примеры того, что равнодушие и безразличие к несчастью увеличивают наше сочувствие лицу, постигнутому бедствием, хотя бы равнодушие это и не проистекало из добродетели и величия духа. Так, при убийстве отягчающим обстоятельством считается тот факт, что жертвами его пали лица, спящие и уверенные в своей полной безопасности; так, историки обычно говорят о каком-нибудь малолетнем принце, оказавшемся в плену у своих врагов, что он тем более достоин сожаления, чем менее сознавал свое бедственное положение. Так как в таких случаях мы сами знаем о несчастном положении данного лица, оно вызывает в нас живую идею и ощущение печали – аффекта, *обыкновенно* сопровождающего это состояние, и идея эта становится еще живее, а ощущение еще сильнее по контрасту с той беспечностью и тем равнодушием, которые мы замечаем у самого лица. Всякий контраст непременно действует на воображение, в особенности если мы наблюдаем его в субъекте; жалость же всецело зависит от воображения[68].

# ГЛАВА 8

# О ЗЛОРАДСТВЕ И ЗАВИСТИ

Теперь мы должны перейти к объяснению аффекта *злорадства*, который в своих действиях подражает ненависти (подобно тому как жалость подражает любви) и вызывает в нас радость в связи со страданиями и бедствиями других людей, не причинивших нам какого-либо вреда и не нанесших какой-либо обиды.

Люди так мало руководствуются разумом в своих чувствованиях, что всегда судят об объектах на основании скорее сравнения их с другими объектами, чем их истинной ценности и значения. Если наш дух рисует себе известную степень совершенства или же привыкает к таковой, то все, что ей уступает, хотя бы и ценное само по себе, производит на наши аффекты такое же действие, как все несовершенное и дурное. Это *первичное* качество души, сходное с теми явлениями, которые мы ежедневно наблюдаем в нашем теле. Пусть человек нагреет одну руку и охладит другую; одна и та же вода в одно и то же время покажется ему и горячей, и холодной в зависимости от состояния различных органов.

Небольшая степень какого-либо качества, следуя за большей, производит меньшее ощущение, чем надлежало бы, а иногда вызывает даже ощущение противоположного качества. Слабая боль, следуя за сильной, кажется ничтожной или даже ощущается как удовольствие; с другой стороны, сильная боль, следуя за слабой, кажется вдвое тяжелее и неприятнее.

По отношению к нашим аффектам и ощущениям в этом никто не станет сомневаться. Но у нас могут возникнуть некоторые сомнения относительно наших идей и объектов. Когда какой-нибудь объект кажется нашему глазу или нашему воображению увеличивающимся или уменьшающимся по сравнению с другими объектами, образ и идея этого объекта остаются без изменения и сохраняют прежнюю протяженность на *ретине* и в мозгу или в органе восприятия. Глаза отражают световые лучи, а зрительные нервы передают образ мозгу совершенно одинаково независимо от того, предшествовал ли данному объекту большой или малый объект; даже воображение не изменяет размеров своего объекта вследствие сравнения его с другими. Вопрос, стало быть, состоит в том, как можем мы на основании одного и того же впечатления и одной и той же идеи образовывать

столь различные суждения относительно одного и того же объекта, т. е. один раз восхищаться его объемом, а другой – презирать его за малые размеры. Это изменение наших суждений, очевидно, должно проистекать из изменения какого-либо восприятия, но так как последнее изменение не относится к непосредственному впечатлению или идее объекта, то оно должно относиться к какому-нибудь другому впечатлению, сопровождающему первое.

Чтобы объяснить этот факт, я слегка коснусь двух принципов, один из которых будет более подробно объяснен в ходе этого трактата, а другой уже был разъяснен раньше. Я думаю, можно спокойно установить в качестве общего правила, что ни один объект не воспринимается чувствами, ни одна идея не порождается воображением без того, чтобы их сопровождала некоторая эмоция или пропорциональное движение жизненных духов; и, хотя привычка делает нас нечувствительными к этой эмоции и заставляет смешивать ее с объектом или идеей, все же при помощи тщательных и точных наблюдений не трудно отделить их друг от друга и различить. Возьмем в качестве примера протяжение и число; очевидно, что какой-нибудь очень обширный предмет, например океан, широкая равнина,

длинная горная цепь, большой лес, или же совокупность очень многочисленных объектов, как-то: армия, флот, толпа – вызывает в нашем духе заметную эмоцию и что восхищение, возникающее при восприятии подобных объектов, является одним из самых живых удовольствий, которыми способна наслаждаться человеческая природа. Но так как это восхищение увеличивается или уменьшается при увеличении или уменьшении объектов, то мы можем заключить на основании вышеисследованных принципов[69], что оно является сложным действием, проистекающим из соединения нескольких действий, каждое из которых в свою очередь вызывается отдельной частью причины. Итак, каждая часть протяжения и каждая единица, входящая в состав числа, сопровождаются отдельной эмоцией, когда их представляет дух, и хотя указанная эмоция не всегда приятна, однако, соединяясь с другими и возбуждая жизненные духи в должной степени, она содействует возбуждению восхищения, которое всегда приятно. Если допустить это относительно протяжения и числа, то нетрудно также сделать такое допущение относительно добродетели и порока, остроумия и глупости, богатства и бедности, счастья и несчастья и

других подобных объектов, всегда сопровождаемых очевидной эмоцией.

Второй принцип, который я приму здесь в расчет, – это наше следование *общим правилам*, которые имеют столь сильное влияние на поступки и рассудок и могут даже ввести в заблуждение внешние чувства. Когда мы знаем из опыта, что один объект всегда сопровождается другим, то при каждом появлении первого объекта, хотя бы и связанном с изменениями очень существенных условий, мы естественно переносимся к представлению второго и образуем такую живую и сильную идею этого второго, словно вывели его существование при помощи самого верного и непреложного заключения разума. Ничто не может разубедить нас, даже сами наши чувства, которые, вместо того чтобы исправлять указанное ложное суждение, часто поддаются ему и словно подтверждают содержащиеся в нем ошибки.

Заключение, которое я вывожу из этих двух принципов в связи с вышеупомянутым влиянием сравнения, очень кратко и определенно. Всякий объект сопровождается какой-нибудь пропорциональной ему эмоцией: большой объект – сильной эмоцией, малый – слабой. Таким образом, большой *объект*, сменяя малый,

вызывает сильную *эмоцию* вслед за слабой. Но сильная эмоция, сменяя слабую, становится еще сильнее и превышает свою обычную степень. А поскольку известная степень эмоции всегда сопровождает каждую степень величины объекта, то при усилении эмоции мы, естественно, воображаем, что увеличился и объект. Действие направляет нашу мысль к его обычной причине: известную степень эмоции – к известной величине объекта; и мы не принимаем во внимание того факта, что сравнение может изменить эмоцию, ничего не изменяя в объекте. Кто знаком с метафизической частью оптики и знает, как мы переносим на внешние чувства суждения и заключения нашего ума, легко представит себе весь указанный процесс.

Но, даже оставив в стороне это новое открытие впечатления, тайно сопровождающего всякую идею, мы должны по крайней мере признать принцип, из которого проистекало данное открытие, а именно, то, что *объекты кажутся больше или меньше при сравнении их с другими*. У нас так много примеров, подтверждающих указанный принцип, что мы никоим образом не можем сомневаться в его истинности, а из него-то я и вывожу аффекты злорадства и зависти.

Очевидно, что, размышляя о своем положении

и об условиях, в которых мы живем, мы должны испытывать большее или меньшее удовольствие или неудовольствие в зависимости от того, кажутся ли нам эти условия более или менее счастливыми или несчастливыми, т. е. от того, какой степенью богатства, власти, заслуги и почета мы, по нашему мнению, обладаем. Но так как мы редко судим об объектах на основании их собственной ценности, а составляем о них мнения, сравнивая их с другими объектами, то отсюда следует, что мы должны судить и о собственном положении, сравнивая его с большей или меньшей степенью счастья или несчастья других людей, и соответственно испытывать страдание или удовольствие. Несчастье другого человека дает нам более живую идею нашего счастья, а его счастье – более живую идею нашего несчастья. Таким образом, первое порождает радость, а второе – недовольство.

Стало быть, мы имеем тут нечто обратное жалости: в зрителе возникают ощущения, противоположные тем, которые испытывает созерцаемое им лицо. Вообще мы можем отметить следующее: при всякого рода сравнениях один из объектов всегда заставляет нас получать от другого, с которым его сравнивают, ощущение, противоположное тому, которое вызывается им

при прямом и непосредственном его созерцании. Малый объект заставляет большой казаться еще больше, а при сравнении с большим объектом малый кажется еще меньше. Безобразие само по себе вызывает неприятное чувство, но оно порождает в нас своеобразное удовольствие благодаря контрасту с прекрасным объектом, красота которого в силу этого еще более возрастает; с другой стороны, красота, сама по себе вызывающая удовольствие, пробуждает в нас своеобразное страдание вследствие контраста с чем-нибудь некрасивым, каковое становится в силу этого еще более безобразным. Следовательно, дело должно обстоять так же и со счастьем и несчастьем. Прямое созерцание удовольствия, испытываемого другим лицом, естественно, доставляет и нам удовольствие, а следовательно, вызывает в нас страдание, если мы сравниваем его с нашим собственным страданием. Страдание другого лица, рассматриваемое само по себе, вызывает и в нас страдание, но, усиливая идею нашего счастья, доставляет нам удовольствие.

Нам не покажется странным то, что, созерцая счастье или несчастье других людей, мы можем испытывать противоположное чувство также и потому, что то же сравнение может возбудить в

нас нечто вроде злорадства по отношению к нам самим, заставить нас радоваться собственным страданиям и печалиться по поводу своих радостей.

Так, созерцание прошлых страданий приятно, когда мы довольны своим теперешним положением; с другой стороны, наши прошлые удовольствия вызывают в нас неудовольствие, если мы в настоящее время не испытываем ничего подобного. Ведь сравнение здесь такого же рода, как и то, что имеет место, когда мы размышляем о чувствованиях других, а стало быть, его должны сопровождать такие же действия.

Мало того, человек может даже распространить это злорадство по отношению к себе самому на свое наличное состояние и намеренно довести это чувство до того, что будет искать печали и усиливать свои страдания и горести. Это может произойти в двух случаях: *во-первых*, в связи с горем и несчастьем, постигшим его друга или дорогого ему человека; *во-вторых*, в связи с угрызениями совести по поводу преступления, в котором он повинен. Оба этих неестественных стремления к злу проистекают из принципа сравнения. Человек, предающийся какому-нибудь удовольствию в то время, когда его друг испытывает горе, сильнее

чувствует отраженное страдание своего друга, сравнивая таковое с удовольствием, которое он сам испытывает. Правда, такой контраст должен также оживлять испытываемое им удовольствие; но так как предполагается, что в данном случае преобладающий аффект – горе, то всякое прибавление страдания усиливает именно эту сторону, поглощаясь ею и совершенно не влияя на противоположный аффект. Так же обстоит дело и с теми епитимьями, которые люди налагают на себя за свои прежние прегрешения и проступки. Когда преступник думает о заслуженном им наказании, идея последнего усиливается вследствие сравнения с тем состоянием покоя и удовольствия, в котором он находится в настоящее время; а это как бы заставляет его искать страдания во избежание столь неприятного контраста.

Это рассуждение может объяснить происхождение как злорадства, так и *зависти*. Единственная разница между этими аффектами состоит в том, что зависть возбуждается каким-нибудь удовольствием, которое испытывается в настоящее время другим лицом и которое при сравнении ослабляет нашу идею удовольствия, испытываемого нами самими; злорадство же есть ничем не вызванное желание

причинить зло другому лицу, чтобы путем сравнения [с собственным положением] испытать удовольствие. Удовольствие, являющееся объектом зависти, обычно превосходит то, которое испытываем мы сами. Такое превосходство естественно кажется умаляющим нас и приводит к неприятному для нас сравнению. Но даже в том случае, когда чужое наслаждение уступает нашему, мы желаем, чтобы между ними была еще большая разница, дабы еще больше возвысить свою идею о себе. При уменьшении этой разницы сравнение становится не столь выгодным для нас, а следовательно, доставляет нам меньше удовольствия и даже делается для нас неприятным. Отсюда происходит та зависть, которую мы испытываем, когда замечаем, что люди, стоящие ниже нас, приближаются к нам или обгоняют нас в погоне за славой или счастьем. В этой зависти мы можем видеть действия дважды повторенного сравнения. Человек, сравнивающий себя с лицом, стоящим ниже его, испытывает вследствие этого удовольствие: когда же расстояние между ними уменьшается вследствие возвышения нижестоящего, то вместо ожидаемого уменьшения удовольствия получается положительное страдание из-за нового сравнения [теперешнего

положения] с предшествовавшим.

По поводу зависти, имеющей своим источником превосходство других людей, следует заметить, что она возникает не при значительном несоответствии между нами и другим лицом, а, наоборот, при известной близости между ним и нами. Простой солдат завидует не столько своему генералу, сколько сержанту или капралу, а выдающийся писатель возбуждает сильную зависть не столько в заурядных писаках, сколько в авторах, которые более близки к нему. Правда, можно было бы думать, что, чем больше такое несоответствие, тем больше должно быть и неудовольствие, доставляемое сравнением. Но с другой стороны, следует принять во внимание, что очень большое несоответствие нарушает отношение или мешая нам сравнивать себя с тем, что так отдалено от нас, или уменьшая действия такого сравнения. Сходство и близость всегда порождают отношение идей; когда же вы нарушите эти узы, то, даже если какие-либо две идеи и будут случайно сопоставлены при отсутствии связи или объединяющего качества, которое могло бы соединить их в воображении, они не смогут долго оставаться связанными или оказывать значительное влияние друг на друга.

Исследуя природу честолюбия, я отметил, что

великие мира сего испытывают двойное удовольствие от власти при сравнении своего положения с положением своих рабов и сравнение это оказывает на них двойное действие, так как оно, [с одной стороны], естественно, [а с другой] – его вызывает рассматриваемый предмет. Когда воображение, сравнивая объекты, не переходит с легкостью от одного из них к другому, деятельность нашего духа в значительной мере прерывается и, приступая к рассмотрению другого объекта, воображение как бы начинает все сначала. Впечатление, сопровождающее каждый отдельный объект, не кажется в данном случае больше, хотя и следует за однородным ему и меньшим впечатлением; эти два впечатления остаются раздельными, и каждое производит свое действие, не вступая в общение с другим. Недостаток отношения между идеями нарушает отношение впечатлений и, разделяя их, мешает их взаимному воздействию и влиянию.

В подтверждение этого мы можем заметить, что одно лишь приблизительное равенство в степени заслуг недостаточно для того, чтобы породить зависть: к нему должны присоединиться другие отношения. Поэт не станет завидовать философу или поэту, подвизающемуся в другой области, принадлежащему к иной нации, к иной

эпохе. Все эти различия или предупреждают, или ослабляют сравнение, а следовательно, и аффект.

В этом заключается и причина того, что аффекты кажутся бóльшими или меньшими лишь при сравнении с однородными объектами. Лошадь не кажется ни больше ни меньше при сравнении с горой, но если одновременно рассматривать лошадей фламандской и валлийской пород, то одна из них представляется больше, а другая меньше, чем будучи рассматриваема в отдельности.

С помощью того же принципа мы можем объяснить следующее наблюдение, производимое историками: во время гражданской войны каждая из партий всегда скорее предпочтет призвать [на помощь] чужеземную и враждебную нацию, чем покориться своим согражданам. Гвиччардини делает это наблюдение, рассматривая войны в Италии, где отношения между различными государствами сводятся, собственно говоря, лишь к общему имени, языку и соседству. Но даже и эти отношения, когда они связаны с превосходством, делая сравнение более естественным, делают его в то же время более неприятным и заставляют людей искать иного превосходства, которое не сопровождалось бы никакими отношениями и поэтому оказывало бы не столь заметное влияние

на воображение. Наш дух быстро подмечает, чтó для него выгодно и чтó невыгодно, и, обнаружив, что его положение наиболее неприятно в тех случаях, когда превосходство связано с другими отношениями, старается по возможности успокоить себя, нарушив указанную связь и разорвав ту ассоциацию идей, которая делает сравнение гораздо более естественным и действительным. Если же он не может разорвать ассоциацию, он чувствует более сильное желание уничтожить превосходство; вот почему путешественники обычно столь щедры на похвалы китайцам и персам и в то же время унижают соседние нации, которые могут соперничать с их родиной.

Такие примеры, извлекаемые из истории и обыденного опыта, очень многочисленны и любопытны, но можно найти соответствующие не менее замечательные примеры и в искусствах. Если бы автор написал трактат, одна часть которого была серьезной и глубокой, а другая – легкой и юмористической, всякий осудил бы такое странное смешение и обвинил его в несоблюдении всех правил искусства и критицизма. Правила искусства основываются на качествах человеческой природы; а качество человеческой природы, требующее единства каждого

произведения, есть именно то качество, которое делает наш дух неспособным мгновенно переходить от одного аффекта и настроения к другому, совершенно отличному от них. Но мы тем не менее не высказываем неодобрения г-ну Прайору за то, что он соединил свою "Альму" и своего "Соломона" в одном томе, хотя этот замечательный поэт весьма удачно справился с изображением веселого нрава в первом случае и меланхолического темперамента – во втором. Даже если бы читатель прочел оба указанных произведения без всякого перерыва, он мог бы без особого затруднения сменить один из этих аффектов на другой; чем же это объясняется, как не тем, что он считает данные произведения совершенно раздельными и, производя таким образом перерыв в идеях, прерывает и смену аффектов, мешая одному из них влиять на другой или же противодействовать ему?

Соединение героического и комического сюжета в одной картине было бы чудовищным, но мы без всяких колебаний и сомнений помещаем две картины столь противоположного характера в одну и ту же комнату и даже близко друг от друга.

Словом, никакие идеи не могут влиять друг на друга ни посредством сравнения, ни посредством аффектов, которые порождает каждая из этих

идей в отдельности, если они не связаны каким-нибудь отношением, которое может привести к легкому переходу друг в друга идей, а следовательно, также эмоций или впечатлений, сопровождающих идеи, и может сохранить одно впечатление при переходе воображения к объекту другого. Этот принцип весьма замечателен, ибо он аналогичен тому принципу, который мы отметили, говоря об *уме* (understanding) и *аффектах*. Предположим, что передо мной два объекта, не связанных никаким отношением. Предположим, что каждый из указанных объектов в отдельности порождает аффект и что аффекты эти сами по себе противоположны. Мы узнаем из опыта, что недостаток отношения между объектами или идеями мешает естественной борьбе аффектов и что перерыв в течении мысли отдаляет аффекты друг от друга и препятствует их взаимному противодействию. Так же обстоит дело и со сравнением; на основании обоих этих явлений мы можем вполне безопасно заключить, что отношение идей должно способствовать переходу друг в друга впечатлений, ибо только отсутствие указанного отношения способно воспрепятствовать такому переходу и разделить то, что естественно должно бы воздействовать друг на друга. Когда отсутствие объекта или

качества уничтожает какое-нибудь обычное или естественное действие, мы можем с достоверностью заключить, что его присутствие способствует произведению данного действия.

# ГЛАВА 9

# О СМЕШЕНИИ БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНОСТИ И ГНЕВА С СОСТРАДАНИЕМ И ЗЛОРАДСТВОМ

Таким образом, мы постарались объяснить *жалость* и *злорадство*. Оба этих аффекта проистекают из воображения и зависят от того, как оно освещает свой объект. Когда наше воображение прямо созерцает [неприятные] чувствования других и глубоко проникает в них, оно заставляет нас переживать все рассматриваемые им аффекты, но в виде особой печали или горести. Напротив, сравнивая чужие чувствования со своими, мы переживаем ощущение, прямо противоположное первоначальному, т. е. радость при чужом горе и горе при чужой радости. Однако эти чувствования являются лишь первыми основаниями аффектов жалости и злорадства. Впоследствии к ним примешиваются другие аффекты. В жалости всегда есть примесь любви или нежности, а в злорадстве – примесь ненависти или гнева. Нужно, однако, сознаться, что такое смешение на первый взгляд как будто противоречит моей

теории. Ведь если жалость есть неприятное чувство, вызываемое чужим страданием, а злорадство – радость по поводу последнего, то жалость, естественно, должна бы и здесь, как во всех других случаях, порождать ненависть, а злорадство – любовь. Это противоречие я постараюсь устранить следующим образом.

Чтобы вызвать переход аффектов друг в друга, необходимо двойное отношение впечатлений и идей; одного же из них недостаточно для произведения этого действия. Но чтобы понять всю силу такого двойного отношения, мы должны принять во внимание, что характер любого аффекта определяется не только наличным ощущением, т. е. мгновенным неудовольствием или удовольствием, но и общим направлением, или тенденцией, присущей аффекту с начала до конца. Одно впечатление может быть связано с другим не только тогда, когда связанные с ними чувствования сходны, как мы все время предполагали в предыдущих случаях, но и тогда, когда свойственные им импульсы, или тенденции, подобны и соответственны друг другу. Это не может относиться к гордости и униженности, ибо они чистые ощущения, не заключающие в себе никакого направления, или тенденции, к действию. Поэтому мы должны искать примеры

этого особого отношения впечатлений лишь в таких аффектах, которые связаны с известным стремлением или желанием, каковы, например, любовь и ненависть.

Благожелательность, или стремление, связанное с любовью, есть не что иное, как желание счастья любимому человеку и нежелание ему несчастья; гнев же, или стремление, связанное с ненавистью, является желанием несчастья ненавидимому человеку и нежеланием ему счастья. Следовательно, всякое желание счастья другому человеку и нежелание ему несчастья сходно с благожелательностью, а всякое желание другому несчастья и нежелание ему счастья соответствует гневу. Но жалость есть желание другому человеку счастья и нежелание ему несчастья; злорадству же свойственно противоположное стремление. Итак, жалость имеет отношение к благожелательности, а злорадство – к гневу. Но мы уже отметили, что в силу естественного и первичного качества [нашего духа] благожелательность связана с любовью, а гнев – с ненавистью, следовательно, жалость и злорадство связаны посредством указанной цепи аффектов с любовью и ненавистью.

Гипотеза эта основывается на достаточном количестве опытов. Человек, пришедший на

основании каких-либо мотивов к решению совершить тот или другой поступок, естественно следует всякому взгляду или мотиву, который может поддержать это решение, придать ему власть над духом и влияние на него. Чтобы укрепиться в каком-нибудь намерении, мы ищем мотивов, проистекающих из интереса, чести, долга. Так надо ли удивляться тому, что жалость и благожелательность, злорадство и гнев в качестве одинаковых, но вызываемых различными принципами желаний настолько смешиваются друг с другом, что становятся неразличимыми? Что же касается связи благожелательности с любовью и гнева с ненавистью, то, будучи *изначальной* и первичной, она не представляет затруднений при ее рассмотрении.

К этому можно прибавить еще одно наблюдение, а именно благожелательность и гнев, а следовательно, также любовь и ненависть возникают и тогда, когда наше счастье или несчастье зависят от счастья или несчастья другого лица при отсутствии [у нас] всякого иного отношения к последнему. Наблюдение это, несомненно, покажется столь странным, что нам вполне извинят, если мы остановимся на минуту с целью рассмотреть его.

Предположим, что два лица, занимающиеся

одним и тем же ремеслом, ищут работы в городе, который не может содержать обоих; ясно, что успех одного из них совершенно несовместим с успехом другого и что все служащее интересам первого противоречит интересам его соперника и наоборот. Предположим, далее, что два купца, хотя и живущие в двух различных частях света, вступают в компанию, тогда прибыль или убытки одного из них тотчас же становятся таковыми же для его компаньона и одинаковая судьба по необходимости постигает обоих. Очевидно, что в первом случае противоположность интересов всегда вызывает ненависть; во втором же из их общности возникает любовь. Посмотрим теперь, какому принципу можно приписать эти аффекты.

Ясно, что они не возникают из двойного отношения впечатлений и идей, если мы принимаем во внимание лишь одно наличное ощущение. Возьмем первый случай – соперничество; хотя удовольствие и выгода, получаемые моим соперником, естественно причиняют мне страдание и потери, однако в противовес этому его страдания и потери приносят мне удовольствие и выгоду; и если предположить, что его постигнет неудача, то я смогу в силу этого получить большую степень удовольствия. Точно так же успех компаньона

радует меня, но его неудачи в одинаковой мере меня огорчают; и легко вообразить себе, что последнее чувство может во многих случаях одержать верх. Между тем, какова бы ни была судьба соперника или компаньона, я всегда ненавижу первого и люблю второго.

Мою любовь к компаньону не может вызывать отношение или связь между нами, чем объясняется, например, моя любовь к брату или соотечественнику. Соперник находится почти в столь же близком отношении ко мне, как и компаньон; ведь если удовольствие, испытываемое последним, и во мне вызывает удовольствие, а его страдание и мне причиняет таковое же, то, наоборот, удовольствие первого доставляет мне страдание, а его страдание причиняет мне удовольствие. Таким образом, связь причины и следствия в обоих случаях одинакова, и если в одном случае к причине и действию присоединяется отношение сходства, то во втором к нему присоединяется отношение противоречия, которое тоже является видом сходства, а ввиду этого условия остаются приблизительно одинаковыми.

Итак, единственное объяснение, которое мы можем дать указанному явлению, основано на вышеупомянутом принципе параллельного

направления [наших аффектов]. Забота о собственных интересах заставляет нас радоваться радости компаньона и страдать при его страдании, подобно тому как при помощи симпатии мы испытываем ощущения, соответственные тем, которые переживает какое-нибудь лицо, находящееся перед нами. С другой стороны, та же забота о собственных интересах заставляет нас ощущать страдание при виде радости соперника и радость – при виде его страдания; словом, мы находим здесь то же противоречие в чувствованиях, которое возникает при сравнении [наших чувствований с чужими] и злорадстве. Но если параллельное направление аффектов, вызываемое [общими] интересами, может дать начало благожелательности или гневу, то неудивительно, что то же параллельное направление, вызываемое симпатией и сравнением, может иметь одинаковое действие.

Вообще следует заметить, что невозможно делать добро другим по каким бы то ни было мотивам, не ощущая к ним хоть некоторого расположения или благожелательности; точно так же обиды, наносимые нами другому лицу, возбуждают ненависть не только в том, кто их претерпевает, но и в нас самих. Впрочем, эти явления могут быть отчасти объяснены иными

принципами.

Но здесь перед нами встает одно значительное возражение, которое необходимо рассмотреть, прежде чем мы пойдем дальше. Я старался доказать, что могущество и богатство или бедность и низкое положение [других людей], вызывающие в нас любовь или ненависть, даже и не причиняя нам какого-либо изначального удовольствия или неудовольствия, действуют на нас при помощи вторичного ощущения, основанного на симпатии к страданию или удовольствию того лица, которое обладает указанными свойствами. Из симпатии к его удовольствию возникает любовь; симпатия же совместно с его неудовольствием вызывает ненависть. Но правило, только что установленное мной и абсолютно необходимое для объяснения явлений жалости и злорадства, гласит, что *характер любого аффекта определяется не наличным чувствованием, или мгновенным страданием и удовольствием, но общим направлением, или тенденцией, чувствования, сказывающимся в нем от начала до конца*. В силу этого жалость, или симпатия к страданию другого лица, вызывает любовь, ибо заинтересовывает нас в чужой удачной или неудачной судьбе и вызывает в нас вторичное чувствование,

соответствующее первичному; в этом отношении его влияние одинаково с влиянием любви и благожелательности. Но если это правило применимо в одном случае, почему оно не преобладает повсеместно и почему симпатия к страданию других может вызывать иные аффекты кроме доброжелательности и расположения? Подобает ли философу менять свой способ рассуждения и переходить от одного принципа к противоположному в зависимости от каждого данного явления, которое он хочет объяснить?

Я упомянул две различные причины, под влиянием которых может произойти переход аффектов друг в друга, а именно: двойное отношение – между впечатлениями и между идеями – и подобное ему соответствие в тенденции и направлении двух желаний, вызванных различными принципами. И вот я утверждаю следующее: когда симпатия к чужому страданию слаба, она порождает ненависть или презрение посредством первой причины, когда же она сильна, то вызывает любовь или нежность при помощи причины второй. Таково решение вышеупомянутого затруднения, которое кажется столь непреодолимым, и указанный принцип обосновывается посредством таких очевидных аргументов, что мы должны были бы установить

его, даже если бы он не был необходим для объяснения какого-нибудь явления.

Несомненно, что симпатия не всегда ограничена наличным моментом и что чужие страдания и удовольствия часто сообщаются нам и тогда, когда они еще не существуют, а лишь предугадываются нами при помощи силы нашего воображения. Предположим, что я увидел бы совершенно незнакомого мне человека, который, заснув в поле, подвергается опасности попасть под копыта лошадей; я тотчас же побежал бы к нему на помощь и в данном случае руководствовался бы тем же принципом симпатии, который заставляет меня заботиться о наличных горестях чужого человека. Достаточно одного напоминания о подобных фактах; так как симпатия есть не что иное, как живая идея, превратившаяся во впечатление, то очевидно, что, рисуя себе возможное или вероятное состояние любого лица в будущем, мы можем представить его настолько живо, что оно станет как бы нашим собственным. Таким образом мы можем переживать страдания и удовольствия, не принадлежащие нам и даже совсем не существующие в действительности в настоящий момент.

Но хотя, симпатизируя другому лицу, мы можем заглядывать в будущее, однако

распространение нашей симпатии в сильной степени зависит от переживания нами наличного состояния этого лица. Требуется большое усилие воображения, дабы образовать даже об имеющихся у других людей чувствованиях настолько живые идеи, чтобы можно было переживать эти чувствования; и мы совершенно не могли бы распространять такую симпатию на будущее, если бы нам не помогало какое-нибудь имеющееся налицо условие, очень живо воздействующее на нас. Если наличное страдание любого лица имеет на меня сильное влияние, живость представления не ограничивается лишь непосредственным объектом, но распространяет свое влияние на все связанные с ним идеи и дает мне представление о всех условиях жизни этого лица – прошлых, настоящих или будущих, возможных, вероятных и достоверных. Благодаря этому живому представлению я интересуюсь данными условиями, принимаю в них участие и чувствую в своей груди симпатическое движение, подобное тому, которое, по моему предположению, есть у указанного лица. Ослабляя живость первичного представления, я ослабляю и живость связанных с ним идей: так, трубы могут передать лишь то количество воды, которое дает источник. Благодаря этому ослаблению я

разрушаю свои представления о будущем, необходимые для того, чтобы вполне заинтересовать меня судьбой другого лица. Я могу чувствовать наличное впечатление, но не распространять свою симпатию за его пределы и не переносить силы первичного впечатления на идеи связанных с ним объектов. Если чужое несчастье представлено столь слабым образом, оно, правда, сообщается мне и я переживаю все аффекты, связанные с ним. Но так как я не настолько заинтересован другим лицом, чтобы заботиться не только о его несчастьях, но и о его удачах, то я не испытываю распространенной симпатии и аффектов, связанных с *ней*.

С целью выяснить, какие аффекты связаны с этими различными видами симпатии, мы должны теперь принять во внимание, что благожелательность есть первичное удовольствие, вызываемое тем удовольствием, которое испытывает любимый человек, и страдание, вызываемое его страданием; это соответствие впечатлений вызывает далее желание, чтобы этот человек испытывал удовольствие, и нежелание, чтобы он страдал. Итак, дабы какой-нибудь аффект уподобился благожелательности, мы должны переживать оба впечатления, соответствующие чувствованиям лица,

рассматриваемого нами; одно же из них недостаточно для этой цели. Когда мы симпатизируем только одному впечатлению, а именно неприятному, такая симпатия бывает сродни гневу и ненависти из-за того неприятного чувства, которое она вызывает в нас. Но так как распространение или ограничение симпатии зависит от силы первичной симпатии, то отсюда следует, что аффект любви или ненависти зависит от того же принципа. Сильное впечатление, сообщаемое нам, порождает двойную тенденцию к аффектам, родственную благожелательности и любви вследствие сходства в направлении, несмотря на то что первое впечатление может быть и очень неприятным. Слабое же впечатление, имеющее неприятный характер, родственно гневу и ненависти вследствие сходства в ощущениях. Итак, благожелательность вызывается или сильной степенью страдания, или же любой его степенью при условии, что мы сильно сочувствуем этому страданию. Ненависть же или презрение вызывается слабой степенью [страдания] или страданием, которому мы слабо сочувствуем, а это и есть тот принцип, который я хотел доказать и объяснить.

И не только наш разум, но и опыт заставляет нас доверять данному принципу. Известная

степень бедности вызывает презрение, но большая степень ее порождает сожаление и благожелательность. Мы можем относиться с пренебрежением к крестьянину или слуге, но, если нужда нищего кажется нам очень большой или нам описывают ее в очень живых красках, мы симпатизируем его горю и чувствуем в сердце явные порывы жалости и благожелательности. Один и тот же объект вызывает противоположные аффекты в зависимости от его различных степеней. Таким образом, аффекты должны зависеть от факторов, действию которых присущи определенные степени, что и утверждает моя гипотеза. Усиление симпатии, очевидно, производит такое же действие, как и увеличение несчастья.

Бесплодная и пустынная местность всегда кажется некрасивой и неприятной и обычно внушает нам презрение к ее обитателям. Однако это неприятное ощущение в сильной степени выказывается симпатией к последним, как уже было замечено нами; но это слабая симпатия, не выходящая за пределы наличного ощущения; последнее же неприятно. Вид города, сожженного до основания, вызывает в нас благожелательные чувства, ибо мы так глубоко вникаем в интересы его несчастных обитателей, что не только

сочувствуем их бедствию, но и желаем им благополучия.

Однако, хотя сила впечатления обычно вызывает жалость и благожелательность, несомненно, что, доведенная до слишком большой степени, она перестает производить такое действие. Этот факт, пожалуй, заслуживает, чтобы мы его рассмотрели. Если неприятное чувство само по себе несильно или же [объект его] удален от нас, оно не действует на наше воображение и не способно возбудить в нас такой же интерес к будущему и возможному счастью [лица, которому мы сочувствуем], как к его наличному и реальному несчастью. Если же оно приобретает большую силу, мы настолько заинтересовываемся всем, что касается данного лица, что сочувствуем ему и в счастье, и в несчастье; а эта полная симпатия вызывает жалость и благожелательность. Но легко вообразить себе, что если наличное несчастье действует на нас с силой более чем обыкновенной, то оно может вполне овладеть нашим вниманием и помешать возникновению вышеупомянутой двойной симпатии. Так, мы видим, что хотя все люди, а в особенности женщины, склонны чувствовать благожелательность по отношению к преступникам, идущим на эшафот, и охотно приписывают им необыкновенную красоту и

благообразие, однако, если кто-нибудь присутствует при жестокой пытке, он не испытывает подобных нежных чувствований, но бывает как бы подавлен ужасом и не имеет времени смягчить это неприятное чувство при помощи противодействующей ему симпатии.

Но всего лучше поясняет мою гипотезу тот случай, когда при помощи смены объектов мы отделяем упомянутую двойную симпатию даже от средней степени аффекта: тогда мы видим, что жалость, вместо того чтобы вызывать, как обычно, любовь и нежность, всегда порождает противоположный аффект. Когда мы видим человека в несчастье, то испытываем жалость и любовь; но виновник этого несчастья становится объектом нашей сильнейшей ненависти, и мы тем более его ненавидим, чем сильнее степень нашего сострадания. Но почему один и тот же аффект – жалость – вызывает любовь к лицу, претерпевающему несчастье, и ненависть к виновнику последнего? Очевидно, лишь потому, что во втором случае виновник несчастья имеет отношение только к несчастью, тогда как, думая о потерпевшем, мы рассматриваем [его судьбу] всесторонне и не только сочувствуем его горю, но и желаем ему счастья.

Прежде чем оставить эту тему, я отмечу лишь,

что эта двойная симпатия и свойственная ей тенденция к тому, чтобы порождать любовь, могут способствовать порождению той привязанности, которую мы естественно питаем к своим родственникам и знакомым. Привычка и родственные связи заставляют нас глубоко вникать в чувствования других людей, и, какая бы судьба им ни предстояла, она живо рисуется нашему воображению и действует на нас словно наша собственная. Мы радуемся их удовольствиям и печалимся по поводу их горестей только в силу симпатии к ним. Ничто их касающееся небезразлично для нас; а так как подобное соответствие чувствований является естественным спутником любви, то оно легко порождает этот аффект.

# ГЛАВА 10

# ОБ УВАЖЕНИИ И ПРЕЗРЕНИИ

Чтобы исчерпать все аффекты, в которых есть примесь любви и ненависти, нам остается только объяснить аффект *уважения* и *презрения*, а также попутно и *любовный* аффект. Начнем с уважения и презрения.

Исследуя качество и положение других людей, мы можем или рассматривать их самих по себе, или сравнивать их со своими собственными качествами и своим положением, или же соединять эти два способа рассмотрения. Хорошие качества других людей, рассматриваемые с первой точки зрения, порождают любовь; рассматриваемые со второй – вызывают униженность, а с третьей – уважение, которое является смешением двух предыдущих аффектов. Дурные качества людей таким же путем вызывают ненависть, гордость или презрение в зависимости от точки зрения, с которой мы их рассматриваем.

То, что в презрении есть примесь гордости, а в уважении – примесь униженности, я думаю, настолько очевидно из самого их переживания

или проявления, что не требует особого доказательства. Не менее очевидно и то, что примесь эта возникает вследствие молчаливого сравнения презираемого или уважаемого лица с нами самими. Один и тот же человек может вызывать благодаря своему положению и своим талантам уважение, любовь или презрение, по мере того как лицо, его рассматривающее и вначале стоящее ниже, становится наравне с ним или выше его. Хотя бы объект и оставался тем же, перемена точки зрения совершенно изменяет отношение его к нам, что в свою очередь является причиной изменения аффектов. Итак, аффекты эти вызываются тем, что мы наблюдаем указанное отношение, т. е. сравнением.

Я уже заметил, что наш дух имеет гораздо больше склонности к гордости, чем к униженности, и постарался найти причину этого явления в принципах человеческой природы. Будет ли принято мое рассуждение или нет, но сам факт остается неоспоримым и проявляется во многих примерах. Между прочим, этим объясняется и то, почему в презрении гораздо больше примеси гордости, чем в уважении – примеси униженности, и почему мы гораздо больше чувствуем себя возвеличенными при виде человека, стоящего ниже нас, чем униженными в

присутствии лица, стоящего выше. Презрение или насмешка заключают в себе такой сильный оттенок гордости, что в них почти нельзя различить других аффектов; тогда как в уважении или почтении любовь является более значительным ингредиентом, чем униженность. Аффект тщеславия так легко возбуждается, что для него достаточно малейшего повода; но чтобы возбудить униженность, требуется более сильный импульс.

Однако здесь нас могут с полным правом спросить, почему это смешение имеет место только в некоторых случаях, а не обнаруживается постоянно. Все те объекты, которые вызывают любовь, находясь во владении другого лица, возбуждают гордость, если их приписать нам самим, следовательно, они должны быть причинами не только любви, но и униженности, поскольку принадлежат другим и лишь сравниваются с теми объектами, которые принадлежат нам. Точно так же всякое качество, вызывающее ненависть при непосредственном рассмотрении [его в другом лице], должно всегда возбуждать гордость при сравнении его [с нами самими], а путем смешения указанных аффектов, т. е. ненависти и гордости, оно должно вызывать презрение или пренебрежение. Итак, трудность

состоит в том, почему объекты вообще могут вызывать чистую любовь или ненависть, а не возбуждают всегда смешанные аффекты – уважение и презрение?

Я все время предполагал, что аффекты любви и гордости, с одной стороны, и униженности и ненависти – с другой, сходны по вызываемым им ощущениям и что первые два всегда приятны, а два последних неприятны. Но хотя это всегда соответствует истине, однако можно заметить, что обоим приятным и обоим неприятным аффектам свойственны некоторые различия, даже некоторые противоположные черты, отличающие их друг от друга. Ничто так не укрепляет и не возвышает наш дух, как гордость и тщеславие, тогда как любовь или нежность скорее расслабляет и размягчает его. То же различие замечается и между обоими неприятными аффектами. Гнев и ненависть придают новую силу всем нашим мыслям и действиям, тогда как униженность и стыд принижают нас и приводят в отчаяние. Необходимо составить себе отчетливое представление об этих качествах данных аффектов. Итак, запомним, что гордость и ненависть укрепляют дух, а любовь и униженность ослабляют его.

Отсюда следует, что хотя любовь и гордость и

возбуждаются всегда одними и теми же объектами благодаря соответствию в том приятном ощущении, которое им присуще, однако их противоречие является основанием того, что они возбуждаются в очень неодинаковых степенях. Гениальность и ученость – *приятные* и *возвышенные* объекты и в силу этих двух качеств связаны отношением с гордостью и тщеславием; но лишь благодаря их приятности они имеют отношение к любви. Невежество и глупость – *неприятные* и *низкие* качества; это в свою очередь придает им двойное отношение к униженности и простое отношение к ненависти. Итак, мы можем считать достоверным, что один и тот же объект всегда может возбудить любовь и гордость, униженность и ненависть в зависимости от его различных положений; однако он редко возбуждает оба первых или оба последних аффекта в одинаковой степени.

Здесь нам нужно искать решения упомянутого выше затруднения, а именно того, почему какой бы то ни было объект вообще может вызывать чистую любовь или ненависть, почему он не вызывает всегда уважение или презрение в силу примеси униженности или гордости. Ни одно качество другого лица не вызывает в нас униженности при сравнении, если оно не может

вызвать в нас гордости, будучи приписано нам самим; и, наоборот, ни один объект не вызывает гордости при сравнении, если он не может породить униженности при непосредственном рассмотрении. Очевидно, что при *сравнении* объекты всегда вызывают ощущение, прямо противоположное *первичному* ощущению. Итак, предположим, что перед нами объект, особенно способный вызывать любовь, но лишь в несовершенной степени способный возбудить гордость; тогда указанный объект, если он принадлежит другому лицу, непосредственно вызывает сильную степень любви, а путем сравнения вызывает слабую степень униженности; следовательно, этот последний аффект едва ощущается в составном чувстве и не способен превратить любовь в уважение. Так обстоит дело с добродушием, веселым нравом, уступчивостью, великодушием, красотой и многими другими качествами. Эти качества имеют особую способность возбуждать в других любовь к нам, но не так сильно склонны вызывать гордость в нас самих. Поэтому их созерцание в другом лице вызывает чистую любовь лишь с небольшой примесью униженности и уважения. Легко применить данное рассуждение и к противоположным аффектам.

Прежде чем оставить эту тему, не мешает выяснить одно очень любопытное явление, а именно, почему мы обычно держим на расстоянии тех, к кому относимся с презрением, и не разрешаем тем, кто стоит ниже нас, слишком приближаться к нам даже по месту и положению. Мы уже отмечали, что какой-нибудь эмоцией сопровождаются почти все виды идей, даже идеи числа и протяжения, а тем более идеи таких объектов, которые имеют значение для жизни и привлекают к себе наше внимание. Мы не можем с полным равнодушием смотреть на богатого или бедного человека, но должны ощущать по крайней мере слабую степень уважения в первом случае и презрения во втором. Эти два аффекта противоположны друг другу; но для того, чтобы мы ощутили указанную противоположность, нужно, чтобы объекты находились в каком-нибудь отношении друг к другу, иначе аффекты останутся совершенно раздельными, отличными друг от друга и никогда не смогут прийти в столкновение. Но такое отношение устанавливается тогда, когда два человека находятся в непосредственной близости; вот почему мы вообще ощущаем неловкость, видя такую близость между столь несоответственными объектами, как богатый и бедный человек, дворянин и привратник.

Эту неловкость, испытываемую каждым зрителем, должно особенно ощущать лицо, стоящее выше, ибо непосредственная близость подчиненного рассматривается как неблаговоспитанность и доказывает, что последний совсем не ощущает несоответствия [своего положения] и нимало не беспокоится по поводу его. Сознание превосходства одного человека внушает всем другим стремление держаться от него на некотором расстоянии и заставляет их удваивать знаки уважения и почтения в случае необходимости приблизиться к нему; если же они не поступают таким образом, это доказывает, что они не сознают его превосходства. Этим объясняется и то, что всякое большое *отличие* в степенях любого качества называется *дистанцией*, согласно обычной метафоре, которая, несмотря на всю свою обыденность, основана на естественных принципах воображения. Всякое значительное различие вызывает в нас представление о расстоянии. Поэтому идеи расстояния и различия взаимосвязаны; связанные же друг с другом идеи легко принимают друг за друга, а в этом и заключается источник указанной метафоры, как мы еще будем иметь случай увидеть ниже.

# ГЛАВА 11

# О ЛЮБОВНОМ АФФЕКТЕ, ИЛИ ПОЛОВОЙ ЛЮБВИ

Из всех сложных аффектов, происходящих от смешения любви и ненависти с другими аффектами, ни один не заслуживает нашего внимания больше, чем любовь между обоими полами как из-за своей силы и пылкости, так и из-за того, что она дает нам неопровержимое доказательство нескольких любопытных философских принципов. Ясно, что аффект этот в своем наиболее естественном виде происходит от соединения трех различных впечатлений, или аффектов, а именно: приятного ощущения, доставляемого красотой, физического влечения к размножению и доброго расположения, или доброжелательности. Порождение доброго расположения красотой может быть объяснено с помощью вышеизложенного рассуждения. Вопрос в том, как красота возбуждает физическое влечение.

Влечение к размножению, ограниченное известными пределами, очевидно, имеет приятный характер и тесно связано со всеми

приятными эмоциями. Радость, веселье, тщеславие и доброе расположение – все это возбудители данного желания, равно как музыка, танцы, вино и хорошее настроение. С другой стороны, печаль, меланхолия, бедность, униженность способствуют его уничтожению. В силу этого его свойства легко понять, почему оно должно быть связано с чувством красоты.

Но существует еще один принцип, способствующий тому же результату. Я отметил, что параллельное направление желаний есть реальное отношение, создающее между ними связь так же, как создает ее сходство в чувствовании, ими возбуждаемом. Для того чтобы вполне понять значение указанного отношения, мы должны принять во внимание, что всякое главное желание могут сопровождать другие, подчиненные ему и связанные с ним желания; если же этим последним параллельны еще какие-либо желания, то и они тем самым связаны с главным. Так, голод часто можно рассматривать как первичное душевное влечение, а желание приблизиться к пище – как вторичное, если оно безусловно необходимо для удовлетворения первого влечения. Поэтому, если какой-нибудь объект в силу свойственных ему качеств располагает нас к тому, чтобы приближаться к

пище, он, естественно, усиливает наш голод; наоборот, все, что внушает нам стремление удалить от себя пищу, ослабляет наш голод и уменьшает наше влечение к ней. Но ясно, что красота производит первое из этих действий, а безобразие – второе; в этом и заключается причина того, что первая возбуждает в нас более острое влечение к еде, а второе может внушить нам отвращение к самым вкусным блюдам, изобретенным кулинарным искусством. Это легко перенести и на влечение к размножению.

Благодаря двум указанным отношениям, а именно сходству и параллельности желаний, возникает такая связь между чувствованием красоты, физическим влечением и благожелательностью, что они становятся как бы нераздельными; и мы видим из опыта, что безразлично, которое из них возникает первым, ибо каждое почти наверняка будет сопровождаться связанными с ним аффектами. Человек, воспламененный чувственностью, испытывает хотя бы мгновенное расположение к объекту своей страсти и в то же время считает последний гораздо красивее обыкновенного; с другой стороны, многие начинают с благожелательности и уважения к уму и достоинствам другого лица, а затем переходят к

другим аффектам. Но самый обычный вид любви – тот, который сперва возбуждается красотой, а затем переходит в благожелательность и физическое влечение. Благожелательность, или уважение, с одной стороны, и стремление к размножению – с другой, слишком отдалены друг от друга, чтобы легко соединяться. Первая является, быть может, самым утонченным аффектом нашей души, а второе – самым грубым и обыденным. Любовь к красоте находится как раз посередине между ними и причастна природе обоих; отсюда и происходит то, что она столь необычайно способна вызывать и то и другое.

Это объяснение любви не составляет исключительной принадлежности моей теории, оно неизбежно при всякой гипотезе. Три аффекта, составляющих данный аффект, явно отличны друг от друга, и каждый из них имеет свой определенный объект. Поэтому несомненно, что они вызывают друг друга только благодаря взаимному отношению. Но одного отношения аффектов еще недостаточно, необходимо, кроме того, и отношение идей. Красота одного человека никогда не вызывает в нас любви к другому, а это является очевидным доказательством необходимости двойного отношения – между впечатлениями и между идеями. На основании

одного столь очевидного примера, как этот, мы можем составить себе суждение и об остальных.

Все сказанное может также пролить новый свет на то, что я утверждал относительно происхождения гордости и униженности, любви и ненависти. Я заметил, что хотя наше *я* является объектом первой пары аффектов, а какое-нибудь другое лицо – объектом второй, но одни эти объекты не могут быть причинами данных аффектов, так как каждый из них имеет отношение к двум противоположным аффектам, которые с первого же мгновения должны уничтожать друг друга. При этом состояние нашего духа, уже описанное мной раньше, таково: наш дух обладает известными органами, естественно приспособленными к произведению аффекта; указанный аффект, возникнув, естественно направляется на определенный объект. Но так как одного этого недостаточно для того, чтобы произвести аффект, то требуется какая-нибудь другая эмоция, которая при помощи двойного отношения – впечатлений и идей – может привести в действие указанные принципы и сообщить им первый импульс. Такое положение дела еще яснее видно на примере влечения к размножению. Пол является не только объектом, но и причиной указанного влечения; мы не только

обращаем свой взор на [существо другого] пола под влиянием этого влечения, но мысль о другом поле достаточна, чтобы возбудить само влечение. Однако указанная причина утрачивает свою силу вследствие слишком частого повторения; и необходимо, чтобы ее опять оживил какой-нибудь новый импульс; импульс же этот происходит от *красоты лица*, т. е. от двойного отношения впечатлений и идей. Но если такое двойное отношение необходимо даже тогда, когда аффект имеет и определенную причину, и определенный объект, то насколько оно более необходимо тогда, когда аффект имеет лишь определенный объект, но не имеет определенной причины?

# ГЛАВА 12

# О ЛЮБВИ И НЕНАВИСТИ У ЖИВОТНЫХ

Переходя теперь от аффектов любви и ненависти, а также их смешений и соединений [с другими аффектами] в том виде, как они проявляются у человека, к тем же аффектам, поскольку они проявляются у животных, мы можем заметить, что не только любовь и ненависть общи всем чувствующим существам, но и причины их, как мы объяснили выше, столь просты по природе, что легко можно предположить их оказывающими действие даже на животных. Для этих аффектов не требуется силы мышления, или проницательности; все в них управляется такими пружинами и принципами, которые не свойственны исключительно человеку или какому-нибудь одному виду животных. Заключение, вытекающее отсюда, явно свидетельствует в пользу изложенной выше теории.

Любовь у животных не имеет своим объектом исключительно животных того же вида, но распространяется дальше, охватывая почти все чувствующие и мыслящие существа. Собака

любит человека, хотя он и стоит выше ее, и привязанность ее обычно находит ответ.

Так как животные мало чувствительны к удовольствиям и страданиям, доставляемым воображением, то они могут судить об объектах только по тому ощутимому добру и злу, которое порождают последние; *этим-то* и определяются их чувствования по отношению к данным объектам. В соответствии с этим мы видим, что можем вызвать в них любовь или ненависть, делая им добро или зло: кормя и лаская животное, мы быстро приобретаем его любовь, нанося же ему побои и обижая его, всегда навлекаем на себя его вражду и нерасположение.

Любовь животных не в такой мере зависит от отношений, как любовь человека; это объясняется тем, что их мысль не настолько деятельна, чтобы усматривать отношения, за исключением только слишком очевидных случаев. Однако легко заметить, что в некоторых случаях отношение оказывает на них значительное влияние. Так, знакомство, вызывающее такое же действие, как родство, всегда возбуждает в животных любовь к людям или друг к другу. По той же причине сходство между животными тоже является источником привязанности. Бык, запертый в загоне вместе с лошадьми, естественно примкнет к

их обществу, если можно так выразиться, но он непременно покинет его, чтобы воспользоваться обществом себе подобных, если выбор между тем и другим будет в его власти.

Привязанность родителей к потомству у животных проистекает из особого инстинкта так же, как и у нас.

Очевидно, что *симпатия*, или передача аффектов, имеет место, среди животных не меньше, чем среди людей. Страх, гнев, храбрость и другие аффекты часто передаются от одного животного другому, причем им не известна причина, породившая первичный аффект. Горе тоже передается у них путем симпатии, причем порождает почти все те же следствия и возбуждает те же эмоции, как и у нас. Жалобный вой собаки возбуждает явную симпатию у ее товарищей. Замечательно, что хотя почти все животные пользуются при игре теми же членами и совершают почти те же движения, как в борьбе: лев, тигр, кошка – своими лапами, бык – рогами, собака – зубами, лошадь – копытами, однако они заботливо остерегаются наносить вред своим сотоварищам, даже если им не приходится бояться мщения со стороны последних; а это является очевидным доказательством того, что животные имеют сознание страданий и

удовольствий, испытываемых другими животными.

Всякий имел случай заметить, насколько более оживлены собаки, когда они охотятся сворой, чем когда преследуют дичь в одиночку, и очевидно, что это происходит исключительно от симпатии. Охотникам также хорошо известно, что то же действие получается в еще большей и даже в слишком сильной степени, когда соединены две своры, незнакомые друг с другом. Быть может, мы затруднились бы объяснить это явление, если бы не были знакомы из опыта с подобным же явлением у нас самих.

Зависть и злорадство – аффекты, очень заметные у животных; они, пожалуй, даже более обычны у них, чем жалость, так как требуют меньше усилий мысли и воображения.

# ЧАСТЬ III

# О ВОЛЕ И ПРЯМЫХ АФФЕКТАХ

## ГЛАВА 1

## О СВОБОДЕ И НЕОБХОДИМОСТИ

Теперь мы переходим к объяснению *прямых* аффектов, т. е. впечатлений, вызываемых непосредственно добром или злом, страданием или удовольствием. К этому виду относятся *желание* и *отвращение, горе* и *радость, надежда* и *страх*.

Из всех непосредственных действий страдания и удовольствия наиболее замечательным является воля; и хотя она, собственно говоря, не входит в число аффектов, но так как полное понимание ее природы и свойств необходимо для их объяснения, то мы сделаем ее здесь предметом исследования. Прошу заметить, что под *волей* я разумею не что иное, как то *внутреннее впечатление, которое мы переживаем и сознаем, когда сознательно даем начало какому-нибудь новому движению нашего тела или новой*

*перцепции нашего духа*. Впечатление это, так же как и предыдущие – гордость и униженность, любовь и ненависть, невозможно определить, и бесполезно описывать его подробнее; поэтому мы откажемся от всех тех определений и различений, с помощью которых философы скорее запутывают, чем разъясняют, данный вопрос, и при первом же ознакомлении с предметом рассмотрим старый спорный вопрос о *свободе и необходимости*, столь естественно возникающий перед нами при рассмотрении воли.

Общепризнано, что действия внешних тел необходимы и что в передаче их движения, в их притяжении и взаимном сцеплении нет ни малейших следов безразличия, или свободы. Всякий объект принуждается абсолютным фатумом к движению определенной степени и определенного направления и так же мало может отойти от той точно обозначенной линии, по которой он движется, как и превратиться в ангела, духа или какую-либо высшую субстанцию. Поэтому действия материи следует рассматривать как примеры необходимых действий; и все, что в данном отношении однородно с материей, должно быть также признано необходимым. Чтобы узнать, обстоит ли так дело и с действиями духа, мы начнем с исследования материи и рассмотрим,

на чем основываются наши идеи о необходимости ее действий, а также почему мы заключаем, что одно тело или действие является неизбежной причиной другого.

Мы уже отмечали, что первичная связь любых объектов ни в одном случае не может быть открыта нашими чувствами или нашим разумом и что мы никак не можем настолько глубоко проникнуть в сущность и строение тел, чтобы увидеть тот принцип, от которого зависит их взаимное влияние. Мы знакомы лишь с их постоянным соединением; это-то постоянное соединение и порождает необходимость. Если бы объекты не находились в постоянной и правильной связи друг с другом, мы никогда не пришли бы к идее причины и действия; и в конце концов необходимость, входящая в состав этой идеи, есть не что иное, как принуждение нашего духа к переходу от одного объекта к его обычному спутнику и к заключению от существования одного из них к существованию другого. Итак, вот две частности, которые мы должны считать существенными для необходимости, а именно: постоянное *соединение* [объектов] и *заключение* нашего духа; где бы мы их ни открыли, мы должны признать там же и наличие необходимости. Так как действиям материи

присуща лишь та необходимость, которая вытекает из этих обстоятельств, и так как мы узнаем связь тел не при помощи проникновения в их сущность, то, следовательно, отсутствие такого проникновения при наличии связи и заключения никогда, ни в каком случае не устранит необходимости. Заключение вызывается наблюдением связи; поэтому, если мы докажем наличие постоянной связи в действиях духа, это можно будет считать достаточным для того, чтобы вывести заключение и установить необходимость этих действий. Но чтобы придать своему рассуждению большую силу, я рассмотрю указанные частности отдельно и сначала докажу на основании опыта, что наши действия имеют постоянную связь с мотивами, темпераментом и обстоятельствами, а затем уже исследую те заключения, которые мы отсюда выводим.

Для этой цели достаточно будет весьма поверхностного и общего взгляда на обычный ход человеческих дел. В каком бы свете мы их ни рассматривали, мы получим подтверждение указанного выше принципа. Будем ли мы рассматривать человечество с точки зрения различия пола, возраста, управления, условий жизни или же методов воспитания, мы всюду заметим одно и то же единообразие, одно и то же

правильное действие естественных принципов. Одинаковые причины и здесь производят одинаковые действия, так же как при взаимодействии элементов и сил природы.

Различные деревья постоянно дают совершенно разные на вкус плоды, и это постоянство все признают проявлением необходимости и причинности во внешних телах. Но разве продукты Гвианы и Шампани более постоянны в своем различии, чем чувства, действия и аффекты обоих полов, один из которых отличается своей силой и зрелостью, а другой – нежностью и мягкостью?

Разве изменения нашего тела с детства и до старости более регулярны и достоверны, чем изменения нашего духа и наших поступков? И разве человек, ожидающий, чтобы четырехлетний ребенок поднял тяжесть весом в триста фунтов, был бы более смешон, чем тот, кто надеется найти у существа такого же возраста философское мышление или разумные и последовательные поступки?

Мы, несомненно, должны признать, что сцепление частиц материи происходит от естественных и необходимых принципов, на какие бы затруднения мы ни наталкивались при выяснении последних. И на том же основании мы

должны допустить, что человеческое общество зиждется на сходных принципах; в последнем случае наше основание даже более веско, чем в первом: ведь мы не только наблюдаем, что люди *всегда* ищут общества, но можем даже объяснить принципы, на которых зиждется эта всеобщая склонность. Разве более достоверно, что два гладких куска мрамора крепко соединятся, чем то, что два молодых дикаря разного пола будут совокупляться? Разве рождение детей как следствие этого совокупления более закономерно, чем заботы родителей об их безопасности и сохранности? Когда же дети благодаря заботам своих родителей достигнут зрелого возраста, то разве неудобства, сопровождающие их разлуку с родителями, более достоверны, чем предвидение ими этих неудобств и стремление избегать их с помощью тесного единения и союза?

Кожа, поры, мускулы и нервы у поденщика совсем другие, чем у знатного человека; то же самое можно сказать о его чувствованиях, поступках и манерах. Различие в положении оказывает влияние на всю организацию [человека], как внешнюю, так и внутреннюю; а это различие в положении возникает необходимо, ибо единообразно, из необходимых и единообразных принципов человеческой

природы. Люди не могут жить без общества и не могут жить общественной жизнью без правительства. Правительство учреждает имущественные различия и устанавливает разнообразные классы людей. Это порождает занятия ремеслами, торговлю, фабрики, судебные процессы, войны, лиги, союзы, мореплавание, путешествия, города, флоты, порты – вообще все те действия и объекты, которые вносят в человеческую жизнь такое разнообразие и вместе с тем утверждают такое ее единство.

Если бы путешественник, вернувшись из дальней страны, сказал нам, будто он нашел на 50-м градусе северной широты такой климат, при котором все плоды зреют и поспевают зимой, а вянут летом, тогда как в Англии они произрастают и гибнут как раз в противоположные времена года, он бы нашел мало легковерных людей, готовых ему поверить. Я склонен думать, что столь же мало веры встретил бы путешественник, сообщающий нам о народе, в точности сходном по характеру с людьми, описанными, с одной стороны, в "Государстве" Платона, с другой – в "Левиафане" Гоббса. И в человеческих поступках сказывается общее течение природы так же, как в действиях солнца и климата. Существуют также характеры,

свойственные различным нациям и отдельным лицам, наравне с характерами, свойственными всему человечеству. Знание этих характеров основано на наблюдении единообразия действий, вытекающих из них; а это единообразие и составляет саму сущность необходимости.

Я могу представить себе только один способ уклониться от этого аргумента, а именно отрицание того единообразия человеческих поступков, на котором он основан. Раз поступки находятся в постоянной связи, в постоянном соединении с положением и темпераментом действующего лица, то, как бы мы ни отрицали на словах необходимость, мы в действительности признаем ее. Но некоторые лица отыщут, пожалуй, повод для отрицания этой постоянной связи, этого соединения. Ибо есть ли что-либо капризнее человеческих поступков? Есть ли что-либо непостояннее человеческих желаний? И какое существо дальше, [чем человек], отступает не только от здравого разума, но и от собственного характера и наклонностей? Одного часа, одного мгновения достаточно, чтобы заставить его перейти от одной крайности к другой и ниспровергнуть то, что было установлено с величайшим трудом и старанием. Необходимость регулярна и достоверна;

человеческие поступки нерегулярны и недостоверны. Следовательно, вторые не вытекают из первой.

На это я отвечаю, что, вынося суждение о человеческих поступках, мы должны исходить из тех же принципов, как и рассуждая о внешних объектах. Когда те или другие явления постоянно и неизменно связаны друг с другом, они приобретают такую связь в воображении, что последнее переходит от одного из них к другому без всякого сомнения или колебания. Но кроме этой [уверенности] существует еще много низших степеней очевидности и вероятности, и одно какое-нибудь противоречие в опыте не уничтожает вполне всего нашего рассуждения. Наш дух взвешивает противоположные опыты и, вычитая меньшую степень из большей, придерживается той степени уверенности или очевидности, которая остается. Даже при полном равенстве этих противоположных опытов мы не жертвуем понятиями причины и необходимости, но, предполагая, что обычно противоречие происходит от действия противоположных и скрытых причин, заключаем, что случайность, или безразличие, существует только в нашем суждении, являясь следствием нашего неполного знания, но не находится в самих вещах, которые

всегда одинаково необходимы, хотя на [первый] взгляд не одинаково постоянны или достоверны. Ни одна связь не может быть более постоянной и достоверной, чем связь некоторых действий с некоторыми мотивами и характерами; если же в других случаях связь эта недостоверна, то ведь то же самое случается и с действиями тел; и мы не можем вывести из одной нерегулярности такого заключения, которое не вытекало бы также из другой.

Обычно признается, что сумасшедшие не обладают свободой, но если судить об этом по их поступкам, то последним присуща меньшая правильность и меньшее постоянство, чем поступкам здоровых людей, и, следовательно, они более далеки от необходимости. Итак, наш способ мышления в данном отношении абсолютно непоследователен и является естественным следствием тех смутных идей и неопределенных терминов, которыми мы обычно пользуемся в своих рассуждениях, особенно относительно данного вопроса.

Теперь мы должны показать, что поскольку *связи* между мотивами и поступками свойственно то же постоянство, как и связи между какими-либо операциями природы, то и влияние ее на ум таково же, т. е. что она *принуждает* нас

заключать от существования одних к существованию других. Если это окажется верным, то не останется ни одного известного нам условия, необходимого для связи и порождения действий материи, которого нельзя было бы найти и во всех операциях духа; а следовательно, мы не можем, не впадая в явный абсурд, приписывать необходимость первым и отрицать ее относительно вторых.

Нет такого философа, который, как бы привержен он ни был к этой фантастической теории о свободе, не признавал бы силы *моральной очевидности* и не пользовался бы ею как разумным основанием и в умозрениях, и на практике. Моральная же очевидность есть не что иное, как заключение о поступках людей, выведенное из рассмотрения их мотивов, темперамента и положения. Так, когда мы видим некоторые буквы или цифры, нанесенные на бумагу, мы заключаем отсюда, что лицо, начертавшее их, хотело сообщить о таких фактах, как смерть Цезаря, удача Августа, жестокость Нерона; вспоминая же много других соответствующих свидетельств, мы заключаем, что факты эти некогда действительно существовали и что такое большое количество людей без всякой для себя выгоды никогда не

составило бы заговора с целью обмануть нас, в особенности потому, что такая попытка при утверждении о недавности и общеизвестности указанных фактов должна бы подвергнуться осмеянию со стороны всех современников. Этот же способ рассуждения господствует в политике, войне, торговле, хозяйстве; он до такой степени проникает человеческую жизнь, что невозможно ни действовать, ни существовать хоть мгновение, не прибегая к нему. Государь, налагающий подать на своих подданных, ожидает подчинения с их стороны; полководец, предводительствующий армией, рассчитывает на известную степень ее храбрости. Купец надеется на верность и ловкость своего комиссионера или приказчика. Человек, дающий распоряжения относительно обеда, не сомневается в послушании своих слуг. Словом, так как ничто не интересует нас больше, чем наши собственные и чужие поступки, то большая часть наших заключений содержит в себе суждения о них. Но я утверждаю, что всякий человек, прибегающий к таким заключениям, ipso facto верит в то, что действия воли вызываются необходимостью, и если он отрицает это, то сам не знает, что говорит.

Все эти объекты, один из которых мы называем *причиной*, а другой – *действием*,

рассматриваемые сами по себе, так же отличны друг от друга и раздельны, как любые два объекта в природе; и мы не можем даже при самом точном их рассмотрении заключить о существовании одного из них из существования другого. Мы можем вывести это заключение лишь на основании опыта и наблюдения их постоянной связи, и в конце концов это заключение не что иное, как действие привычки на воображение. Мы не должны удовлетворяться высказыванием, что идея причины и действия вызывается постоянно соединенными друг с другом объектами, но должны утверждать, что указанная идея и идея этих объектов – одно и то же и что *необходимая связь* не открывается при помощи заключения нашего ума, а является лишь перцепцией нашего духа. Итак, всюду, где мы наблюдаем подобную связь и где связь эта действует подобным образом на веру и мнение, мы имеем идею причины и необходимости, хотя, быть может, и избегаем этих выражений. За движением одного тела после толчка следовало движение другого тела во всех примерах, которые мы наблюдали в прошлом, – дальше наш дух проникнуть не может. На основании этого постоянного соединения он *образует* идеи причины и следствия, а благодаря его влиянию *чувствует* необходимость. То же

постоянство, то же влияние проявляются и в том, что мы называем моральной очевидностью. Больше я ни о чем не спрашиваю, и все остальное может быть лишь спором о словах.

И действительно, если мы примем во внимание, как легко спаиваются (cement) друг с другом *естественная* и *моральная* очевидности, образующие собой одну цепь аргументов, мы без колебания допустим, что они обладают одной и той же природой и проистекают из одних и тех же принципов. Узник, не имеющий ни денег, ни связей, сознает невозможность побега как из-за упорства его тюремщика, так и из-за окружающих его стен и решеток; пытаясь вернуть себе свободу, он скорее попробует воздействовать на камень и железо, чем на неумолимый характер стражника. Тот же узник, идя на эшафот, предвидит неизбежность своей смерти, основываясь как на непоколебимости и верности стражи, так и на действии топора или колеса. Дух его проходит известную цепь идей: отказ солдат дать согласие на его бегство, акт палача, отделение головы от туловища, истечение кровью, конвульсивные движения и смерть. Тут перед нами связная цепь естественных причин и волевых актов; но наш дух, переходя от одного звена к другому, не чувствует между ними разницы и не менее уверен

в будущем событии, чем если бы последнее было связано с наличными впечатлениями памяти или чувств через посредство цепи причин, спаянных тем, что мы обычно называем *физической необходимостью*. Одна и та же связь, известная из опыта, оказывает одинаковое влияние на дух как в том случае, когда связанные друг с другом объекты являются мотивами, желаниями и действиями, так и в том, когда они суть фигуры и движения. Мы можем изменить названия вещей, но их природа и действие на ум никогда не меняются.

Я решаюсь утверждать, что никто никогда не попытается опровергнуть эти мои рассуждения, иначе как изменяя мои определения и указывая другое значение для терминов *причина* и *действие, необходимость, свобода* и *случайность*. Согласно моим определениям, необходимость является существенной частью причинности, а следовательно, свобода, устраняя необходимость, устраняет и причины и оказывается тождественной случайности. Так как обычно считается, что случайность заключает в себе противоречие или по крайней мере прямо противоречит опыту, то и против свободы, или свободной воли, всегда есть те же аргументы. Если же кто-либо изменит эти определения, то я

не возьмусь спорить с ним, прежде чем не узнаю значение, которое он придает указанным терминам.

# ГЛАВА 2

# ПРОДОЛЖЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО

Я думаю, мы можем указать три нижеследующих основания, объясняющих преобладание доктрины свободы, несмотря на нелепость, присущую ей, если понимать ее в объясненном нами смысле, и непонятность всякого другого ее толкования. Во-первых, хотя, совершив какой-нибудь поступок, мы и сознаем, что находились под влиянием известных целей и мотивов, нам все же трудно убедить себя в том, что нами управляла необходимость и что для нас совершенно невозможно было действовать иначе, ведь идея необходимости как бы заключает в себе указание на силу, насилие и принуждение, которых мы в себе не сознаем. Не многие способны проводить различие между свободой *самопроизвольности*, как ее называют в [философских] школах, и свободой *безразличия* – между той, которая противоположна насилию, и той, которая означает отрицание необходимости и причин. Первое значение слова даже является наиболее распространенным, а так как нам важно сохранить именно этот вид свободы, то наши

мысли бывают главным образом направлены на него, благодаря чему почти всегда происходит смешение его с другим видом.

Во-вторых, у нас есть *ложное ощущение* или *опыт* даже свободы безразличия, и ощущение это считается доказательством реальности существования последней. Необходимость какого-либо действия материи или духа не является собственно качеством самого агента, она лишь свойство какого-либо мыслящего или разумного существа, созерцающего это действие, и состоит в принуждении мысли к тому, чтобы заключать о существовании данного действия, исходя из некоторых предшествующих объектов. С другой стороны, свобода, или случайность, есть не что иное, как отсутствие такого принуждения, или некоторое испытываемое нами безразличие к тому, чтобы переходить или не переходить от идеи одного объекта к идее другого. Мы можем заметить при этом, что хотя, размышляя о человеческих поступках, мы редко чувствуем такую непринужденность, или такое безразличие, однако очень часто случается, что, совершая таковые, мы сознаем нечто подобное. А так как все взаимосвязанные или сходные объекты легко принимаются друг за друга, то этим часто пользовались как демонстративным и даже как

интуитивным доказательством человеческой свободы. Мы чувствуем, что наши поступки в большинстве случаев подвластны воле, и воображаем, будто чувствуем, что сама воля не подвластна ничему, ибо если кто-либо отрицает это и тем самым побуждает нас попытаться испробовать [себя], то мы чувствуем, что воля легко перемещается по всем направлениям и порождает представление (image) о самой себе даже там, где она не действует. Мы уверены, что указанное представление или слабое движение могло бы быть превращено в саму волю, ибо, если станут отрицать это, мы увидим при вторичной попытке, что это осуществимо. Но все усилия тщетны, какие бы капризные и сумасбродные поступки мы ни совершали; и, если единственным мотивом наших действий является желание показать свою свободу, значит, мы никак не можем освободиться от уз необходимости. Мы можем вообразить, будто переживаем свободу внутри себя, но любой зритель обычно может вывести наши действия из руководящих нами мотивов и из нашего характера; и, даже если он не может этого сделать, он приходит к общему заключению, что мог бы, если бы был в совершенстве знаком со всеми частностями нашего положения и темперамента и с самыми

тайными пружинами нашей организации и нашего настроения. Но в этом и заключается сама сущность необходимости согласно вышеизложенной доктрине.

Третья причина, в силу которой доктрине о свободе в мире вообще выпал на долю лучший прием, чем противоположной доктрине, проистекает из *религии*, которую совершенно напрасно привлекли к этому вопросу. Нет способа рассуждения более обычного и вместе с тем более заслуживающего порицания, как старание опровергать при философских спорах какую-нибудь гипотезу посредством ссылки на ее опасные последствия для религии и морали. Если какое-либо мнение приводит нас к нелепостям, оно безусловно ложно, но мнение еще не безусловно ложно, если имеет вредные последствия. Поэтому таких доказательств следует совершенно избегать, так как они служат не открытию истины, а лишь опорочению личности противника. Замечание это я делаю вообще, не желая извлекать из него какую-либо выгоду для себя. Я лично охотно подчиняюсь такого рода рассмотрению и решаюсь утверждать, что доктрина необходимости в том виде, как я ее объясняю, не только безвредна, но даже выгодна для религии и морали.

Я определяю необходимость двояким образом сообразно двум определениям *причины*, в которую она входит как существенная часть. Я соотношу ее или с постоянной связью и постоянным соединением сходных объектов, или же с заключением нашего духа от одного объекта к другому. Но необходимость в обоих этих смыслах по общему, хотя и молчаливому, признанию и в [философских] школах, и на кафедре, и в обыденной жизни всегда считалась присущей воле человека; никто никогда не думал отрицать, что мы можем выводить заключения относительно человеческих поступков и что заключения эти основаны на известной нам из опыта связи сходных действий со сходными мотивами и условиями. Кто-либо может не согласиться со мной лишь в одном пункте – он может отказаться назвать это необходимостью. Но поскольку смысл понимается верно, слово, надеюсь, ничему повредить не может. Или же кто-либо станет утверждать, что в действиях материи есть нечто иное. Но правильно это утверждение или нет, для религии оно не имеет значения, как бы важно оно ни было для естественной философии. Быть может, я ошибаюсь, утверждая, что у нас нет идей иной связи между действиями тел, и я буду очень рад, если мне дадут новые указания по данному

вопросу. Но я уверен, что не приписываю актам духа ничего, кроме того, что без всяких колебаний должно быть признано за ними. Пусть, стало быть, никто не придает моим словам превратного значения, прямо заявляя, что я утверждаю необходимость человеческих поступков и таким образом ставлю их на одну доску с действиями бесчувственной материи. Я не приписываю воле той непостижимой необходимости, наличие которой предполагается в материи; но я приписываю материи то постижимое качество, назовем ли мы его необходимостью или нет, которое признает самая крайняя ортодоксия или которое она должна будет признать принадлежащим воле. Таким образом, если я что-либо и изменяю в общепринятых теориях, то не по отношению к воле, а лишь по отношению к материальным объектам.

Но я иду еще дальше и утверждаю следующее: этот вид необходимости настолько существен для религии и морали, что без него должно произойти абсолютное ниспровержение той и другой и что всякое иное предположение приводит к полному устранению законов, как *Божеских*, так и *человеческих*. И действительно несомненно, что все человеческие законы основаны на наградах и наказаниях; значит, в качестве основного

принципа принимается то, что эти мотивы имеют влияние на дух, с одной стороны, вызывая хорошие поступки, с другой – предупреждая дурные; мы можем дать указанному влиянию какое угодно название, но так как оно обычно связано с поступками, то здравый смысл требует, чтобы его считали причиной и рассматривали как пример той необходимости, которую я хотел бы установить.

Это заключение сохраняет свою силу и в применении к *Божественным* законам, поскольку Божество рассматривается как законодатель и считается ниспосылающим наказания и награды с целью добиться от нас послушания. Но я утверждаю, что, даже если Божество не выступает в роли правителя, а считается карающим за преступления только в силу их подлости и низости, даже в таком случае, не предполагая необходимой связи между причиной и следствием в человеческих поступках, невозможно было бы налагать наказания, соответствующие правосудию и моральной справедливости, да и никакому разумному существу не пришло бы в голову налагать таковые. Постоянным и всеобщим объектом ненависти и гнева является лицо или существо, наделенное мышлением и сознанием; и если какие-либо преступные или вредные

поступки вызывают один из указанных аффектов, то происходит это лишь вследствие отношения их к такому лицу или связи с ним. Но согласно доктрине свободы, или случайности, эта связь сводится на нет и люди не более ответственны за намеренные и предумышленные поступки, чем за наиболее случайные и невольные. Поступки по самой природе своей временны и преходящи, и если они не проистекают из какой-нибудь причины, коренящейся в характере и темпераменте совершившего их лица, то они не накладывают на него какого-либо отпечатка и не способствуют ни его славе, если они хороши, ни его позору, если они дурны. Сам поступок может быть достойным порицания, он может противоречить всем правилам морали и религии, но лицо за него не ответственно; а так как поступок этот не проистекает из чего-либо прочного или постоянного в данном лице и не оставляет после себя таких же последствий, то и лицо не может стать вследствие этого поступка объектом наказания или мщения. Таким образом, согласно гипотезе свободы, человек, совершив самые ужасные преступления, остается столь же чистым и незапятнанным, как в момент своего рождения, и характер человека совершенно не имеет отношения к его поступкам, поскольку

последние не проистекают из него и подлость одних нельзя считать доказательством извращенности другого. Поступки какого-либо лица могут быть поставлены ему в заслугу или вменены в вину только при условии принципа необходимости, хотя бы общее мнение и склонялось к противоположному взгляду.

Но люди так непоследовательны, что, несмотря на постоянное утверждение, будто необходимость уничтожает всякую заслугу или вину как по отношению к человечеству, так и по отношению к высшим силам, они тем не менее во всех своих суждениях по этому вопросу продолжают руководствоваться принципом необходимости. Людей не порицают за дурные поступки, совершенные из-за невежества и случайно, каковы бы ни были их последствия. Почему? Да потому, что причины этих действий мимолетны и заканчиваются одновременно с последними. Людей меньше порицают за такие проступки, которые совершены второпях и непредумышленно, чем за такие, которым предшествует размышление и обдумывание. Почему? Да потому, что хотя вспыльчивость и является постоянно существующей в нашем духе причиной, но действует она только временами и не заражает (infects) всего нашего характера. С

другой стороны, раскаяние смывает следы всякого преступления, особенно если его сопровождает явное изменение жизни и поведения к лучшему. Чем же объяснить это, как не тем, что поступки делают человека преступным лишь тогда, когда они являются доказательством наличия преступных аффектов или принципов в его духе; если же в силу изменения этих принципов данные поступки перестают быть достоверными доказательствами таковых, они в то же время перестают быть и преступными. Но, согласно доктрине *свободы*, или *случайности*, они никогда не были достоверными доказательствами, а следовательно, никогда не были и преступными.

Теперь я обращаюсь к противнику и предлагаю ему освободить свою собственную теорию от этих опасных последствий, прежде чем обвинять в них другие теории. Если же он предпочитает, чтобы указанный вопрос был решен с помощью подлинных аргументов перед лицом философов, а не путем декламаций перед всеми людьми, то пусть он вернется к тем доказательствам, которые я выдвинул относительно того, что свобода и случайность – синонимы, а также относительно природы моральной очевидности и закономерности человеческих поступков. Обозрев все эти

рассуждения, я лично не могу сомневаться в полной победе; а следовательно, доказав, что все волевые акты имеют частные причины, я перехожу теперь к выяснению того, что представляют собой указанные причины и как они действуют.

# ГЛАВА 3

# О МОТИВАХ, ВЛИЯЮЩИХ НА ВОЛЮ

Нет ничего более обычного в философии и даже в обыденной жизни, чем разговоры о борьбе между аффектами и разумом, предпочтение последнего и утверждение, что люди бывают добродетельны лишь постольку, поскольку подчиняются его повелениям. Обычно говорят, что всякое разумное существо должно сообразовать свои поступки с разумом; если же какой-либо другой мотив или принцип претендует на то, чтобы руководить его поведением, оно должно противодействовать ему до тех пор, пока он не будет окончательно подавлен или по крайней мере приведен в соответствие с этим высшим принципом. Такой способ мышления лежит, по-видимому, в основании большей части моральной философии, как древней, так и новой; и нет более обширной области [применения] как метафизических аргументов, так и популярных декламаций, чем это предполагаемое преобладание разума над аффектами. При этом вечность, неизменность и божественное происхождение первого всегда расписывали в

наиболее выгодных красках; с другой стороны, столь же сильно подчеркивали слепоту, непостоянство и обманчивость вторых. Чтобы выяснить ошибочность всей этой философии, я постараюсь доказать, *во-первых*, что разум сам по себе никогда не может быть мотивом какого-либо акта воли, а *во-вторых*, что он никоим образом не может препятствовать аффектам в осуществлении их руководства волей.

Ум проявляет свою деятельность двумя различными способами в зависимости от того, выносит ли он суждение на основании демонстративных доказательств или же на основании вероятностей, т. е. рассматривает ли он абстрактные отношения наших идей или же те отношения между объектами, о которых мы знаем только из опыта. Я думаю, вряд ли станут утверждать, что первый способ рассуждения сам по себе когда-либо бывает причиной какого-либо поступка. Так как настоящей его областью является мир идей и так как воля, с другой стороны, всегда переносит нас в мир реальностей, то демонстративное рассуждение и хотение в силу этого, по-видимому, совершенно отделены друг от друга. Правда, математика полезна для всех механических операций, а арифметика – для каждого искусства и каждой профессии. Но своим

влиянием они обязаны не самим себе. Механика есть искусство управлять движениями тел *ради достижения определенной цели, определенного намерения;* арифметикой же мы пользуемся, устанавливая отношения между числами единственно с той целью, чтобы определить размеры их влияния и действия. Например, торговец хочет определить общий итог своих счетов с каким-нибудь лицом. Для чего? Для того, чтобы узнать, какая сумма будет *соответствовать* совокупности всех отдельных партий товара, полученных им, т. е. будет достаточна для уплаты его долга и покрытия расходов по доставке товара на рынок. Таким образом, абстрактные или демонстративные рассуждения могут оказать какое-либо влияние на наши поступки лишь постольку, поскольку они направляют наше суждение относительно причин и действий, а это приводит нас ко второму виду деятельности нашего ума.

Очевидно, что если нам предстоит получить от какого-нибудь объекта страдание или удовольствие, то мы чувствуем соответствующую эмоцию – отвращение или склонность – и стремимся либо избежать, либо достигнуть того, что может доставить нам это неудовольствие или удовольствие. Столь же очевидно, что эмоция на

этом не останавливается, но заставляет нас бросить взгляд вокруг и охватывает все объекты, связанные с первым объектом посредством отношения причины и действия. Стало быть, здесь рассуждение имеет место для того, чтобы открыть это отношение, а в зависимости от изменения нашего рассуждения соответствующие изменения претерпевают и наши поступки. Но в данном случае импульс не исходит, очевидно, от разума, а лишь направляется им. Склонность или отвращение к какому-нибудь объекту вызываются перспективой связанного с ним страдания или удовольствия, и эмоции эти распространяются на причины и действия данного объекта по мере того, как разум и опыт указывают нам последние. Знание того, что такие-то объекты являются причинами, а такие-то действиями, не имеет для нас абсолютно никакого значения, если сами эти причины и следствия безразличны для нас. Если сами объекты не касаются нас, то и связь их не может иметь никакого влияния; но ясно, что если разум есть не что иное, как открытие указанной связи, то объекты способны воздействовать на нас, не прибегая к его посредству.

Так как разум сам по себе никогда не может вызвать какого-либо поступка или же дать начало хотению, то я заключаю отсюда, что эта наша

способность столь же бессильна препятствовать хотению или же оспаривать господство какого-нибудь аффекта, какой-нибудь эмоции. Указанное следствие является необходимым. Разум мог бы оказать это последнее действие, т. е. воспрепятствовать хотению, только сообщив нам импульс в направлении, противоположном нашему аффекту; но такой импульс был бы в состоянии вызвать хотение и действуя сам по себе. Ничто не может оказать противодействие импульсу аффекта или же ослабить его, кроме противоположного импульса. Если же такой противоположный импульс всегда проистекает от разума, то эта последняя способность должна оказывать изначальное влияние на волю и быть в силах как вызвать любой акт воли, так и воспрепятствовать ему. Но если разум не имеет такого изначального влияния, то невозможно, чтобы он мог противостоять какому-нибудь принципу, имеющему такое влияние, или задержать на минуту наш дух в нерешительности. Таким образом, оказывается, что принцип, противодействующий нашему аффекту, не может быть разумом и его лишь неправильно называют так. Мы выражаемся неточно и не по-философски, когда говорим о борьбе между аффектами и разумом; разум есть и должен быть лишь рабом

аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания им. Поскольку это мнение может показаться несколько необычным, то не мешает, пожалуй, подтвердить его с помощью некоторых других соображений.

Аффект есть первичное данное или, если угодно, модификация такового; он не содержит в себе никакого представительствующего качества, которое делало бы его копией какого-либо другого данного или другой модификации. Когда я гневаюсь, я действительно охвачен аффектом, и эта эмоция не более относится к другому объекту, как и то, что я чувствую жажду, что я болен или что я ростом выше пяти футов. Таким образом, невозможно, чтобы указанный аффект встречал противодействие со стороны истины и разума или же противоречил им, если это противоречие состоит в соответствии идей, рассматриваемых как копии, с теми объектами, которые они воспроизводят.

Прежде всего по данному поводу может прийти в голову следующее: так как истине или разуму может противоречить лишь то, что имеет к ним отношение, и так как подобное отношение присуще лишь суждениям нашего ума, то отсюда должно следовать, что аффекты могут

противоречить разуму лишь постольку, поскольку их *сопровождает* какое-нибудь суждение или мнение. Согласно этому столь очевидному и естественному принципу, всякий аффект может быть назван неразумным лишь в двух случаях. Во-первых, когда аффекты, например надежда или страх, горе или радость, отчаяние или уверенность, основаны на предположении о существовании таких объектов, которые в действительности не существуют. Во-вторых, когда, приведя в действие какой-либо аффект, мы выбираем средства, недостаточные для намеченной цели, и таким образом ошибаемся в своем суждении относительно причин и действий. Если же аффект не основан на ложных предположениях и не выбирает средств, недостаточных для достижения цели, наш ум не может ни оправдать, ни осудить его. Я ни в коей мере не вступлю в противоречие с разумом, если предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец. Я не вступлю в противоречие с разумом и в том случае, если решусь безвозвратно погибнуть, чтобы предотвратить малейшую неприятность для какого-нибудь индийца или вообще совершенно незнакомого мне лица. Столь же мало окажусь я в противоречии с разумом и тогда, когда предпочту

несомненно меньшее благо большему и буду чувствовать к первому более горячую привязанность, чем ко второму. Какое-нибудь пустячное благо может при известных условиях вызвать более сильное желание, чем то, которое вызывается величайшим и наиболее значительным наслаждением, и в этом нет ничего более необычного, чем в том, что мы видим в механике, когда фунтовая тяжесть благодаря выгоде своего положения поднимает стофунтовую. Словом, чтобы аффект был неразумным, его должно сопровождать какое-нибудь ложное суждение, но даже и тогда, строго говоря, неразумным бывает не аффект, а суждение.

Следствия этого очевидны. Поскольку аффект никогда и ни в каком смысле не может быть назван неразумным, – если только он не основан на ложном предположении или не выбирает средств, недостаточных для намеченной цели, – то невозможно, чтобы разум и аффекты когда-либо противодействовали друг другу или же оспаривали друг у друга управление волей и поступками. Как только мы замечаем ложность какого-нибудь предположения или недостаточность каких-либо целей, аффекты уступают нашему разуму без всякого

противодействия. Меня может прельщать какой-нибудь плод как наделенный приятным вкусом, но, если вы убедите меня, что я ошибаюсь, мое желание тотчас же исчезнет. Я могу стремиться совершить известные поступки как средство достижения какого-нибудь желательного для меня блага; но так как мое желание совершить эти поступки лишь вторично и основано на предположении, что они являются причинами желаемого действия, то сто́ит мне убедиться в ложности указанного предположения, чтобы они стали для меня безразличными.

Для человека, рассматривающего объекты не со строго философской точки зрения, вполне естественно воображать, что те акты нашего духа, которые не порождают раздельных ощущений и непосредственно не различаются при помощи чувства и восприятия, совершенно одинаковы. Разум, например, проявляет свою деятельность, не вызывая какой-либо заметной эмоции, и вряд ли доставляет нам какое-нибудь удовольствие или неудовольствие – разве только в своем применении к возвышенным философским исследованиям или же к поверхностным хитросплетениям [философских] школ. Вот почему всякий акт нашего духа, протекающий столь же спокойно и невозмутимо, смешивают с

разумом те, кто судит о вещах, исходя из первого взгляда и первой видимости. Между тем несомненно, что существуют некоторые спокойные желания и стремления, которые, будучи настоящими аффектами, вызывают в духе лишь слабую эмоцию и больше известны по своим действиям, чем по непосредственному чувствованию или ощущению. Желания эти двоякого рода: или известные инстинкты, изначально внедренные в нашу природу, например благожелательность и злопамятство, любовь к жизни и доброе расположение к детям; или же общее стремление к добру и отвращение от зла, как таковые. Когда любые из указанных аффектов спокойны и не производят в душе волнения, их очень легко принимают за решения разума, причем предполагается, что они имеют своим источником ту же способность, которая судит об истине и лжи. Предполагается, что их природа и принципы тождественны, ибо между ощущениями их нет очевидного различия.

Кроме этих спокойных аффектов, часто направляющих волю, существуют и некоторые бурные эмоции подобного рода, которые также оказывают большое влияние на указанную способность. Когда кто-либо наносит мне обиду, я часто в сильной степени испытываю аффект

мстительности, заставляющий меня желать обидчику зла и наказания независимо от всяких соображений о личном удовольствии или личной обиде. Когда мне непосредственно грозит какое-либо значительное бедствие, мой страх, ужас и отвращение достигают сильной степени и вызывают во мне заметную эмоцию.

Общее заблуждение метафизиков состояло в том, что они приписывали направление воли исключительно одному из этих принципов и отрицали всякое влияние другого. Люди часто сознательно действуют вопреки своим интересам, поэтому соображение о наибольшем из возможных благ не всегда оказывает на них влияние. С другой стороны, люди часто противодействуют бурному аффекту ради личных интересов и целей, следовательно, ими руководит не только имеющееся налицо неприятное состояние. Вообще можно сказать, что оба этих принципа действуют на волю; когда же они противоречат друг другу, то верх одерживает один из них в зависимости от *общего* характера или же от *имеющегося налицо* настроения данного лица. То, что мы называем силой духа, сводится к преобладанию спокойных аффектов над бурными, хотя легко заметить, что нет человека, который столь неизменно обладал бы этой добродетелью,

что никогда, ни в каком случае не поддавался бы напору аффектов и желаний. Эти колебания настроения и делают крайне трудным всякое суждение относительно поступков и решений людей в тех случаях, когда имеется налицо противоречие между мотивами и аффектами.

# ГЛАВА 4

# О ПРИЧИНАХ БУРНЫХ АФФЕКТОВ

В философии нет вопроса, дающего больше поводов к утонченным спекуляциям, чем вопрос о различных *причинах* и *действиях* спокойных и бурных аффектов. Очевидно, что аффекты не влияют на волю пропорционально их бурности или тому волнению, которое они производят в наших настроениях; наоборот, как только аффект становится постоянным принципом действия и преобладающей наклонностью нашей души, он обычно уже не производит больше сколько-нибудь ощутимого волнения. Непрестанная привычка и собственная сила аффекта подчиняют ему все, поэтому он направляет наши поступки и наше поведение без того противодействия и той эмоции, которые так естественно сопровождают каждую мгновенную вспышку аффекта. Таким образом, мы должны отличать спокойные аффекты от слабых, бурные – от сильных. Однако несомненно, что если бы мы хотели управлять человеком и побуждать его к какому-нибудь поступку, то обычно мудрее было бы влиять на него посредством не спокойных, а

бурных аффектов и воздействовать скорее на его наклонности, чем на то, что обычно называется его *разумом*. Мы должны поставить объект в такое положение, которое способно усилить бурность аффекта; ведь легко заметить, что все зависит от положения объекта и что некоторого изменения в этом отношении бывает достаточно, чтобы превратить спокойные аффекты в бурные и наоборот. Аффекты обоих этих видов стремятся к благу, избегают зла и увеличиваются или уменьшаются при увеличении или уменьшении блага или зла. Но разница между ними заключается в следующем. Одно и то же благо может вызвать бурный аффект, если оно нам близко, тогда как, будучи вдали от нас, оно вызывает лишь спокойный аффект. Поскольку эта тема самым непосредственным образом относится к разбираемому нами сейчас вопросу о воле, то мы основательно рассмотрим ее здесь и исследуем некоторые из тех условий и положений, которые делают аффект либо спокойным, либо бурным.

Замечательно следующее свойство человеческой природы: всякая эмоция, сопровождающая аффект, легко превращается в последний, хотя по своей природе они различны и даже противоположны друг другу. Правда, чтобы породить полную связь между аффектами, всегда

требуется двойное отношение впечатлений и идей, одного же отношения для этой цели недостаточно. Но хотя данное [положение] подтверждается несомненным опытом, следует принимать его с должными ограничениями и считать, что двойное отношение необходимо лишь для того, чтобы один аффект порождал другой. Когда два аффекта уже порождены, каждый своей специальной причиной, и оба наличны в духе, они легко смешиваются и соединяются даже при наличии между ними только одного отношения, а иногда и при отсутствии такового. Преобладающий аффект поглощает более слабый и превращает его в себя. Жизненные духи, раз придя в возбуждение, легко изменяют свое направление; и естественно думать, что это изменение вызывается господствующим аффектом. Связь между двумя аффектами во многих отношениях теснее, чем между аффектом и безразличным состоянием духа.

Если человек сильно влюблен, то небольшие недостатки и капризы его возлюбленной, а также ревность и ссоры, к которым так сильно подает повод указанное отношение, обычно только придают силу господствующему аффекту, как бы неприятны и непосредственно связаны с гневом и ненавистью они ни были. Политики, желающие сильно поразить человека каким-нибудь фактом,

обычно прибегают к следующей уловке: сперва они возбуждают его любопытство, затем возможно дольше не удовлетворяют его и таким образом доводят его волнение и нетерпение до крайней степени, прежде чем вполне ознакомят его с вопросом. Они знают, что любопытство быстро ввергнет его в тот аффект, который они хотят в нем вызвать, и только помогают влиянию объекта на дух. Солдат, идущий в бой, естественно проникается храбростью и уверенностью при мысли о своих друзьях и товарищах; мысль же о врагах поражает его страхом и ужасом. Таким образом, всякая новая эмоция, имеющая своим источником первую мысль, естественно увеличивает его храбрость, но та же эмоция, проистекая от второй мысли, увеличивает его страх вследствие отношения идей и превращения более слабой эмоции в господствующую. Вот почему принятые на военной службе единообразие, блеск мундира, правильность строя и движений в связи со всем великолепием и величественностью войны придают храбрость нам и нашим союзникам, тогда как те же объекты, наблюдаемые у врага, возбуждают в нас ужас, хотя сами по себе они приятны и красивы.

Как бы независимы друг от друга ни были

аффекты, они естественно переходят друг в друга, если наличны одновременно; отсюда следует, что когда благо или зло находятся в таких условиях, что могут вызвать какую-либо особую эмоцию кроме непосредственных аффектов стремления и отвращения, то последние аффекты должны приобретать особую силу и энергию.

Это, между прочим, случается тогда, когда какой-нибудь объект вызывает противоположные аффекты. Ибо легко заметить, что взаимное противодействие аффектов обычно возбуждает новую эмоцию в жизненных духах и приводит их в большее волнение, чем взаимодействие двух одинаково сильных аффектов. Эта новая эмоция легко превращается в преобладающий аффект и делает его столь бурным, что он превышает тот предел, которого достиг бы, если бы не встретил противодействия. Вот почему мы естественно желаем того, что запрещено, и с удовольствием совершаем некоторые поступки только потому, что они незаконны. Идея долга, противопоставленная аффектам, редко может превозмочь их; и, если ей это не удается, она скорее может их усилить, вызвав противоборство мотивов и принципов.

Указанное действие не изменяется от того, исходит ли противодействие от внутренних

мотивов или же от внешних препятствий. Аффект обычно приобретает новую силу и становится более бурным в обоих случаях. Усилия, которые делает наш дух, чтобы одолеть препятствие, возбуждают жизненные духи и оживляют аффект.

Неуверенность оказывает на нас такое же влияние, как противодействие. Возбуждение нашей мысли, ее быстрый переход от одной точки зрения к другой, разнообразие аффектов, сменяющих друг друга в зависимости от различия точек зрения, – все это производит волнение в нашем духе и дает новую пищу преобладающему аффекту.

По моему мнению, нет другой естественной причины того, что уверенность ослабляет аффекты, кроме устранения ею усиливающей их неуверенности. Наш дух, предоставленный себе самому, моментально ослабевает, и, чтобы поддержать в нем энергию, ежеминутно требуется новый прилив аффекта. По той же причине на нас производит сходное влияние отчаяние, хотя оно и противоположно уверенности.

Ничто так сильно не возбуждает аффекта, как сокрытие части его объекта, когда мы как бы затеняем ее и в то же время оставляем на виду часть, достаточную для того, чтобы расположить нас в пользу этого объекта, но оставляющую

известную работу воображению. Не говоря уже о том что такую неясность всегда сопровождает известная неуверенность, то усилие, которое делает наше воображение, чтобы дополнить идею, возбуждает жизненные духи и придает новую силу аффекту.

Если отчаяние и уверенность, несмотря на то что они противоположны, производят одинаковые действия, то отсутствие [объекта] часто вызывает противоположные действия и либо усиливает, либо ослабляет наши аффекты в зависимости от различных условий. Герцог де Ларошфуко очень верно заметил, что отсутствие уничтожает слабые аффекты, но увеличивает сильные – так ветер тушит свечу, но разжигает пожар. Долгое отсутствие, естественно, ослабляет нашу идею и уменьшает аффект; но если идея достаточно сильна и жива, чтобы поддержать самое себя, то беспокойство, вызываемое отсутствием, усиливает аффект и придает ему новую силу, делая его более бурным.

# ГЛАВА 5

# О ДЕЙСТВИЯХ ПРИВЫЧКИ

Но ничто не влияет более на усиление и ослабление наших аффектов, равно как и на превращение удовольствия в страдание и страдания в удовольствие, чем привычка и повторение. Привычка производит на наш дух два *первичных* действия: во-первых, она дает возможность *легко* производить любой акт или представление любого объекта; во-вторых, вызывает *стремление* или *склонность* к таковым; с помощью же этих двух действий мы можем объяснить все другие действия привычки, как бы необычны они ни были.

Когда наша душа приступает к тому, чтобы произвести какой-нибудь акт или представление какого-либо объекта, к которому она не привыкла, то замечается известная неподатливость душевных способностей и жизненные духи с некоторым затруднением движутся в новом для них направлении. Так как это затруднение возбуждает жизненные духи, то оно является источником изумления, удивления и всех тех эмоций, которые вызывает новизна; само по себе оно очень

приятно, как и все, что в умеренной степени оживляет наш дух. Но хотя удивление само по себе приятно, однако, возбуждая жизненные духи, оно усиливает не только наши приятные, но и наши неприятные аффекты в соответствии с вышеизложенным принципом, гласящим, что *всякая эмоция, предшествующая аффекту или сопровождающая его, легко превращается в него*. Поэтому все новое сильно возбуждает нас и причиняет нам больше удовольствия или страдания, чем ему, строго говоря, надлежит причинять по его природе. При частом же повторении новизна ослабевает, аффекты утихают, волнение жизненных духов проходит и мы рассматриваем объекты с большим спокойствием.

Постепенно повторение делает легким [совершение любого акта], что является новым, весьма могущественным принципом человеческого духа и неистощимым источником удовольствия, если только не переступает известного предела. При этом примечательно, что удовольствие, возбуждаемое такой умеренной легкостью, не обладает свойственной новизне тенденцией увеличивать не только приятные аффекты, но и неприятные. Удовольствие, доставляемое этой легкостью, состоит не столько

в возбуждении жизненных духов, сколько в [сообщении им] регулярного движения, а последнее обладает иногда такой силой, что может даже превратить страдание в удовольствие и с течением времени заставить нас испытывать наслаждение от того, чтó сперва было для нас очень трудным и неприятным.

Но с другой стороны, если легкость превращает страдание в удовольствие, то часто она превращает и удовольствие в страдание, если становится слишком большой и делает акты нашего духа столь слабыми и вялыми, что они уже не в состоянии более заинтересовать его и поддержать в нем деятельность. И действительно, в силу привычки становятся неприятными лишь те объекты, которые естественно сопровождаются какой-нибудь эмоцией или аффектом, исчезающим при слишком частом повторении. Можно смотреть на облака, на небо, на деревья и камни без всякого чувства отвращения, сколько бы раз это ни повторялось. Но если прекрасный пол, или музыка, или веселье – вообще все, что по природе своей должно быть приятно, делается безразличным, то оно легко порождает противоположный аффект.

Однако привычка не только делает легким произведение любого действия; она также придает

нам известную склонность и известное стремление к таковому, если только оно не безусловно неприятно и никогда не может быть объектом склонности. Вот почему привычка усиливает все *активные* навыки, но ослабляет *пассивные*, согласно замечанию одного, ныне уже умершего, выдающегося философа. Легкость лишает силы пассивные навыки, делая движения жизненных духов слабыми и вялыми; тогда как при активных жизненные духи достаточно возбуждаются сами по себе и склонность только придает им новую силу, еще более энергично привлекая их к действию.

# ГЛАВА 6

# О ВЛИЯНИИ ВООБРАЖЕНИЯ НА АФФЕКТЫ

Замечательно, что между воображением и аффектами существует тесная связь и ни один объект, воздействующий на первое, не может быть совершенно безразличен для вторых. Когда наши идеи добра и зла становятся живее, аффекты также приобретают большую энергию, шаг за шагом следуя за воображением во всех его изменениях. Происходит ли это согласно вышеуказанному принципу, гласящему, что *всякая сопутствующая эмоция легко превращается в господствующую,* – этого я определять не стану. Для моей настоящей цели достаточно и того, что у нас много примеров, подтверждающих это влияние воображения на аффекты.

Всякое знакомое нам удовольствие больше возбуждает нас, чем любое другое, которое мы признаем высшим, но с природой которого совершенно не знакомы. О первом мы можем составить частную и определенную идею; второе же мы представляем лишь в виде общей идеи удовольствия; но несомненно, что, чем более

общи и неопределенны наши идеи, тем меньше влияния они оказывают на воображение. Хотя общая идея есть не что иное, как идея частная, которую рассматривают с определенной точки зрения, она вообще более неясна; объясняется же это тем, что ни одна из частных идей, при помощи которых мы представляем себе общую, не является установившейся или определенной, но легко может быть заменена другими частными идеями, которые одинаково могут служить цели представительства (representation).

В истории Греции есть один известный эпизод, который может послужить нашей настоящей цели. Фемистокл поведал афинянам, что он составил в высшей степени полезный для народа план, которого, однако, никак не может им сообщить, чтобы не повредить этим его выполнению, так как успех его всецело зависит от сохранения в тайне способа его осуществления. Афиняне же, вместо того чтобы уполномочить его поступить так, как он считал нужным, велели ему сообщить этот план Аристиду, ибо всецело доверяли мудрости последнего и готовы были слепо подчиняться его мнению. План Фемистокла состоял в том, чтобы тайно поджечь флот всех греческих государств, собранный в соседнем порту, а полное уничтожение этого флота могло

бы дать афинянам безраздельное владычество на море. Аристид вернулся в народное собрание и сказал: ничто не могло бы быть более выгодным, чем план Фемистокла, но в то же время ничто не может превзойти его в несправедливости, после чего народ единогласно отверг предложение.

Один знаменитый историк[70], ныне уже скончавшийся, восхищался этим эпизодом из древней истории, считая его одним из самых замечательных, которые где-либо можно встретить. Он говорит: *постановление, что выгода никогда не должна одерживать верх над справедливостью, исходит здесь не от философов, которым в их школах легко устанавливать идеальнейшие принципы и возвышеннейшие правила морали. Нет, здесь целый народ, заинтересованный в исполнении предлагаемого плана и признающий его нужным для общего блага, тем не менее единогласно и без колебаний отвергает его только потому, что он противоречит справедливости*. Что касается меня, то я не вижу ничего необычного в этом поступке афинян. Те же причины, которые облегчают философам установление возвышенных правил, частично уменьшают и ценность подобного поступка народа. Философы никогда не колеблются между выгодой и честностью, ибо их

решениям свойствен общий характер и ни их аффекты, ни их воображение не заинтересованы в объекте. Правда, в данном случае имелась в виду непосредственная выгода афинян, однако она была известна им лишь как общая идея выгоды и они не представляли ее себе посредством какой-нибудь частной идеи, а поэтому она должна была иметь менее значительное влияние на их воображение и представлять собой менее сильный соблазн, чем если бы они были знакомы с ней во всех подробностях. Иначе трудно себе представить, чтобы целый народ, несправедливый и подверженный страстям, какими вообще бывают люди, так единодушно мог стать на сторону справедливости и отвергнуть такую значительную выгоду.

Всякое удовольствие, которое мы испытали недавно и память о котором свежа и нова, действует на нашу волю с большей силой, чем другое удовольствие, следы которого изгладились и которое почти совсем забыто нами. Отчего же это происходит, как не оттого, что в первом случае память помогает воображению, придавая новую силу и энергию его представлениям? Образ прошлого удовольствия благодаря своей силе и живости переносит эти качества и на идею будущего удовольствия, связанную с ним

отношением сходства.

Удовольствие, более соответствующее тому образу жизни, который мы ведем, сильнее возбуждает наши желания и стремления, чем удовольствие, чуждое нам. Это явление может быть объяснено с помощью того же принципа.

Ничто так не способно заразить наш дух любым аффектом, как красноречие, представляющее объекты в самых сильных и живых красках. Мы и сами можем признавать, что такой-то объект имеет ценность, а такой-то заслуживает презрения; но пока оратор не возбудит нашего воображения и не сообщит силу этим идеям, они могут иметь лишь слабое влияние как на волю, так и на аффекты.

Однако красноречие необходимо не всегда. Даже простое мнение другого человека, особенно если оно усиливается аффектом, может привести к тому, что на нас окажет влияние идея блага или зла, которую иначе мы совершенно оставили бы без внимания. Это происходит в силу принципа симпатии или общения, а симпатия, как я уже заметил, есть не что иное, как превращение идеи во впечатление посредством силы нашего воображения.

Замечательно, что живые аффекты обычно сопровождают живое воображение. И в этом

отношении, как и в других, сила аффекта столь же зависит от темперамента человека, как и от природы или положения объекта.

Я уже говорил раньше, что вера есть не что иное, как живая идея, связанная с наличным впечатлением. Живость же необходимое условие возбуждения всех наших аффектов, как спокойных, так и бурных. Поэтому какая-нибудь простая фикция нашего воображения не оказывает значительного влияния ни на те, ни на другие. Она слишком слаба для того, чтобы овладеть нашим духом или же сопровождаться эмоцией.

# ГЛАВА 7

# О СМЕЖНОСТИ И РАЗДЕЛЕННОСТИ В ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ

Легко объяснить, почему все, что смежно нам в пространстве или времени, представляется нами с особой силой и живостью и превосходит всякий иной объект в своем влиянии на воображение. Наше *я* непосредственно налично перед нами, и все, что имеет отношение к нему, также должно разделять это преимущество. Но если мы имеем дело с объектом, достаточно отдаленным от нас, чтобы потерять все преимущество указанного отношения, то вопрос, почему его идея становится все слабее и туманнее по мере его удаления, потребует, пожалуй, более тщательного рассмотрения.

Наше воображение, очевидно, никак не может вполне забыть те пункты пространства и времени, в которых мы находимся; оно получает столь частые напоминания о них от аффектов и чувств, что, как бы оно ни устремляло свое внимание на незнакомые и дальние объекты, ему ежеминутно приходится вспоминать о настоящем. Замечательно также, что, представляя те объекты,

которые мы считаем реальными и существующими, мы берем их в свойственном им порядке и положении и никогда не перескакиваем с одного объекта на другой, отдаленный от него, не пробежав, хотя бы наскоро, всех тех объектов, которые расположены между ними. Поэтому, думая о каком-нибудь отдаленном объекте, мы не только вынуждены достигать его не ранее чем пройдя все промежуточное пространство между собой и объектом, но, кроме того, должны ежеминутно вновь проделывать этот путь, так как нас постоянно влечет вернуться к рассмотрению самих себя и своего наличного состояния. Легко представить, что такой перерыв должен ослабить идею, ибо он разрушает акт нашего духа и мешает нашему представлению быть столь же интенсивным и непрерывным, как тогда, когда мы думаем о более близком объекте. Чем *меньше* шагов мы должны сделать, чтобы достигнуть объекта, и чем более *гладка* дорога, тем менее ощущается это ослабление живости, но все-таки оно остается более или менее соответствующим степеням расстояния и трудности пути.

Итак, мы должны рассмотреть два рода объектов – смежные и отдаленные; первые благодаря их отношению к нам приближаются по силе и живости к впечатлению, а последние

вследствие перерыва в нашем акте представления их являются нам в более слабом и несовершенном свете. Таково их влияние на воображение. Если мое рассуждение правильно, то они должны оказывать соответствующее действие также на волю и аффекты. Смежные объекты должны оказывать на последние гораздо большее влияние, чем отдаленные. В соответствии с этим мы видим, что в обыденной жизни люди по преимуществу заняты теми объектами, которые не очень удалены от них в пространстве или времени, и наслаждаются настоящим, предоставляя то, что очень далеко от них, случаю и судьбе. Заговорите с человеком о том, что ожидает его спустя тридцать лет, – он не станет и слушать вас; заведите разговор о том, что случится завтра, – и вы тотчас привлечете его внимание. Нас больше огорчает, если разобьется какое-нибудь зеркало, когда мы у себя дома, чем огорчила бы гибель дома в огне, если бы мы путешествовали и находились от него на расстоянии сотен лиг.

Но далее, хотя как пространственное, так и временное расстояние оказывает значительное воздействие на воображение, а при его посредстве – на волю и аффекты, однако следствия отдаленности в *пространстве* сильно уступают следствиям отдаленности во *времени*. Двадцать

лет, конечно, лишь небольшой промежуток времени в сравнении с тем, с которым знакомит некоторых история, а некоторых – даже собственная память; между тем я сомневаюсь, чтобы тысяча лиг или даже самое большое расстояние, которое достижимо на земном шаре, могло бы до такой степени ослабить наши идеи и уменьшить наши аффекты, как такой промежуток времени. Купец из Вест-Индии скажет вам, что он не без интереса относится к тому, что происходит на Ямайке; между тем лишь немногие заглядывают так далеко в будущее, чтобы бояться очень отдаленных событий.

Причина этого явления должна, очевидно, заключаться в различных свойствах пространства и времени. И, не прибегая к метафизике, каждый может легко заметить, что пространство, или протяжение, состоит из некоторого количества сосуществующих частей, расположенных в известном порядке и способных быть одновременно воспринятыми нашим зрением или осязанием. Напротив, хотя время, или последовательность, тоже состоит из частей, но мы никогда не воспринимаем больше одной части сразу; две его части никоим образом не могут сосуществовать. Эти свойства данных объектов оказывают соответствующее влияние на

воображение. Так как части протяжения могут быть соединены нашими чувствами, то они приобретают связь и в воображении, а так как появление одной части не исключает появления другой, то переход, или же следование мысли через смежные части, в силу этого становится более гладким и легким. С другой стороны, несовместимость частей времени в их реальном существовании разделяет их и в воображении, вследствие чего указанной способности *труднее* проследить длинный ряд, или долгую последовательность, событий. Каждая часть должна быть воспринята поодиночке и обычно не может вступить в воображение, не изгнав того, что считается непосредственно предшествовавшим ей. Поэтому всякая отдаленность во времени производит в мысли больший перерыв, чем соответствующая отдаленность в пространстве, а следовательно, первая больше ослабляет как идею, так и аффекты, которые, согласно моей теории, в сильной степени зависят от воображения.

Существует еще одно явление, однородное с предыдущим, а именно *промежуток времени, относящийся к будущему, по своим действиям превосходит такой же промежуток, относящийся к прошедшему*. Нетрудно объяснить

это различие по отношению к воле; так как ни один из наших поступков не может изменить прошлого, то не удивительно, что последнее никогда не определяет воли. Но по отношению к аффектам вопрос этот еще не разрешен и вполне заслуживает исследования.

Кроме склонности постепенно продвигаться через отдельные пункты пространства и времени нашему способу мышления свойственна еще одна особенность, способствующая возникновению вышеуказанного явления. При смене наших идей мы всегда сообразуемся с их следованием во времени и от рассмотрения одного объекта легче переходим к рассмотрению того, который непосредственно следует за ним, чем того, который ему предшествовал. Между прочим, мы можем убедиться в этом из того порядка, который всегда соблюдается в исторических рассказах. Лишь абсолютная необходимость может заставить историка нарушить порядок временной последовательности и сделать в своем *рассказе* предшествующим событие, которое в *действительности* следовало за другим событием.

Сказанное легко можно будет применить к разбираемому нами вопросу, если мы вспомним то, что уже было раньше отмечено мной, а именно

что воображение человека всегда занято его настоящим положением и что мы, лишь исходя из последнего, переходим к представлению какого-либо отдаленного объекта. Когда объект относится к прошлому, переход к нему мысли от настоящего противоречит природе, так как при этом мысль идет от настоящего момента времени к предшествующему, а затем к тому, которое предшествует этому последнему, – как раз обратно естественному следованию. С другой стороны, если мы мысленно обращаемся к будущему объекту, наше воображение следует течению времени и доходит до объекта самым естественным порядком, переходя всегда от одного момента времени к тому, который непосредственно следует за ним. Такая *легкая* смена идей помогает воображению и заставляет его представлять объект в более сильном и полном свете, чем тогда, когда нам постоянно встречаются препятствия в нашем переходе и мы бываем вынуждены превозмогать затруднения, происходящие от естественной склонности воображения. Поэтому небольшая отдаленность в прошлом в большей мере вызывает перерыв и ослабление нашего представления, чем гораздо большая отдаленность в будущем. А из этого ее действия на воображение проистекает и ее

влияние на волю и аффекты.

Существует и иная причина, способствующая тому же действию и в то же время происходящая от упомянутого нами качества воображения, качества, заставляющего нас воспроизводить временную последовательность при помощи соответствующей смены наших идей. Если, исходя из настоящего момента, мы рассматриваем два пункта времени, одинаково отстоящие от нас, причем один из них относится к будущему, а другой – к прошлому, то очевидно, что с отвлеченной точки зрения их отношение к настоящему почти одинаково. Ибо если будущее *когда-нибудь* станет настоящим, то прошлое *некогда* было настоящим. Поэтому одинаковые промежутки времени, относящиеся к прошлому и к будущему, имели бы на нас одинаковое влияние, если бы мы могли устранить упомянутое качество воображения. И это верно не только в том случае, когда воображение остается неподвижным и рассматривает как будущее, так и прошедшее исходя из настоящего момента, но и тогда, когда оно меняет свое положение и переносит нас в различные периоды времени. Ибо, с одной стороны, если мы предположим, что существуем в момент времени между настоящим мгновением и будущим объектом, то увидим, что будущий

объект приблизится к нам, а прошлый отойдет от нас и станет более отдаленным; зато, с другой стороны, при предположении, что мы находимся в момент времени между настоящим и прошлым, прошлое приближается к нам, а будущее отдаляется. Но в силу вышеупомянутого свойства воображения мы скорее предпочитаем мысленно остановиться на находящемся между настоящим и будущим, чем на находящемся между настоящим и прошедшим моменте времени. Мы охотнее ускоряем, чем замедляем, свое существование и, сообразуясь с той последовательностью времени, которая является для нас естественной, переходим от прошедшего к настоящему, а от настоящего к будущему. В силу этого мы представляем себе будущее как бы ежеминутно приближающимся к нам а прошлое как бы отходящим от нас. Таким образом, одинаковые промежутки времени в прошлом и будущем не оказывают одинакового действия на воображение; объясняется же это тем, что мы представляем себе один из них постоянно увеличивающимся, а другой – постоянно уменьшающимся. Воображение предваряет течение вещей и рассматривает объект в том состоянии, к которому он стремится, наряду с тем, которое рассматривается как его настоящее состояние.

# ГЛАВА 8

# ПРОДОЛЖЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО

Итак, мы объяснили три довольно замечательных явления, а именно: почему расстояние ослабляет представления и аффекты, почему отдаленность во времени производит большее действие, чем отдаленность в пространстве, и почему отдаленность в прошлом производит еще большее действие, чем отдаленность в будущем. Теперь нам нужно рассмотреть три новых явления, которые кажутся до некоторой степени противоположными первым трем. Почему очень большое расстояние увеличивает наше уважение к объекту и восхищение перед ним? Почему подобная отдаленность во времени увеличивает [эти чувства] больше, чем отдаленность в пространстве, а отдаленность в прошлом – больше, чем отдаленность в будущем? Я надеюсь, что ввиду необычности предмета меня извинят, если я остановлюсь на нем несколько дольше.

Начнем с первого явления: почему большое расстояние увеличивает наше уважение к предмету и восхищение перед ним? Очевидно, что один

вид, одно созерцание чего-либо величественного по длительности или по протяженности возвышает душу и доставляет ей заметное наслаждение и удовольствие. Широкая равнина, океан, вечность, чередование нескольких веков – все эти объекты возбуждают наш интерес и превосходят в этом отношении все то, что прекрасно, но не имеет соответствующего своей красоте величия. Если перед нашим воображением предстает какой-либо очень отдаленный объект, мы, естественно, думаем о расстоянии, отдаляющем нас от него, и, таким образом представляя себе нечто обширное и величественное, получаем от этого обычное удовольствие. Но так как воображение легко переходит от одной идеи к другой, с ней связанной, и переносит на вторую все аффекты, возбужденные первой, то восхищение, относящееся к расстоянию, естественно распространяется и на отдаленный объект. В соответствии с этим мы видим, что объект не обязательно должен быть действительно далек от нас, чтобы возбудить наше восхищение, – достаточно того, что он при помощи естественной ассоциации идей заставляет нас созерцать некоторое значительное расстояние. Знаменитого путешественника мы считаем весьма

замечательным лицом, даже если он пребывает в одной комнате с нами; а греческую медаль всегда признаем ценной редкостью, даже если она находится в нашем кабинете. В данном случае объект посредством естественного перехода привлекает наш взор к расстоянию, а восхищение, возбуждаемое этим расстоянием, посредством вторичного, столь же естественного перехода возвращается обратно к объекту.

Но хотя каждое большое расстояние вызывает в нас восхищение перед отдаленным объектом, расстояние во времени производит более значительное действие, чем расстояние в пространстве. Древние бюсты и надписи ценятся больше, чем японские столики; не говоря уже о греках и римлянах, мы, несомненно, с бóльшим почтением относимся к древним халдеям и египтянам, чем к современным китайцам и персам, и тратим больше бесплодных усилий на то, чтобы выяснить историю и хронологию первых, чем на то, чтобы совершить путешествие и в точности ознакомиться с характером, познаниями и способом управления последних. Я принужден буду уклониться в сторону, чтобы объяснить это явление.

В человеческой природе весьма замечательно то свойство, что всякое противодействие, если

только оно не окончательно обескураживает и устрашает нас, производит скорее противоположное действие и вызывает в нас чувство необычайного воодушевления и подъема. Собираясь с силами, чтобы побороть противодействие, мы укрепляем свою душу и вызываем в ней такой подъем, который она иначе никогда не испытала бы. Подчинение, делая нашу силу бесполезной, отнимает у нас сознание ее; но противодействие пробуждает эту силу и использует ее.

Это верно также и в обратном отношении. Не только противодействие возвышает нашу душу, но и душа, когда она преисполнена храбрости и величия, как бы сама ищет противодействия.

> Spumantemque dari pecora inter inertia votis
> Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem[71]

Все, что поддерживает и питает аффекты, приятно нам, и, наоборот, все, что ослабляет и понижает их, доставляет нам неудовольствие. Так как всякая оппозиция оказывает на нас первое из этих действий, а легкость достижения чего-либо – второе, то неудивительно, что наш дух при известной установке стремится к первому и избегает второго.

Эти принципы оказывают влияние не только на аффекты, но и на воображение. Чтобы убедиться в этом, стоит только рассмотреть влияние *высот* и *глубин* на указанную способность. Нахождение на очень большой высоте вызывает в нашем воображении особый вид гордости или величия, а также воображаемое превосходство над теми, кто остался внизу; и, *наоборот*, возвышенное, сильное воображение пробуждает в нас идею восхождения и подъема. Этим объясняется тот факт, что мы до известной степени ассоциируем идею добра с идеей возвышенного, а идею зла – с идеей низкого. Небо мы помещаем наверху, ад же – внизу; благородный ум называем возвышенным и величественным. Atque udam spernit humum fugiente penna[72]. Наоборот, дюжинный, плоский ум мы обозначаем безразлично как низкий или пошлый. Удачу мы называем возвышением, а неудачу – падением. Короли и владетельные князья считаются находящимися на вершине жизненной пирамиды, про крестьян же и поденщиков говорится, что они занимают самые низшие ее ступени. Этот способ мышления и выражения не так уж лишен значения, как может показаться на первый взгляд.

Как философии, так и здравому смыслу ясно,

что нет естественной или существенной разницы между высоким и низким и что различие это имеет своим источником только тяготение материи, порождающее движение сверху вниз. То же самое направление, которое в данной части земного шара называется *восхождением*, у наших антиподов носит название *нисхождения;* происходит же это только от противоположной направленности тел. Но ясно, что указанная направленность тел, непрерывно действуя на наши чувства, в силу привычки должна породить сходную тенденцию в воображении; если мы видим объект в процессе восхождения, идея его тяжести пробуждает в нас стремление перенести его с того места, на котором он находится, на место, расположенное непосредственно ниже, и т. д., пока мы не дойдем до земли, которая останавливает и тело, и наше воображение. По той же причине мы испытываем некоторую трудность при [мысленном] восхождении и не без некоторого сопротивления переходим от более низкого к тому, что расположено выше, как будто сами наши идеи заимствуют от объектов нечто вроде тяжести. В качестве доказательства этого можно привести следующее: мы видим, что та легкость, которую так усердно изучают в музыке и поэзии, носит название *каденции*, или *спада*

гармонии, или периода; здесь идея легкости вызывает в нас идею падения, так же как и, наоборот, идея падения пробуждает в нас идею облегчения.

Итак, если воображение, пробегая снизу вверх, встречает противодействие своим внутренним качествам и принципам и если душа, испытывая подъем под влиянием радости и мужества, как бы ищет противодействия и с рвением устремляется в водоворот мыслей или действий, где ее мужество находит материал, питающий и поддерживающий его, – то отсюда следует, что все укрепляющее и оживляющее душу независимо от того, происходит ли это в результате возбуждения аффектов или воображения, естественно сообщает воображению тенденцию к восхождению и заставляет его идти против естественного потока мыслей и представлений. Это восходящее движение воображения соответствует наличному настроению духа, а трудность, вместо того чтобы погасить его силу и бодрость, наоборот, поддерживает и усиливает их. Добродетель, ум, власть и богатство в силу этого ассоциируются с высотой и величественностью, тогда как бедность, рабство и глупость оказываются связанными с падением и низостью. Если бы к нам было применено то, что по представлению Мильтона

присуще ангелам, природе которых *противно нисхождение и которые могут падать лишь с трудом и в результате принуждения*, то описанный порядок вещей был бы как раз обратным; отсюда следует, что сама природа восхождения и нисхождения имеет своим источником трудность одного и нашу склонность к другому; следовательно, и все их действия происходят из указанного источника.

Все это легко применимо к занимающему нас вопросу о том, почему значительная отдаленность во времени вызывает в нас большее почтение к дальним объектам, чем такая же отдаленность в пространстве. Наше воображение движется с бóльшим трудом, переходя от одного промежутка времени к другому, чем передвигаясь через различные части пространства; объясняется же это тем, что пространство, или протяжение, воспринимается нашими чувствами как нечто объединенное, тогда как время, или последовательность, всегда представляет собой нечто прерывистое и частичное. Эта трудность перехода при небольшом расстоянии прерывает [деятельность] воображения и ослабляет ее, но при большой отдаленности она производит противоположное действие. Наш дух, уже находящийся в приподнятом состоянии благодаря

величию своего объекта, испытывает еще больший подъем вследствие трудности [акта] представления; принужденный ежеминутно возобновлять свои усилия при переходе от одной части времени к другой, он переживает более сильное и возвышенное настроение, чем тогда, когда пробегает части пространства, причем идеи его текут легко и беспрепятственно. При таком настроении наше воображение, переходя, как это всегда бывает, от созерцания расстояния к созерцанию отдаленных объектов, вызывает в нас соответствующее почтение к ним; вот почему все древнее так драгоценно в наших глазах и кажется нам более значительным, чем то, что привозится даже из самых отдаленных частей света.

Третье из указанных мной явлений будет полным подтверждением сказанного. Не всякая отдаленность во времени пробуждает в нас почтение и уважение. Мы не способны вообразить, что наши потомки превзойдут нас или же сравнятся с нашими предками. Это явление тем более замечательно, что не всякая отдаленность в будущем ослабляет наши идеи настолько же, как и соответствующая отдаленность в прошлом. Хотя очень большая отдаленность в прошлом усиливает наши аффекты гораздо больше, чем подобная же отдаленность в

будущем, однако небольшая отдаленность [в прошлом] сильнее действует на их ослабление, [чем такая же отдаленность в будущем].

При нашем обыденном способе мышления мы занимаем как бы среднее положение между прошлым и будущим, а так как наше воображение с некоторым затруднением пробегает первое и, наоборот, легко следует течению второго, то трудность вызывает в нас идею подъема, а легкость – обратную идею. Вследствие этого мы воображаем, что наши предки стоят как бы выше, а наше потомство ниже нас. Наше воображение доходит до первых не без усилия, а последних достигает легко. Это усилие ослабляет представление при небольшом расстоянии, но в связи с подходящим объектом дает некоторый простор и подъем нашему воображению. С другой стороны, легкость помогает воображению при небольшом расстоянии, но лишает его силы, если оно созерцает что-либо, значительно отдаленное от него.

Прежде чем оставить вопрос о воле, быть может, не мешает резюмировать в немногих словах все, что было сказано по поводу ее, для того, чтобы целое отчетливее предстало перед глазами читателя. Под *аффектом* мы обычно понимаем сильную и ощутимую эмоцию нашего

духа, возникающую, когда перед нами предстает некоторое благо, или зло, или какой-нибудь объект, который в силу изначального строения наших способностей в состоянии вызвать в нас стремление к себе. Под *разумом* мы подразумеваем аффекты, совершенно однородные с первыми, но только действующие спокойнее и не производящие такого волнения в нашем настроении; это спокойствие вводит нас в заблуждение по отношению к ним и заставляет нас смотреть на них исключительно как на заключения наших интеллектуальных способностей. Как *причины*, так и *действия* этих бурных и спокойных аффектов очень изменчивы и в сильной степени зависят от особенностей темперамента и настроения каждого индивидуума. Вообще говоря, бурные аффекты имеют более сильное влияние на волю, хотя часто можно заметить, что спокойные аффекты бывают способны сдерживать их наиболее необузданные проявления, если только сами они подкрепляются размышлением и сопровождаются решимостью. Все дело осложняется тем, что спокойный аффект легко может перейти в бурный при изменении настроения или же условий и положения, в которых находится объект, например при получении им новой силы благодаря

какому-нибудь побочному аффекту, или привычке, или возбуждению нашего воображения. В общем эта так называемая борьба между аффектами и разумом разнообразит человеческую жизнь и делает людей не только отличными друг от друга, но даже непохожими на самих себя в различное время. Философия способна объяснить только некоторые из важнейших и наиболее ощутимых событий этой войны, но должна оставить в стороне все более мелкие и исполненные утонченности ее эпизоды, так как они зависят от таких принципов, которые недоступны ее пониманию в силу своей тонкости и малости.

# ГЛАВА 9

# О ПРЯМЫХ АФФЕКТАХ

Легко заметить, что как прямые, так и косвенные аффекты имеют своим источником удовольствие и неудовольствие и что для возбуждения любого аффекта необходимо только, чтобы перед человеком предстало какое-нибудь благо или зло. По удалении удовольствия и неудовольствия тотчас исчезают любовь и ненависть, гордость и униженность, стремление и отвращение, да и вообще большинство наших рефлективных, или вторичных, впечатлений.

Из всех впечатлений наиболее естественно и после наименьшей подготовки вызываются благом и злом *прямые* аффекты: стремление и отвращение, печаль и радость, надежда и страх, а также хотение. Наш дух в силу *изначального* инстинкта стремится к добру и избегает зла, хотя бы то и другое являлось перед нами только в качестве идеи и осуществление того и другого относилось к какому-нибудь будущему периоду времени.

Но предположим, что у нас имеется непосредственное впечатление страдания или

удовольствия, *которое* вызывается каким-нибудь объектом, находящимся в известном отношении к нам или к другим; этот факт нисколько не помешает возникновению склонности или отвращения и всех последующих эмоций, но в связи с некоторыми, еще не пробужденными принципами человеческого духа вызовет в нас новые впечатления гордости или униженности, любви или ненависти. Та склонность, которая соединяет нас с объектом или отделяет от него, все еще продолжает действовать, но уже в связи с *косвенными* аффектами, возникающими в силу двойного отношения впечатлений и идей.

Эти косвенные аффекты, будучи всегда приятными или неприятными, в свою очередь сообщают добавочную силу прямым аффектам и усиливают наше стремление или отвращение к объекту. Так, прекрасное платье вызывает удовольствие благодаря своей красоте, и это удовольствие возбуждает прямые аффекты, или впечатления хотения и желания. Далее, если это платье считается принадлежащим нам, то это двойное отношение вызывает в нас чувство гордости, т. е. косвенный аффект; удовольствие же, сопровождающее указанный аффект, снова воздействует на прямые аффекты и сообщает новую силу нашему желанию или хотению, нашей

радости или надежде.

Когда благо достоверно или вероятно, оно производит *радость*. Зло при таких же условиях порождает *печаль* или *грусть*.

Когда добро или зло недостоверно, возникает *страх* или *надежда* в зависимости от степени недостоверности того или другого.

Желание возбуждается благом как таковым, а отвращение – злом. *Воля* проявляется тогда, когда можно достигнуть блага или избежать зла при помощи какого-нибудь душевного или телесного акта.

Помимо добра и зла, или, другими словами, страдания и удовольствия, источником прямых аффектов часто бывают природные импульсы, или инстинкты, которые совершенно необъяснимы. Сюда относятся желание наказать наших врагов, желание счастья нашим друзьям, а кроме того, голод, вожделение и некоторые другие телесные желания. Аффекты эти, собственно говоря, сами порождают добро и зло, а не порождаются ими, как другие аффекты.

По-видимому, нашего специального внимания не заслуживает ни один из прямых аффектов, кроме надежды и страха, которые мы и постараемся тут объяснить. Очевидно, что то же самое событие, которое, будучи достоверным,

породило бы печаль или радость, всегда возбуждает страх или надежду, если оно только вероятно или недостоверно. Чтобы понять, почему это условие составляет такую значительную разницу, мы должны припомнить то, что уже было высказано мной в предыдущей книге относительно природы вероятности.

Вероятность проистекает из борьбы противоположных возможностей, или причин, вследствие которой наш дух не может остановиться на какой-нибудь из сторон, но непрестанно переходит от одной к другой: сейчас он принужден рассматривать объект как существующий, а в следующий момент – как – несуществующий. Воображение или ум – называйте его как хотите – колеблется между различными точками зрения, и хотя, быть может, чаще обращается к одной стороне, чем к другой, но не может остановиться на чем-либо в силу противодействия причин или шансов. Поочередно одерживают верх pro и contra данного вопроса, а наш дух, рассматривая объект с противоположных точек зрения, запутывается в таком противоречии, которое окончательно разрушает всякую достоверность, всякое установленное мнение.

Предположим теперь, что объект, в реальности которого мы сомневаемся, является

объектом либо желания, либо отвращения; очевидно, что в зависимости от колебания в ту или другую сторону наш дух должен переживать мгновенное впечатление радости или печали. Объект, существование которого для нас желательно, доставляет нам удовлетворение, когда мы думаем о производящих его причинах, и в силу того же основания вызывает в нас печаль или неудовольствие при противоположной мысли; таким образом, поскольку наш дух во всех только вероятных вопросах колеблется между противоположными точками зрения, аффекты должны точно так же колебаться между противоположными эмоциями.

Рассматривая человеческий дух, мы увидим, что в отношении аффектов он подобен не духовому инструменту, который при чередовании отдельных нот тотчас же перестает издавать звук, как только прекращается дыхание, а скорее струнному инструменту, который после каждого удара продолжает вибрировать и издавать звук, лишь постепенно и незаметно замирающий. Воображение крайне быстро и подвижно; но аффекты медленны и устойчивы. В силу этого если перед нами предстает объект, который доставляет воображению возможность рассматривать его с разных точек зрения, а

аффектам – разнообразные эмоции, то воображение, правда, может менять свои точки зрения с большой быстротой, зато каждый отдельный удар [по струнам нашего духа] не дает чистой и раздельной ноты, аффекта, напротив, один аффект всегда слит и смешан с другим. В зависимости от того, склоняется ли вероятность к благу или злу, в этой смеси будет преобладать аффект радости или печали – ведь природа вероятности состоит в том, чтобы давать перевес большему числу возможностей, или шансов, или, что то же самое, большему числу проявлений одного аффекта, или, если отдельные аффекты сливаются в один аффект, преобладающей степени этого аффекта. Иными словами, если горе и радость смешиваются друг с другом из-за противоположных точек зрения, на которые встает воображение, то путем своего соединения они образуют аффекты надежды и страха.

В этой связи может быть поднят очень интересный вопрос, касающийся того противоречия между аффектами, которое и является нашей темой в данный момент. Легко заметить, что при одновременном появлении объектов противоположных аффектов кроме усиления преобладающего аффекта (которое уже было объяснено и которое обычно возникает в

результате их первого столкновения, первой встречи) иногда может иметь место поочередное преобладание аффектов через небольшие промежутки времени; иногда они уничтожают друг друга, и ни один из них не проявляется; иногда же оба, соединившись, остаются в нашем духе. Поэтому возникает вопрос: с помощью какой теории можем мы объяснить эти вариации и к какому общему принципу можем их свести?

Если противоположные аффекты порождаются совершенно различными объектами, они проявляются поочередно, так как недостаток отношения между идеями отделяет впечатления друг от друга и предупреждает их взаимное противодействие. Так, если кто-нибудь огорчен проигрышем процесса и в то же время обрадован рождением сына, то его дух переходит от приятного объекта к неприятному; но, как бы быстро он ни производил это движение, он все же не может умерить один аффект при помощи другого и остаться между ними в состоянии безразличия.

Наш дух легче достигает такого спокойного состояния, когда одно и то же явление имеет смешанный характер и заключает в себе как что-либо неприятное, так и что-либо приятное, смотря по обстоятельствам, ибо в таком случае

оба аффекта, смешиваясь друг с другом благодаря отношению, разрушают друг друга и оставляют наш дух в полном спокойствии.

Но предположим теперь третий случай, т. е. что объект не является смесью добра и зла, а рассматривается как до известной степени вероятный или невероятный. Я утверждаю, что в таком случае оба противоположных аффекта окажутся наличными в нашей душе и, вместо того чтобы уничтожить и подавить друг друга, будут существовать одновременно и произведут посредством соединения третье впечатление, или третий аффект. Противоположные аффекты не в состоянии уничтожить друг друга, за исключением того случая, когда происходит полное столкновение их противоположных стремлений, совершенно различных как по направлению, так и по ощущению, которое они порождают. Но такое полное столкновение зависит от отношения между идеями, вызывающими эти аффекты, и бывает более или менее совершенным в зависимости от степеней данного отношения. При наличии вероятности противоположные возможности находятся, правда, в некотором отношении друг к другу, поскольку ими определяется существование или несуществование одного и того же объекта. Но

отношение это далеко не совершенно, поскольку некоторые возможности имеются на стороне существования, другие же – на стороне несуществования, а это две совершенно несовместимые вещи. Невозможно одним взором охватить противоположные возможности и события, зависящие от них; воображение необходимо должно поочередно переходить от одной из них к другой. Каждая точка зрения, на которую становится воображение, порождает особый аффект, ослабевающий лишь постепенно и, [как] после рывка [струны], дающий еще заметный отзвук. Несовместимость точек зрения мешает аффектам столкнуться по прямой линии, если допустимо такое выражение, а между тем отношение между ними достаточно, чтобы смешать связанные с ними более слабые эмоции. Вот как надежда и страх возникают вследствие разнообразного смешения противоположных друг другу аффектов горя и радости и вследствие их несовершенного соединения, несовершенной связи.

В общем противоположные аффекты поочередно следуют друг за другом, когда их вызывают различные объекты. Они уничтожают друг друга, если их вызывают различные части одного и того же объекта; и оба продолжают

существовать, смешиваясь друг с другом, если их источником являются противоположные или несовместимые вероятности или возможности, от которых зависит любой объект. Во всем этом ясно видно влияние отношений между идеями. Если объекты противоположных аффектов совершенно различны, то аффекты похожи на две противоположные друг другу жидкости, находящиеся в разных бутылках и не имеющие влияния друг на друга. Если объекты тесно связаны друг с другом, аффекты похожи на щелочь и кислоту, которые при смешении уничтожают друг друга. Если же отношение менее совершенно и сводится к противоположности точек зрения на один и тот же объект, то аффекты подобны маслу и уксусу, которые никогда вполне не соединяются и не образуют целого, как бы их ни смешивали.

Так как наша гипотеза относительно надежды и страха ясна сама по себе, то, приводя доказательства, мы будем очень кратки. Лучше привести несколько сильных аргументов, чем большое количество слабых.

Аффекты страха и надежды могут возникнуть тогда, когда шансы обеих сторон равны и нельзя открыть преобладания одной из них над другой. При таких условиях аффекты наиболее сильны,

так как нашему духу тогда не на чем остановиться и он находится во власти сильнейшей неуверенности. Придайте большую степень вероятности горю, и вы тотчас увидите, что этот аффект распространится по всей смеси и окрасит ее в оттенок страха. Увеличивайте еще более соответствующую вероятность, а вместе с тем горе, и страх будет получать все большее и большее преобладание до тех пор, пока незаметно не перейдет в чистое горе по мере постепенного ослабления радости. Доведя аффект до такого состояния, уменьшите горе таким же образом, как вы раньше усиливали его, т. е. уменьшите его вероятность, и вы увидите, что аффект постепенно будет проясняться, пока он незаметно не перейдет в надежду, которая снова таким же образом, слабо и постепенно, будет переходить в радость, по мере того как вы станете усиливать эту часть смеси, увеличивая соответствующую вероятность. Не является ли все это ясным доказательством того, что аффекты страха и надежды представляют собой смесь горя и радости? Ведь считается же в оптике доказательством того, что окрашенный солнечный луч, проходящий через призму, состоит из двух других лучей, тот факт, что при усилении или уменьшении интенсивности того или иного из этих лучей каждый из них получает

большее или меньшее преобладание в составном луче. Я уверен, что ни естественная, ни моральная философия не может представить более сильных доказательств.

Вероятность бывает двух родов: или объект сам по себе в действительности недостоверен и существование и несуществование его зависят от случая, или объект сам по себе достоверен, но наше суждение о нем недостоверно, ибо мы находим целый ряд доказательств за и против. Оба указанных вида вероятности вызывают страх и надежду, что может быть объяснено лишь наличием у них одного и того же свойства, а именно той недостоверности, того колебания, которые они сообщают воображению благодаря противоположности точек зрения, присущей им обоим.

Обычно надежду и страх вызывают вероятное благо или зло, ибо вероятность, будучи колеблющимся, непостоянным способом созерцания объекта, естественно порождает соответствующее смешение и недостоверность аффектов. Но легко заметить, что и в том случае, когда такое смешение может быть вызвано другими причинами, аффекты надежды и страха все-таки возникнут даже без наличия вероятности, а это следует признать убедительным

доказательством, свидетельствующим в пользу нашей гипотезы.

Мы видим, что зло, рассматриваемое только как *возможное*, иногда порождает страх, в особенности если оно очень велико. Человек не может без содрогания думать о чрезвычайных страданиях и мучениях, в особенности если ему грозит хоть малейшая опасность испытать их. Малая степень вероятности возмещается здесь большой степенью зла, и ощущение получается столь же живым, как если бы зло было более вероятным. Одна мысль, одно мгновенное представление о первом производит на нас такое же действие, как многократное размышление о втором.

Однако страх могут вызывать не только возможные бедствия, но и такие, которые следует признать *невозможными*, например мы содрогаемся, стоя на краю пропасти, хотя знаем, что находимся в полной безопасности и что от нас зависит, сделать ли шаг дальше или нет. Происходит же это от непосредственного наличия зла, которое влияет на наше воображение так же, как могла бы это сделать достоверность; но мысль о нашей безопасности тотчас же уничтожает это влияние, причем возникает аффект такого же рода, как те противоположные аффекты, которые

порождаются взаимным противодействием причин.

*Достоверные* несчастья иногда вызывают такой же страх, как возможные или невозможные. Так и человек, сидящий в крепкой, строго охраняемой тюрьме и лишенный малейшей возможности бежать оттуда, дрожит при мысли о пытках, к которым его приговорили. Это происходит только тогда, когда неминуемое зло особенно страшит и подавляет нас; в таком случае наш дух все время с ужасом отвращается от него, оно же все вновь и вновь навязывается нашим мыслям. Зло неминуемо и неотвратимо, но наш дух не в силах остановиться на нем, это-то колебание, эта-то недостоверность и порождают аффект, в сильной степени похожий на страх.

Однако надежда или страх возникают не только тогда, когда недостоверно само *существование* блага или зла, но и в том случае, когда недостоверен их *род*. Если кто-нибудь узнает от другого лица, в правдивости которого он не может сомневаться, что внезапно убит один из его сыновей, то очевидно, что аффект, вызванный этим событием, не превратится в чистое горе до тех пор, пока отец не получит достоверных известий о том, которого из своих сыновей он потерял. Тут налицо достоверное несчастье, но

недостоверен его род; таким образом, страх, испытываемый нами в таком случае, не имеет в себе ни малейшей примеси радости и возникает исключительно вследствие колебания воображения, не знающего, на каком из своих объектов остановиться. И хотя все возможные ответы на вопрос порождают тут один и тот же аффект, однако аффект этот не может установиться: ему передаются от воображения колебание и неустойчивость, похожие как по своей причине, так и по вызываемому ими ощущению на смешение и борьбу горя и радости.

С помощью указанных принципов мы можем объяснить одно явление, которое относится к аффектам и с первого взгляда может показаться очень необычным, а именно тот факт, что удивление способно превращаться в страх и все неожиданное нас пугает. Самым очевидным выводом отсюда было бы, что человек вообще труслив по природе, ведь при неожиданном появлении какого-либо объекта мы тотчас же заключаем, что он представляет для нас зло, и, не дожидаясь возможности исследовать, является ли он благом или злом по своей природе, сразу же поддаемся страху. Я говорю, что такой вывод наиболее очевиден, но при дальнейшем рассмотрении этого явления мы увидим, что его

надо объяснить иначе. Неожиданность и странность какого-нибудь явления естественно вызывают в нашем духе волнение так же, как и все, к чему мы не подготовлены, к чему не привыкли. Это волнение в свою очередь естественно порождает любопытство, или пытливость, а данное чувство, будучи очень сильным вследствие силы и неожиданности импульса, полученного от объекта, беспокоит нас и делается похожим по своей неустойчивости и недостоверности на ощущение страха или на смешанные аффекты горя и радости. Это подобие (image) страха естественно превращается в сам аффект и вызывает в нас действительную боязнь зла, так как наш дух всегда руководствуется в своих суждениях скорее наличным настроением, чем природой объектов.

Таким образом, все виды недостоверности имеют сильную связь со страхом, хотя бы они даже и не вызывали борьбы аффектов при помощи тех различных точек зрения и различных соображений, которые они нам подсказывают. Человек, оставивший больного друга, будет больше беспокоиться о нем во время своего отсутствия, чем находясь при нем, несмотря на то что он, быть может, не только не в силах помочь ему, но даже не способен и судить об исходе его

болезни. Хотя в данном случае главный объект его аффекта, т. е. жизнь или смерть друга, столь же неопределенен при его присутствии, как и при его отсутствии, однако [при его присутствии] у него имеется тысяча мелких подробностей относительно положения и состояния друга, знание которых дает устойчивость его идее и предотвращает то колебание, ту недостоверность, которые так тесно связаны со страхом. Правда, недостоверность в одном отношении так же тесно связана с надеждой, как и со страхом, ибо она является существенной частью первого аффекта; но причина, в силу которой она все же не склоняется в его сторону, заключается в том, что недостоверность сама по себе неприятна и в силу характера этого впечатления находится в связи с неприятными аффектами.

Таким образом, наша неуверенность относительно разных мелких подробностей, касающихся другого лица, увеличивает наш страх перед его смертью или могущим постигнуть его бедствием. Уже Гораций отметил это явление:

Ut assidens implumibus pullis avis
Serpentium allapsus timet

Magis relictis; non, ut adsit, auxili
Latura plus praesentibus[73]

Но я еще глубже провожу изложенный мной принцип о связи страха с недостоверностью и отмечаю, что аффект этот порождается каждым сомнением, хотя бы нам не предстояло ничего такого, что не было бы приятно и желательно. В первую брачную ночь девушка со страхом и трепетом приближается к брачному ложу, хотя она и не ожидает ничего, кроме высшего наслаждения и исполнения того, что долго составляло предмет ее желаний. Новизна и важность события, смесь разных желаний и радостей так смущают ее дух, что последний не знает, на каком аффекте остановиться; отсюда происходит некоторое волнение или смятение жизненных духов, которое, будучи до известной степени неприятным, очень легко перерождается в страх.

Итак, мы видим, что все вызывающее известное колебание или же смешение аффектов в связи с некоторой степенью неприятного чувства всегда порождает и страх или по крайней мере аффект, столь похожий на него, что их едва можно различить.

Я ограничился здесь рассмотрением надежды и страха в их самом простом и естественном

состоянии, не касаясь тех изменений, которым они могут подвергнуться при смешении различных точек зрения и соображений. *Ужас, оцепенение, изумление, тревога* и другие аффекты подобного рода не что иное, как различные виды и степени страха. Легко вообразить, как новое положение объекта или новое направление мысли могут изменить даже способ переживания аффекта, и это может вообще объяснить все частные подразделения других аффектов, а не только страха. Любовь может обнаруживаться в виде *нежности, дружбы, интимности, уважения, доброжелательности* и многих других проявлений; в сущности все это один и тот же аффект, возникающий из одних и тех же причин, хотя и с небольшими вариациями, особо рассматривать которые нет необходимости. Вот почему я все время ограничивался рассмотрением главного аффекта.

В силу того же стремления избегать всего лишнего я опускаю и рассмотрение воли, а также прямых аффектов, поскольку они проявляются у животных: ведь вполне очевидно, что они одинаковы по природе с волей и аффектами человеческих существ, да и вызываются теми же причинами. Я предоставляю это наблюдению самого читателя и желаю лишь, чтобы он отметил

то подтверждение, которое получает здесь моя теория.

# ГЛАВА 10

# О ЛЮБОЗНАТЕЛЬНОСТИ, ИЛИ ЛЮБВИ К ИСТИНЕ

Но, как мне кажется, является немалым упущением с нашей стороны тот факт, что мы обозрели так много сторон человеческого духа и рассмотрели такое количество аффектов, ни разу не приняв при этом во внимание той любви к истине, которая была первоисточником всех наших исследований. Поэтому, прежде чем оставить данную тему, нам не мешает несколько поразмыслить об указанном аффекте и вскрыть его происхождение в человеческой природе. Это такой своеобразный аффект, что невозможно было бы включить его ни в одну из уже рассмотренных нами рубрик, не вызвав тем самым неясности и путаницы.

Истина бывает двух родов: она состоит или в открытии отношений между идеями как таковыми, или же в открытии соответствия наших идей объектов реальному существованию последних. Несомненно, что к истине первого рода мы стремимся не только как к таковой и что не сама по себе правильность наших заключений

доставляет нам удовольствие. Ведь эти заключения одинаково правильны, когда мы открываем равенство двух тел при помощи циркуля или же когда делаем это посредством математических доказательств; и хотя в одном случае наши доказательства демонстративны, а в другом основываются исключительно на свидетельстве внешних чувств, однако, вообще говоря, наш дух с одинаковой уверенностью дает свое согласие и на то и на другое. А при каком-нибудь арифметическом действии, где как истина, так и уверенность однородны с теми, которые мы находим в самых глубоких алгебраических проблемах, удовольствие, получаемое от них, очень незначительно, если только оно вообще не переходит в неудовольствие. И это является очевидным доказательством того, что удовольствие, иногда получаемое нами при открытии истины, не происходит от истины как таковой, но получается лишь тогда, когда ей присущи известные качества.

Первое и наиболее значительное условие, необходимое для того, чтобы сделать истину приятной, составляет та умственная энергия и сила, которая тратится на ее изобретение и открытие. То, что легко и очевидно, никогда не имеет для нас цены, и даже тому, что трудно *само*

*по себе*, но познается нами без труда, без всякого напряжения мысли или суждения, мы придаем мало значения. Мы любим следить за доказательствами математиков; но нам было бы вовсе не интересно, если бы кто-либо просто ознакомил нас с отношениями линий и углов, хотя бы мы питали крайнее доверие и к его суждению, и к его правдивости. В данном случае достаточно иметь уши, чтобы узнать истину. Нам не приходится при этом ни сосредоточивать свое внимание, ни напрягать ум, а из всех деятельностей нашего духа эта наиболее приятная для нас.

Но хотя упражнение ума и является главным источником того удовлетворения, которое доставляют нам науки, однако я сомневаюсь, достаточно ли его одного для того, чтобы доставить нам сколько-нибудь значительное удовольствие. Открываемая нами истина должна также иметь некоторое значение. Можно до бесконечности ставить алгебраические проблемы, и нет конца выяснению соотношений между коническими сечениями; но лишь немногие математики находят удовольствие в этих изысканиях, другие же предпочитают обращать свои мысли на то, что более полезно и значительно. Вопрос в том, каково действие на

нас этой полезности и этого значения. Трудность вопроса заключается в следующем: многие философы потратили все свое время, погубили свое здоровье и пренебрегли своим состоянием ради поисков истин, которые они считали значительными и полезными для мира, хотя все их поведение, весь их образ жизни как будто доказывает, что они совсем не обладали духом общественности и не проявляли никаких забот об интересах человечества. Если бы они убедились, что их открытия лишены всякого значения, они совершенно утратили бы вкус к своим изысканиям, несмотря на то что результаты последних для них самих совершенно безразличны; но в этом как будто заключается противоречие.

Чтобы устранить это противоречие, мы должны обратить внимание на то, что существуют известные желания и стремления, не переступающие пределов воображения и скорее являющиеся слабыми тенями, образами аффектов, чем реальными аффектами. Предположим, например, что некто изучает укрепления какого-нибудь города, рассматривает их силу и преимущества естественные или искусственные, наблюдает расположение и устройство бастионов, валов, подкопов и других военных

приспособлений; ясно, что, поскольку последние достигают своей цели, он получает от их рассмотрения соответствующее удовольствие и удовлетворение; но так как это удовольствие вызывается не формой объектов, а их полезностью, то оно не может быть чем-то иным, кроме симпатии к жителям, ради безопасности которых применено все это искусство, хотя вполне возможно, что наблюдающее лицо в качестве чужеземца или врага в душе не имеет к ним никакого расположения или даже чувствует к ним ненависть.

На это могут, правда, возразить, что такая отдаленная симпатия является очень недостаточным основанием для аффекта и что то интенсивное прилежание и трудолюбие, которые мы часто наблюдаем у философов, никак не могут иметь столь незначительный источник. Но здесь я возвращаюсь к тому, что уже было отмечено мной, а именно к тому, что удовольствие, доставляемое научными занятиями, заключается главным образом в деятельности нашего духа, в применении нашего ума и рассудка к открытию или уразумению какой-либо истины. Если для довершения удовольствия требуется еще значительность истины, то объясняется это не столько каким-либо существенным добавлением,

которое [это обстоятельство] вносило бы в наше удовольствие, сколько тем, что оно до известной степени необходимо для сосредоточения нашего внимания. При небрежности и невнимании с нашей стороны та же самая умственная деятельность не производит на нас никакого действия и не доставляет нам того удовольствия, которое вызывается ею в нас, когда мы находимся в другом настроении.

Но кроме той деятельности духа, которая является главным основанием нашего удовольствия, требуется также некоторая доля успеха в достижении цели, т. е. в открытии той истины, которую мы исследуем. По этому поводу я сделаю одно общее замечание, которое может быть нам полезным во многих случаях: когда наш дух страстно преследует какую-нибудь цель, то хотя страсть эта сперва может иметь своим источником не саму цель, а лишь нашу деятельность и наше стремление [ее достигнуть], однако в силу естественного хода аффектов мы приобретаем интерес к самой цели и чувствуем неудовлетворение, когда нам приходится испытать какое-либо разочарование при стремлении к ней. Все это происходит в силу связи и одинакового направления вышеуказанных аффектов.

Чтобы проиллюстрировать все это подходящим примером, я замечу, что нет двух аффектов, более похожих друг на друга, чем страсть к охоте и к занятию философией, как бы велико ни казалось их несоответствие на первый взгляд. Очевидно, что все удовольствие охоты состоит в деятельности нашего духа и тела: в движении, сосредоточении внимания, в трудности и недостоверности [успеха]. Очевидно также, что все эти действия должны сопровождаться идеей пользы, чтобы оказать на нас какое-нибудь влияние. Весьма богатый и далеко не скупой человек будет находить удовольствие в охоте за куропатками и фазанами, но стрельба по воронам и сорокам не доставит ему никакого удовлетворения, ибо первых он считает годными для стола, а вторых совершенно бесполезными. Очевидно, что в данном случае полезность, или значение действия, сама по себе не вызывает реального аффекта, а является необходимой только для того, чтобы оказать поддержку воображению: ведь то же самое лицо, которое при других условиях способно пренебречь в десять раз большей выгодой, в данном случае радуется тому, что может принести домой полдюжины куликов или ржанок, потратив на охоту за ними несколько часов. Чтобы дополнить параллель между охотой

и философией, можно еще заметить, что хотя в обоих случаях мы можем с пренебрежением относиться к цели нашего действия самой по себе, однако в пылу деятельности мы уделяем этой цели такое внимание, что всякое разочарование доставляет нам большое неудовольствие и мы испытываем печаль как в том случае, когда упускаем дичь, так и в том, когда впадаем в какую-нибудь ошибку в своем рассуждении.

Если мы хотим привести еще параллель к этим аффектам, то мы можем рассмотреть страсть к игре, доставляющую нам удовольствие в силу тех же принципов, что и охота и философия. Не раз отмечалось, что удовольствие, получаемое от игры, вызывается не одним только выигрышем – ведь многие отказываются ради этого занятия от верной прибыли; не вызывается оно и одной лишь игрой – так, те же люди не испытывают никакого удовольствия, когда играют не на деньги; оно вызывается соединением обеих этих причин, хотя каждая из них в отдельности и не оказывает на нас действия. Здесь происходит то же, что бывает с некоторыми химическими препаратами, когда из смешения двух бесцветных и прозрачных жидкостей получается третья, непрозрачная и окрашенная.

Интерес, возбуждаемый в нас любой игрой,

захватывает наше внимание, а без этого нам не может доставить никакого удовольствия ни данное, ни какое-нибудь другое действие. Если же наше внимание затронуто, то всякие затруднения, перемены и внезапные повороты счастья еще больше заинтересовывают нас, а из этого интереса возникает и наше удовлетворение. Человеческая жизнь так скучна и люди обычно так ленивы по природе, что все занимающее их, хотя бы и посредством аффекта, смешанного с некоторым страданием, в общем доставляет им ощутимое удовольствие. А в данном случае это удовольствие еще более возрастает в силу самой природы объектов, которые, будучи доступны чувствам и ограниченны, легко усваиваются нами и приятны нашему воображению.

Та же теория, которая объясняет любовь к истине в математике и алгебре, может быть распространена на мораль, политику, естественную философию и другие науки, в которых мы рассматриваем не абстрактные отношения идей, а их реальную связь и существование. Но кроме любви к знанию, которая проявляется в науках, человеческой природе свойственно еще известное любопытство – аффект, происходящий из совершенно иного принципа. Некоторым людям присуще

неутолимое желание знать поступки и дела своих соседей, хотя бы сами они были совершенно не заинтересованы в этом и должны были вполне полагаться на сведения других, что совершенно не оставляет места для [личного] исследования и труда. Постараемся отыскать причину указанного явления.

Нами уже было обстоятельно доказано, что влияние веры состоит как в оживлении и укреплении какой-либо идеи в нашем воображении, так и в предупреждении всяких колебаний, всякой неуверенности по ее поводу. Оба этих условия важны. Живость идеи заинтересовывает воображение и порождает, хотя и в меньшей степени, то же удовольствие, которое вызывается умеренным аффектом. Но если живость идеи доставляет нам удовольствие, то достоверность ее предупреждает беспокойство, так как утверждает какую-нибудь одну идею в нашем духе и не позволяет последнему колебаться при выборе своих объектов. Одно из качеств человеческой природы, которое проявляется во многих случаях и свойственно как нашему телу, так и духу, состоит в том, что слишком внезапная и сильная перемена неприятна для нас; и как бы ни были для нас безразличны объекты сами по себе, однако всякая перемена в них доставляет нам

неудовольствие. Так как сомнению свойственно производить перемену в наших мыслях и внезапно переносить нас от одной идеи к другой, то, следовательно, оно должно быть поводом к страданию. Страдание это проявляется в особенности тогда, когда нас заинтересовывает какое-нибудь событие в силу своей пользы [для нас], своего отношения к нам или же своей значительности и новизны. Наше любопытство возбуждает не каждый факт, но и не только такие факты, знание которых может доставить нам выгоду. Достаточно, если идея поражает нас с такой силой и так близко нас касается, что ее неустойчивость и непостоянство доставляют нам неудовольствие. Чужеземец, впервые приехавший в какой-нибудь город, может быть совершенно равнодушен к истории и судьбе его жителей, но, ближе познакомившись с ними и прожив среди них более значительное время, он заражается таким же любопытством, как и уроженцы данного города. Когда мы читаем историю какого-нибудь народа, у нас может быть пылкое желание найти разъяснение всех сомнений и затруднений, встречающихся в ней, но мы начинаем небрежно относиться к этим исследованиям, едва лишь идеи этих событий в значительной мере изгладятся из нашей памяти.

# ТРАКТАТА О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ
# КНИГА ТРЕТЬЯ

# О МОРАЛИ

## СЛОВО К ЧИТАТЕЛЮ

Я считаю нужным предупредить читателей, что хотя эта книга и является третьим томом "Трактата о человеческой природе", но она в известной степени независима от двух первых и не требует, чтобы читатель углублялся во все содержащиеся в них отвлеченные рассуждения. Я надеюсь, что она будет понятна для обыкновенных читателей и не потребует большего внимания, чем то, которое обычно уделяется научным книгам. Следует только отметить, что я и здесь продолжаю употреблять термины *впечатления* и *идеи* в том же смысле, как раньше, и что под впечатлениями я подразумеваю более сильные перцепции, как-то: наши ощущения, аффекты и чувствования, а под идеями – более слабые перцепции, или же копии более сильных перцепций в памяти и воображении.

# ЧАСТЬ I

# О ДОБРОДЕТЕЛИ И ПОРОКЕ ВООБЩЕ

## ГЛАВА 1

## МОРАЛЬНЫЕ РАЗЛИЧИЯ НЕ ПРОИСТЕКАЮТ ИЗ РАЗУМА

Все отвлеченные рассуждения имеют то неудобство, что они могут заставить противника замолчать, не убедив его, и что для осознания всей их силы требуется столь же интенсивная работа, как и та, которая была потрачена раньше на их открытие. Стоит нам оставить свой кабинет и погрузиться в обычные житейские дела, чтобы выводы, к которым приводят нас эти рассуждения, исчезли, как исчезают ночные видения при наступлении утра; нам трудно бывает даже сохранить в целости то убеждение, которого мы достигли с таким трудом. Это еще заметнее в длинной цепи рассуждений, где мы должны сохранить до конца очевидность первых положений и где мы часто упускаем из виду все наиболее общепризнанные правила как

философии, так и обыденной жизни. Однако я не теряю надежды на то, что предлагаемая здесь философская система будет приобретать все новую силу по мере ее продвижения и что наши рассуждения о *морали* подтвердят все то, что было сказано нами о *познании* и *аффектах*. Нравственность – такой предмет, который интересует нас больше всех остальных. Мы воображаем, что каждое наше решение по этому вопросу оказывает влияние на судьбы общества, и очевидно, что этот интерес должен придавать нашим умозрениям большую реальность и значительность, чем это бывает, когда предмет в высшей степени безразличен для нас. Мы считаем, что все затрагивающее нас не может быть химерой, а так как наши аффекты [при обсуждении нравственности] склоняются в ту либо иную сторону, то мы, естественно, думаем, что данный вопрос находится в пределах человеческого понимания, в чем мы склонны несколько сомневаться по отношению к другим однородным вопросам. Не будь этого преимущества, я ни за что не решился бы выпустить третий том столь отвлеченного философского сочинения, притом в такой век, когда большинство людей как будто согласились превратить чтение в развлечение и отказаться от

всего, для понимания чего требуется сколько-нибудь значительная степень внимания.

Мы уже отмечали, что наш дух никогда не сознает ничего, кроме своих перцепций, и что все акты видения, слышания, суждения, любви, ненависти и мышления охватываются этим наименованием. Наш дух никогда не может произвести какого-либо акта, который мы не могли бы подвести под термин *перцепция*, а следовательно, этот термин не менее применим к тем суждениям, при помощи которых мы различаем добро и зло, чем ко всякой иной операции духа. Одобрение одного характера и порицание другого суть лишь различные перцепции.

Но так как перцепции сводятся к двум видам, а именно к *впечатлениям* и *идеям*, то это разделение вызывает вопрос, которым мы откроем свое исследование о морали: *пользуемся ли мы своими* идеями *или* впечатлениями, *различая порок и добродетель и признавая какое-нибудь действие заслуживающим порицания или похвалы*? Этот вопрос сразу прекратит все пустые рассуждения и декламации и заключит нашу тему в точные и ясные границы.

Теории всех, кто утверждает, что добродетель

есть не что иное, как согласие с разумом, что существуют вечные соответствия и несоответствия вещей, одинаковые для всякого созерцающего их существа, что неизменные мерила должного и недолжного налагают обязательство не только на человечество, но даже на само Божество, сходятся в том, что нравственность, как и истина, распознается лишь через посредство идей, через посредство их сопоставления и сравнения. Поэтому для того, чтобы вынести суждение об этих теориях, нам надо только рассмотреть, можно ли исходя из одного лишь разума различать моральное добро и моральное зло или же мы должны прибегнуть еще к некоторым принципам, дабы произвести это различение.

Если бы нравственность не оказывала естественного влияния на человеческие аффекты и действия, напрасно было бы так старательно внушать ее и ничто не было бы более бесплодным, чем то множество правил и принципов, которые мы встречаем в таком изобилии у всех моралистов. Философия обычно делится на *умозрительную* и *практическую*, а так как нравственность всегда подводится под последнюю рубрику, то обычно считают, что она оказывает влияние на наши аффекты и действия и выходит за пределы спокойных и равнодушных суждений

нашего ума. Все это подтверждается обыденным опытом, который учит нас, что люди часто руководствуются своим долгом, воздерживаются от одних поступков вследствие признания их несправедливыми и побуждаются к другим вследствие признания их обязательными.

Но если нравственность оказывает влияние на наши действия и аффекты, то отсюда следует, что она не может иметь своим источником разум; это потому, что один лишь разум, как мы уже доказали, никогда не может иметь такого влияния. Нравственность возбуждает аффекты и производит или предотвращает поступки. Разум сам по себе в этом отношении совершенно бессилен. Следовательно, правила морали не являются заключениями нашего разума.

Я думаю, никто не станет отрицать правильность этого заключения; и нет другого способа избежать его, кроме отрицания принципа, на котором оно основано. Пока допускают, что разум не имеет влияния на наши аффекты и действия, напрасно было бы утверждать, что нравственность открывается исключительно при помощи дедуктивных заключений разума. Активный принцип никоим образом не может иметь в качестве основания принцип неактивный, и если разум неактивен сам по себе, то он должен

оставаться таковым во всех своих видах и проявлениях независимо от того, применяется ли он к естественным или моральным предметам, рассматриваются ли им силы внешних тел или же действия разумных существ.

Было бы утомительно повторять все те аргументы, при помощи которых я доказал[74], что разум совершенно инертен и что он никак не может ни предупредить, ни произвести какое-либо действие или аффект. Легко вспомнить все, что было сказано по этому поводу. Я только напомню здесь один из указанных аргументов, причем постараюсь придать ему большую убедительность и сделать его более применимым к разбираемому вопросу.

Разум есть открытие истины или заблуждения. Истина или заблуждение состоят в согласии либо несогласии с *реальным* отношением идей или с *реальным* существованием и фактами. Следовательно, все то, к чему неприменимо такое согласие или несогласие, не может быть ни истинным, ни ложным и никогда не в состоянии стать объектом нашего разума. Но очевидно, что к нашим аффектам, желаниям и действиям такое согласие и несогласие неприменимо, ибо они суть первичные факты и реальности, сами по себе законченные и не заключающие в себе никакого

отношения к другим аффектам, желаниям и действиям. Поэтому невозможно, чтобы они были признаны истинными или ложными, а следовательно, либо противоречили разуму, либо согласовались с ним.

Этот аргумент вдвойне полезен для нашей настоящей цели: он *прямо* доказывает, что ценность наших поступков не состоит в их согласии с разумом, так же как их предосудительность не заключается в противоречии последнему; далее, он доказывает ту же истину еще и *косвенно*, показывая нам, что если разум не в состоянии непосредственно предотвратить или произвести какой-нибудь поступок, отвергнув или одобрив его, то он не может быть источником различения морального добра и зла, которые могут оказывать такое действие. Поступки могут быть достойными похвалы или порицания, но они не могут быть разумными или неразумными. Следовательно, похвальность или предосудительность не то же, что разумность или неразумность. Достоинство (merit) и предосудительность (demerit) наших поступков часто противоречат нашим естественным склонностям, а иногда и сдерживают их, но разум никогда не оказывает на нас такого влияния. Следовательно, моральные

различия не являются порождением разума; разум вполне пассивен и никак не может быть источником такого активного принципа, каким является совесть, или моральное чувство.

Но быть может, хотя воля или поступок не могут непосредственно противоречить разуму, однако мы могли бы найти такое противоречие в том, что сопровождает поступок, т. е. в его причинах или следствиях (effects). Поступок может быть причиной суждения или же *косвенным образом* может быть порожден им в тех случаях, когда суждение совпадает с аффектом; и если прибегнуть к несколько неправильному способу выражения, который вряд ли допустим в философии, то в силу этого можно приписать и самому поступку такое же несогласие с разумом. Теперь нам следует рассмотреть, насколько истинность или ложность могут быть источником нравственности.

Мы уже отмечали, что разум в строгом и философском смысле слова может оказывать влияние на наше поведение только двумя путями: либо он возбуждает аффект, сообщая нам о существовании чего-либо такого, что может быть для него надлежащим объектом, либо открывает связь между причинами и следствиями, чем доставляет нам средства, необходимые, чтобы

проявить аффект. Это единственные виды суждений, которые могут сопровождать наши действия или же могут быть названы порождающими их; и нужно сознаться, что суждения эти часто могут быть ложными и ошибочными. Человек может прийти в состояние аффекта, вообразив, что какой-нибудь объект вызывает страдание или удовольствие, тогда как он или совсем не способен порождать какое-либо из этих ощущений, или порождает ощущение как раз противоположное тому, какое ему приписывает воображение. Человек может также прибегнуть к неправильным средствам, чтобы достигнуть своей цели и своим несообразным поведением затормозить осуществление своего намерения, вместо того чтобы ускорить его. Можно думать, что эти ложные суждения влияют на аффекты и поступки, связанные с ними, и делают их неразумными, однако это лишь образный и неточный способ выражения. Но хотя бы мы даже и согласились с этим, все же легко заметить, что указанные ошибки далеки от того, чтобы быть источником безнравственности вообще; они обычно очень безобидны и не вменяются в вину тому лицу, которому по несчастью случится впасть в них. Они не выходят за пределы ошибки относительно *факта*, которую

моралисты обычно никогда не считают преступной, так как она совершенно не зависит от воли. Я достоин скорее сожаления, чем порицания, если ошибаюсь относительно того страдания или удовольствия, которое могут вызвать в нас объекты, или не знаю надлежащих средств удовлетворения своих желаний. Никто не может счесть такие ошибки дефектом моего нравственного характера. Например, я вижу издали плод, который в действительности невкусен, и ошибочно приписываю ему приятный и сладкий вкус. Это первая ошибка. Чтобы достать этот плод, я выбираю такие средства, которые непригодны для моей цели. Это вторая ошибка, и третьего вида ошибок, которые когда-либо могли бы вкрасться в наши суждения относительно поступков, нет. Итак, я спрашиваю, следует ли признать человека, попавшего в такое положение и виновного в обеих указанных ошибках, порочным и преступным, несмотря на неизбежность последних? Иными словами, можно ли вообразить, что такие ошибки являются источником безнравственности вообще?

Здесь, быть может, не мешает заметить, что если моральные различия проистекают из истинности или ложности указанных суждений, то они должны бы иметь место всякий раз, как мы

выносим такие суждения, причем безразлично, касается ли вопрос яблока или целого царства, а также можно или нельзя избежать ошибки. Так как предполагается, что сама сущность нравственности состоит в согласии или несогласии с разумом, то все остальные условия совершенно безразличны и не могут ни придать какому-либо поступку характер добродетели или порочности, ни лишить его этого характера. К сказанному мы можем прибавить, что поскольку такое согласие или несогласие с разумом не допускает степеней, то, значит, все добродетели и все пороки должны быть равноценны.

Если бы кто-либо возразил, что хотя ошибка относительно *факта* и непреступна, но ошибка относительно *должного* часто бывает таковой и именно в ней может заключаться источник безнравственности, то я ответил бы, что такая ошибка никогда не может быть первичным источником безнравственности, ибо она предполагает реальность должного и недолитого, т. е. реальность моральных различий, независимых от указанных суждений. Таким образом, ошибка относительно должного может стать видом безнравственности, но это лишь вторичный вид, основанный на каком-то другом, предшествующем ему.

Относительно же тех суждений, которые являются *следствиями* (effects) наших поступков и, будучи ложными, дают нам повод признавать эти поступки противоречащими истине и разуму, мы можем заметить следующее наши поступки никогда не заставляют нас самих произносить ни истинных, ни ложных суждений и оказывают такое влияние только на других. Несомненно, что во многих случаях какой-нибудь поступок может дать другим людям повод к ложным заключениям, например если кто-нибудь увидит в окно, что я слишком интимно обращаюсь с женой своего соседа, и окажется настолько простоват, что вообразит, будто она несомненно моя собственная жена. В данном отношении мой поступок до некоторой степени похож на ложь или обман, но с той существенной разницей, что я совершаю его не с намерением внушить другому человеку ложное суждение, а исключительно с целью удовлетворить свое вожделение, свою страсть. Случайно мой поступок оказывается причиной ошибки и ложного суждения; ложность же его результатов может быть приписана самом поступку при помощи особого, образного способа выражения. И все-таки я не нахожу ни тени основания для утверждения, будто тенденция к тому, чтобы вызывать такую ошибку, является

первой причиной, или первичным источником, безнравственности вообще[75].

Итак, невозможно, чтобы различение между моральным добром и злом производил разум, ибо это различение оказывает влияние на наши поступки, на что разум сам но себе не способен. Разум и его суждения могут, правда, быть косвенной причиной поступка, вызывая или направляя аффект; но нельзя утверждать, что такое суждение, будучи истинным или ложным, тем самым является добродетельным или порочным. Что же касается суждений, вызванных нашими поступками, то они и подавно не могут придать подобных нравственных качеств этим поступкам, являющимся их причинами.

Если же мы пожелаем вникнуть в подробности и доказать, что вечные и неизменные соответствия или несоответствия вещей [разуму] не может защищать здравая философия, то мы можем принять во внимание следующие соображения.

Если бы только мышление, только ум мог определять границы должного и недолжного, то сущность добродетели и порока должна была бы или заключаться в известных отношениях между объектами, или же быть каким-нибудь фактом, открываемым при помощи рассуждения. Такой вывод очевиден. Операции человеческого ума

сводятся к двум видам: сравнению идей и заключению о фактах; следовательно, если бы мы открывали добродетель при помощи ума, она должна была бы быть объектом одной из этих операций; нет третьей операции ума, посредством которой можно было бы открыть ее. Некоторые философы усердно пропагандировали мнение, что нравственность может быть демонстративно доказана; и хотя ни один из них никогда не мог хотя бы на шаг продвинуться в этих демонстрациях, однако все они признают несомненным, что данная наука может достигнуть такой же достоверности, как геометрия или алгебра. При таком предположении порок и добродетель должны заключаться в некоторых отношениях: ведь общепризнано, что ни один факт не может быть демонстративно доказан. Итак, начнем с рассмотрения данной гипотезы и постараемся, если это возможно, определить те моральные качества, которые столь долго были объектами наших бесплодных поисков. Пусть нам будут точно указаны те отношения, к которым сводятся нравственность или долг, чтобы мы знали, в чем состоят последние и как мы должны о них судить.

Если вы утверждаете, что порок и добродетель заключаются в отношениях, допускающих

достоверные демонстративные доказательства, то вы должны искать их исключительно в пределах тех *четырех* отношений, которые только и допускают указанную степень очевидности; но в этом случае вы запутаетесь в таких нелепостях, из которых никогда не будете в состоянии высвободиться. Ведь вы считаете, что сама сущность нравственности заключается в отношениях, но среди этих отношений нет ни одного, которое не было бы применимо не только к неразумным, но даже и к неодушевленным предметам; отсюда следует, что даже такие объекты могут быть нравственными или безнравственными. *Сходство, противоречие, степени качеств и отношения количеств и чисел* – все эти отношения столь же принадлежат материи, как и нашим поступкам, аффектам и хотениям (volitions). Следовательно, не подлежит сомнению, что нравственность не заключается ни в одном из этих отношений и осознание ее не сводится к их открытию[76].

Если бы стали утверждать, что нравственное чувство состоит в открытии особого отношения, отличного от названных, и что наше перечисление неполно, если мы подводим все доступные демонстрации отношения под четыре общие рубрики, то на это я не знал бы что ответить до

тех пор, пока кто-либо не был бы столь добр и не указал бы мне такого нового отношения. Невозможно опровергнуть теорию, которая еще никогда не была сформулирована. Сражаясь в темноте, человек даром тратит свои силы и часто наносит удары туда, где врага нет.

Поэтому я должен удовлетвориться в данном случае требованием соблюдения двух следующих условий от каждого, кто взялся бы за выяснение указанной теории. *Во-первых*, так как понятия морального добра и зла применимы только к актам нашего духа и проистекают из нашего отношения к внешним объектам, то отношения, являющиеся источником этих моральных отличий, должны существовать исключительно между внутренними актами и внешними объектами, они не должны быть приложимы ни к внутренним актам, сравниваемым друг с другом, ни к внешним объектам, поскольку последние противополагаются другим внешним объектам. Ведь предполагается, что нравственность связана с известными отношениями, но, если бы данные отношения могли принадлежать внутренним актам, рассматриваемым как таковые, отсюда следовало бы, что мы можем быть виновны в преступлении внутренним образом независимо от нашего отношения ко вселенной. Точно так же,

если бы эти моральные отношения были приложимы к внешним объектам, отсюда следовало бы, что даже к неодушевленным существам применимы понятия нравственной красоты и нравственного безобразия. Однако трудно вообразить себе, что можно было бы открыть какое-нибудь отношение между нашими аффектами, хотениями и поступками, с одной стороны, и внешними объектами – с другой, которое не было бы применимо к аффектам и хотениям или же к внешним объектам когда их сравнивают *друг с другом*.

Но еще труднее будет соблюсти *второе* условие, необходимое для оправдания этой теории. Согласно принципам тех, кто утверждает существование абстрактного рационального различия между нравственным добром и злом и естественного соответствия или несоответствия вещей [разуму], предполагается не только то, что отношения эти, будучи вечными и неизменными, тождественны, когда их созерцает любое разумное существо, но и то, что *действия* их также необходимо должны быть одинаковыми; и отсюда выводится заключение, что они оказывают не меньшее, а даже большее влияние на направление воли Божества, чем на управление разумными и добродетельными представителями нашего рода.

Очевидно, однако, что надо различать две указанные частности. Одно дело иметь понятие о добродетели, другое – подчинять ей свою волю. Поэтому, чтобы доказать, что мерила должного и недолжного являются вечными законами, *обязательными* для каждого разумного существа, недостаточно указать отношения, на которых они основаны; мы должны, кроме того, указать связь между отношениями и волей и доказать, что связь эта настолько необходима, что она должна осуществляться в каждом правильно организованном духе и оказывать на него свое влияние, хотя бы различие между ними в других отношениях было огромно и бесконечно. Но я уже доказал, что даже в человеческой природе одно лишь отношение никогда не может произвести какого-нибудь поступка; кроме того, при исследовании нашего познания было доказано, что не существует такой связи между причиной и действием, какая предполагается здесь, а именно открываемой не посредством опыта, но такой, что мы можем надеяться постичь ее из одного лишь созерцания объектов. Все существа в мире, рассматриваемые сами по себе, кажутся нам совершенно раздельными и независимыми друг от друга. Мы узнаем их влияние и связь только из опыта, и влияние это мы никогда не должны

распространять за пределы опыта.

Таким образом, невозможно соблюсти *первое* условие, необходимое для теории о вечных рациональных мерилах должного и недолжного, ибо невозможно указать те отношения, на которых может быть основано такое различие. Но столь же невозможно соблюсти и *второе* условие, ибо мы не можем доказать a priori, что отношения эти, если бы они даже в действительности существовали и воспринимались, имели бы всеобщую силу и обязательность.

Но чтобы сделать эти общие рассуждения более ясными и убедительными, мы можем проиллюстрировать их некоторыми частными примерами, которым, по всеобщему признанию, присущ характер морального добра и зла. Из всех преступлений, на которые способны человеческие существа, самым ужасным и противоестественным является неблагодарность, в особенности когда человек виновен в ней по отношению к родителям и когда она проявляется самым жестоким образом, а именно в виде нанесения ран и причинения смерти. Это признается всем родом человеческим, как простыми людьми, так и философами; между философами возникает лишь вопрос, открываем ли мы вину или же нравственное безобразие этого поступка при

помощи демонстративного рассуждения или же воспринимаем его внутренним чувством через посредство некоторого чувствования, естественно вызываемого размышлением о таком поступке. Этот вопрос тотчас же будет решен нами в смысле, противоположном первому мнению, если только мы сможем указать в других объектах те же отношения, но без понятия о сопровождающей их вине или несправедливости. Разум или наука есть не что иное, как сравнение идей и открытие отношений между ними; и если одни и те же отношения имеют различный характер, отсюда с очевидностью должно следовать, что эти различия в их характерных чертах не открываются одним только разумом. Итак, подвергнем [исследуемый] предмет такому испытанию: выберем какой-нибудь неодушевленный предмет, например дуб или вяз, и предположим, что, уронив семя, это дерево даст начало молодому деревцу, а последнее, постепенно вырастая, наконец перерастет и заглушит своего родителя. Спрашивается, разве в данном примере недостает хоть одного из тех отношений, которые можно открыть в отцеубийстве или неблагодарности? Разве одно дерево не является причиной существования другого, а последнее – причиной гибели первого совершенно так, как бывает, когда

сын убивает отца? Недостаточно будет, если на это ответят, что в данном случае нет выбора или свободы воли. Ведь и при убийстве воля не дает начала каким-либо другим отношениям, но является лишь причиной, из которой проистекает поступок, а следовательно, она порождает *те же самые* отношения, которые в дубе или вязе проистекают из иных принципов. Воля или выбор приводят человека к убийству его отца; законы движения и материи заставляют молодое деревце губить дуб, давший ему начало. Итак, здесь одни и те же отношения имеют разные причины, но эти отношения все-таки остаются тождественными. А поскольку открытие их не в обоих случаях сопровождается понятием безнравственности, то отсюда следует, что указанное понятие не проистекает из подобного открытия.

Но выберем еще более подходящий пример. Я готов всякому предложить вопрос: почему кровосмешение у людей считается преступлением, тогда как тот же поступок и те же отношения среди животных совсем не имеют характера нравственной постыдности и противоестественности? Если бы мне на это ответили, что подобный поступок со стороны животных невинен, ибо у них нет разума, достаточного, чтобы понять его постыдность,

тогда как со стороны человека, владеющего указанной способностью, которая *должна* держать его в границах долга, тот же поступок сразу становится преступным, – если бы мне сказали так, я возразил бы, что это значит вращаться в ложном кругу. Ведь прежде чем разум может обнаружить постыдность поступка, последняя уже должна существовать, а следовательно, она не зависит от решений разума и скорее является их объектом, чем их действием. Согласно этой теории, всякое животное, обладающее чувствами, стремлениями и волей, т. е. именно всякое животное, должно иметь те же пороки и добродетели, за которые мы хвалим и порицаем человеческие существа. Вся разница состоит в том, что наш высший разум может помочь нам в познании порока или добродетели, а это может усилить порицание или похвалу. Но все же указанное познание предполагает самостоятельное существование этих моральных различий, которое зависит только от воли и стремлений и которое можно отличить от разума как в мышлении, так и в действительности. Животные могут становиться в такие же отношения друг к другу, как люди, а следовательно, им была бы свойственна та же нравственность, если бы сущность нравственности

сводилась к этим отношениям. Недостаточная степень разумности могла бы помешать осознанию ими морального долга, моральных обязанностей, но она не могла бы помешать существованию данных обязанностей, ибо они должны существовать раньше, чем будут сознаны. Разум должен их открыть, но не может произвести их. Аргумент этот должен быть принят в расчет, так как он-то, по-моему, и решает окончательно дело.

Это рассуждение доказывает не только то, что нравственность не сводится к определенным отношениям, являющимся предметом науки; если его тщательно рассмотреть, оно доказывает с такой же достоверностью, что нравственность не является и таким *фактом*, который может быть познан при помощи ума. Вот *вторая* часть нашего аргумента, и если нам удастся показать ее очевидность, то мы вправе будем заключить отсюда, что нравственность не является предметом разума. Но разве может быть хоть какая-то трудность при доказательстве того, что порок и добродетель не суть такие факты, о существовании которых мы можем заключать при помощи разума? Возьмите любой поступок, который признается преступным, например умышленное убийство. Рассмотрите его с какой

угодно точки зрения и посмотрите, можете ли вы открыть тот факт или то реально существующее, которое вы называете *пороком*. С какой бы стороны вы к нему ни подходили, вы обнаружите только известные аффекты, мотивы, желания и мысли. Никакого другого факта в данном случае нет. Порок совершенно ускользает от вас до тех пор, пока вы рассматриваете объект. Вы никогда не найдете его до тех пор, пока не обратите взор внутрь себя и не найдете в себе чувства порицания, возникающего в вас по отношению к данному поступку. Это действительно некоторый факт, но он является предметом чувства, а не разума; он заключается в вас самих, а не в объекте. Таким образом, когда вы признаете какой-нибудь поступок или характер порочным, вы подразумеваете под этим лишь то, что в силу особой организации вашей природы вы испытываете при виде его переживание или чувство порицания. Таким образом, порок и добродетель могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа. И это открытие в этике, так же как соответствующее открытие в физике, должно считаться значительным шагом вперед в спекулятивных

науках, хотя как то, так и другое почти не имеют влияния на практическую жизнь. Ничто не может быть реальнее, ничто не может более касаться нас, чем наши собственные чувствования удовольствия и неудовольствия, и если эти чувствования благоприятны добродетели и неблагоприятны пороку, то ничего большего не требуется для урегулирования нашего поведения, наших поступков.

Я не могу не прибавить к этим рассуждениям одного замечания, которое, быть может, будет признано не лишенным известного значения. Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во

внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него. Но так как авторы обычно не прибегают к такой предосторожности, то я позволяю себе рекомендовать ее читателям и уверен, что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы и показал бы нам, что различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познается разумом.

# ГЛАВА 2

# МОРАЛЬНЫЕ РАЗЛИЧИЯ ПРОИСТЕКАЮТ ИЗ НРАВСТВЕННОГО ЧУВСТВА

Таким образом, весь ход этой аргументации приводит нас к заключению, что поскольку порок и добродетель не могут быть различены исключительно при помощи разума или сравнения идей, то мы, очевидно, бываем в состоянии установить разницу между ними при посредстве какого-нибудь впечатления или чувства, которое они вызывают в нас. Наши решения относительно того, что правильно и что порочно с нравственной точки зрения, очевидно, являются перцепциями, а так как все перцепции сводятся к впечатлениям и идеям, то исключение одного из этих видов оказывается убедительным аргументом в пользу другого. Итак, мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней, хотя такое ощущение или чувствование обычно столь слабо и неуловимо, что мы склонны смешивать его с идеей в соответствии со своей постоянной привычкой считать одинаковыми все те [вещи], которые очень сходны.

Следующий вопрос таков: какова природа указанных впечатлений и каким образом они действуют на нас? Здесь мы не можем долго колебаться, но должны сразу признать впечатление, получаемое от добродетели, приятным, а то, которое вызывается пороком, неприятным. Убеждает нас в этом ежеминутный опыт. Нет зрелища более приятного и прекрасного, чем благородный и великодушный поступок, и ничто не вызывает в нас большего отвращения, чем поступок жестокий и вероломный. Никакое удовольствие не равно удовлетворению, которое мы получаем от общества тех, кого любим и уважаем, а величайшим наказанием для нас является необходимость проводить жизнь с теми, кого мы ненавидим или презираем. Даже какая-нибудь драма или роман могут дать нам пример того удовольствия, которое доставляет нам добродетель, и того страдания, которое проистекает из порока.

Далее, так как специфические впечатления, при помощи которых мы познаем нравственное добро или зло, суть не что иное, как *особые* страдания или удовольствия, то отсюда вытекает следующее: при всех исследованиях, касающихся моральных различий, достаточно указать

основания, которые заставляют нас чувствовать удовольствие или неудовольствие при рассмотрении любого характера, чтобы объяснить, почему данный характер заслуживает одобрения или порицания. Какой-нибудь поступок, какое-нибудь чувство или характер считается добродетельным или порочным, но почему? Потому что рассмотрение его доставляет нам особое удовольствие или неудовольствие. Таким образом, указав основание для этого удовольствия или неудовольствия, мы достаточно объясним порок или добродетель. А именно, сознавать добродетель не что иное, как *чувствовать* особое удовольствие при рассмотрении любого характера. В самом *чувстве* и заключается наша похвала или восхищение. Дальше мы не идем и о причине удовлетворения не спрашиваем. Мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но, чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен. Дело обстоит здесь так же, как и во всех наших суждениях относительно различных видов красоты, вкусов и ощущений. Наше одобрение их уже заключается в том непосредственном удовольствии, которое они нам доставляют.

Против теории, устанавливающей вечные рациональные нормы правого и неправого, я выдвинул то возражение, что в поступках разумных существ невозможно указать такие отношения, которые нельзя было бы найти и во внешних объектах, и что, следовательно, если бы с этими отношениями всегда была связана нравственность, то и неодушевленная материя могла бы стать добродетельной или порочной. Но точно таким же образом против предлагаемой нами теории могут выдвинуть следующее возражение: если добродетель и порок определяются посредством удовольствия и страдания, то эти качества должны всегда проистекать из данных ощущений, а следовательно, всякий объект, одушевленный или неодушевленный, разумный или неразумный, может стать морально хорошим или дурным, если только он может вызвать удовольствие или неудовольствие. Но хотя возражение это как будто тождественно [вышеприведенному], оно отнюдь не имеет той же силы. Ибо, *во-первых*, очевидно, что под термином *удовольствие* мы подразумеваем ощущения, весьма отличающиеся друг от друга и имеющие между собой только некоторое очень отдаленное сходство, которое необходимо для того, чтобы их можно было

выразить одним и тем же абстрактным термином. Хорошее музыкальное произведение и бутылка хорошего вина одинаково доставляет нам удовольствие, более того, их доброкачественность определяется только при помощи указанного удовольствия. Но разве мы скажем в силу этого, что вино гармонично, а музыка имеет хороший вкус? Точно так же и неодушевленный предмет, и характер или чувствования любого лица могут доставить нам удовольствие, но так как удовольствие в обоих случаях различно, то это не позволяет нам смешивать наши чувствования по отношению к обоим и заставляет нас приписывать добродетель последнему объекту, но не первому. Кроме того, не всякое чувствование удовольствия или страдания, вызываемое характерами или поступками, имеет то *особое* свойство, которое заставляет нас выражать одобрение или порицание. Наличие хороших качеств у нашего врага вредно для нас, но все же они могут вызывать у нас уважение или почтение. Только в том случае, когда какой-нибудь характер рассматривается вообще без отношения к нашему частному интересу, он вызывает в нас такое ощущение или чувствование, на основании которого мы называем его морально хорошим или дурным. Правда, эти два чувствования – чувство

нашего личного интереса и нравственное чувство – могут быть легко смешаны и естественно переходят друг в друга. Редко бывает, чтобы мы не признавали своего врага дурным и могли проводить различие между теми его действиями, которые противоречат нашим интересам, и действительной порочностью или низостью. Но это не мешает чувствованиям самим по себе оставаться различными, и человек с характером, человек рассудительный может предохранить себя от подобных иллюзий. Точно так же хотя несомненно, что музыкальным голосом является такой голос, который естественно вызывает у нас *особый* вид удовольствия, однако часто бывает трудно допустить, что голос врага приятен, или признать его музыкальным. Но человек, обладающий тонким слухом и к тому же умеющий владеть собой, способен различать эти чувствования и хвалить то, что заслуживает похвалы.

*Во-вторых*, чтобы отметить еще более значительное различие между нашими страданиями и удовольствиями, мы можем вспомнить вышеизложенную теорию аффектов. Гордость и униженность, любовь и ненависть возбуждаются тогда, когда перед нами предстает нечто имеющее отношение к объекту нашего

аффекта и в то же время порождающее особое ощущение, которое имеет некоторое сходство с ощущением аффекта. При пороке и добродетели условия эти осуществляются; порок и добродетель необходимо должны быть отнесены или к нам самим, или к другим, и они возбуждают либо удовольствие, либо неудовольствие, а следовательно, должны возбуждать один из указанных четырех аффектов, что ясно отличает их от удовольствия и страдания, вызываемых неодушевленными объектами, часто не имеющими к нам никакого отношения. Быть может, это и есть самое значительное действие, оказываемое добродетелью и пороком на дух человека.

Теперь можно поставить следующий *общий* вопрос относительно того страдания или удовольствия, которое характеризует моральное добро и зло: *из каких принципов они проистекают и благодаря чему возникают в духе человека*? На это я отвечу, *во-первых*, что нелепо воображать, будто в каждом отдельном случае указанные чувствования порождаются некоторым *изначальным* качеством и *первичной* организацией. Так как число наших обязанностей до известной степени бесконечно, то невозможно, чтобы наши первичные инстинкты

распространялись на каждую из них и с самого раннего детства запечатлевали в человеческом духе все то множество предписаний, которое содержится в наиболее совершенной этической системе. Такой образ действий не соответствует обычным правилам, которым следует природа, производящая из немногих принципов все то разнообразие, которое мы видим во вселенной, и устраивающая все самым легким и простым образом. Итак, необходимо сократить число этих первичных импульсов и найти какие-либо более общие принципы, обосновывающие все наши понятия о нравственности.

Но, *во-вторых*, если бы спросили, должны ли мы искать такие принципы *в природе* или же обращаться в поисках их к каким-нибудь другим источникам, то я возразил бы на это, что наш ответ на данный вопрос зависит от определения слова *Природа*, слова в высшей степени двусмысленного и неопределенного. Если *естественное* противопоставить чудесам, то естественным окажется не только различение между пороком и добродетелью, но и всякое событие, которое когда-либо случалось во вселенной, *за исключением чудес, на которых основана наша религия*. Итак, говоря, что чувствования порока и добродетели естественны в

указанном смысле, мы не делаем какого-либо необычного открытия.

Но *естественное* может быть противопоставлено также редкому и необычному, и если брать слово в этом обычном смысле, то часто могут возникать споры относительно того, что естественно и что неестественно, и можно вообще утверждать, что у нас нет какого-либо очень точного мерила, при помощи которого такие споры могут быть решены. Обозначение чего-либо как частого и редкого зависит от числа примеров, наблюдавшихся нами, а так как данное число может постепенно увеличиваться или уменьшаться, то невозможно установить точные границы между этими обозначениями. Мы можем только сказать по данному поводу следующее: если бы что-либо могло быть названо естественным в указанном смысле, то это именно нравственные чувствования, поскольку во вселенной никогда не было ни одного народа и ни у одного народа не было ни одного лица, которое было бы совершенно лишено этих чувствований и никогда, ни в каком случае не выказало одобрения или порицания поступкам [людей]. Указанные чувствования так глубоко коренятся в нашей организации, в нашем нраве, что невозможно искоренить и уничтожить их, не повергнув тем

самым человеческий дух в болезнь или сумасшествие.

Но *естественное* может быть также противопоставлено искусственному, а не только редкому и необычному; и в этом смысле можно считать спорным, естественны ли понятия о добродетели или же нет. Мы легко забываем, что цели, проекты и намерения людей по своим действиям суть столь же необходимые принципы, как тепло и холод, влажность я сухость; считая их свободными и находящимися в нашем полном распоряжении, мы обычно противопоставляем их другим принципам природы. Поэтому, если бы нас спросили, естественно или неестественно чувствование добродетели, я сказал бы, что сейчас вообще не могу дать точного ответа на этот вопрос. Быть может, впоследствии окажется, что наше чувствование некоторых добродетелей искусственно, а других – естественно. Обсуждение этого вопроса будет более уместно тогда, когда мы будем точно и подробно рассматривать каждый отдельный порок, каждую отдельную добродетель[77].

Пока же по поводу этих определений *естественного* и *неестественного* не мешает заметить следующее: ничто не может быть более нефилософским, чем теории, утверждающие, что

добродетель равнозначна естественному, а порок – неестественному. Ибо если брать естественное в первом смысле слова, как противоположность чудесному, то и порок, и добродетель одинаково естественны, если же его брать во втором смысле, как противоположность необычному, то, быть может, добродетель будет признана наиболее неестественной. По крайней мере следует признать, что героическая добродетель столь же необычна и столь же мало естественна, как грубейшее варварство. Что же касается третьего смысла указанного слова, то несомненно, что порок и добродетель одинаково искусственны и одинаково естественны (out of nature). Хотя и можно спорить о том, естественно или искусственно понятие достоинства, или предосудительности, или некоторых поступков, но очевидно, что поступки сами по себе искусственны и совершаются с известной целью, с известным намерением, иначе их вовсе нельзя было бы подвести под указанные наименования. Таким образом, невозможно, чтобы естественность или неестественность в любом смысле слова означала пределы порока и добродетели.

Итак, мы снова возвращаемся к своему первому положению, гласящему, что добродетель

различается вследствие того удовольствия, а порок – вследствие того страдания, которое возбуждает в нас любой поступок, любое чувство или характер при простом взгляде на него, при простом его рассмотрении. Этот результат очень удобен, ибо он приводит нас к следующему простому вопросу: *почему любой поступок или любое чувство при общем его рассмотрении и исследовании вызывает в нас известное удовольствие или неудовольствие* – вопросу, с помощью которого мы можем указать источник их высокой нравственности или порочности в виде ясных и отчетливых представлений, не разыскивая каких-то непонятных отношений и качеств, никогда не существовавших ни в природе, ни даже в нашем воображении. Я льщу себя надеждой, что мной уже выполнена большая часть моей теперешней задачи благодаря этой постановке вопроса, которая кажется мне совершенно свободной от двусмысленности и темноты.

# ЧАСТЬ II

# О СПРАВЕДЛИВОСТИ И НЕСПРАВЕДЛИВОСТИ

## ГЛАВА 1

## ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СПРАВЕДЛИВОСТЬ ЕСТЕСТВЕННОЙ ИЛИ ИСКУССТВЕННОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

Я уже намекнул на то, что не всякий вид добродетели возбуждает у нас естественное чувство (sense), но что существуют и такие добродетели, которые вызывают удовольствие и одобрение в силу некоторого искусственного приспособления, проистекающего из различных условий жизни и нужд человечества. Я утверждаю, что к такому виду принадлежит *справедливость*, и постараюсь защитить это мнение с помощью краткого и, надеюсь, убедительного аргумента, прежде чем перейду к рассмотрению природы того искусственного приспособления, из которого проистекает чувство указанной добродетели.

Очевидно, что когда мы хвалим какие-нибудь поступки, то имеем в виду только вызвавшие их мотивы и рассматриваем поступки как знаки или указания на известные качества нашего духа, нашего характера. Само внешнее проявление [этих качеств] не имеет ценности; мы должны заглянуть внутрь, чтобы найти нравственное качество; этого мы не можем сделать непосредственно, а потому устремляем свое внимание на поступки как внешние его знаки. Однако данные поступки продолжают рассматриваться только как знаки, и конечным объектом нашей похвалы, нашего одобрения является вызвавший их мотив.

Точно так же, если мы требуем, [чтобы кто-либо] совершил какой-нибудь поступок, или порицаем человека за то, что он его не совершает, мы всегда предполагаем, что всякий находящийся в данном положении должен быть под влиянием надлежащего мотива указанного поступка, и считаем преступным, что он не обращает внимания на этот мотив. Если по исследовании дела мы обнаруживаем, что добродетельный мотив все же имел власть над его духом, но не мог проявиться в силу каких-нибудь неизвестных нам условий, мы берем назад свое порицание и уважаем [этого человека] так же, как если бы он

действительно совершил требуемый от него поступок.

Итак, по-видимому, все добродетельные поступки заимствуют свою ценность только от добродетельных мотивов и рассматриваются исключительно как знаки таких мотивов. Из этого принципа я вывожу следующее заключение: первичный добродетельный мотив, придающий ценность известному поступку, не может быть уважением добродетельности данного поступка, но должен сводиться к какому-либо другому естественному мотиву или принципу. Предполагать, что само уважение добродетельности известного поступка может быть первичным мотивом, породившим поступок и придавшим ему характер добродетельности, – значит описывать ложный круг. Прежде чем мы можем прийти к подобному уважению, поступок уже должен быть действительно добродетельным, и добродетельность эта должна проистекать из какого-нибудь добродетельного мотива, а следовательно, добродетельный мотив должен быть чем-то отличным от уважения добродетельности самого поступка. Добродетельный мотив необходим для того, чтобы придать поступку добродетельный характер. Поступок должен быть добродетельным,

прежде чем мы можем уважать его добродетельность. Следовательно, какой-либо добродетельный мотив должен предшествовать такому уважению.

И эта мысль не является просто метафизической тонкостью, она входит во все наши рассуждения относительно обыденной жизни, хотя, быть может, мы и не в состоянии выразить ее в столь отчетливых терминах. Мы порицаем отца за небрежное отношение к ребенку. Почему? Потому что это доказывает недостаток в нем естественной привязанности, которая является долгом каждого родителя. Если бы естественная привязанность не была долгом, то и забота о детях не могла бы быть долгом и мы никоим образом не могли бы иметь в виду исполнение этого долга, оказывая внимание своему потомству. Итак, в данном случае все люди предполагают наличие такого мотива указанного поступка, который отличен от чувства долга.

Или вот человек, совершающий много благодеяний, помогающий угнетенным, утешающий душевноизраненных и простирающий свои щедроты даже на совершенно неизвестных ему людей. Нет человека, который обладал бы более приятным и добродетельным характером. Мы рассматриваем подобные поступки как

доказательство величайшего человеколюбия, и это человеколюбие придает ценность самим поступкам. Следовательно, уважение указанной ценности является вторичным актом и проистекает из предшествующего принципа человеколюбия, весьма ценного и похвального.

Словом, можно установить в качестве несомненного правила, что *ни один поступок не может быть добродетелен или нравствен, если в человеческой природе нет какого-нибудь мотива, который может его произвести, мотива, отличного от чувства его нравственности*.

Но разве само чувство нравственности или долга не может породить поступка без наличия какого-нибудь другого мотива? Я отвечаю: да, может; но это не является возражением против настоящей теории. Если какой-нибудь нравственный мотив или принцип присущ человеческой природе, то человек, чувствующий отсутствие его у себя, может сам себя за это возненавидеть и совершить указанный поступок без данного мотива на основании чувства долга, для того чтобы приобрести этот нравственный принцип путем упражнения или по крайней мере по возможности скрыть от себя самого его отсутствие. Человек, в действительности не

чувствующий благодарности, испытывает удовольствие при совершении актов благодарности и думает, что таким образом он исполнил свой долг. Поступки сперва рассматриваются только как знаки мотивов, но и в данном случае, как во всех остальных, мы обычно обращаем внимание на знаки и до некоторой степени пренебрегаем самой сущностью, которая обозначается ими. Но хотя в некоторых случаях человек может совершить поступок, лишь исходя из уважения к его моральной обязательности, тем не менее это предполагает наличие в человеческой природе некоторых определенных принципов, которые способны породить данный поступок и нравственная красота которых способна придать поступку ценность.

Теперь применим все сказанное к настоящему случаю: предположим, что некто дал мне взаймы сумму денег с условием, что она будет возвращена через несколько дней; предположим также, что по истечении условленного срока он требует обратно указанную сумму. Я спрашиваю: *на каком основании, в силу какого мотива должен я вернуть эти деньги*? Быть может, скажут, что мое уважение к справедливости и презрение к подлости и низости являются для меня достаточными основаниями, если только у меня

есть малейшая доля честности или же чувства долга и обязанности. И ответ этот, без сомнения, является правильным и достаточным для человека, живущего в цивилизованном обществе и сформированного определенной дисциплиной и образованием. Но человек, находящийся в первобытном и более *естественном* состоянии, – если вам угодно назвать такое состояние естественным, – отверг бы этот ответ как совершенно непонятный и софистический. Всякий находящийся в таком состоянии немедленно спросил бы вас: *в чем состоит честность и справедливость при возврате долга и воздержании от присвоения чужой собственности*? Очевидно, она не заключается во внешнем акте. Следовательно, ее следует указать в мотиве, из которого проистекает этот внешний акт. Таким мотивом отнюдь не может быть уважение честности поступка. Ведь утверждать, что добродетельный мотив требуется для того, чтобы сделать поступок честным, и что в то же время уважение честности является мотивом поступка, – значит впадать в очевидную логическую ошибку. Мы никоим образом не можем иметь уважение к добродетельности поступка, если он предварительно не был таковым, и ни один поступок не может быть

добродетельным, если он не проистекает из добродетельного мотива. Следовательно, добродетельный мотив должен предшествовать уважению добродетельности, и невозможно, чтобы добродетельный мотив и уважение добродетельности были одним и тем же.

Итак, нужно найти какой-нибудь мотив справедливых и честных поступков, отличный от нашего уважения их честности, но в этом-то и заключается большое затруднение. Если бы мы сказали, что забота о нашем частном интересе или о нашей репутации является законным мотивом всех честных поступков, то отсюда следовало бы, что, как только такая забота прекращается, честность уже не может иметь места. Однако несомненно, что себялюбие, действующее с полной свободой, вместо того чтобы побудить нас к честным поступкам, является источником всяческой несправедливости, всяческого насилия и что человек не может исправить эти свои пороки, если он не исправит и не сдержит *естественных* вспышек указанной склонности.

Если бы стали утверждать, что основанием или мотивом таких поступков является *забота об общественном интересе*, которому ничто так не противоречит, как несправедливые и бесчестные поступки, если бы стали утверждать это, я

предложил бы три следующих соображения как заслуживающие нашего внимания. *Во-первых*, общественный интерес не связан естественным образом с учетом правил справедливости; они только присоединяются к нему в силу искусственного соглашения, установившего эти правила, как мы покажем подробнее впоследствии. *Во-вторых*, если мы предположим, что заем был тайным и что интересы данного лица требуют того, чтобы деньги были отданы лично таким же образом (например, если заимодавец скрывает свое богатство), то поступок уже не может служить примером для других и общество вовсе не заинтересовано в поступках должника, хотя, как думается мне, не найдется ни одного моралиста, который стал бы утверждать, что долг и обязательство при этом также исчезают. *В-третьих*, опыт в достаточной степени показывает, что в обыденной жизни люди не помышляют об общественном интересе, когда расплачиваются со своими кредиторами, исполняют свои обещания, воздерживаются от воровства, разбоя и всякого рода несправедливости. Это слишком отдаленный и слишком возвышенный мотив, чтобы он мог действовать на большинство людей и проявляться с достаточной силой в столь противоречащих

личным интересам поступках, какими часто оказываются справедливые и честные поступки.

Вообще можно выдвинуть общее утверждение, что в человеческом духе нет аффекта любви к человечеству как таковому независимо от личных качеств [людей], оказанных нам [ими] услуг или [их] отношения к нам. Правда, нет ни одного человека и даже вообще ни одного чувствующего существа, счастье или несчастье которого до некоторой степени не трогало бы нас, если оно встает перед нами и рисуется в ярких красках. Но это происходит исключительно от симпатии и не является доказательством существования всеобщей любви к человечеству, поскольку такое участие распространяется даже за пределы человеческого рода. Половая любовь – это аффект, очевидно врожденный человеческой природе; проявляется же он не только в свойственных исключительно ему симптомах, но возбуждает и все другие поводы к чувству; при его содействии красота, остроумие и доброта возбуждают гораздо более сильную любовь, чем могли бы возбудить сами по себе. Если бы существовала всеобщая любовь между человеческими существами, она проявлялась бы таким же образом. Любая степень хорошего качества вызывала бы более сильную

привязанность (affection), чем та же степень дурного качества, а это противоречит тому, что мы видим на опыте. Темпераменты людей различны: некоторые имеют больше склонности к нежным, другие – к более грубым привязанностям. Но в общем мы можем утверждать, что человек, как таковой, или же человеческая природа, является объектом как любви, так и ненависти и, чтобы возбудить указанные аффекты, требуется какая-нибудь иная причина, действующая посредством двойного отношения впечатлений и идей. Напрасно стали бы мы пытаться обойти эту гипотезу. Нет таких явлений, которые указывали бы на существование доброго расположения к людям независимо от их достоинств и всяких других условий. Мы обычно любим общество, но любим его так же, как всякое другое развлечение. Англичанин является для нас другом в Италии, европеец – в Китае, и, быть может, человек как таковой приобрел бы нашу любовь, если бы мы встретили его на Луне. Но это проистекает только из отношения к нам самим, которое в упомянутых случаях усиливается потому, что бывает ограничено лишь немногими лицами.

Но если желание общественного благополучия, или забота об интересах человечества, не может

быть первичным мотивом справедливости, то тем менее годится для этой цели *частная благожелательность, или забота об интересах каждого данного лица*. Что если данный человек – мой враг и дал мне справедливый повод ненавидеть его? Что если он человек порочный и заслуживает ненависти всего человечества? Что если он скупец и не мог бы сам воспользоваться тем, чего я хочу его лишить? Что если он расточительный развратник и большое состояние могло бы скорее причинить ему вред, чем пользу? Что если я испытываю нужду и мне крайне необходимо приобрести что-либо для своей семьи? Во всех подобных случаях недоставало бы указанного первичного мотива справедливости, а следовательно, отпадала бы сама справедливость и вместе с ней всякая собственность, всякое право и обязательство.

Богатый человек нравственно обязан отдавать часть своего избытка нуждающимся. Если бы первичным мотивом справедливости была частная благожелательность, то всякий человек не был бы обязан оставить другим большую собственность, чем та, которую он должен был бы им отдать. По крайней мере разница между тем и другим была бы весьма незначительной. Люди обычно больше привязаны к тому, чем они владеют, нежели к

тому, чем они никогда не пользовались. Поэтому было бы более жестоко лишить человека чего-либо, чем совсем не давать ему этого. Но кто станет утверждать, что это является единственным основанием справедливости?

Кроме того, мы должны принять во внимание, что главная причина, в силу которой люди так привязываются к своему имуществу, состоит в том, что они рассматривают его как свою собственность, т. е. как нечто нерушимо закрепленное за ними общественными законами. Но это уже вторичное соображение, зависящее от предшествующих ему понятий справедливости и собственности.

Считается, что собственность человека во всяком отдельном случае защищена от посягательств на нее со стороны всякого смертного. Но частная благожелательность у некоторых слабее и должна быть слабее, чем у других, а у некоторых, даже у большинства, ее совсем нет. Итак, частная благожелательность не является первичным мотивом справедливости.

Из всего этого следует, что у нас нет иного реального или всеобщего мотива для соблюдения законов справедливости, кроме самой справедливости и кроме ценности такого соблюдения; а так как ни один поступок не может

быть справедливым или ценным, если его не порождает какой-либо отличный от справедливости мотив, то здесь налицо очевидная софистика, очевидный круг в рассуждении. Итак, если только мы не готовы допустить, что природа прибегла к подобной софистике, сделав ее притом необходимой и неизбежной, мы должны признать, что чувство справедливости и несправедливости не проистекает из природы, но возникает искусственно, хотя и с необходимостью, из воспитания и человеческих соглашений.

В качестве короллария к данному рассуждению я прибавлю следующее: поскольку ни один поступок не может заслуживать похвалы или порицания без наличия каких-либо мотивов, или движущих аффектов, отличных от чувства нравственности, то данные аффекты должны оказывать большое влияние на это чувство. Мы выражаем похвалу или порицание в зависимости от общей силы, с которой указанные аффекты проявляются в человеческой природе. Судя о красоте тела какого-нибудь животного, мы всегда подразумеваем при этом организацию определенного вида; если отдельные члены и общее сложение соблюдают пропорции, свойственные данному виду, мы признаем их привлекательными и прекрасными. Точно так же,

вынося суждения о пороке и добродетели, мы всегда имеем в виду *естественную* и *обычную* силу аффектов и, если последние слишком уклоняются в ту или другую сторону от обычного мерила, мы всегда порицаем их как порочные. Человек при равенстве всех прочих условий, естественно, любит своих детей больше, чем племянников, племянников – больше, чем двоюродных братьев, последних же – больше, чем чужих [детей]. Отсюда и проистекают наши обычные мерила долга в отношении того, что касается предпочтения отдельных лиц другим. Наше чувство долга всегда следует обычному и естественному течению наших аффектов.

Дабы не оскорбить ничьего чувства, я должен заметить, что, отрицая естественный характер справедливости, я употребляю слово *естественный* как противоположность *искусственному*. Если брать это слово в другом смысле, то ни один принцип человеческого духа не является более естественным, чем чувствование добродетели, и точно так же ни одна добродетель не является более естественной, чем справедливость. Человечество – изобретательный род; но, если какое-нибудь изобретение очевидно и безусловно необходимо, последнее точно так же можно назвать естественным, как все то, что

происходит непосредственно из первичных принципов, без посредничества мышления или размышления. Хотя правила справедливости искусственны, они не *произвольны;* и нельзя сказать, чтобы термин *Законы Природы* не подходил для них, если под природным подразумевать то, что обще целому роду, или в более ограниченном смысле то, что неотделимо от рода.

# ГЛАВА 2

# О ПРОИСХОЖДЕНИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ И СОБСТВЕННОСТИ

Теперь мы переходим к рассмотрению двух вопросов: *вопроса о том, каким образом человечество искусственно устанавливает правила справедливости*, и *вопроса о тех основаниях, которые заставляют нас приписывать соблюдению или нарушению этих правил нравственную красоту и нравственное безобразие*. Впоследствии мы увидим, что это два отдельных вопроса. Начнем с первого.

На первый взгляд кажется, что из всех живых существ, населяющих земной шар, природа с наибольшей жестокостью отнеслась к человеку, если принять во внимание те бесчисленные нужды и потребности, которые она на него взвалила, и те незначительные средства, которые она даровала ему для удовлетворения этих нужд. У других живых существ две указанные частности обычно уравновешивают друг друга. Если мы будем рассматривать льва как прожорливое и плотоядное животное, то нам нетрудно будет признать, что у него очень много потребностей;

но если мы примем во внимание его сложение и темперамент, быстроту его движений, его мужество, средства защиты, которыми он располагает, и его силу, то мы увидим, что преимущества эти уравновешивают его потребности. Овцы и быки лишены всех указанных преимуществ, зато их потребности умеренны и их пища легко добывается. Только в человеке неестественное соединение беззащитности и обладания многими потребностями наблюдается в сильнейшей степени. Мало того что необходимая для его поддержания пища или ускользает от него, когда он ее ищет и приближается к ней, или по крайней мере требует затраты труда, чтобы добыть ее, он должен еще обладать одеждой и жилищем, чтобы защищать себя от непогоды. Между тем, рассматриваемый сам по себе, человек не обладает ни средствами защиты, ни силой, ни другими природными способностями, которые хоть до некоторой степени соответствовали бы такому количеству потребностей.

Только с помощью общества человек может возместить свои недостатки и достигнуть равенства с другими живыми существами и даже приобрести преимущество перед ними. Все его немощи возмещаются [наличием] общества, и

хотя последнее постоянно увеличивает его нужды, однако и способности его еще более возрастают и делают его во всех отношениях более удовлетворенным и счастливым, чем это ему доступно, пока он пребывает в диком состоянии и одиночестве. Пока каждое отдельное лицо трудится в одиночку и только ради себя, силы его слишком малы, чтобы произвести какую-нибудь значительную работу; поскольку его труд затрачивается на удовлетворение различных нужд, он никогда не достигает совершенства в каком-нибудь одном искусстве, а так как его силы и успех не всегда одинаковы, то малейшая неудача в одном из таких частных [искусств] должна сопровождаться неизбежным разорением и нуждой. Общество дает средства против всех этих *трех* неудобств. Благодаря объединению сил увеличивается наша трудоспособность, благодаря разделению труда у нас развивается умение работать, а благодаря взаимопомощи мы меньше зависим от превратностей судьбы и случайностей. Выгода общественного устройства и состоит именно в этом приумножении *силы, умения и безопасности*.

Но для образования общества требуется не только чтобы это было выгодно, но и чтобы люди познали эту выгоду; однако, находясь в диком,

нецивилизованном состоянии, люди никак не могут достигнуть такого познания при помощи одного лишь размышления и соображения. К счастью, к этим потребностям, средства удовлетворения которых не так-то близки нам и мало ясны, присоединяется еще одна потребность, которая по праву может считаться основным и первичным принципом человеческого общества, ибо средства ее удовлетворения наличны и более очевидны. Эта потребность не что иное, как естественное влечение друг к другу обоих полов, влечение, соединяющее их и охраняющее указанный союз до тех пор, пока их не свяжут новые узы, а именно забота об их общем отпрыске. Эта новая забота становится также принципом связи между родителями и отпрыском и способствует образованию более многочисленного общества; власть в нем принадлежит родителям в силу обладания ими более высокой степенью силы и мудрости, но в то же время проявление их авторитета умеряется той естественной привязанностью, которую они питают к своим детям. Через некоторое время привычка и обычай оказывают влияние на нежные души детей и пробуждают в них сознание тех преимуществ, которые они могут получить от общества; постепенно та же привычка

приспосабливает их к последнему, сглаживая шероховатости и своенравие, которые мешают их объединению. Ибо нужно признать следующее: хотя условия, имеющие свое основание в человеческой природе, и делают необходимым подобный союз, хотя указанные нами аффекты – вожделение и естественная привязанность, по-видимому, делают его даже неизбежным, однако как в нашем *природном темпераменте*, так и во *внешних обстоятельствах* существуют и другие условия, очень затрудняющие этот союз и даже препятствующие ему. Из числа первых мы по праву можем признать самым значительным наш *эгоизм*. Я уверен, что, вообще говоря, в изображении указанного качества заходили слишком далеко и что описания рода человеческого с этой точки зрения, которые доставляют такое удовольствие некоторым философам, столь же далеки от природы, как любые россказни о чудовищах, встречающиеся в сказках и поэмах. Я далек от мысли, что люди не питают привязанности ни к кому, кроме самих себя, наоборот, я придерживаюсь того мнения, что хотя редко можно встретить человека, любящего другое отдельное лицо больше, чем себя, однако столь же редко можно встретить и человека, у которого совокупность всех

благожелательных аффектов не перевешивала бы совокупности аффектов эгоистических. Обратитесь к обыденному опыту. Хотя всеми семейными расходами обычно распоряжается глава семьи, однако найдется мало таких лиц, которые не ассигновали бы большую часть своего состояния на удовольствия жен и воспитание детей, оставляя лишь самую малую долю для личного пользования и развлечений. Мы можем наблюдать это на тех, кто связан подобными нежными узами, но можно предположить, что так стали бы поступать и другие, если бы они были поставлены в подобное положение.

Но хотя такое великодушие несомненно служит к чести человеческой природы, мы можем в то же время отметить, что этот благородный аффект, вместо того чтобы приспосабливать людей к большим обществам, почти столь же сильно препятствует этому, как и самый узкий эгоизм. Ведь если каждый любит себя больше, чем всякого другого, а любя других людей, питает наибольшую привязанность к своим родственникам и знакомым, то это естественно должно привести к взаимному столкновению аффектов, а следовательно, и поступков, что не может не представлять опасности для новообразованного союза.

Следует, однако, заметить, что это столкновение аффектов было бы опасно лишь в незначительной степени, если бы оно не совпадало с одной особенностью наших *внешних обстоятельств*, дающей ему повод к проявлению. Мы обладаем тремя различными видами благ: внутренним душевным удовлетворением, внешними телесными преимуществами и пользованием тем имуществом, которое приобрели благодаря прилежанию и удаче. Пользование первым благом вполне нам обеспечено, второе может быть от нас отнято, но оно не принесет никакой выгоды тому, кто лишит нас его. Только последний вид благ, с одной стороны, может быть насильственно присвоен другими людьми, а с другой – может перейти в их владение без всяких потерь и изменений. В то же время количество этих благ недостаточно для того, чтобы удовлетворить желания и потребности всех. Таким образом, если увеличение количества таких благ является главным преимуществом общества, то *неустойчивость* владения ими, а также их *ограниченность* оказываются главным препятствием [для сохранения его целости].

Напрасны были бы наши ожидания найти в *не подвергшемся влиянию культуры естественном состоянии* средства против указанного неудобства

или же наша надежда на открытие в человеческом духе какого-нибудь неискусственного принципа, который мог бы сдержать эти пристрастные аффекты и заставить нас справиться с искушениями, проистекающими из указанных внешних условий. Идея справедливости не может служить этой цели, и ее нельзя считать естественным принципом, способным воодушевить людей на то, чтобы справедливо относиться друг к другу. Эта добродетель, как мы теперь понимаем ее, никогда бы даже не пришла на ум грубым и злым людям. Ибо в понятии обиды или несправедливости заключается понятие безнравственного поступка или преступления, совершенного по отношению к другому лицу. Но всякая безнравственность проистекает из какого-либо недостатка в аффектах или из их нездорового характера; судить же об этом недостатке нужно главным образом на основании обычного, естественного склада нашего духа. Поэтому узнать, повинны ли мы в каком-нибудь безнравственном поступке по отношению к другим, будет легко после исследования естественной и обычной силы всех аффектов, которые имеют других людей своим объектом. Но, по-видимому, в соответствии с первичной организацией нашего духа наше самое сильное

внимание направлено на нас самих; следующая по силе степень распространяется на наших родных и знакомых, и только самая слабая степень остается на долю незнакомых и безразличных нам людей. Подобное пристрастие, подобное неравенство в привязанностях должны оказывать влияние не только на наше поведение, на наши поступки в обществе, но и на наши идеи порока и добродетели, и всякий значительный выход за пределы известного пристрастия – в сторону чрезмерного расширения или сужения аффектов – нам следует рассматривать как преступный и безнравственный. Это мы можем заметить в своих обычных суждениях о поступках, когда мы, например, порицаем кого-нибудь за то, что он либо исключительно сосредоточивает все свои привязанности на семье, либо так пренебрегает ею, что при каком-либо столкновении интересов отдает предпочтение чужому человеку или случайному знакомому. Из всего сказанного следует, что наши естественные, не подвергшиеся влиянию культуры идеи о нравственности, вместо того чтобы доставить нам средства против пристрастия наших аффектов, скорее потворствуют такому пристрастию и только увеличивают его силу и влияние.

Итак, это средство не дает нам природа; мы

приобретаем его *искусственно*, или, выражаясь точнее, природа в суждении и уме (understanding) дает нам средство против того, что неправильно и неудобно в аффектах. Если люди, с ранних лет получившие общественное воспитание, пришли к осознанию бесконечных преимуществ, обеспечиваемых обществом, и, кроме того, приобрели привязанность к обществу и беседам с себе подобными, если они заметили, что главные неустройства в обществе проистекают от тех благ, которые мы называем внешними, а именно от их неустойчивости и легкости перехода от одного лица к другому, то они должны искать средства против этих неустройств в стремлении поставить, насколько это возможно, указанные блага на одну доску с устойчивыми и постоянными преимуществами душевных и телесных качеств. Но это может быть сделано не иначе как путем соглашения между отдельными членами общества, имеющего целью упрочить владение внешними благами и предоставить каждому [возможность] мирно пользоваться всем тем, что он приобрел благодаря удаче и труду. В результате каждый будет знать, чем он может владеть вполне безопасно, и аффекты будут ограничены в своих пристрастных и противоречивых стремлениях. Но подобное

ограничение не противно самим указанным аффектам: будь так, оно не могло бы ни осуществиться, ни долго удержаться; оно противно только необдуманным и стремительным их движениям. Мы не только не нарушим личных интересов или интересов своих ближайших друзей, если будем воздерживаться от посягательства на чужие владения, но и, наоборот, посредством указанного соглашения наилучшим образом будем служить как тем, так и другим интересам, ибо таким образом будем поддерживать общественный строй, столь необходимый как для их благосостояния и существования, так и для нашего.

Соглашение это не носит характера *обещания;* мы увидим впоследствии, что сами обещания проистекают из соглашений между людьми. Оно не что иное, как общее чувство общественного интереса; все члены общества выражают это чувство друг перед другом, и оно заставляет их подчинять свое поведение известным правилам. Я замечаю, что мне выгодно предоставлять другому человеку владение его собственностью *при условии*, что он будет действовать так же по отношению ко мне. Он чувствует, что, подчиняя свое поведение такому же правилу, тоже служит своим интересам. Когда мы это общее чувство

взаимной выгоды выражаем друг перед другом и оно становится известно нам обоим, оно влечет за собой соответствующее решение и поведение; и это может по праву быть названо соглашением, или уговором, между нами, хотя и заключенным без посредства обещания, ведь поступки каждого из нас находятся в зависимости от поступков другого и совершаются нами в предположении, что и другой стороной должно быть нечто сделано. Когда два человека гребут веслами в одной лодке, они тоже делают это по взаимному соглашению, или уговору, хотя они никогда не обменивались взаимными обещаниями. Тот факт, что правило, устанавливающее стабильность владения, возникает лишь постепенно и приобретает силу только путем медленного прогресса, а также благодаря тому, что мы постоянно испытываем на опыте неудобства от его нарушения, – этот факт не противоречит происхождению данного правила из соглашения между людьми. Наоборот, опыт еще больше убеждает нас, что чувство взаимного интереса стало общим для всех наших близких, и дает нам уверенность в том, что в будущем их поведение будет регулироваться [этим чувством]; только этим ожиданием и обосновывается наша умеренность, наша воздержанность. Таким же

образом, т. е. путем соглашений между людьми, но без посредства обещания, мало-помалу образуются языки. Точно так же золото и серебро становятся общими средствами обмена и признаются достаточной платой за вещи, в сотни раз превышающие их по ценности.

После того как осуществляется соглашение о воздержании от посягательства на чужие владения и каждый упрочивает за собой свои владения, тотчас же возникают идеи справедливости и несправедливости, а также *собственности, права и обязательства*. Эти последние совершенно непонятны без понимания первых. Наша собственность не что иное, как благо, постоянное владение которым закрепляется за нами общественными законами, т. е. законами справедливости. Итак, лица, которые употребляют слова *собственность, право* или *обязательство* до того, как объяснят происхождение справедливости, или даже пользуются ими для объяснения последней, повинны в очень грубой логической ошибке, и их рассуждения не могут иметь прочного основания. Собственность человека – это какой-нибудь предмет, имеющий к нему некоторое отношение; но данное отношение не естественное, а моральное и основано на справедливости. Поэтому очень неразумно

воображать, что у нас может быть идея собственности до того, как мы вполне поймем природу справедливости и укажем ее источник в искусственных установлениях людей. Происхождение справедливости объясняет и происхождение собственности. То же искусственное установление дает начало обеим идеям. Так как наше первичное и наиболее естественное чувство нравственности имеет своим источником природу наших аффектов и оказывает предпочтение нам самим и нашим друзьям перед чужими [людьми], то совершенно невозможно, чтобы такого рода вещь, как упроченное право, или собственность, могла возникнуть естественным путем, коль скоро противоречащие друг другу аффекты людей придают их стремлениям противоположные направления и не сдерживаются никаким соглашением, никаким уговором.

Нельзя сомневаться в том, что соглашение, устанавливающее собственность и стабильность владений, из всех условий основания человеческого общества есть самое необходимое и что, после того как будет достигнуто общее согласие относительно установления и соблюдения этого правила, уже не останется почти никаких препятствий к водворению полной

гармонии, полного единодушия. Все другие аффекты, кроме аффекта личного интереса, или легко сдерживаются, или же не столь пагубны по своим последствиям, если мы даже и поддаемся им. *Тщеславие* нужно считать скорее социальным аффектом, связующим звеном между людьми. *Жалость* и *любовь* следует рассматривать в том же свете. Что касается *зависти* и *мстительности*, то они, правда, пагубны, но проявляются лишь время от времени и направлены против единичных лиц, которых мы считаем или стоящими выше нас, или враждебными нам. Только жадность к приобретению разных благ и владений для нас и наших ближайших друзей ненасытна, вечна, всеобща и прямо-таки губительна для общества. Вряд ли найдется человек, который не имел бы основания бояться ее, когда она проявляется безудержно и дает волю своим первичным, наиболее естественным стремлениям. Итак, в общем мы должны считать трудности, связанные с установлением общества, большими или меньшими в зависимости от затруднений, встречаемых нами при регулировании и сдерживании этого аффекта.

Несомненно, что ни один из аффектов человеческого духа не обладает ни достаточной силой, ни должным направлением, чтобы стать

противовесом любви к стяжанию и сделать людей достойными членами общества, заставив их воздерживаться от посягательств на чужую собственность. Благожелательность к чужим людям слишком слаба для данной цели; что же касается других аффектов, то они скорее распаляют эту жадность, стоит нам только заметить, что, чем обширнее наши владения, тем лучше мы можем удовлетворять свои аппетиты. Таким образом, эгоистический аффект не может быть сдерживаем никаким иным аффектом, кроме себя самого, но лишь при условии изменения своего направления; изменение же это необходимо должно произойти при малейшем размышлении. Ведь очевидно, что аффект этот гораздо лучше удовлетворяется, если его сдерживать, чем если давать ему волю, и что, сохраняя общество, мы в гораздо большей мере обеспечиваем себе приобретение собственности, чем пребывая в том одиноком и беспомощном состоянии, которое необходимо следует за насилием и всеобщей разнузданностью. Итак, вопрос о том, дурна или хороша человеческая природа, совсем не входит в этот другой вопрос о происхождении человеческого общества, и при рассмотрении последнего не следует принимать во внимание ничего, кроме степеней человеческого ума или

глупости. Безразлично, будем ли мы считать эгоистический аффект добродетельным или порочным, поскольку только он сам и ограничивает себя; если он добродетелен, значит, люди организуются в общество в силу своей добродетельности; если он порочен, порочность людей оказывает то же действие.

Далее, поскольку этот аффект ограничивает сам себя путем установления правила стабильности владений, то, если бы указанное правило было очень отвлеченным и его было трудно открыть, следовало бы считать образование общества до некоторой степени случайным и притом признавать его продуктом многих веков. Но если окажется, что не может быть ничего проще и очевиднее данного правила, так что каждый отец должен установить его, дабы сохранить мир между своими детьми, и что первые зачатки справедливости с каждым днем должны совершенствоваться по мере расширения общества; если все это окажется очевидным, как, несомненно, и должно быть, то мы будем вправе заключить, что совершенно невозможно, чтобы люди долгое время оставались в том диком состоянии, которое предшествует общественной организации, и что даже самый первобытный строй человечества, его первобытное состояние,

по праву должен считаться общественным. Конечно, это не помешает философам, если таково их желание, доходить в своих рассуждениях до пресловутого *естественного состояния*, пусть только они согласятся с тем, что такое состояние не что иное, как философская фикция, которая никогда не существовала, да и не могла бы существовать в действительности. Ведь природа человека состоит из двух главных частей, необходимых для всех его поступков, а именно из аффектов и ума; несомненно, что слепые проявления первых, не направляемые вторым, делают людей неспособными к организации общества. Правда, мы можем рассматривать в отдельности действия, проистекающие из отдельных проявлений обеих этих составных частей нашего духа. Философам-моралистам может быть позволена та же вольность, которая разрешается философам-естественникам, ведь последние часто рассматривают какое-нибудь движение как составное и сложенное из двух отдельных частей, хотя и признают в то же время, что само по себе оно несоставное и нераздельное.

Таким образом, это *естественное состояние* нужно рассматривать как простую фикцию, подобную фикции о *золотом веке*, изобретенной поэтами; разница состоит лишь в том, что первое

описывается как преисполненное войн, насилий и несправедливостей, тогда как второй рисуется перед нами как самое очаровательное и мирное состояние, какое только можно себе вообразить. Если верить поэтам, то в этот первый век природы времена года были так умеренны, что людям не нужно было снабжать себя одеждой и жилищами для защиты от зноя и мороза; реки текли вином и молоком, дубы источали мед, и природа сама собой производила самые вкусные яства. Но все это еще не было главным преимуществом счастливого века. Не только природе были чужды бури и грозы, но и человеческому сердцу были незнакомы те более неистовые бури, которые теперь вызывают такие волнения и порождают такие смуты. В то время не слыхали и о скупости, честолюбии, жестокости и эгоизме. Сердечное расположение, сострадание, симпатия – вот единственные движения, с которыми только и был знаком человеческий дух. Даже различие между *моим* и *твоим* было чуждо той счастливой расе смертных, а вместе с тем и сами понятия о собственности и обязательстве, справедливости и несправедливости.

Конечно, это следует рассматривать как простую фикцию, но все же она заслуживает нашего внимания, ибо ничто не может более

очевидным образом объяснить происхождение тех добродетелей, которые являются объектом нашего настоящего исследования. Я уже заметил, что справедливость проистекает из соглашений между людьми и что соглашения эти имеют целью устранить известные неудобства, происходящие от совпадения некоторых свойств человеческого духа с известным *положением* внешних объектов. Такими свойствами человеческого духа являются *эгоизм* и *ограниченное великодушие*, а упомянутые условия внешних объектов – это *легкость* их *перехода* [от одного лица к другому], а также *недостаточность* их по сравнению с нуждами и желаниями людей. Но хотя философы в своих умозрениях по этому поводу и напали на совершенно ложный путь, зато поэты более правильно руководствовались особым вкусом или общим инстинктом, который в большинстве рассуждений ведет нас гораздо дальше, чем все то искусство, вся та философия, с которыми мы до сих пор могли ознакомиться. Они без труда подметили, что если бы каждый человек нежно заботился о другом или если бы природа удовлетворяла все наши нужды и желания, то борьба интересов, которая является предпосылкой возникновения справедливости, уже не могла бы иметь места; не было бы тогда и повода для всех

тех различий и разграничений собственности и владений, которые в настоящее время приняты среди людей. Увеличьте до известной степени благожелательность людей или же щедрость природы, и вы сделаете справедливость бесполезной, заменив ее гораздо более благородными добродетелями и более ценными благами. Человеческий эгоизм разжигается несоответствием тех немногих благ, которыми мы владеем, нашим нуждам, и именно ради того, чтобы сдержать этот эгоизм, люди вынуждены были отказаться от общности [имущества] и прийти к различению своих владений от владений других.

Нам незачем прибегать к вымыслам поэтов, чтобы узнать это; не говоря уже о разуме, мы можем открыть это и с помощью обычного опыта, обычного наблюдения. Легко заметить, что при сердечной привязанности среди друзей все бывает общим и что, в частности, супруги теряют [понятие] собственности и не знают различия между *моим* и *твоим*, различия, столь необходимого и в то же время производящего такую смуту в человеческом обществе. То же действие возникает и при любом изменении в условиях жизни человечества, например при наличии такого изобилия всяких вещей, благодаря

которому оказываются удовлетворены все желания людей; в таком случае совершенно теряется понятие собственности и все остается общим. Это мы можем заметить по отношению к воздуху и воде, хотя они самые ценные из внешних объектов; отсюда легко заключить, что если бы люди всем были снабжены столь же щедро или если бы *каждый* питал к *каждому* такую же привязанность и такую же нежную заботливость, как к себе самому, то справедливость и несправедливость одинаково были бы неизвестны человечеству.

Итак, мне кажется, можно считать достоверным следующее положение: *справедливость обязана своим происхождением только эгоизму и ограниченному великодушию людей, а также той скупости, с которой природа удовлетворила их нужды*. Бросив ретроспективный взгляд, мы увидим, что указанное положение подкрепляют некоторые из наблюдений, сделанных нами по этому поводу раньше.

*Во-первых*, мы можем заключить отсюда, что ни забота об общественных интересах, ни сильная и широко простирающаяся благожелательность не являются первыми и изначальными мотивами соблюдения правил справедливости, поскольку

мы признали, что если бы люди обладали подобной благожелательностью, то о правилах этих никто бы и не помышлял.

*Во-вторых*, мы можем заключить из того же принципа, что чувство справедливости не основано на разуме или же на открытии некоторых связей и отношений между идеями, вечных, неизменных и общеобязательных. Ведь если мы признали, что какое-нибудь изменение в общем характере человечества и условиях [его существования] вроде вышеупомянутого совершенно могло бы изменить наш долг, наши обязанности, то в соответствии с общепринятой теорией, утверждающей, что чувство *добродетели проистекает из разума*, нужно показать, какая перемена должна производиться им в отношениях и идеях. Но очевидно, что единственная причина, в силу которой широко простирающаяся щедрость людей и полное изобилие всего могли бы уничтожить саму идею справедливости, заключается в том, что они сделали бы последнюю бесполезной; с другой же стороны, ограниченная благожелательность человека и то состояние нужды, в котором он находится, дают начало указанной добродетели только потому, что делают ее необходимой как в общественных интересах, так и в личных интересах каждого.

Итак, забота о собственном интересе и об интересе общественном заставила нас установить законы справедливости, и ничто не может быть более несомненным, чем то, что забота эта имеет своим источником не отношение между идеями, но наши впечатления и чувствования, без которых все в природе остается для нас совершенно безразличным и нимало не может нас тронуть. Таким образом, чувство справедливости основывается не на идеях, а на впечатлениях.

*В-третьих,* мы можем еще больше подтвердить выдвинутое выше положение, что *впечатления, дающие начало этому чувству справедливости, не естественны для человеческого духа, но возникают искусственно из соглашений между людьми.* Ведь если всякое значительное изменение в характере и обстоятельствах одинаково уничтожает и справедливость, и несправедливость и если такое изменение производит на нас действие только потому, что вносит перемену в наши личные и общественные интересы, то отсюда следует, что первоначальное установление правил справедливости зависит от этих отличных друг от друга интересов. Но если бы люди оберегали общественный интерес естественно и в силу сердечного влечения, они бы никогда не подумали

ограничивать друг друга подобными правилами, а если бы люди преследовали только личный интерес без всяких предосторожностей, они бы очертя голову шли на всякого рода несправедливости и насилия. Итак, правила эти искусственны и стараются достигнуть своей цели не прямым, а косвенным путем; да и тот интерес, который дает им начало, не такого рода, чтобы к его удовлетворению можно было стремиться при помощи естественных, а не искусственных человеческих аффектов.

Для того чтобы это стало более очевидным, надо обратить внимание на следующее: хотя правила справедливости устанавливаются исключительно из-за интереса, однако их связь с интересом довольно необычна и отлична от той, которую можно наблюдать в других случаях. Единичный акт справедливости часто противоречит *общественному интересу*, и если бы он оставался единственным, не сопровождаясь другими актами, то сам но себе мог бы быть очень пагубным для общества. Если вполне достойный и благожелательный человек возвращает большое состояние какому-либо скупцу или мятежному фанатику, его поступок справедлив и похвален, но общество от этого несомненно страдает. Точно так же каждый единичный акт справедливости,

рассматриваемый сам по себе, служит частным интересам не больше, чем общественным; легко представить себе, что человек может разориться благодаря единичному акту честности и что он имеет полное основание желать, чтобы по отношению к этому единичному акту действие законов справедливости во вселенной хотя бы на минуту было приостановлено. Но хотя единичные акты справедливости могут противоречить как общественному, так и частному интересу, однако несомненно, что общий план, или общая система, справедливости в высшей степени благоприятен или даже безусловно необходим как для поддержания общества, так и для благосостояния каждого отдельного индивида. Невозможно отделить благо от зла. Собственность должна быть стабильна и установлена при помощи общих правил. Пусть в отдельном случае от этого страдает общество, однако такое временное зло щедро возмещается постоянным проведением данного правила в жизнь, а также тем миром и порядком, которые оно устанавливает в обществе. Даже каждое отдельное лицо в конечном счете должно признать себя в выигрыше; ведь лишенное справедливости общество тотчас должно разложиться, и каждый должен впасть в то состояние дикости и одиночества, которое

несравненно хуже самого плохого общественного состояния, какое только можно себе представить. Итак, едва лишь люди смогли в достаточной степени убедиться на опыте, что каковы бы ни были последствия любого единичного акта справедливости, совершенного отдельным лицом, однако вся система таких актов, осуществляемая целым обществом, бесконечно выгодна и для целого, и для каждой его части, как уже не долго осталось ждать установления справедливости и собственности. Каждый член общества чувствует эту выгоду, каждый делится со своими товарищами этим чувством, а также решением сообразовать с ним свои поступки при условии, что и другие будут делать то же. Больше ничего и не требуется для того, чтобы побудить к совершению акта справедливости человека, которому впервые выпадает такой случай. Это становится примером для других, и, таким образом, справедливость устанавливается при помощи особого рода соглашения, или уговора, т. е. при помощи чувства выгоды, которая по предположению является общей для всех; при этом каждый единичный акт [справедливости] совершается в ожидании, что и другие люди должны по ступить так же. Без подобного соглашения никто и не подозревал бы, что

существует такая добродетель, как справедливость, и никогда не испытывал бы побуждения со образовать с ней свои поступки. Если взять какой-либо и моих единичных актов, то его соответствие справедливости может оказаться пагубным во всех отношениях; и только предположение, что и другие люди должны следовать моему примеру, может побудить меня признать эту добродетель. Ведь только такая комбинация и может сделан справедливость выгодной и дать мне мотив сообразовать [свои поступки] с ее правилами.

Теперь мы переходим ко *второму* из поставленных нами вопросов, а именно *почему мы соединяем идею добродетели со справедливостью, а идею порока* с *несправедливостью*. После того как мы уже установили вышеуказанные принципы, этот вопрос не долго задержит нас. Все, что мы можем сказать о нем сейчас, будет выражено в нескольких словах, а более удовлетворительного [разъяснения] читатель должен подождать, пока мы не дойдем до *третьей* части этой книги. *Естественная* обязанность быть справедливым, т. е. интерес, уже была выяснена во всех подробностях; что же касается *морального*

обязательства, или чувствования правого и неправого, то нам надо будет сперва исследовать естественные добродетели, прежде чем мы сможем дать полный и удовлетворительный отчет о нем.

После того как люди из опыта узнали, что свободное проявление их эгоизма и ограниченного великодушия делает их совершенно непригодными для общества, и в то же время заметили, что общество необходимо для удовлетворения самих же этих аффектов, они естественно пришли к самоограничению посредством таких правил, которые могут сделать их взаимные сношения более безопасными и удобными. Итак, первоначально людей побуждает и к установлению, и к соблюдению указанных правил как вообще, так и в каждом отдельном случае только забота о выгоде, и мотив этот при первоначальном формировании общества является достаточно сильным и принудительным. Но когда общество становится многочисленным и превращается в племя или в нацию, такая выгода оказывается уже не столь явной и люди не в состоянии так легко заметить, что беспорядок и смута следуют за каждым нарушением данных правил, как это бывает в более узком и ограниченном обществе. Но хотя в собственных

поступках мы часто можем утратить из виду тот интерес, который связан с поддержанием порядка, и предпочесть ему меньший, но более очевидный интерес, однако мы никогда не упустим из виду того вреда, который проистекает для нас косвенно или прямо из несправедливости других. Ведь в данном случае нас не ослепляет страсть и не отвлекает в сторону какое-либо противоположное искушение. Мало того, если несправедливость даже столь чужда нам, что никоим образом не касается наших интересов, она все же причиняет нам неудовольствие, потому что мы считаем ее вредной для человеческого общества и пагубной для каждого, кто приходит в соприкосновение с лицом, повинным в ней. Посредством *симпатии* мы принимаем участие в испытываемом им неудовольствии, а так как все то в человеческих поступках, что причиняет нам неудовольствие, именуется нами вообще *Пороком*, а все то, что в них же доставляет нам удовольствие, – *Добродетелью*, то в этом и заключается причина, в силу которой чувство (sense) морального добра и зла сопровождает справедливость и несправедливость. И хотя это чувство в данном случае проистекает исключительно из рассмотрения чужих поступков, однако мы всегда распространяем его и на свои собственные

поступки. *Общее правило* выходит за пределы тех примеров, которые дали ему начало; в то же время мы естественно *симпатизируем* тем чувствованиям (sentiments) других людей, которые они испытывают к нам. Итак, личный *интерес оказывается первичным мотивом* установления *справедливости, но* симпатия *к общественному интересу является источником нравственного* одобрения, *сопровождающего эту добродетель*.

Хотя такое развитие чувствований *естественно* и даже необходимо, ему, однако, несомненно, помогает и искусство политиков, которые, чтобы легче управлять людьми и сохранить мир в человеческом обществе, всегда старались внушить [людям] уважение к справедливости и отвращение к несправедливости. Это, без сомнения, должно возыметь свое действие; но совершенно очевидно, что некоторые писатели-моралисты зашли в данном вопросе слишком далеко: они словно направили все свои усилия на то, чтобы лишить человеческий род всякого чувства нравственности. Искусство политиков может, правда, помочь природе при вызывании чувствований, которые последняя нам внушает; в некоторых случаях это искусство может и само по себе вызвать одобрение какого-нибудь отдельного поступка или уважение

к нему, но оно никак не может быть единственной причиной различия, проводимого нами между пороком и добродетелью. Ведь если бы природа не помогала нам в данном отношении, политики напрасно говорили бы о *честном* или *бесчестном, похвальном* или *непохвальном*. Эти слова были бы совершенно непонятны для нас, и с ними так же мало была бы связана какая-нибудь идея, как если бы они принадлежали совершенно неизвестному нам языку. Самое большее, что могут сделать политики, – это распространить естественные чувства за их первичные границы; но все-таки природа должна доставить нам материал и дать некоторое понятие о моральных различиях.

Если публичная похвала и публичное порицание усиливают наше уважение к справедливости, то домашнее воспитание и поучения производят на нас те же действия. Ведь родители без труда подмечают, что человек бывает тем полезнее для себя и для других, чем большей степенью честности и чести он обладает, и что эти принципы имеют больше силы тогда, когда привычка и воспитание помогают интересу и размышлению. Это заставляет их с самого раннего возраста внушать своим детям принцип честности и приучать их рассматривать

соблюдение тех правил, которые поддерживают общество, как нечто ценное и достойное, а их нарушение считать низким и подлым. При помощи таких средств чувства чести могут пустить корни в нежных душах детей и приобрести такую твердость и крепость, что лишь немногим будут уступать тем принципам, которые наиболее существенны для нашей природы и наиболее глубоко коренятся в нашей внутренней организации.

Еще более способствует укреплению [чувства чести] забота о нашей репутации, после того как среди человечества твердо установится мнение, что *достоинство или предосудительность связаны со справедливостью и несправедливостью*. Ничто так близко не касается нас, как наша репутация, но последняя ни от чего так сильно не зависит, как от нашего поведения по отношению к чужой собственности. Поэтому всякий, кто сколько-нибудь заботится о своей репутации или намеревается жить в хороших отношениях с человечеством, должен сделать для себя нерушимым законом следующее: никогда, как бы сильно ни было искушение, не нарушать этих принципов, существенных для честного и порядочного человека.

Прежде чем покончить с этим вопросом,

сделаю еще только одно замечание, а именно хоть я и утверждаю, что в *естественном состоянии*, или в том воображаемом состоянии, которое предшествовало образованию общества, не существовало ни справедливости, ни несправедливости, однако я не утверждаю, что и в таком состоянии было позволено посягать на чужую собственность. Я только считаю, что в нем совсем не было ничего подобного собственности, а следовательно, не могло быть и ничего подобного справедливости или несправедливости. В свое время я приведу подобное же соображение относительно *обещаний*, когда дойду до их рассмотрения, и надеюсь, что если это соображение хорошенько взвесят, то его будет достаточно для того, чтобы уничтожить все то, что может шокировать кого-либо в вышеизложенных мнениях относительно справедливости и несправедливости.

# ГЛАВА 3

# О ПРАВИЛАХ, УСТАНАВЛИВАЮЩИХ СОБСТВЕННОСТЬ

Хотя установление правила относительно стабильности владения не только полезно, но даже безусловно необходимо для человеческого общества, правило это не может служить какой-либо цели, пока оно выражено в столь общих терминах. Следует указать какой-нибудь метод, при помощи которого мы могли бы определить, какие частные блага должны быть выделены для каждого частного лица при отстранении всей остальной части человечества от владения и пользования ими. Итак, нашей ближайшей задачей должно быть открытие оснований, модифицирующих это общее правило и приспосабливающих его ко всеобщему пользованию и применению на практике.

Очевидно, что основания эти не имеют своим источником то соображение, что пользование какими-либо *частными* благами может принести какому-то *частному* лицу или обществу (public) большую пользу или выгоду, чем всякому другому лицу. Без сомнения, было бы лучше, если бы

каждый владел тем, что наиболее ему подходит и наиболее для него полезно. Но уже помимо того что данное отношение соответствия [нуждам] может быть общим для нескольких людей одновременно, оно оказывается предметом таких споров и люди проявляют такое пристрастие и такую страстность в своих суждениях об этих спорах, что столь неточное, неопределенное правило оказалось бы совершенно несовместимым с поддержанием мира в человеческом обществе. К соглашению о стабильности владения люди приходят для того, чтобы положить конец всяким поводам к несогласиям и спорам; но данная цель никогда не была бы достигнута, если бы нам было позволено применять это правило различным образом в каждом отдельном случае сообразно той частной пользе, которая могла бы быть результатом подобного применения. Справедливость, вынося свои решения, никогда не наводит справок, соответствуют или не соответствуют предметы [нуждам] частных лиц, но руководствуется более широкими взглядами. Всякий человек, будь он щедр или скуп, находит у нее одинаково хороший прием, и она с одинаковой легкостью выносит решение в его пользу, если даже дело касается того, что совершенно для него бесполезно.

Отсюда следует, что общее правило, гласящее: *владение должно быть стабильным*, применяется на практике не через посредство единичных решений, но при помощи других общих правил, которые следует распространять на все общество и никогда не нарушать ни под влиянием гнева, ни под влиянием благосклонности. Для иллюстрации сказанного я предлагаю следующий пример. Сперва я рассматриваю людей, находящихся в состоянии дикости и одиночества, и предполагаю, что, сознавая всю бедственность этого состояния, а также предвидя те выгоды, которые могут быть результатом образования общества, они ищут общения друг с другом и предлагают друг другу покровительство и помощь. Я предполагаю далее, что они обладают достаточной сообразительностью, чтобы тотчас же заметить, что главное препятствие к осуществлению данного проекта общественного устройства и сотоварищества заключается в присущих им по природе жадности и эгоизме, для противодействия которым они и вступают в соглашение, имеющее целью установить стабильность собственности, а также [состояние] взаимного обуздания, взаимной снисходительности. Я сознаю, что описанный мной ход дела не вполне естествен. Но ведь я

лишь предполагаю здесь, что люди сразу приходят к таким выводам, тогда как в действительности последние возникают незаметно и постепенно; кроме того, вполне возможно, что несколько человек, отделенных в силу различных случайностей от общества, к которому они раньше принадлежали, будут принуждены образовать новое общество, а в таком случае они очутятся именно в описанном выше положении.

Итак, очевидно, что первое затруднение, с которым люди встречаются при таком положении, т. е. после соглашения, устанавливающего общественный строй и стабильность владений, состоит в том, как распределить владения и назначить каждому полагающуюся ему часть, которой он должен впредь неизменно пользоваться. Но затруднение это ненадолго задержит их, они тотчас же должны сообразить, что наиболее естественный выход состоит в том, чтобы каждый продолжал пользоваться тем, чем он сейчас владеет, т. е. чтобы собственность, или постоянное владение, была присоединена к наличному владению. Сила привычки такова, что она не только примиряет нас с тем, чем мы долго пользовались, но даже вызывает в нас привязанность к этому предмету и заставляет предпочитать его другим предметам, быть может

более ценным, но менее нам знакомым. Именно с *тем*, что долго было у нас перед глазами и чем мы часто пользовались с выгодой для себя, нам всегда особенно не хочется расставаться; но мы легко можем обойтись без того, чем мы никогда не пользовались и к чему не привыкли. Итак, очевидно, что люди легко могут признать в качестве выхода [из вышеупомянутого положения], *чтобы каждый продолжал пользоваться тем, чем он владеет в настоящее время;* и это причина того, почему они могут так естественно прийти к соглашению и предпочесть его всем другим выходам[78].

Но следует заметить, что хотя правило, закрепляющее собственность за наличным владельцем, естественно и в силу этого полезно, однако полезность его не распространяется за пределы первоначального формирования общества и ничто не могло бы быть пагубнее, чем его постоянное соблюдение, ибо последнее исключало бы всякий возврат [собственности], поощряло и награждало бы всякую несправедливость. Итак, нам следует поискать какие-нибудь другие условия, способные положить начало собственности после того, как общественный строй уже установлен; наиболее значительными из таких условий я считаю

следующие четыре: *захват, давность, приращение* и *наследование*. Рассмотрим вкратце каждое из них, начиная с *захвата*.

Владение всеми внешними благами изменчиво и непостоянно, и это оказывается одним из важнейших препятствий к установлению общественного строя; это служит и основанием того, что люди путем явно высказанного или же молчаливого общего соглашения взаимно ограничивают себя при помощи того, что мы теперь называем правилами справедливости и права. Бедственное состояние, предшествующее подобному ограничению, является причиной того, что мы подчиняемся этому средству как можно скорее, а это легко объясняет нам, почему мы присоединяем идею собственности к идее первоначального владения, или *захвата*. Люди неохотно оставляют собственность неупроченной хотя бы на самое короткое время и не хотят открывать ни малейшей лазейки насилию и беспорядку. К этому мы можем прибавить, что [факт] первоначального владения всегда наиболее привлекает к себе внимание, и если бы мы пренебрегли им, то у нас не осталось бы и тени основания для присоединения [прав] собственности к последующим [моментам] владения[79].

Теперь остается только точно определить, что подразумевается под владением, а сделать это не так легко, как можно было бы вообразить с первого взгляда. Говорят, что мы владеем каким-либо объектом не только тогда, когда непосредственно прикасаемся к нему, но и тогда, когда занимаем по отношению к нему такое положение, что пользование им в нашей власти, что в нашей власти передвигать его, вносить в него изменения или уничтожить его в зависимости от того, что нам в данную минуту желательно или выгодно. Таким образом, это отношение есть вид отношения причины и действия, а поскольку собственность не что иное, как стабильное владение, имеющее своим источником правила справедливости, или соглашения между людьми, ее следует считать таким же видом отношения. Но здесь не мешает заметить следующее: так как наша власть пользоваться каким-либо объектом становится более или менее несомненной в зависимости от большей или меньшей вероятности перерывов, которым она может подвергнуться, и поскольку вероятность эта может увеличиваться очень незаметно и постепенно, то во многих случаях невозможно определить, когда начинается или кончается владение, и у нас нет точного мерила, при помощи которого мы могли

бы решать такого рода споры. Дикий кабан, попадающий в нашу западню, считается находящимся в нашей власти, если только бегство для него невозможно. Но что мы подразумеваем под невозможным? Отличаем ли мы невозможность от невероятности? А как точно отличить последнюю от вероятности? Пусть кто-нибудь точнее укажет пределы той и другой и покажет мерило, при помощи которого мы в состоянии были бы решать все споры, могущие возникать по этому поводу, да и часто возникающие, как мы видим из опыта[80].

Такие споры могут, однако, возникать не только относительно реальности собственности и владения, но и относительно их размеров; и подобные споры часто совсем не допускают решения или же не могут быть решены какой-либо иной способностью, кроме воображения. Человек, причаливший к берегу пустынного и невозделанного островка, с первого же момента считается его владельцем и приобретает в свою собственность весь этот островок, потому что в данном случае предмет представляется воображению ограниченным и определенным и в то же время он [по размерам] соответствует новому владельцу. Тот же самый человек, высадившийся на пустынный остров

величиной с Великобританию, приобретает в собственность лишь то, чем он непосредственно завладеет; тогда как многочисленная колония считается собственником целого [острова] с самого момента высадки на берег.

Но часто случается, что с течением времени право первого владения становится спорным, причем бывает невозможно разрешить многие несогласия, которые могут возникнуть по этому поводу. В таком случае естественно вступает в силу [право] длительного владения, или *давности* (prescription), дающее человеку в полную собственность все, чем он пользуется. Природа человеческого общества не допускает очень большой точности [в подобных решениях], и мы не всегда в состоянии вернуться к первоначальному положению вещей с целью определить их наличное состояние. Значительный промежуток времени так отдаляет от нас предметы, что они как бы утрачивают свою реальность и оказывают на наш дух столь же мало влияния, как если бы их не существовало совсем. Как бы ясны и достоверны ни были сейчас права любого человека, через пятьдесят лет они будут казаться темными и сомнительными, хотя бы факты, на которых они основаны, были доказаны с полной очевидностью и достоверностью. Те же

самые факты уже не оказывают на нас того же действия после столь долгого промежутка времени, и это можно признать убедительным аргументом в пользу вышеизложенной теории собственности и справедливости. Долговременное владение дает право на любой предмет, но несомненно, что хотя все возникает во времени, однако ничто реальное не производится самим временем; отсюда следует, что, если собственность порождается временем, она не есть что-либо реально существующее в предметах, она является лишь порождением чувств, ибо на них только и оказывает влияние время[81].

Мы приобретаем также какие-либо предметы в собственность путем *приращения*, когда они тесно связаны с предметами, уже составляющими нашу собственность, и в то же время являются чем-то менее значительным. Так, плоды, которые дает наш сад, приплод нашего скота, труд наших рабов – все это считается нашей собственностью даже до фактического владения. Если предметы связаны друг с другом в воображении, их легко приравнивают друг к другу и им обычно приписывают одинаковые качества. Мы легко переходим от одних предметов к другим и в своих суждениях о них не проводим между ними различия, в особенности если последние уступают

по значению первым[82].

Право *наследования* вполне естественно, так как оно проистекает из предполагаемого согласия родителей или ближайших родственников, а также из интересов, общих всему человечеству и требующих, чтобы владения людей переходили к лицам наиболее им дорогим и тем самым делали их более прилежными и умеренными. Быть может, к этим причинам присоединяется еще влияние *отношения*, или ассоциации, идей, которое после смерти отца естественно направляет наш взор на сына и заставляет приписывать последнему право на владения его родителя. Эти владения должны стать чьей-нибудь собственностью. Но вопрос состоит в том, *чьей именно*. Очевидно, что здесь естественнее всего приходят на ум дети данного лица, а так как они уже связаны с данными владениями посредством своего умершего родителя, то мы склонны еще более усиливать указанную связь при помощи отношения собственности. К этому можно добавить много сходных примеров[83].

# ГЛАВА 4

# О ПЕРЕДАЧЕ СОБСТВЕННОСТИ ПОСРЕДСТВОМ СОГЛАСИЯ

Как бы полезна или даже необходима для человеческого общества ни была стабильность собственности, она все-таки связана со значительными неудобствами. Отношение соответствия, или пригодности, никогда не следует принимать во внимание при распределении собственности среди людей; мы должны руководствоваться при этом правилами более общими по способу применения и более свободными от сомнений и недостоверности. Такими правилами являются при первоначальном установлении общества *наличное* владение, а впоследствии – *захват, давность, приращение* и *наследование*. Поскольку все эти правила в значительной мере зависят от случая, они часто должны противоречить и нуждам, и желаниям людей; таким образом, люди и их владения часто должны очень плохо соответствовать друг другу. А это весьма большое неудобство, требующее устранения. Прибегнуть к наиболее прямому средству, т. е. позволить каждому силой захватить

то, что он считает для себя наиболее подходящим, значило бы разрушить общество; поэтому правила справедливости стараются найти нечто среднее между непоколебимым постоянством [собственности] и упомянутым изменчивым, непостоянным приспособлением ее [к новым обстоятельствам]. Но самым лучшим и очевидным средним является в данном случае правило, предписывающее, чтобы владение и собственность всегда были постоянны, за исключением тех случаев, когда собственник согласен передать свои владения другому лицу. Это правило не может иметь вредных последствий, т. е. подавать повод к войнам и раздорам, поскольку отчуждение совершается с согласия собственника, который один только и заинтересован в нем; оно может оказаться очень полезным при распределении собственности между отдельными лицами. Различные части земли производят различные полезные предметы; кроме того, различные люди по природе своей приспособлены к разным занятиям и, предаваясь лишь какому-нибудь одному из них, достигают в нем большего совершенства. Все это требует взаимного обмена и торговых сношений; поэтому передача собственности посредством согласия точно так же имеет своим основанием

естественный закон, как и стабильность ее при отсутствии подобного согласия.

До сих пор дело решали исключительно соображения о пользе и интересах. Но быть может, требование *ввода во владение* (delivery), т. е. акта вручения или видимой передачи предмета, выдвигаемое как гражданскими, так и (по мнению большинства авторов) естественными законами в качестве необходимого условия при уступке собственности, – быть может, это требование обусловлено более тривиальными основаниями. Собственность на какой-нибудь предмет, рассматриваемая как нечто такое, что реально, но не имеет отношения к нравственности или к нашим чувствованиям, – качество, недоступное восприятию и даже непредставимое; мы не можем также составить ясного представления ни о ее стабильности, ни о ее передаче. Подобное несовершенство наших идей меньше чувствуется, когда дело касается стабильности собственности, так как меньше привлекает к себе наше внимание и наш дух легче отвлекается от него, не подвергая его тщательному рассмотрению. Но так как передача собственности одного лица другому – более заметное событие, то недостаток, свойственный нашим идеям, становится при этом ощутимым и заставляет нас всюду искать

какое-нибудь средство, чтобы его исправить. Ничто так не оживляет любую идею, как наличное впечатление и отношение между этим впечатлением и идеей; поэтому для нас всего естественнее искать [хотя бы] и ложного освещения дела именно в указанной области. Чтобы помочь нашему воображению составить представление о передаче собственности, мы берем действительный предмет и фактически отдаем его во владение тому лицу, которому желаем уступить право собственности на этот предмет. Воображаемое сходство обоих действий и наличие видимого вручения обманывают наш дух и заставляют его воображать, что он представляет себе таинственный переход права собственности. А что такое объяснение дела правильно, вытекает из следующего: люди изобрели *символический* акт *ввода во владение*, удовлетворяющий их воображение в тех случаях, где реальное [овладение] неприменимо. Так, передачу ключей амбара понимают как вручение находящегося в нем хлеба. Поднесение камня и земли символизирует вручение за́мка. Это как бы своего рода суеверие, практикуемое гражданскими и естественными законами и сходное с *римско-католическими* суевериями в области религии. Подобно тому как *католики*

олицетворяют непостижимые таинства *христианской* религии и делают их более представимыми для нашего духа при помощи восковых свечей, одеяний или манипуляций, которые должны иметь известное сходство с этими таинствами, юристы и моралисты прибегли к сходным выдумкам по той же самой причине и постарались таким способом сделать для себя более представимой передачу собственности посредством согласия.

# ГЛАВА 5

# ОБЯЗАТЕЛЬНОСТЬ ОБЕЩАНИЙ

Что правило нравственности, предписывающее исполнять обещания, не является *естественным*, это выяснится в достаточной степени из двух нижеследующих положений, к доказательству которых я сейчас перехожу, а именно: *обещание не имело бы смысла до того, как оно было установлено путем соглашения между людьми, и, если бы даже оно имело смысл, его не сопровождало бы никакое нравственное обязательство*.

Я утверждаю, *во-первых*, что обещание не имеет естественного смысла, т. е. не существует прежде, чем оно установлено путем соглашений между людьми, и что человек, незнакомый с обществом, никогда не мог бы связать себя какими-либо обязательствами с другим человеком, хотя бы оба могли воспринять путем интуиции мысли друг друга. Если обещания естественны и имеют смысл, то должен существовать какой-нибудь акт нашего духа, сопровождающий слова *я обещаю*, и обязательность обещания должна зависеть именно

от этого акта. Переберем поэтому все способности души и посмотрим, которая из них применяется при наших обещаниях.

Акт нашего духа, выражающийся в обещании, не есть *решение* сделать что-либо, ибо таковое само по себе никогда не налагает на нас никакого обязательства. Это не есть также *желание* сделать что-либо, ведь мы можем связать себя [обещанием] без подобного желания и даже с явно и открыто выраженным отвращением. Это не есть и *хотение* (willing) поступка, который мы обещаем выполнить, ведь обещание всегда касается будущего, а воля имеет влияние только на настоящие действия. Отсюда следует, что если акт духа, входящий в обещание и порождающий его обязательность, не есть ни решение, ни желание, ни хотение совершить какой-либо поступок, то он необходимо должен быть *хотением* того *обязательства*, которое проистекает из обещания. И это не исключительно философское заключение; оно вполне согласно с нашим обычным способом мышления и выражения, к которому мы прибегаем, когда говорим, что связаны [обещанием] с собственного согласия и что обязательство проистекает исключительно из нашей воли, из нашего соизволения. Итак, вопрос сводится только к тому,

нет ли в предположении такого акта нашего духа явного абсурда, такого абсурда, в каковой никак бы не мог впасть человек, идеи которого не заражены предрассудками и не связаны с ошибочными способами выражения.

Нравственность зависит от наших чувствований, и, если какой-нибудь акт или какое-либо свойство духа доставляет нам *известным образом* удовольствие, мы называем его добродетельным; если же пренебрежение им, неисполнение его доставляет нам *таким же образом* неудовольствие, мы говорим, что обязаны исполнить его. Изменение обязательства предполагает изменение в чувствованиях, а создание нового обязательства предполагает возникновение некоторых новых чувствований. Но очевидно, что естественным образом мы так же мало можем изменить собственные чувствования, как и движения небес; мы не можем также путем одного только акта нашей воли, т. е. путем обещания, сделать какой-либо поступок приятным или неприятным, нравственным или безнравственным, если без такого акта данный поступок произвел бы на нас противоположное впечатление или обладал бы другими качествами. Итак, было бы совершенно абсурдно желать какого-либо нового обязательства, т. е. нового

чувства страдания или удовольствия, и невозможно, чтобы люди естественно впадали в такой грубый абсурд. Таким образом, обещание в смысле чего-то *естественного* совершенно лишено смысла и не содержит в себе никакого акта нашего духа[84].

*Во-вторых*, если бы оно и содержало в себе какой-нибудь акт нашего духа, оно не могло бы *естественным образом* создать обязательства. Это вполне очевидно из предшествующего рассуждения. Обещание создает новое обязательство; новое обязательство предполагает возникновение новых чувствований; воля никогда не создает новых чувствований; следовательно, из обещания не могло бы естественно возникнуть обязательство, даже если предположить, что наш дух мог бы дойти до такого абсурда, чтобы захотеть подобного обязательства.

Эта истина может быть доказана еще очевиднее при помощи того рассуждения, которое доказало нам, что справедливость вообще искусственная добродетель. Ни одного поступка нельзя требовать от нас в качестве нашей обязанности, если человеческой природе не присущ какой-нибудь побуждающий аффект или мотив, способный породить этот поступок. Таким мотивом не может быть чувство долга. Чувство

долга предполагает предшествующее ему обязательство. Но если поступка не требует какой-либо естественный аффект, его не может требовать и какое-либо естественное обязательство, ведь несовершение его не послужило бы доказательством какого-нибудь недостатка или изъяна в нашем духе и характере, а следовательно, не было бы пороком. Но очевидно, что у нас нет иных мотивов, которые побуждали бы нас исполнять обещания, кроме чувства долга. Если бы мы думали, что обещаниям не присуща нравственная обязательность, мы никогда не чувствовали бы склонности соблюдать их. Не так обстоит дело с естественными добродетелями. Если бы даже помощь несчастным не была обязательной, наше человеколюбие побудило бы нас к этому; и если мы пренебрегаем данной обязанностью, наш поступок считается безнравственным, ибо он является доказательством того, что мы лишены естественных чувств человеколюбия. Отец знает, что он обязан заботиться о своих детях, но у него есть к этому и естественная склонность; и если бы ни один человек не имел такой склонности, [забота о детях] ни для кого не была бы

обязательной. Но так как отдельно от чувства обязательности обещаний не существует

естественной склонности к их соблюдению, то отсюда следует, что верность [своему слову] не есть естественная добродетель и что обещания не имеют силы, пока они не установлены путем соглашений между людьми.

Если кто-либо с этим не согласен, он должен дать удовлетворительное доказательство двух положений, гласящих, *что в обещаниях содержится особый акт нашего духа я что в качестве следствия этого акта нашего духа возникает отличная от чувства долга склонность к исполнению обещаний.* Я предполагаю, что невозможно доказать ни тот ни другой пункт, а поэтому решаюсь заключить, что обещания – человеческое изобретение, имеющее своим источником нужды и интересы общества.

Чтобы открыть эти нужды и интересы, мы должны рассмотреть те же качества человеческой природы, которые, как мы уже видели, дают начало упомянутым раньше общественным законам. Так как люди по природе эгоистичны или обладают лишь ограниченным великодушием, то их не легко побудить к тому, чтобы совершить какой-нибудь поступок ради интересов других людей, разве только если при этом имеется в виду какое-нибудь ответное преимущество, которое иначе они не надеялись бы получить. Но часто

случается, что такие взаимные одолжения не могут быть совершены в один и тот же момент; поэтому одна сторона по необходимости вынуждена остаться в неуверенности и, ожидая ответной любезности, должна рассчитывать на благодарность другой стороны. Однако люди столь испорченны, что, вообще говоря, такой расчет дает лишь слабую уверенность; а так как предполагается, что благодетель в данном случае оказывает милость, имея в виду личный интерес, то это, с одной стороны, ослабляет обязательство, а с другой – подает пример эгоизма, истинного родоначальника неблагодарности. Итак, если бы мы следовали естественному ходу своих аффектов и склонностей, мы совершали бы лишь немного поступков ради интересов других людей, т. е. с бескорыстными целями, потому что по природе своей обладаем очень ограниченной добротой и расположением к другим; но мы совершали бы также мало подобных поступков и из внимания к собственным интересам, ибо не можем рассчитывать на благодарность со стороны других людей. Таким образом, взаимный обмен добрыми услугами как будто вообще не мог осуществиться среди людей и каждый, стремясь к благосостоянию и поддержанию своего существования, должен был бы рассчитывать

только на свое личное умение и трудолюбие. Установление (invention) естественного закона, утверждающего *стабильность* собственности, уже сделало людей терпимыми друг к другу; установление закона о *передаче* собственности и владения путем согласия положило начало получению ими друг от друга выгоды. Тем не менее эти естественные законы, как бы строго их ни соблюдали, недостаточны для того, чтобы люди осуществили всю ту взаимопомощь, на которую они способны по природе. Хотя бы собственность и была *стабильной*, однако люди часто могут получать от нее лишь незначительную выгоду: так, они могут обладать избытком одних благ и страдать от недостатка других. *Передача* собственности, являющаяся наилучшим средством устранения этого неудобства, не может искоренить его окончательно, потому что ее можно применять лишь к *имеющимся налицо* и *индивидуальным*, а не к *отсутствующим* или *общим* объектам. Человек не может передать другому в собственность дом, находящийся на расстоянии двадцати лиг, потому что его согласие не может сопровождаться вручением дома, т. е. условием, необходимым в данном случае. Нельзя также передать другому в собственность десять мер зерна или пять бочек вина, просто выразив на

то согласие, потому что это только общий способ выражения, не имеющий прямого отношения к определенной куче зерна или к определенным бочкам вина. Кроме того, общение людей не ограничивается обменом жизненных припасов, оно может распространяться на такие услуги и такие поступки, которыми мы обмениваемся ради взаимного интереса и взаимных выгод. Ваша рожь поспела сегодня; моя будет готова завтра; для нас обоих выгодно, чтобы я работал с вами сегодня и чтобы вы помогли мне завтра. Но у меня нет расположения к вам, и я знаю, что вы также мало расположены ко мне. Поэтому ради вас я не возьму на себя лишней работы, а если бы я стал помогать вам ради себя самого в ожидании ответной услуги, то знаю, что меня постигло бы разочарование и что я напрасно стал бы рассчитывать на вашу благодарность. Итак, я предоставляю вам работать в одиночку; вы отвечаете мне тем же; погода меняется; и мы оба лишаемся урожая вследствие недостатка во взаимном доверии и невозможности рассчитывать друг на друга.

Все это действие естественных принципов и аффектов, присущих природе человека, а так как эти аффекты и принципы неизменны, то можно было бы думать, что и обусловленные ими

поступки должны быть таковыми и старания моралистов или же политиков, пытающихся, имея в виду общественные интересы, оказать на нас влияние или же изменить обычный ход наших поступков, должны остаться безрезультатными. И действительно, если бы успех их намерений зависел от успешного исцеления эгоизма и неблагодарности людей, они никогда не достигли бы желаемого результата, им могло бы помочь лишь всемогущество, которое одно только в состоянии придать новую форму человеческому духу и изменить характер последнего в столь существенных его свойствах. Моралисты и политики могут рассчитывать лишь на то, чтобы сообщить новое направление этим естественным аффектам и научить нас, что мы можем лучше удовлетворять свои стремления косвенным и искусственным образом, чем давая волю их опрометчивым и неудержимым движениям. Таким образом, я приучаюсь оказывать другому человеку услугу, даже не чувствуя к нему истинного расположения, потому что предвижу, что он ответит мне тем же, тоже ожидая ответной услуги и рассчитывая на поддержание взаимного обмена услугами со мной и с другими людьми. Следовательно, если я оказал ему услугу и он воспользовался выгодой, проистекающей из моего

поступка, он вынужден внести и свою долю [в обмен услугами], так как предвидит последствия своего отказа.

Но хотя такое корыстное общение между людьми появляется в обществе и даже начинает преобладать в нем, оно не вполне уничтожает более благородное и великодушное общение, т. е. дружбу и обмен добрыми услугами. Я все-таки могу оказывать услуги без надежды на какую-либо выгоду тем лицам, которых люблю, с которыми ближе знаком, и они могут отвечать мне тем же, думая лишь о том, как бы вознаградить меня за мои прежние услуги. Чтобы различить эти два вида общения – корыстное и бескорыстное, существует *известная словесная формула*, которая изобретена для первого вида и при помощи которой мы обязываемся совершить известный поступок. Эта словесная формула составляет то, что мы называем *обещанием;* последнее является санкцией корыстного общения между людьми. Если человек говорит, что *обещает что-либо*, он в действительности выражает *решение* осуществить это и вместе с тем, пользуясь данной *словесной формулой*, подвергает себя в случае несоблюдения слова наказанию, состоящему в том, что ему больше никогда не будут верить. Указанное решение –

естественный акт нашего духа, выражаемый в обещаниях, но если бы в них не заключалось ничего, кроме решения, то обещания выражали бы только наши прежние мотивы и не создавали бы новых мотивов, нового обязательства. Новый мотив создается соглашением между людьми в тех случаях, когда опыт обучает нас тому, что дела человеческие можно было бы вести с гораздо большей взаимной выгодой, если бы были установлены известные *символы* или *знаки*, при помощи которых мы могли бы внушить друг другу уверенность в том, как мы станем поступать в известных случаях. После того как учреждены эти знаки, всякий, кто ими пользуется, тотчас же обязывается ради собственного интереса выполнять свои обязательства, и, если он откажется исполнить обещание, он уже не должен рассчитывать на то, что ему станут верить впредь.

Знание, необходимое для того, чтобы привести человечество к осознанию той выгоды, которая заключается для него в *установлении* и *соблюдении* обещаний, нельзя считать превышающим способности человеческой природы даже в ее диком и не подвергшемся влиянию культуры состоянии. Требуется лишь очень небольшое знание жизни, чтобы открыть нам все следствия и выгоды [соблюдения

обещаний]. Самый недолговременный опыт общественной жизни открывает их любому смертному, а когда каждый индивид замечает во всех своих сотоварищах такое же чувство этих выгод, он тотчас исполняет свою долю всякой договоренности, будучи уверен, что и они не преминут выполнить свои обязательства. Все они по взаимному соглашению составляют некоторый план действий, рассчитанный на взаимную выгоду, и соглашаются быть верными своему слову; для установления же этого соглашения, или уговора, не требуется ничего, кроме осознания каждым того интереса, который связан с точным исполнением обязательств, и сообщения об этом осознании другим членам общества. Тотчас же [мысль] об интересе производит свое действие и на других; таким образом, интерес является *первым* [основанием] обязанности исполнения обещаний.

Впоследствии нравственное чувство присоединяется к интересу и приобретает в глазах человечества значение нового обязательства. Это нравственное чувство, проявляющееся в выполнении обещаний, проистекает из тех же принципов, как и то, которое сказывается в воздержании от чужой собственности. *Общественный интерес, воспитание и искусство*

*политиков* в обоих случаях производят одно и то же действие. Затруднения, связанные с предположением, что обещания сопровождаются нравственной обязательностью, мы или превозмогаем, или обходим. Например, обычно не считают, что высказывание какого-либо решения заключает в себе обязательство, и нам нелегко представить себе, каким образом употребление известной словесной формулы может внести какое-либо существенное изменение. Таким образом, мы *измышляем* новый душевный акт, называем его *хотением* (willing) обязательства и предполагаем, что он-то именно и обосновывает нравственность. Но мы уже доказали раньше, что такого душевного акта не существует и что, следовательно, обещание не заключает в себе никакого естественного обязательства. Чтобы подтвердить сказанное, мы можем прибавить еще несколько других размышлений относительно той воли, которая как будто бы входит в обещание и является причиной его обязательности. Очевидно, что воля сама по себе никогда не считается причиной обязательства; ее следует выразить словами или знаками для того, чтобы наложить узы на человека. Но после того как воля воспользовалась таким образом услугами словесного выражения, последнее вскоре

становится главной составной частью обещания и человек все-таки будет связан своим словом, хотя бы он про себя изменил свое намерение и отказался как от решения [исполнить обещание], так и от хотения обязательства. Однако, хотя словесное выражение в большинстве случаев исчерпывает собой обещание, это не всегда так; если человек воспользуется каким-либо выражением, не зная его значения и не имея намерения связать себя этим, он, конечно, и не будет им связан. Мало того, если он даже знает значение указанного выражения, но употребляет его только ради шутки, ясно показывая какими-нибудь знаками, что у него нет серьезного намерения связать себя, он тоже не будет обязан исполнить [свое обещание], для этого необходимо, чтобы слова были полным выражением воли и не сопровождались противоречащими знаками. Но и это правило мы не должны простирать слишком далеко; так, если благодаря быстроте своего соображения мы заключим на основании определенных признаков, что некоторое лицо имеет намерение нас обмануть, нам не следует воображать, что оно не связано словесным выражением своего обещания, если только мы принимаем последнее; мы должны ограничить вышеизложенное заключение теми случаями, в

которых указанные признаки не имеют характера обмана. Все эти противоречия легко объяснить, если обязательность обещаний не что иное, как человеческое изобретение, имеющее своей целью удобство общества; но они окажутся необъяснимыми, если она представляет собой нечто *реальное* и *естественное*, проистекающее из какого-нибудь душевного или телесного акта.

Далее я замечу следующее: если всякое новое обещание возлагает новое нравственное обязательство на лицо, дающее его, и если это новое обязательство проистекает из воли данного лица, то это один из самых таинственных и непостижимых актов, какой только можно себе вообразить; его можно было бы даже сравнить с *пресуществлением* или с *посвящением в духовный сан*[85], при которых известная формула в связи с определенным намерением совершенно изменяет природу внешнего объекта и даже человеческого существа. Но при всем своем сходстве с обещаниями данные таинства сильно отличаются от них в других отношениях, и это отличие может быть признано веским доказательством различия в их происхождении. Так как обязательность обещаний изобретена в общественных интересах, то она воплощается в такое количество разнообразных формул, какое требуется этими

интересами; она даже может прямо запутаться в противоречиях, лишь бы не упустить из виду своей цели. С другой стороны, поскольку упомянутые чудовищные доктрины являются просто выдумкой духовенства и не имеют в виду никаких общественных интересов, то они встречают меньше препятствий при их осуществлении, и надо признаться, что, несмотря на их изначальную нелепость, они в остальном больше соответствуют требованиям разума и здравого смысла. Богословы ясно видят, что внешняя словесная формула, будучи пустым звуком, должна сопровождаться известным намерением, чтобы стать действительной; но если уж такое намерение признается необходимым условием, то его отсутствие должно мешать действию независимо от того, было ли это намерение явным или тайным, искренним или обманчивым. Поэтому обычно дело решается ими так: таинство заключается в намерении священнослужителя, и если последний втайне отказывается от этого намерения, то он сам совершает великое преступление, а вместе с тем уничтожает и таинство крещения, причащения или посвящения. Ужасные последствия указанной доктрины не в состоянии были помешать ее осуществлению, тогда как неудобство применения

сходной доктрины к обещаниям помешало ее установлению. Люди всегда больше заботятся о настоящей жизни, чем о будущей, и склонны считать малейшее зло, имеющее отношение к первой, более значительным, чем величайшее зло, касающееся последней.

То же заключение относительно происхождения обещаний можно вывести и из того факта, что *насилие* считается нарушающим все контракты и освобождающим нас от связанного с ними обязательства. Этот принцип служит доказательством того, что обещаниям не свойственна естественная обязательность и что они являются лишь искусственными установлениями, имеющими в виду удобства и преимущества общества. При надлежащем рассмотрении дела выясняется, что насилие не отличается существенным образом от других мотивов, например надежды или страха, которые могут заставить нас дать слово и наложить на себя известное обязательство. Если опасно раненный человек обещает врачу значительную сумму в награду за исцеление, то он несомненно обязан исполнить свое обещание; однако данный случай не так уж сильно отличается от того, когда человек обещает известную сумму разбойнику, чтобы породить столь огромное различие в

нравственном чувствовании, и различие это понятно лишь тогда, когда данные чувства имеют своим источником исключительно интересы и удобства общества.

# ГЛАВА 6

# НЕСКОЛЬКО ДАЛЬНЕЙШИХ РАЗМЫШЛЕНИЙ ОТНОСИТЕЛЬНО СПРАВЕДЛИВОСТИ И НЕСПРАВЕДЛИВОСТИ

Теперь мы рассмотрели три основных естественных закона: *о стабильности собственности, о передаче последней посредством согласия и об исполнении обещаний*. От строгого соблюдения этих трех законов всецело зависят мир и безопасность человеческого общества, и нет возможности установить хорошие отношения между людьми там, где их не соблюдают. Общество абсолютно необходимо для благоденствия людей, а указанные законы столь же необходимы для поддержания общественного строя. Какую бы узду они ни налагали на аффекты людей, сами они являются истинным порождением этих аффектов и лишь более искусным и утонченным способом их удовлетворения. Ничто не превосходит наших аффектов по бдительности и изобретательности; и ничто так не бросается в глаза, как [необходимость] соглашения, имеющего целью соблюдение указанных правил. Таким образом,

природа вполне предоставила вести это дело самим людям и не внедрила в наш дух никаких особых первичных принципов, дабы привести нас к ряду действий, для произведения которых было достаточно принципов, присущих нашему [духовному] строю, нашей организации. Чтобы еще более убедиться в этой истине, мы можем остановиться здесь на минуту и вывести из рассмотрения предшествующих рассуждений некоторые новые аргументы, доказывающие, что указанные законы, несмотря на всю их необходимость, вполне искусственны и изобретены людьми и что, следовательно, справедливость есть искусственная, а не естественная добродетель.

I. Первый аргумент, которым я воспользуюсь, основан на обычном определении справедливости. Справедливость обычно определяется как *постоянная и неизменная воля давать каждому то, что ему следует*. Это определение предполагает, что уже существуют такие понятия, как право и собственность, независимые от справедливости и предваряющие ее, причем они продолжали бы существовать, если бы даже людям никогда и в голову не приходило осуществлять упомянутую добродетель на деле. Я

уже отметил вкратце ошибочность такого мнения; здесь же я выскажу свой взгляд на данный предмет несколько яснее.

Я начну с замечания, что качество, называемое нами *собственностью*, подобно многим воображаемым качествам *перипатетической* философии, и от него ничего не остается при более глубоком проникновении в предмет, если только его рассматривают отдельно от наших нравственных чувствований. Очевидно, что собственность не заключается в каком-либо из чувственных качеств предмета, ибо эти качества могут оставаться без изменения, тогда как собственность переходит к другому лицу. Следовательно, собственность должна заключаться в каком-нибудь из отношений предмета. Однако таковым не может быть его отношение к другим внешним и неодушевленным предметам, ибо и последние могут оставаться без изменения при перемене собственности. Следовательно, это качество заключается в отношениях предметов к мыслящим и разумным существам. Но сущностью собственности является не внешнее, телесное отношение, ибо таковое может в равной мере существовать между неодушевленными объектами и между животными, хотя в этих случаях оно не

устанавливает собственности. Следовательно, собственность состоит в некотором внутреннем отношении, т. е. в некотором влиянии, оказываемом внешними отношениями предмета на наш дух и поступки. Так, то отношение, которое мы называем *захватом*, или первоначальным владением, само по себе считается не собственностью, но лишь причиной собственности. Но очевидно, что это внешнее отношение ничего не вызывает во внешних предметах и только оказывает влияние на наш дух, пробуждая в нас сознание долга, которое сказывается в воздержании от данного предмета и в возвращении его первоначальному владельцу. Такие поступки и есть, собственно, то, что мы называем *справедливостью*, и, следовательно, сущность собственности зависит от этой добродетели, а не наоборот.

Итак, если бы кто-нибудь стал утверждать, что справедливость – естественная добродетель, а несправедливость – естественный порок, он вместе с тем должен был бы утверждать и следующее: если даже оставить в стороне понятия *собственности, права* и *обязательства*, то все же известное поведение и ряд поступков при известных внешних отношениях к предметам естественным образом обладают некоторой

моральной красотой или моральным безобразием и вызывают в нас первичное удовольствие или неудовольствие. Так, возвращение человеку его имущества считается добродетелью не потому, что природа соединила известное чувство удовольствия с подобным поведением по отношению к чужой собственности, но потому, что она соединила это чувство с подобным поведением по отношению к тем внешним предметам, которыми другие люди владели изначально либо в течение долгого времени или же которые они получили с согласия людей, владевших ими изначально либо в течение долгого времени. Если же природа не даровала нам подобного чувствования естественным образом, т. е. до человеческих соглашений, следовательно, не существует ничего подобного собственности. Но хотя при таком сухом и точном рассмотрении данного вопроса достаточно выясняется, что природа не соединила удовольствия или чувства одобрения с подобным поведением, все-таки, чтобы оставить как можно меньше места сомнениям, я прибавлю еще несколько доводов, цель которых подтвердить мое мнение.

*Во-первых*, если бы природа даровала нам такого рода удовольствие, оно было бы таким же

очевидным и легко заметным, как и во всяком ином случае, и нам вовсе не трудно было бы увидеть, что рассмотрение таких-то поступков при таком-то положении дела вызывает в нас известное удовольствие и чувство одобрения. Мы не были бы вынуждены прибегать к понятиям собственности при определении справедливости и в то же время пользоваться понятием справедливости, определяя собственность. Этот вводящий в заблуждение прием в рассуждении служит явным доказательством того, что в данном вопросе заключаются неясности и затруднения, которые мы не способны преодолеть и которые надеемся обойти при помощи подобного рода ухищрений.

*Во-вторых*, те правила, с помощью которых устанавливаются собственность, права и обязательства, не заключают в себе признаков естественного происхождения, но зато обладают многими признаками искусственного изобретения. Они слишком многочисленны, чтобы иметь естественное происхождение, они могут быть изменены при помощи человеческих законов, и все они имеют своей прямой и очевидной тенденцией общественное благо и поддержание гражданского строя. Последнее обстоятельство замечательно по двум причинам: *во-первых*,

потому что, если бы данные законы естественно были направлены к общественному благу, а *забота* о последнем была причиной их установления, они все-таки оставались бы искусственными, будучи учреждены намеренно, ради известной цели; *во-вторых*, потому что, если бы люди так сильно заботились об общественном благе, они никогда не ограничили бы себя подобными правилами. Следовательно, законы справедливости проистекают из естественных принципов еще более косвенным и искусственным способом. Их истинным источником является себялюбие, а поскольку себялюбие одного лица естественно противоположно себялюбию другого, то эти различные эгоистические аффекты вынуждены так приспособиться друг к другу, чтобы образовать целую систему поведения и поступков. Таким образом, данная система, охватывая интересы каждого индивида, разумеется, является выгодной и для общества, хотя изобретатели ее и не имели в виду этой цели.

II. Во-вторых, можно заметить, что все виды порока и добродетели неощутимо переходят друг в друга и могут приближаться друг к другу так незаметно и постепенно, что очень трудно, если не безусловно невозможно, определить, когда

кончается одно и начинается другое; а из этого замечания мы можем вывести новый аргумент в пользу предшествующего принципа. Ибо, как бы ни обстояло дело со всеми видами порока и добродетели, несомненно, что права, обязательства и собственность не подвержены такой незаметной градации: человек или обладает чем-нибудь вполне и безусловно, или же совсем не обладает [этим]; он или безусловно обязан совершить какой-нибудь поступок, или же совсем не подчинен никакому обязательству. Что бы ни говорили гражданские законы о полном и неполном *праве владения* (dominion), легко заметить, что это основано на фикции, которая не имеет никакого основания в разуме и поэтому не может входить в наши понятия о естественной справедливости, естественном правосудии. Если человек нанимает лошадь хоть на один день, он имеет такое же полное право пользоваться ею в течение всего указанного времени, каким располагает во всякое другое время то лицо, которое мы называем собственником этой лошади; и, как бы ограничено ни было по времени или по степени это пользование, само право не подвержено такой градации: оно абсолютно и цельно в тех границах, до которых простирается. Соответственно мы можем заметить, что это

право и возникает, и утрачивается мгновенно, что человек вполне приобретает какой-либо предмет в свою собственность путем захвата или в силу согласия собственника, а затем утрачивает его в силу собственного согласия без той ощутимой градации, которую можно заметить в других качествах и отношениях. Но если так обстоит дело с собственностью, с правами и обязательствами, то спрашивается, как оно обстоит со справедливостью и несправедливостью? Как бы вы ни ответили на этот вопрос, вы окажетесь вовлечены в неразрешимые противоречия. Если вы допустите, что справедливость и несправедливость имеют различные степени и незаметно переходят друг в друга, вы явно будете противоречить вышеизложенному положению, гласящему, что обязательство и собственность не подвержены такой градации. Ибо эти [понятия] находятся в полной зависимости от справедливости и несправедливости и сопутствуют последним во всех их изменениях. При полноте справедливости и собственность является полной; если справедливость несовершенна, таковой же должна быть и собственность. И наоборот, если собственность недоступна такого рода изменениям, они не должны быть свойственны и справедливости.

Итак, если вы соглашаетесь с последним положением и утверждаете, что справедливость и несправедливость не имеют степеней, вы в сущности утверждаете, что они *по природе своей* ни порочны, ни добродетельны, поскольку порок и добродетель, нравственное добро и зло и вообще все *естественные* качества могут незаметно переходить друг в друга и во многих случаях являются неразличимыми.

Здесь, быть может, не мешает отметить, что хотя абстрактное мышление, а также общие философские и юридические принципы устанавливают следующее положение: *собственность, право и обязательство не имеют степеней*, однако при нашем обычном, небрежном способе мышления нам очень трудно бывает придерживаться этого мнения и мы *втихомолку* даже склоняемся к противоположному принципу. Предмет должен быть собственностью или одного, или другого лица; поступок должен быть или совершен, или нет. Необходимость выбрать ту или другую сторону этой дилеммы и обычно выявляющаяся невозможность найти между ними надлежащую середину заставляют нас при размышлении об этом вопросе признать, что всякая собственность и всякое обязательство цельны. Но с другой

стороны, когда мы рассматриваем происхождение собственности и обязательства и видим, что они зависят от общественной пользы, а иногда и от склонностей нашего воображения, которые редко вполне становятся на ту или другую сторону, то мы, естественно, склонны воображать, что эти моральные отношения допускают неощутимую градацию. Вот почему при решении дел в третейских судах, когда по соглашению сторон вопрос вполне предоставляется судьям, последние обычно открывают у обеих сторон известное равенство [в обоснованности претензий] и немало правоты, что заставляет их прибегать к среднему пути и делить спорный предмет между обеими сторонами. Гражданские судьи, не располагающие такой свободой, но обязанные вынести решительный приговор в пользу одной из сторон, часто теряются, не зная, как решить дело, и бывают вынуждены руководствоваться самыми пустячными основаниями. Половинчатые права и обязательства, столь естественные в обыденной жизни, на суде являются полным абсурдом, поэтому [судьи] часто должны считать неполное доказательство полным, лишь бы тем или иным способом решить дело.

III. Третий подобного же рода аргумент, к

которому я прибегну, может быть изложен следующим образом: при рассмотрении обычного хода человеческих поступков мы обнаружим, что наш дух не ограничивает себя какими-либо общими и универсальными правилами; в большинстве случаев он действует так, как будто им руководят имеющиеся налицо мотивы и наличная склонность. Так как каждый поступок является частным, индивидуальным событием, он должен проистекать из частных принципов, из нашего непосредственного, внутреннего состояния и непосредственного отношения к остальному миру. Правда, в некоторых случаях мы простираем свои мотивы за пределы тех условий, которые их вызывают, и образуем нечто вроде *общих правил* руководства нашим поведением; но легко заметить, что правила эти не являются совершенно непоколебимыми и допускают много исключений. Если таков обычный ход человеческих поступков, то отсюда мы можем заключить, что законы справедливости в силу их общности и безусловной непоколебимости не могут иметь своим источником природу и не могут быть непосредственным порождением какого-либо естественного мотива или естественной наклонности. Ни один поступок не может быть хорош или плох с нравственной точки

зрения, если нет налицо какого-либо естественного аффекта или мотива, который принуждал бы нас к нему или удерживал от него; и очевидно, что нравственность должна подлежать всем тем переменам, которые свойственны аффекту. Предположим, что два человека оспаривают друг у друга имение, причем один из них богат, глуп и холост, а другой беден, умен, и у него большая семья. Первый – мой враг, а второй – мой друг. Если бы я руководствовался в этом деле, с одной стороны, заботой об общественном благе или о частном интересе, а с другой – личной дружбой или враждой, то я должен был бы приложить все свои старания к тому, чтобы отдать имение второму из спорящих. Никакие соображения о праве и собственности заинтересованных лиц не в состоянии были бы удержать меня, если бы я руководствовался только естественными мотивами, которые не сочетались бы с другими мотивами и не ограничивались ими. Ведь если всякая собственность обосновывается нравственностью, нравственность – обычным течением наших аффектов и поступков, последние же в свою очередь направляются лишь частными мотивами, то очевидно, что мой пристрастный образ действий должен соответствовать самой строгой морали и что он никак не мог бы быть

нарушением собственности. Итак, если бы люди и по отношению к общественным законам располагали той свободой действий, которой они пользуются во всех других делах, то они в большинстве случаев руководствовались бы в своих поступках частными суждениями, причем принимали бы в расчет характер заинтересованных лиц и условия, в которых они находятся, а не только общую природу рассматриваемого вопроса. Конечно, легко увидеть, что это породило бы бесконечные смуты в человеческом обществе и что людская жалость, людское пристрастие быстро внесли бы полный беспорядок в мир, если бы их не сдерживали какие-нибудь общие и непоколебимые принципы. Учитывая это неудобство, люди установили вышеуказанные принципы, условившись сдерживать себя посредством таких общих правил, которые не могут быть изменены ни ненавистью, ни расположением, ни единичными соображениями о частном или общественном интересе. Итак, эти правила изобретены искусственно ради известной цели и противоречат обычным принципам человеческой природы, которые приспособляются к обстоятельствам и не знают постоянного, неизменного способа проявления.

Я даже не вижу, как бы я мог ошибиться при решении данного вопроса. Для меня очевидно, что если человек в своем поведении по отношению к другим людям подчиняется общим непоколебимым правилам, то он рассматривает известные предметы как собственность этих людей и признает последнюю священной и ненарушимой. Но нет положения более очевидного, чем то, что собственность совершенно непонятна без таких предпосылок, как справедливость и несправедливость, и что эти добродетель и порок в свою очередь непонятны, если у нас нет мотивов, не зависящих от нравственности и в то же время побуждающих нас к справедливым поступкам и удерживающих от поступков несправедливых. Итак, каковы бы ни были эти мотивы, они должны сообразоваться с обстоятельствами и подчиняться всем тем изменениям, которым подвержены дела человеческие в их непрестанной эволюции. Следовательно, они оказываются очень неподходящим основанием для столь суровых и неизменных правил, какими являются естественные законы; и очевидно, что законы эти могут возникнуть лишь из соглашений между людьми, после того как люди увидят беспорядки, являющиеся результатом следования

естественным и изменчивым принципам.

Итак, после всего сказанного мы должны считать, что различение справедливости и несправедливости имеет два разных основания, а именно: *эгоистический интерес* в том случае, когда люди замечают, что невозможно жить общественной жизнью, если не ограничивать себя известными правилами, и *нравственность*, когда интерес этот уже соблюдается и люди испытывают удовольствие при виде таких поступков, которые способствуют общественному миру, и неудовольствие при виде поступков противоположного характера. Упомянутый интерес осуществляется при помощи произвольного и искусственного соглашения между людьми, поэтому законы справедливости должны считаться *искусственными*. Но если указанный интерес уже установлен и признан, то моральное чувство (sense), связанное с соблюдением этих правил, следует *естественно*, само собой, хотя несомненно, что данное чувство можно еще более усилить опять-таки *искусственным способом:* так, общественные уроки, которые дают политики, и частное воспитание в семье способствуют тому, чтобы мы приобретали чувства чести и долга – чувства,

заставляющие нас подчинять свои поступки по отношению к чужой собственности строгим правилам.

# ГЛАВА 7

# О ПРОИСХОЖДЕНИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ

Нет ничего более очевидного, чем тот факт, что люди в значительной степени руководствуются собственными интересами, и если они даже распространяют свои заботы за пределы собственной личности, то не слишком далеко; в обыденной жизни они обычно ограничивают их ближайшими друзьями и знакомыми. Не менее очевидно и то, что люди наиболее действенным образом могут служить своим интересам путем всеобщего и неуклонного соблюдения законов справедливости, при помощи чего они только и могут сохранить общественный строй и предохранить себя от впадения в то бедственное, дикое состояние, которое обычно обозначается как *естественное состояние*. Но насколько велика та выгода, которая заключается для людей в поддержании общественного строя и соблюдении правил справедливости, настолько же она ощутима и очевидна даже для самых грубых и необразованных представителей человеческого рода; и всякий, кто пожил в обществе, вряд ли

может ошибиться в этом отношении. Но если люди столь искренне привязаны к своим интересам, а интересы их столь сильно зависят от соблюдения справедливости и отличаются такой достоверностью и общепризнанностью, то, спрашивается, каким образом вообще в обществе могут возникнуть беспорядки и какое из начал человеческой природы оказывается настолько *могучим*, что может возобладать над такими сильными аффектами, или столь *бурным*, чтобы затмить столь ясное познание?

При рассмотрении аффектов мы уже отмечали, что люди в значительной степени руководствуются воображением и сообразуют свои аффекты больше с тем, в каком свете им представляется предмет, чем с его реальной внутренней ценностью. То, что вызывает в них сильную и живую идею, одерживает верх над тем, что представляется в менее ярком свете, и только очень большое превосходство в ценности может уравновесить это преимущество. Но так как все, что смежно нам в пространстве или во времени, вызывает в нас подобную идею, то оно оказывает соответствующее воздействие на волю и аффекты, причем действует обычно с большей силой, чем любой предмет, находящийся дальше и представленный в менее ярком свете. Хотя мы

можем быть вполне убеждены, что второй предмет превосходит первый, мы не в состоянии руководствоваться в своих действиях этим суждением, но уступаем ходатайству своих аффектов, которые всегда защищают то, что нам близко и смежно.

Вот причина того, что люди так часто действуют вопреки своим несомненным интересам, и, в частности, вот почему они предпочитают какое-нибудь незначительное, но наличное преимущество поддержанию общественного порядка, который так сильно зависит от соблюдения справедливости. Последствия всякого нарушения справедливости кажутся очень отдаленными и не способны уравновесить ни одно из тех непосредственных преимуществ, которые могут быть получены от подобного нарушения. Однако, несмотря на свою отдаленность, они не теряют реальности; но поскольку все люди до некоторой степени подвержены указанной слабости, то отсюда с необходимостью следует, что нарушения справедливости должны стать в обществе очень частыми, а общение между людьми должно сделаться очень опасным и ненадежным. Вы, так же как и я, имеете склонность предпочитать близкое отдаленному; следовательно, вы, так же

как и я, естественно склоняетесь к совершению несправедливых поступков. Ваш пример, с одной стороны, в силу подражания толкает меня на ту же дорогу, а с другой – дает мне новое основание нарушить справедливость, так как показывает мне, что я остался бы в дураках со своей честностью, если бы один стал налагать на себя строгую узду, тогда как все другие дают себе полную волю.

Итак, это качество человеческой природы не только очень опасно для общества, но при беглом рассмотрении кажется даже неисцелимым. Ведь средство против него может исходить только из соглашения между людьми, но, если люди не способны сами по себе предпочесть отдаленное близкому, они никогда не согласятся на то, что принудило бы их к такому выбору и что так явно противоречит их естественным принципам и склонностям. Так, тот, кто избирает средства, избирает также и цель; и если мы не в состоянии предпочесть удаленное, то столь же невозможно, чтобы мы стали подчиняться необходимости, которая принудила бы нас к такому образу действий.

Но оказывается, что эта слабость человеческой природы сама себя исцеляет и что мы ограждаем себя от небрежного отношения к удаленным

вещам лишь потому, что естественно склонны к такой небрежности. Когда мы рассматриваем объекты издали, все их небольшие различия сглаживаются и мы всегда оказываем предпочтение тому, что само по себе достойно такового, не обращая внимания на положение и условия. Это дает начало тому, чтó мы называем в переносном смысле *разумом*, причем данный принцип часто противоречит тем склонностям, которые проявляются при приближении объекта. Размышляя о поступке, который я должен совершить через год, я всегда решаю отдать предпочтение большему благу независимо от того, будет ли оно в то время более близким или более отдаленным, и никакое различие в данном отношении не оказывает влияния на мои нынешние намерения и решения. Отдаленность окончательного решения сглаживает все мелкие различия, и на меня действуют только общие и наиболее ясные свойства блага и зла. Но по мере моего приближения те условия, которые я сперва оставил без внимания, начинают выступать вперед и оказывают влияние на мое поведение и аффекты. Новая склонность к наличному благу возникает во мне и мешает мне непреклонно исполнять мое первоначальное намерение и решение. Я могу очень сожалеть об этой

естественной слабости и стараться освободиться от нее всевозможными средствами, могу прибегнуть к изучению, размышлению наедине с собой, совету друзей, постоянному обдумыванию и к повторному принятию решения; испытав же на опыте, насколько все это недействительно, я с удовольствием прибегну ко всякому иному средству, при помощи которого смогу наложить на себя узду и оградить себя от указанной слабости.

Итак, единственное затруднение заключается в том, чтобы найти то средство, при помощи которого люди исцеляются от своей естественной слабости и подчиняются необходимости соблюдать законы справедливости и беспристрастия, несмотря на свою сильную склонность предпочитать близкое отдаленному. Очевидно, что такое средство не может быть действительным без исправления указанной склонности, а так как невозможно изменить или исправить что-либо существенное в нашей природе, то самое большее, что мы можем сделать, – это изменить обстоятельства и наше положение и сделать так, чтобы соблюдение законов справедливости стало для нас ближайшим, а их нарушение самым отдаленным интересом. Но это неисполнимо по отношению ко

всему человечеству и может быть применено лишь к немногим лицам, которых мы, таким образом, непосредственно заинтересовываем в осуществлении справедливости. Это те лица, которых мы называем гражданскими властями, короли или министры, наши правители и властители, лица, беспристрастные по отношению к большинству членов государства и либо совсем не заинтересованные в актах несправедливости, либо заинтересованные в них лишь отдаленно; а так как они удовлетворены своим теперешним положением и своей ролью в обществе, то они непосредственно заинтересованы во всяком осуществлении справедливости, столь необходимом для поддержания общественного строя. Таково, стало быть, происхождение гражданской власти и верности [интересам общества]. Люди не в состоянии радикально излечить ни себя, ни других от той душевной ограниченности, которая заставляет их предпочитать настоящее отдаленному. Они не могут изменить свою природу. Все, что они могут сделать, – это изменить свое положение и устроить так, чтобы соблюдение справедливости стало непосредственным интересом некоторых отдельных лиц, а ее нарушение – самым отдаленным их интересом. Таким образом, эти

лица не только обязаны соблюдать данные правила в собственных поступках, но и должны принуждать других к столь же правильному поведению, должны подчинять требованиям справедливости все общество. В случае же необходимости они могут более непосредственно заинтересовать в осуществлении справедливости и других людей, призывая, таким образом, ряд гражданских и военных должностных лиц, чтобы те помогли им в управлении.

Однако осуществление справедливости является хотя и главным, но не единственным преимуществом государственной власти. Если бурные аффекты мешают людям ясно видеть ту выгоду, которая имеется для них самих в справедливых поступках по отношению к другим, то эти же аффекты мешают им понять саму справедливость и заставляют их с особым пристрастием относиться к самим себе. Этот недостаток исправляется тем же самым указанным выше способом. Лица, осуществляющие законы справедливости, разрешают и все споры, возникающие по данному поводу; относясь же беспристрастно к большей части общества, они разрешают такие споры более справедливо, чем это сделал бы каждый в своем собственном деле.

При помощи двух указанных преимуществ, т.

е. *осуществления* справедливости и принятия соответствующих *решений*, люди ограждают себя от слабостей и аффектов, как чужих, так и своих. Находясь под охраной своих правителей, они начинают быстро вкушать блага общества и взаимопомощи. Но правительство распространяет свое благодетельное влияние еще дальше и, не довольствуясь охраной людей при помощи соглашений, которые последние устанавливают ради взаимной выгоды, часто заставляет их вступать в такие соглашения и принуждает их искать собственной выгоды путем совместных действий ради достижения некоторых общих целей или задач. Нет такого свойства человеческой природы, которое заставляло бы нас впадать в более роковые ошибки в наших поступках, чем то, благодаря которому мы предпочитаем близкое далекому и желаем объектов не столько в зависимости от их внутренней ценности, сколько в силу их отношения к нам. Двое соседей легко могут войти в соглашение относительно осушения луга, принадлежащего им обоим, потому что им нетрудно проникнуть в мысли друг друга и каждый из них должен видеть, что если он не исполнит своей части работы, то непосредственным следствием этого будет неудача

всего проекта. Но очень трудно, прямо-таки невозможно, чтобы тысяча человек согласилась совершить подобное дело: им трудно составить такой сложный план, но еще труднее осуществить его, ибо каждый ищет предлог для того, чтобы освободить себя от труда и затрат, и с удовольствием свалил бы всю тяжесть на других. Государственный строй очень легко устраняет оба указанных недостатка. Интересы правителей непосредственно связаны с интересами значительной части их подданных, и, чтобы составить план осуществления этих интересов, им не нужно советоваться ни с кем, кроме себя самих. А так как неосуществление даже одной части плана связано, хотя бы и не непосредственно, с неудачей его в целом, они предупреждают такую неудачу, потому что не видят в ней ни прямой, ни косвенной выгоды для себя. Таким образом сооружаются мосты, создаются гавани, воздвигаются валы, проводятся каналы, снаряжаются флоты и формируются армии – это везде осуществляется благодаря заботам правительства; последнее хотя и состоит из людей, подверженных всем человеческим слабостям, но в силу одного из самых лучших и тонких человеческих изобретений представляет собой целое, до известной степени свободное от

всех этих слабостей.

# ГЛАВА 8

# ОБ ИСТОЧНИКЕ ВЕРНОПОДДАНСТВА

Хотя государственная власть является очень выгодным, а при некоторых условиях даже абсолютно необходимым для человечества изобретением, однако она не при всех условиях необходима; и нет ничего невозможного в том, чтобы люди в течение некоторого времени сохраняли общественный строй, не прибегая к подобному изобретению. Люди, правда, всегда очень склонны предпочитать наличный интерес далекому, будущему; и им не легко отказаться от какого-либо преимущества, которым они могут воспользоваться тотчас же, причем отказаться из опасения такого зла, которое еще далеко от них. Но все же такая слабость менее заметна там, где собственность людей и их удовольствия немногочисленны и малоценны, как это всегда бывает в младенческом возрасте общества. Какой-нибудь индеец мало склонен отнять у другого индейца его хижину или же украсть у него лук, потому что он сам уже владеет такими благами; что же касается большей удачи, которая может выпасть на долю одного из них, например,

на охоте или при рыбной ловле, то она случайна и преходяща и потому лишь в малой степени способна нарушить общественный мир. Я далеко не согласен с некоторыми философами, полагающими, что люди не в силах образовать общество без государственной власти; напротив, я утверждаю, что зачатки государственной власти имеют своим источником споры не между членами одного и того же общества, но между людьми различных обществ. Во втором случае споры могут возникать при наличии меньшего количества богатств, чем в первом. Во время войн и насилий, предпринимаемых всем обществом, люди боятся лишь того сопротивления, на которое они наталкиваются; но поскольку они испытывают его все сообща, то оно кажется им менее ужасным; поскольку же оно исходит от чужеземцев, то представляется им менее губительным по своим следствиям, чем то, что происходит, если один из них подвергается вражде человека, общение с которым для него выгодно и без сношений с которым он не может существовать. Но внешняя война в обществе, не имеющем правительства, необходимо вызывает войну гражданскую. Предоставьте людям какие-нибудь значительные блага, и между ними тотчас же возникнет ссора, причем каждый будет

стараться завладеть тем, что ему нравится, не сообразуясь с последствиями. При внешней войне подвергаются опасности самые значительные из благ – жизнь и здоровье; поэтому каждый будет избегать опасных постов, захватывать самое лучшее оружие, при малейшей ране уклоняться от сражения; и, следовательно, законы, соблюдавшиеся довольно хорошо, пока люди были спокойны, уже не смогут иметь силы, когда последние находятся в таком возбужденном состоянии.

Это подтверждается примером американских племен, члены которых живут в мире и согласии друг с другом, не имея признанного правительства; и если они подчиняются какому-нибудь из своих товарищей, то только во время войны, когда предводитель их приобретает как бы тень власти, которая утрачивается им тотчас же по возвращении с поля битвы и по заключении мира с соседними племенами. Эта власть, однако, знакомит людей с выгодами правительства и научает их прибегать к последнему во всех тех случаях, когда либо благодаря военной добыче, либо путем торговли, либо в силу каких-нибудь удачных изобретений их богатства и владения становятся столь значительными, что заставляют их порой

забывать, насколько выгодно для них сохранение мира и справедливости. Отсюда можно почерпнуть, между прочим, и правдоподобное основание для объяснения того, почему всякое правление сперва бывает монархическим без всякой примеси и без всяких модификаций и почему республики возникают только как следствие злоупотребления монархической и деспотической властью. Военные лагеря – вот истинные родоначальники городов; в силу быстроты распоряжений, требуемой войной, последнюю нельзя вести, если какое-нибудь одно лицо не облечено известной властью; впоследствии та же власть, естественно, сохраняется и при гражданском управлении, сменяющем военное. Это объяснение кажется мне более естественным, чем обычное, выводимое из патриархального управления или авторитета отца, который сперва устанавливается в отдельной семье и приучает членов последней к единоличной власти. Общественный строй без наличия государственной власти – самое естественное состояние людей, и он может сохраняться и при объединении многих семей, надолго переживая первое поколение. Только рост богатства и владений может заставить людей расстаться с этим строем; но все общества при их

первоначальном формировании являются столь варварскими и невежественными, что должно пройти много лет, прежде чем их богатство сможет возрасти настолько, чтобы нарушить мир и согласие, которыми наслаждаются их члены.

Но хотя небольшое и малокультурное общество людей и может быть поддерживаемо без правительства, ни одно общество не в состоянии сохраниться без осуществления справедливости и без соблюдения трех основных законов, касающихся стабильности собственности, ее передачи посредством согласия и исполнения обещаний. Следовательно, эти законы предшествуют учреждению правительства и налагают на людей обязательства, прежде чем даже зародится мысль о долге верноподданства по отношению к гражданским властям. Я даже пойду еще дальше и выскажу следующее предположение: естественно думать, что правительство *при первоначальном его установлении* заимствует свою обязательность от этих естественных законов, и в частности от закона, касающегося соблюдения обещаний. Как только люди замечают, что правительство необходимо для поддержания мира и осуществления справедливости, они, естественно, собираются, выбирают правителей, определяют их власть и

*обещают* повиноваться им. Поскольку предполагается, что обещание представляет собой такое обязательство или такую гарантию, которые уже вошли в употребление и сопровождаются нравственной обязательностью, то его следует рассматривать как первичную санкцию правительства, как источник первоначального долга повиновения последнему. Такое обоснование кажется настолько естественным, что оно стало основой модной у нас теории государственного права и является как бы символом веры той партии, которая с полным на то правом гордится своими здравыми философскими взглядами и своим свободомыслием. *Все люди*, говорят эти философы, *родились свободными и равными. Государственная власть и верховенство могли быть установлены лишь путем согласия. Согласие людей, установив государственную власть, налагает на них новое обязательство, неизвестное естественным законам. Итак, люди обязаны повиноваться своим правителям только потому, что они это обещают, и, если бы они явно или молчаливо не дали слова быть верноподданными, это никогда бы не стало частью их нравственного долга*. Однако если это заключение должно охватывать государственную

власть во все эпохи и при всех условиях, то оно совершенно ошибочно; и я утверждаю, что если долг верноподданства вначале действительно имеет своим источником обязательность обещаний и в течение некоторого времени поддерживается именно этой обязательностью, то вскоре он сам по себе укореняется и приобретает самостоятельную обязательность и авторитетность, не зависимую ни от какого договора. Это очень важный принцип, который мы должны заботливо и внимательно исследовать, прежде чем пойдем дальше.

Философы, утверждающие, что справедливость – естественная добродетель, предшествующая соглашениям между людьми, вполне последовательно сводят всякое гражданское подданство к обязательности обещания и утверждают, что только наше собственное согласие обязывает нас подчиняться властям. Так как всякое правительство является чисто человеческим изобретением и происхождение большинства правительств известно из истории, то необходимо подняться выше, чтобы найти источник наших гражданских обязанностей, если мы утверждаем, что им присуща *естественная* обязательность моральности. Поэтому данные философы тотчас

же заявляют, что общество столь же древне, как род человеческий, а три основных естественных закона столь же древни, как общество; пользуясь древностью и неясностью происхождения данных законов, они сперва отрицают, что последние искусственны и являются изобретением людской воли, а затем стараются основать на них другие обязанности, искусственность которых более очевидна. Но, разуверившись в этом и обнаружив, что как *естественное*, так и *гражданское* право имеют своим источником соглашения между людьми, мы тотчас же увидим, как бесплодно сводить одно из них к другому и искать в естественных законах более прочное основание для наших гражданских обязанностей, чем то, которое мы находим в интересах и в соглашениях между людьми, ведь сами эти законы построены на том же основании! С какой бы стороны мы ни рассматривали вопрос, мы найдем, что оба указанных вида обязанностей покоятся на одном основании и что источник как их *первичного изобретения*, так и их *нравственной обязательности* один и тот же. Они устанавливаются для устранения одинаковых неудобств и нравственную санкцию приобретают одинаковым образом, а именно путем устранения указанных неудобств. Вот два пункта, которые мы

постараемся доказать как можно яснее.

Мы уже показали, что люди *изобрели* три основных естественных закона, как только увидели, что общественный строй необходим для их совместного существования, и нашли, что поддерживать взаимное общение, не налагая какой-либо узды на свои естественные стремления, невозможно. Итак, то же себялюбие, которое делает людей столь враждебными друг другу, принимая новое и более целесообразное направление, порождает правила справедливости и является *первым* мотивом соблюдения последних. Но едва лишь люди замечают, что хотя правила справедливости и достаточны для поддержания любого общественного строя, однако человечество не может соблюдать их собственными силами в больших культурных обществах, как они учреждают правительство, новое изобретение, помогающее им достигнуть их целей и сохранить старые преимущества или же приобрести новые путем более строгого осуществления справедливости. Итак, наши *гражданские* обязанности связаны с *естественными* постольку, поскольку первые изобретены исключительно ради вторых, т. е. поскольку главной целью правительства является принуждать людей к соблюдению естественных

законов. Но, будучи рассматриваем с этой точки зрения, естественный закон, касающийся исполнения обещаний, оказывается равным другим законам, и нам следует считать его точное соблюдение следствием учреждения правительства, а не повиновение правительству следствием обязательства, налагаемого обещанием. Хотя цель наших гражданских обязанностей состоит в том, чтобы принуждать нас к исполнению обязанностей естественных, однако *первым*[86] мотивом как изобретения, так и соблюдения тех и других является не что иное, как личный интерес. Но так как повиновение правительству предполагает самостоятельный интерес, отличный от интереса, заставляющего нас исполнять обещания, то мы должны также признать наличие в данном случае самостоятельного обязательства. Повиновение гражданским властям необходимо для поддержания порядка и мира в обществе. Соблюдение обещаний необходимо для того, чтобы породить между людьми взаимное доверие при выполнении ими обыденных житейских дел. Как цели, так и средства совершенно различны в обоих случаях, и, стало быть, ни один из них не подчинен другому.

Чтобы сделать это еще более очевидным,

обратим внимание на следующее: люди часто связывают себя обещаниями совершить то, что и вообще независимо от такого обещания было бы в их интересах исполнить, например когда они хотят дать другим людям большую гарантию, прибавляя таким образом новое обязательство, основанное на интересе, к тому, которое они уже взяли на себя раньше. Интерес, связанный с исполнением обещаний, независимо от моральной обязательности последних всеобщ, общепризнан и в высшей степени важен для жизни. Другие интересы могут быть более частными и сомнительными, и мы в таких случаях скорее можем подозревать, что люди способны поддаться своему настроению и своим аффектам и действовать наперекор этим интересам. Здесь, естественно, выступают на первый план обещания, часто являющиеся необходимыми для большего удовлетворения и большей безопасности. Но предположим, что другие интересы станут столь же всеобщими и общепризнанными, как интерес, связанный с исполнением обещания, тогда они будут считаться равноценными последнему и люди начнут относиться к ним с таким же доверием. Но именно так и обстоит дело с нашими гражданскими обязанностями, т. е. с повиновением властям, без

которого не могло бы существовать никакое правительство и нельзя было бы поддерживать мир или порядок в больших обществах, где, с одной стороны, имеются столь крупные владения, а с другой – так много нужд истинных или воображаемых. Итак, наши гражданские обязанности вскоре должны отделиться от обещаний и приобрести самостоятельную силу, самостоятельное влияние. Интерес, связанный с обоими [видами обязательств], совершенно однороден – он всеобщ, общепризнан и господствует всегда и всюду. Таким образом, нет ни малейшего разумного повода обосновывать один из них другим, ибо как первый, так и второй имеют свое отдельное основание. Мы точно так же могли бы свести обязательство воздерживаться от [посягательств на] чужую собственность к обязательству сдерживать обещания, как и к обязательству верноподданства, – интересы в обоих случаях одинаково различны. Уважение к собственности не более необходимо для естественного общества, чем повиновение – для общества гражданского, или государства; и первый общественный строй не более необходим для существования человечества, чем второй – для его благосостояния и счастья. Словом, если соблюдение обещаний выгодно для людей, то

таково же и повиновение правительству; если интерес, связанный с первым, всеобщ, то таков же и интерес, связанный со вторым; если первый очевиден и общепризнан, то таков же и второй. А так как оба этих правила имеют своим основанием одинаковые требования интереса, то каждое из них должно обладать собственным авторитетом, независимым от авторитета другого.

Но не только *естественная* обязательность интереса различна в обещаниях и повиновении властям, в обоих случаях различна и *нравственная* обязательность, основанная на чести и совести; нравственное достоинство или предосудительность одного совсем не зависят от нравственного достоинства или предосудительности другого. И действительно, если мы рассмотрим тесную связь, существующую между естественной и моральной обязательностью, мы увидим, что заключение это совершенно неизбежно. Наши интересы всегда на стороне повиновения властям; только большая наличная выгода может привести нас к возмущению, заставляя пренебрегать тем отдаленным интересом, который связан для нас с сохранением мира и порядка в обществе. Но хотя наличный интерес может ослепить нас таким образом по отношению к нашим собственным

поступкам, он не делает этого по отношению к поступкам других и не препятствует им представать в их истинном свете, т. е. казаться в высшей степени пагубными для интересов общества и для наших личных интересов в частности. Это естественно возбуждает в нас неприятное чувство при виде разных мятежей и нелояльных поступков и заставляет нас связывать с ними идею порочности и нравственной испорченности. Это тот же принцип, который заставляет нас относиться с неодобрением ко всяким видам несправедливости в частных (private) делах, в особенности к нарушению обещаний. Мы порицаем всякий обман, всякое нарушение слова, потому что считаем, что свобода и широта общения между людьми находятся в полной зависимости от верности обещаниям. Мы порицаем всякую нелояльность по отношению к властям, потому что видим, что осуществление справедливости, сказывающееся в стабильности собственности, в передаче ее посредством согласия и в соблюдении обещаний, невозможно без подчинения правительству. Так как здесь налицо два совершенно различных интереса, то они должны дать начало и двум нравственным обязанностям, столь же раздельным и независимым друг от друга. Если бы на свете не

существовало ничего подобного обещанию, правительство все же было бы необходимо для больших и культурных обществ; а если бы обещаниям была присуща только их собственная обязательность, не поддерживаемая специальной санкцией правительства, они были бы совсем малодейственны в таких обществах. Это определяет границы наших гражданских и частных обязанностей и показывает, что последние больше зависят от первых, а не наоборот. *Воспитание*, а также *искусство политических деятелей* придают еще большую нравственную ценность лояльности и еще сильнее клеймят всякий мятеж как преступление и позор. И не удивительно, что государственные деятели так искусно внушают [подданным] подобные понятия в деле, которое так сильно затрагивает их собственные интересы.

На случай если бы эти аргументы, которые я считаю вполне убедительными, показались не совсем таковыми, я прибегну к авторитетам и докажу на основании общего согласия человеческого рода, что обязанность подчинения правительству не имеет своим источником обещания подданных. Пусть не удивляются тому, что, хотя я все время старался построить свою систему исключительно на доводах чистого

разума и почти не цитировал суждений даже философов и историков по каким-либо вопросам, я теперь апеллирую к авторитету народа и противопоставляю мнения толпы философским рассуждениям. Ибо нужно заметить, что мнения людей в данном случае имеют особую авторитетность и являются по большей части непогрешимыми. Различение морального добра и зла имеет своим источником то удовольствие и страдание, которые доставляет нам лицезрение известного чувства или известного характера; а так как это удовольствие или страдание не может быть неизвестно тому лицу, которое их испытывает, то отсюда следует[87] что в каждом характере заключается ровно столько порочности или добродетельности, сколько каждое лицо ему приписывает, и что в данном отношении мы никогда не можем ошибиться. Хотя наши суждения о *происхождении* какого-нибудь порока или добродетели не так достоверны, как суждения об их *степенях*, однако, поскольку вопрос в данном случае касается не философского происхождения некоторого обязательства, а простого факта, трудно себе представить, как мы бы могли впасть в ошибку. Человек, признающий, что он должен другому человеку известную сумму, конечно, должен знать, сам он взял на себя это

обязательство или же его отец, является ли это обязательство добровольным, или же он просто должен отдать деньги, данные ему взаймы; он должен также знать, на каких условиях и ради какой цели связал себя. Точно так же если достоверно, что существует нравственное обязательство подчиняться правительству, ибо каждый его признает, то должно быть столь же достоверным, что обязательство это не проистекает из обещания, ведь ни один человек никогда не думал приписывать ему такое происхождение, если только его рассудок не был сбит с пути истинного слишком строгой приверженностью к какой-нибудь философской системе. Ни правители, ни подданные никогда не составляли себе такого представления о наших гражданских обязанностях.

Правители столь далеки от того, чтобы считать источником как своего авторитета, так и долга повиновения подданных обещание, или первичный договор, что по возможности скрывают это происхождение [своей власти] от народа, в особенности же от простолюдинов. Если бы в таком происхождении заключалась санкция государственной власти, наши правители никогда бы не удовлетворились молчаливым обещанием, а это самое большее, на что только и можно [в

данном случае] претендовать, ведь то, что обещается молчаливо и неприметно, никогда не может иметь такого влияния на человечество, как обещание, которое дают громко и открыто. Молчаливым обещанием называется то, при котором воля находит выражение не в словах, но в менее определенных знаках; однако наличие воли все же необходимо в данном случае, и оно не может укрыться от сознания того лица, которое ее выразило, как бы молчаливо и неприметно это ни произошло. Но если бы вы спросили у большей части членов нации, давали ли они когда-либо свое согласие на власть своих правителей и обещали ли им повиноваться, то они, наверное, составили бы о вас весьма странное мнение и без сомнения ответили бы, что это не зависит от их согласия и что они от рождения обречены на такое повиновение. В соответствии с этим часто можно видеть, что они признают своими естественными правителями таких лиц, которые в данное время лишены всякой власти, всякого авторитета и которых добровольно не выбрал бы себе в правители самый безумный человек, признают только потому, что указанные правители являются потомками лиц, правивших раньше, и находятся с ними в той степени родства, которая всегда давала право

наследования, хотя бы такое родство относилось к такому отдаленному периоду, что вряд ли еще есть в живых человек, который мог дать обещание повиноваться данным лицам. Значит ли это, однако, что правительство не имеет власти над такими людьми, потому что они никогда не давали на то своего согласия и даже сочли бы саму попытку произвести свободный выбор дерзким и нечестивым поступком? Мы знаем из опыта, что правительство весьма свободно наказывает таких людей за то, что оно называет изменой и возмущением, но это, согласно данной теории, как будто является прямой несправедливостью. Если вы скажете, что, поселившись во владениях данного правительства, эти люди тем самым признали его власть, я отвечу: так могло бы быть лишь в том случае, если бы они думали, что это зависит от их выбора, чего, однако, почти никто никогда не воображал, за исключением некоторых философов. Какого-нибудь мятежника никогда не пытались извинить тем, что первым его актом, после того как он достиг совершеннолетия, было объявление войны главе государства, или тем, что в детстве он не мог связать себя согласием, а став взрослым, ясно показал первым же поступком, который был им совершен, что не имеет никакого намерения взять на себя долг повиновений.

Наоборот, мы видим, что гражданские законы сами по себе без нашего согласия наказывают за такое преступление, как и за всякое другое, в том же самом возрасте, т. е. тогда, когда человек достигает полного обладания разумом; между тем по отношению к данному преступлению они должны были бы допускать известный переходный период, во время которого [подданными] могло бы быть дано по крайней мере молчаливое согласие [на подчинение властям]. К этому можно было бы прибавить, что человек, живущий в государстве с абсолютным правлением, не был бы обязан подчиняться правительству, так как оно по самой природе своей не имеет своим источником согласия. Но поскольку это столь же *естественное* и *обычное* правление, как всякое другое, оно, несомненно, должно налагать на подданных известное обязательство, и из опыта очевидно, что люди, подчиненные ему, всегда именно так и думают. Это ясно доказывает, что мы обычно не считаем источником своего верноподданства данное нами согласие или обещание; а еще одним доказательством этого же является тот факт, что, будучи вынуждены исполнить данное по какому-нибудь поводу обещание, мы всегда точно различаем два обязательства и считаем, что одно

из них придает другому больше силы, чем это сделало бы повторение одного и того же обещания. Если не было дано и нарушено обещание, то человек не считает того факта, что он восстал против правительства, нарушающим его репутацию честного человека в частных делах, но признает две указанные обязанности – честность и верноподданство – совершенно отличными друг от друга и раздельными. Объединение этих двух обязанностей было признано вышеупомянутыми философами очень тонким изобретением; но только что сказанное является убедительным доказательством того, что оно не соответствует истине, так как ни один человек не может, не сознавая того, дать обещание и быть связанным его санкцией и обязательностью.

# ГЛАВА 9

# О ПРЕДЕЛАХ ВЕРНОПОДДАНСТВА

Те политические писатели, которые прибегли к обещанию, или к первичному договору, как к источнику нашего верноподданства правительству, намеревались установить вполне справедливый и разумный принцип, хотя рассуждение, посредством которого они старались его обосновать, было ошибочным и софистичным. Они хотели доказать, что наше подчинение правительству допускает исключения и что чрезмерная тирания, проявляемая правителями, есть достаточное [основание] для того, чтобы освободить подданных от всех уз верноподданства. По их словам, так как люди входят в общество и подчиняются правительству в силу свободного и добровольного согласия, то они должны при этом иметь в виду известные преимущества, которые надеются получить от этого и ради которых готовы отказаться от своей прирожденной свободы. Таким образом, и правитель со своей стороны принимает на себя известное обязательство, а именно оказание защиты и доставление безопасности; и только

благодаря надежде на указанные преимущества он может убедить людей подчиниться ему. Но если вместо защиты и безопасности последние встречаются с тиранией и угнетением, они освобождаются от своих обещаний (как всегда бывает при условных договорах) и возвращаются к тому состоянию свободы, которое предшествовало учреждению правительства. Люди никогда не могут быть настолько безрассудны, чтобы войти в такое соглашение, которое может доставить выгоду исключительно другим и не дает им самим никакой надежды на улучшение их личного состояния. Тот, кто намеревается получить какую-нибудь выгоду от нашего подчинения, должен взять на себя обязательство, открыто высказанное или же молчаливое, доставить и нам какую-нибудь выгоду от своей власти, и ему не следует ожидать того, что, если он не исполнит своей роли, мы все же будем пребывать в послушании.

Я повторяю: заключение это правильно, хотя принципы, на которых оно основано, ошибочны; и я льщу себя надеждой, что мне удастся основать то же заключение на более разумных принципах. Говоря об установлении наших гражданских обязанностей, я не стану утверждать, что люди усматривают преимущества правительства, что

они учреждают правительство, рассчитывая на подобные преимущества, что данное учреждение требует обещания повиновения, причем это обещание до известной степени налагает на людей моральное обязательство, но, будучи условным, перестает связывать их, как только другая из договаривающихся сторон не исполнит своей доли уговора. Я нахожу, что само обещание всецело проистекает из людских уговоров и изобретено ради удовлетворения известного интереса. Поэтому я ищу, не связан ли с правительством более непосредственно какой-нибудь интерес, который мог бы быть одновременно и первичным мотивом его учреждения, и источником нашей подвластности ему. И я нахожу, что интерес этот заключается в безопасности и защите, которыми мы пользуемся в обществе с государством и которых никогда не могли бы достигнуть, если бы были совершенно свободны и независимы. Итак, если интерес является непосредственной санкцией правительства, то последнее не может существовать без первого; и, как только правитель доведет угнетение до того, что власть его станет совершенно невыносимой, мы больше не будем обязаны подчиняться ему. Причина прекращается, должно прекратиться и действие.

Это заключение мы получаем непосредственно

и прямо, поскольку речь идет о *естественном* обязательстве верноподданства. Что же касается связанного с ним *нравственного* обязательства, то нужно заметить, что по отношению к нему правило, гласящее: *когда прекращается причина, должно прекратиться и действие*, было бы ложным. Ведь существует один принцип человеческой природы, который мы уже часто отмечали, а именно люди сильно привержены *общим правилам*, и мы часто распространяем свои принципы за пределы тех причин, которые первоначально заставили нас установить их. При наличии случаев, взаимно сходных во многих отношениях, мы склонны ставить их на одну доску, не обращая внимания на то, что они различаются в наиболее важных обстоятельствах и что их сходство скорее кажущееся, чем реальное. Поэтому можно было бы думать, что в случае верноподданства наше нравственное обязательство [в силу] долга не прекращается, хотя бы прекратилась его причина, т. е. естественное обязательство [в силу] интереса, и что люди могут считать себя *по совести* обязанными подчиняться тираническому правительству вопреки личному и общественному интересу. И действительно, я до некоторой степени подчиняюсь силе этого аргумента,

поскольку признаю, что общие правила распространяются обычно за пределы тех принципов, на которых они основаны, и что мы редко делаем из них исключение, разве только само это исключение имеет свойства общего правила и обосновывается очень многочисленными и общими примерами. Но я утверждаю, что так именно и обстоит дело в настоящем случае. Когда мы подчиняемся чужой власти, то делаем это с целью до некоторой степени обезопасить себя от злобы и несправедливости людей, которые в силу необузданных аффектов и ради наличных, непосредственных интересов постоянно нарушают все общественные законы. Но так как указанное несовершенство присуще человеческой природе, то мы знаем, что оно должно проявляться у людей во всех их положениях и состояниях и что те, кого мы выбираем в качестве правителей, не становятся сразу по природе своей выше, чем остальное человечество, только вследствие того, что они обладают высшей силой и властью. То, чего мы от них ожидаем, зависит не от изменения их природы, но от перемены в их положении, в силу которой они приобретают более непосредственный интерес к сохранению порядка и осуществлению справедливости. Но помимо

того, что данный интерес лишь постольку более непосредствен, поскольку дело касается осуществления справедливости в среде их подданных, помимо этого, говорю я, мы часто можем ожидать, что они пренебрегут даже и таким непосредственным интересом и будут вовлечены своими страстями во все крайности жестокости и честолюбия. Наше общее знание человеческой природы, наше наблюдение прошлой истории человеческого рода, наш опыт настоящего – все эти причины должны склонить нас к тому, чтобы допустить исключения, и заставить нас прийти к выводу, что мы можем оказывать сопротивление насилиям высшей власти, не считая его преступлением или несправедливостью.

Наблюдение показывает, что такого принципа человечество повсеместно придерживается и на практике, и в теории и что еще ни одна нация, обладавшая средствами [самозащиты], никогда не терпела жестоких неистовств тиранов и никогда не подвергалась порицанию за свое сопротивление им. Те, кто поднял оружие против Дионисия, Нерона или Филиппа Второго, пользуются расположением всякого читателя, знакомящегося с их историей, и ничто, кроме крайнего извращения здравого смысла, не может заставить

нас осудить их. Итак, несомненно, что среди наших моральных понятий нет такого нелепого понятия, как пассивное послушание, и что мы оправдываем сопротивление в самых ярких случаях проявления тирании и притеснений. Общее мнение всего человечества во всех случаях имеет известный авторитет, но здесь, в вопросах морали, оно, безусловно, непогрешимо. И непогрешимости его не мешает тот факт, что люди не могут в точности выяснить принципов, обосновывающих его. Лишь немногие могут последовательно осуществлять такую цепь рассуждений: *государственная власть является просто человеческим изобретением, преследующим интересы общества; если тирания правителя нарушает эти интересы, она нарушает также и естественное обязательство повиновения; нравственное обязательство основывается на обязательстве естественном и поэтому должно прекратиться тогда, когда прекращается это последнее, в особенности же если рассматриваемый факт таков, что заставляет нас предвидеть множество случаев, при которых естественное обязательство может прекратиться, и приводит нас к установлению чего-то вроде общего правила для регулирования нашего поведения в таких случаях.*

Но хотя такая цепь рассуждений слишком утонченна для обычных людей, несомненно, все люди имеют о ней смутное представление и сознают, что они обязаны повиноваться правительству только ради общественного интереса, а также что человеческая природа настолько подвержена слабостям и аффектам, что последние легко могут извратить институт государственной власти и превратить правителей в тиранов и врагов общества. Если бы сознание общественного интереса не было первичным мотивом нашего повиновения, то я бы охотно спросил: какой другой принцип человеческой природы способен подавить естественное честолюбие людей и принудить их к такому подчинению? Одного подражания и привычки недостаточно, ибо все еще остается вопрос: какой мотив впервые порождает те случаи подчинения, которым мы подражаем, и тот род действий, который образует привычку? Очевидно, что здесь не играет роли никакой иной принцип, кроме общественного интереса; но если интерес впервые вызывает подчинение правительству, то долг повиновения должен прекратиться, как только интерес будет нарушен в очень сильной степени и в значительном количестве случаев.

# ГЛАВА 10

# ОБ ОБЪЕКТАХ ВЕРНОПОДДАНСТВА

Но хотя в некоторых случаях сопротивление верховной власти может быть оправдываемо как здравой политикой, так и моралью, несомненно, что при обычном течении дел человеческих ничто не может быть более пагубным и преступным; не говоря уже о потрясениях, обычно сопровождающих революции, подобный образ действий прямо ведет к ниспровержению всякого правительства и порождает всеобщую анархию, всеобщую смуту среди человечества. Обширные и цивилизованные общества не могут существовать без правительства, а правительство в свою очередь совершенно бесполезно без строгого повиновения ему. Мы всегда должны сопоставлять преимущества, получаемые от власти, и невыгоды, доставляемые ею; благодаря этому мы станем более осторожны в применении на практике доктрины о сопротивлении власти. Общее правило требует подчинения последней; исключение же допускается лишь в случаях крайней тирании, крайнего угнетения.

Итак, если мы обычно обязаны слепо

подчиняться властям, то следующий вопрос таков: *кому обязаны мы подчиняться, кого должны мы признавать своими законными властителями*? Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним то, что уже было установлено нами относительно происхождения правительства и государства. Как только люди убеждаются на опыте в невозможности сохранять прочный порядок в обществе при тех условиях, чтобы каждый был сам себе господином и нарушал или соблюдал общественные законы в зависимости от своего наличного интереса или наличной прихоти, они естественно приходят к изобретению правительства и, насколько это возможно, лишают сами себя власти нарушать общественные законы. Итак, правительство возникает из добровольного соглашения людей, и очевидно, что то же самое соглашение, которое устанавливает правительство, определяет и тех лиц, которые должны будут управлять, уничтожая всякие сомнения и неясности по данному поводу. Добровольное соглашение людей должно иметь здесь тем большее значение, что авторитет властей *сперва* имеет своим основанием обещание подданных, посредством которого они обязываются подчиняться, как это бывает при всяком другом контракте или договоре. Итак, то

же самое обещание, которое обязывает людей к повиновению, подчиняет их определенному лицу и делает последнее объектом их верноподданства.

Но после того как правительство уже просуществовало в течение значительного времени на таком основании и специфический интерес, заключающийся для нас в повиновении, породил специфическое нравственное чувствование, дело совершенно меняется и обещание оказывается уже непригодным для установления того, кто является правителем, ведь оно уже перестает рассматриваться как основание государственной власти. Мы теперь, естественно, считаем себя рожденными подчиняться и воображаем, что определенные лица имеют право повелевать нами, тогда как мы со своей стороны обязаны повиноваться им. Эти понятия о праве и обязанности имеют своим источником исключительно *выгоду*, получаемую нами от правительства, выгоду, которая в нас самих вселяет нежелание сопротивляться ему и вызывает в нас неудовольствие, когда мы видим примеры такого сопротивления у других. Но замечательно, что при этом новом положении дел первичная санкция правительства, т. е. интерес, уже не может определять тех лиц, которым мы обязаны повиноваться, как это было раньше, когда дело

решалось *обещанием. Обещание* указывает и определяет этих лиц с полной достоверностью; но очевидно, что если бы люди в подобных случаях руководствовались в своих поступках соображениями об общественном или частном *интересе*, то они запутывались бы в бесконечных противоречиях и до известной степени делали бы всякое правительство недействительным. Частный интерес каждого различен, и хотя общественный интерес сам по себе всегда одинаков, однако он становится источником столь же больших несогласий, потому что отдельные лица придерживаются относительно него различных мнений. Итак, тот же интерес, который приводит нас к подчинению властям, заставляет нас отказываться от себя самого при выборе правителей; он подчиняет нас известной форме правления и известным лицам, не позволяя нам рассчитывать на безусловное совершенство в том и другом случае. Здесь дело обстоит так же, как с естественным законом, касающимся стабильности собственности. Для общества выгодно и даже абсолютно необходимо, чтобы собственность была стабильна; это ведет нас к установлению соответствующего правила; но мы видим, что если бы мы преследовали ту же выгоду и при назначении владений отдельным лицам, то не

достигли бы своей цели и только увековечили бы беспорядки, которые должны быть этим правилом предотвращены. Итак, мы должны прибегнуть к общим правилам и руководствоваться общими интересами при видоизменении естественного закона о стабильности собственности. И нам нечего бояться, что наша приверженность к этому закону уменьшится вследствие кажущейся незначительности тех интересов, которые его видоизменяют. Импульс духа имеет своим источником очень сильный интерес; другие же, более мелкие интересы лишь направляют движение, ничего не прибавляя к нему и ничего от него не отнимая. Так же обстоит дело и с правительством; нет ничего более выгодного для общества, чем данное изобретение, и эта выгода достаточна для того, чтобы мы с рвением и радостью ухватились за него, хотя впоследствии мы бываем вынуждены регулировать и направлять свою преданность правительству соображениями уже не столь значительными, а также выбирать своих правителей, уже не имея в виду получить особую выгоду от такого выбора.

*Первый* из принципов, который я отмечу как источник права на государственную власть, – это принцип, обосновывающий авторитет всех наиболее упроченных правительств в мире, а

именно принцип *долгого обладания* [*властью*] при какой-нибудь одной форме правления или же при преемственности властителей. Несомненно, что если мы обратимся к исследованию первичного происхождения любой нации, то окажется, что вряд ли есть такой королевский род или такая форма государственного устройства, которые не имели бы первичным источником захват власти и восстание и права которых не были бы первоначально более чем сомнительными и недостоверными. Только время упрочивает эти права: постепенно действуя на дух людей, оно примиряет их со всякой властью и придает последней характер справедливости и разумности. Что, как не привычка, заставляет любое чувство оказывать на нас особенно сильное влияние или же особенно сильно направляет наше воображение на любой объект? Если мы привыкли в течение долгого времени повиноваться определенной категории лиц, то свойственный нам общий инстинкт, или склонность, предполагать, что лояльность сопряжена с нравственной обязательностью, легко принимает указанное направление и выбирает данных лиц в качестве объектов [нашего верноподданства]. Общий инстинкт вызывается интересом, но частное направление ему дает

привычка.

Здесь следует отметить, что один и тот же промежуток времени оказывает различное влияние на наши нравственные чувства в зависимости от различия влияния на наш дух. Нам свойственно судить обо всем посредством сравнения, и если при рассмотрении судеб королевств и республик мы охватываем долгий промежуток времени, то небольшой промежуток не оказывает в данном случае такого же влияния на наши чувства, какое он имеет на нас при рассмотрении любого другого объекта. Нам представляется, что право на лошадь или на костюм может быть приобретено за очень короткое время, но целого столетия едва ли достаточно, чтобы упрочить новое правительство и уничтожить всякие сомнения по его поводу в умах подданных. Прибавьте к этому, что для дарования правителю права на добавочную власть, узурпированную им, достаточен меньший промежуток времени, чем тот, который требуется для того, чтобы упрочить за ним право на такую власть, которая в целом является узурпацией. Французские короли не обладали абсолютной властью в течение правления двух последних из них, а между тем ничто не показалось бы французам большей нелепостью, чем упоминание

об их свободах. Если мы вспомним то, что было сказано нами по поводу *приращения* собственности, то нам легко будет объяснить это явление.

Если нет формы правления, установленной на основании *долгого* обладания властью, то для замены таковой бывает достаточно *наличного* обладания, которое можно рассматривать как *второй* источник всякой государственной власти. Право на власть есть не что иное, как постоянное обладание властью, гарантируемое общественными законами и интересами человечества; и что может быть естественнее, чем присоединение этого постоянного обладания к наличному, согласно вышеупомянутым принципам? Если данных принципов нельзя было применить к собственности частных лиц, то объясняется это тем, что противовесом к ним служили соображения об очень значительных интересах, ведь мы уже отметили, что это сделало бы невозможным всякое восстановление [в правах собственности] и привело бы к поощрению и поддержке всякого насилия. И хотя может показаться, что те же мотивы имеют силу и в применении к государственной власти, однако их действие парализуется противоположным интересом, состоящим в сохранении мира и

избежании всяких перемен, которые, правда, в частных делах могут быть совершены очень легко, но зато неизбежно сопровождаются кровопролитием и смутой, когда дело касается общества.

Всякого, кто нашел бы невозможным оправдать право наличного правителя с помощью любой общепринятой этической системы и на этом основании решился бы безусловно отрицать данное право, утверждая, что оно не имеет нравственной санкции, – всякого такого человека по справедливости сочли бы поддерживающим очень странный парадокс и грешащим против здравого смысла, против здравых суждений человечества. Ни одно правило так не соответствует мудрости и нравственности, как правило, предписывающее спокойно подчиняться правительству той страны, в которой нам приходится жить, и притом подчиняться, не проявляя излишней любознательности относительно происхождения и первоначального установления этого правительства. Немногие правительства могли бы выдержать такое строгое испытание. Сколько существует на свете в настоящее время и сколько находим мы в истории царств, правители которых не могут обосновать свою власть иначе как посредством наличного

владения? Ограничимся хотя бы Римской империей и Грецией; разве не очевидно, что длинный ряд императоров, царствовавших, начиная от уничтожения римской свободы и до окончательной гибели империи после завоевания ее турками, не мог претендовать на иное обоснование своей власти? Избрание сенатом сводилось к пустой формальности, всегда следовавшей за выбором легионов, а последние, находясь в различных провинциях, делали выбор почти всегда различно, и только меч мог покончить с этими распрями. Итак, каждый император только мечом приобретал и защищал свои права, так что нам приходится или сказать, что весь известный нам мир в течение многих веков не имел правительства и не был подвластен никому, или же допустить, что в общественных делах право сильного следует считать законным и имеющим нравственную санкцию, если ему не будет противопоставлено какое-нибудь другое право.

Право *завоевания* можно считать *третьим* источником правительственной власти. Это право очень похоже на право наличного владения; оно только обладает большей силой, так как подкрепляется идеями славы и чести, приписываемыми нами *завоевателям*, тогда как

*узурпаторы* вызывают в нас чувства ненависти и отвращения. Людям свойственно быть благосклонными по отношению к тем, кого они любят, и поэтому они скорее склонны признавать право, обусловленное удачным насилием одного правителя над другим, чем удачным возмущением подданного против правителя[88].

Если нет налицо факта ни долгого, ни наличного владения, ни завоевания, например если умирает первый государь, основавший монархию, то место этих прав естественно занимает право *наследования;* люди обычно бывают склонны возвести на престол сына покойного монарха и предполагают, что он наследует власть своего отца. Предполагаемое при этом согласие отца, подражание наследованию прав в частных семьях, интерес, связанный для государства с выбором того лица, которое обладает наибольшим могуществом и имеет наибольшее число приверженцев, – все эти основания заставляют людей предпочесть сына их покойного монарха всякому другому лицу[89].

Все эти основания имеют известный вес; но я уверен, что всякому, кто рассматривает дело беспристрастно, покажется, что наряду с указанными соображениями, основанными на

интересе, здесь играют роль и некоторые факторы воображения. В силу естественного перехода мысли королевская власть как бы связана с молодым принцем еще при жизни отца, а тем более после его смерти; что может быть естественнее, чем дополнение данной связи при помощи нового отношения, т. е. действительная передача в его владение того, что как бы естественно принадлежит ему?

В подтверждение этого можно привести следующие факты, в своем роде весьма любопытные. В выборных монархиях право наследования не устанавливается ни законами, ни укоренившимся обычаем; между тем влияние указанного права на умы столь естественно, что оказывается невозможным всецело изъять его из воображения и сделать подданных совершенно равнодушными к сыну их покойного монарха. Поэтому в ряде таких государств выбор обычно падает на того или другого члена царской семьи, в других же все члены этой семьи отстраняются от наследования. Эти противоположные факты проистекают из одного и того же принципа. Отстранение от наследования членов царской фамилии вызывается утончением политической жизни, приводящим людей к осознанию их склонности к выбору монарха именно из этой

семьи, и они ревниво оберегают свою свободу, опасаясь, как бы новый монарх, воспользовавшись указанной склонностью, не упрочил власть своей семьи и не уничтожил в будущем свободу выборов.

История Артаксеркса и Кира Младшего может дать повод к подобного же рода размышлениям. Кир претендовал на то, что ему, а не его старшему брату принадлежит право престолонаследия, на том основании, что он родился после вступления отца на престол. Я не утверждаю, что это основание имеет силу, мне бы только хотелось вывести отсюда, что Кир никогда не воспользовался бы таким предлогом, не будь у нашего воображения упомянутых качеств, в силу которых мы естественно склонны связывать при помощи нового отношения объекты, уже связанные друг с другом. Артаксеркс имел преимущество перед братом, будучи старшим сыном и первым в порядке наследования, но Кир был теснее связан с царской властью, ибо родился уже после того, как его отец стал ею облечен.

Если бы стали утверждать, что соображения о целесообразности могут быть источником всякого права наследования и что люди с радостью пользуются любым правилом, при помощи которого они могут назначить преемника своему

покойному государю, лишь бы только избежать анархии и смуты, всегда сопровождающих новые выборы, я ответил бы на это следующее: я охотно соглашаюсь с тем, что данный мотив может внести свою долю в указанный результат, но в то же время утверждаю, что без помощи другого принципа мотив этот вообще не мог бы [иметь места]. Интересы нации требуют, чтобы наследование короны было так или иначе установлено, но для указанных интересов безразлично, каким путем оно будет установлено; таким образом, если бы кровное родство не оказывало действия независимо от общественных интересов, его никогда бы не принимали в расчет при отсутствии положительного закона; было бы совершенно невозможно, чтобы такое множество положительных законов различных наций в точности совпало в свойственных им воззрениях и намерениях.

Это приводит нас к рассмотрению *пятого* источника власти, а именно *положительных законов*, т. е. установления известной формы правления и преемственности правителей путем законодательства. Вначале можно подумать, что этот источник должен быть сведен к одному из предшествующих прав на власть. Законодательная власть, дающая начало положительному закону,

должна быть учреждена либо при помощи первичного договора, либо на основании долгого владения, наличного владения, завоевания или наследования, а следовательно, положительный закон должен заимствовать свою силу от одного из указанных принципов. Но примечательно, что хотя положительный закон только и может заимствовать свою силу от этих принципов, однако на него переходит не вся сила того принципа, из которого он проистекает, значительная ее часть теряется при переходе, что не трудно вообразить. Например, представим себе, что какая-нибудь форма правления существует в течение многих веков на основании известной системы законов, форм и правил преемственности. И вот законодательная власть, твердо установленная в силу такой долгой преемственности, сразу изменяет всю систему управления и вводит вместо нее новую конституцию. Я думаю, что лишь немногие из подданных будут считать себя обязанными подчиниться такой перемене, разве только она с очевидностью клонится к общественному благу; большинство же будет считать себя вправе возвратиться к прежней форме правления. Отсюда проистекает понятие основных законов, которые, как полагают, не могут быть изменены по воле

правителя, таков, например, по природе своей *Салический* закон во Франции. Пределы этих основных законов, однако, не определены ни в одном из государств, да это и невозможно. Существует столь постепенный переход от самых важных законов к самым незначительным и от наиболее древних к наиболее современным, что совершенно невозможно провести границу законодательной власти и определить, как далеко могут простираться нововведения, вносимые ею в принципы управления. Это скорее дело воображения и аффектов, чем разума.

Всякий, кто исследует историю различных наций на земле, их революций, завоеваний, возвышения и падения, способа установления их правительств и преемственности власти, переходящей от одного лица к другому, вскоре научится весьма спокойно относиться ко всяким спорам о правах государей и придет к убеждению, что точное соблюдение любых общих правил и строгая лояльность по отношению к определенным лицам и фамилиям – [качества], которым иные люди придают такое большое значение, – являются добродетелями, основанными не столько на разуме, сколько на фанатизме и суеверии. Изучение истории подтверждает в данном отношении рассуждения

истинной философии; последняя же, знакомя нас с первичными качествами человеческой природы, учит рассматривать политические несогласия как нечто в большинстве случаев неразрешимое и полностью подчиненное интересам мира и свободы. Когда общественное благо не требует с очевидностью изменения [в правлении], несомненно, что совместное действие таких источников права, как *первичный договор, долгое владение, наличное владение, наследование и положительные законы*, дает самое сильное право на власть и право это по справедливости считается священным и нерушимым. Но если указанные источники права смешиваются и противоречат друг другу в той или иной степени, то они часто приводят к недоразумениям, которые скорее могут быть решены мечом воинов, чем аргументами законоведов и философов. Например, кто скажет мне, должен ли был Германик или Друз наследовать Тиберию, если бы последний умер, когда оба они были живы, не назначив ни одного из них своим преемником? Равнозначны ли для нации права, которые дает усыновление, и права кровного родства, если они были равнозначны для частных семей и два раза уже были признаны таковыми и в жизни общественной? Следует ли считать Германика

старшим сыном, потому что он родился раньше Друза, или младшим, потому что он был усыновлен после рождения своего брата? Должно ли право старшего приниматься в расчет у нации, в которой старший брат не имеет привилегии при наследовании в частных семьях? Следует ли считать римскую императорскую власть в указанное время наследственной на основании двух прецедентов или даже в ту раннюю эпоху ее следует признать принадлежащей более сильному или же наличному правителю, так как источником ее является столь недавняя узурпация? Какие бы принципы мы ни положили в основание при ответе на эти и подобные вопросы, я боюсь, что мы никогда не были бы в силах удовлетворить беспристрастного исследователя, т. е. исследователя, который не привержен какой-либо партии в политических спорах и может быть удовлетворен лишь здравым разумом и здравой философией.

Но здесь читатель-англичанин, пожалуй, поставит вопрос относительно той знаменитой *революции*, которая имела столь благоприятное влияние на наше государственное устройство и сопровождалась столь значительными последствиями. Мы уже заметили, что в случае

слишком большой тирании, слишком больших притеснений законно поднять оружие даже против высшей власти и что правительство, будучи чисто человеческим изобретением, имеющим целью взаимную выгоду и безопасность, перестает налагать на нас какое-либо обязательство, как естественное, так и нравственное, едва лишь оно изменяет этой тенденции. Но хотя указанный *общий* принцип устанавливается как здравым смыслом, так и действиями людей во все времена, тем не менее ни законы, ни даже философия не в состоянии установить *частные* правила, с помощью которых мы могли бы знать, когда именно сопротивление является законным, и решать все споры, могущие возникать в связи с данным вопросом. И это относится не только к [неограниченной] высшей власти; даже при таком государственном устройстве, когда законодательная власть не сосредоточена в руках одного лица, какой-нибудь правитель может оказаться достаточно выдающимся и могущественным, чтобы заставить законы хранить молчание в данном отношении. И такое молчание было бы с их стороны следствием не только *уважения*, но и *благоразумия*, ведь несомненно, что проявление власти столь могущественного правителя при огромном

разнообразии условий во всех государствах один раз может быть благодетельным для общества, а другой – пагубным и тираническим. Но, несмотря на такое молчание законов в ограниченных монархиях, несомненно, что народ все же сохраняет за собой право сопротивления, ибо даже самые деспотические правления не в состоянии отнять у него последнее. Та же необходимость самосохранения и тот же мотив общественного блага дают народу одинаковую свободу действия в обоих случаях. Мы можем заметить далее, что при такой смешанной форме правления случаи законного сопротивления должны встречаться гораздо чаще, чем в деспотических государствах, и к подданным, защищающим свои права при помощи оружия, следует здесь относиться гораздо снисходительнее. Не только тогда, когда высшая власть принимает меры, сами по себе очень пагубные для общества, но даже и тогда, когда она покушается на права других конституционных органов (parts) и стремится распространить свое могущество за пределы, разрешаемые законами, позволительно сопротивляться ей и свергать ее, хотя такое сопротивление, такое насилие, согласно общему смыслу законов, следует считать незаконным и бунтовщическим. Нет ничего более

существенного для блага общества, чем сохранение политической свободы; очевидно, что если устанавливается смешанная форма правления, то каждый конституционный орган или член (member) должен иметь право на самозащиту и ограждение своих прежних прерогатив от посягательства со стороны всякой другой власти. Материя была бы создана напрасно, если бы она была лишена силы сопротивления, ибо в таком случае ни одна ее частица не могла бы сохранить раздельного существования и вся она слилась бы в одну точку; точно так же нелепо предполагать, что в государстве существует право и нет лекарства [от его нарушения], или же признавать, что народ причастен верховной власти, не признавая в то же время, что он на законной основании может защищать свою долю власти против всякого, кто на нее покушается. Итак, все те, кто как будто уважает наш свободный государственный строй, но вместе с тем отрицает право сопротивления, в сущности отказываются от всяких притязаний на здравый смысл и не заслуживают серьезного ответа.

В мои намерения не входит доказательство того, что эти общие принципы приложимы и к последней *революции*, а также что все права и

привилегии, которые должны быть священными для свободной нации, подвергались в то время крайней опасности. Мне приятнее оставить в стороне этот спорный вопрос, если только он действительно допускает споры, и предаться кое-каким философским размышлениям, которые естественно вызываются упомянутым важным событием.

*Во-первых*, можно заметить следующее: если бы *палата лордов и палата общин*, [органы] нашей конституции, свергли властвовавшего в то время короля или после его смерти отстранили того принца, который должен был ему наследовать согласно законам и установленному обычаю, и если бы они сделали это не ради общественного блага, никто не признал бы их образ действий законным и не счел бы себя обязанным подчиниться ему. Но если бы король вследствие несправедливых действий или посягательства на тираническую и деспотическую власть потерял право на власть законную, то свержение его с престола не только было бы нравственно законным и согласным с природой политического общества, но, кроме того, мы склонны думать, что остальные конституционные члены приобрели бы право устранить его ближайшего наследника и избрать его преемника

по своему усмотрению. Это имеет основание в очень любопытном свойстве нашей мысли и нашего воображения. Когда король теряет право на власть, его наследник, собственно, должен оказаться в той же ситуации, как если бы короля постигла смерть, разве только наследник сам лишит себя своих нрав, принимая участие в тирании. Но хотя бы это и казалось нам разумным, мы легко можем склониться к противоположному мнению. Свержение короля в таком государстве, как наше, конечно, является актом, превышающим обычные прерогативы власти, незаконным превышением власти, пусть и имеющим целью общественное благо, но при обычном течении государственной жизни считающимся не дозволенным ни одному из конституционных членов. Если польза от такого акта для общества столь велика и очевидна, что он может быть тем самым оправдан, и осуществление этой вольности (licence) встречает наше одобрение, мы естественно приписываем *парламенту* право на осуществление дальнейших вольностей; если нарушение прежних границ закона уже раз одобрено нами, мы и в других случаях не будем склонны строго придерживаться этих пределов. Наш дух естественно продолжает ряд начатых им актов, и мы уже не сомневаемся в

том, что является нашим долгом после первого поступка какого-либо рода. Так, во время *революции* ни один из тех, кто признал свержение отца справедливым, не считал себя подвластным его малолетнему сыну; между тем, если бы этот несчастный монарх умер в то время не по своей вине и если бы сын его случайно находился за морем, несомненно было бы учреждено регентство до того времени, пока он не достиг бы совершеннолетия и не мог бы стать правителем своих владений. Если даже самые незначительные мотивы воображения оказывают действие на суждения народа, то законы и парламент поступают очень мудро, считаясь с этими качествами и выбирая государей то из определенной династии, то вне ее в зависимости от того, за кем народ естественно склонен признать власть и право.

*Во-вторых*, хотя вступление на престол принца Оранского сперва могло дать повод ко многим несогласиям и права его могли оспариваться, но теперь оно уже не должно возбуждать сомнений и его следует считать достаточно законным, вследствие того что уже три государя были преемниками этого принца на основании тех же прав. Нет ничего более обычного, чем такой образ мыслей, хотя на

первый взгляд вряд ли что-либо может показаться более неразумным. Нам часто *кажется*, что государи приобретают права не только от своих предков, но и от своих преемников; король, при жизни по праву считавшийся узурпатором, будет признан последующими поколениями законным правителем только потому, что ему удалось упрочить свою семью на престоле и совершенно изменить прежнюю форму правления. Юлий Цезарь считается первым римским императором, тогда как Суллу и Мария, права которых в сущности были равнозначны его правам, признают тиранами и узурпаторами. Время и привычка придают авторитет как всем формам правления, так и всякой преемственности государей; и та власть, которая сперва была основана лишь на несправедливости и насилии, с течением времени становится законной и обязательной. Наш дух не останавливается и на этом, но, обратившись назад, переносит на предшественников и предков то право, которое мы естественно приписываем потомкам, ибо те и другие связаны друг с другом отношением и соединены в воображении. Ныне царствующий король Франции делает Гуго Капета более законным правителем по сравнению с Кромвелем; точно так же твердо установленная свобода

голландцев в значительной степени оправдывает их упорное сопротивление Филиппу Второму.

# ГЛАВА 11

# О МЕЖДУНАРОДНОМ ПРАВЕ

Когда у большей части человечества уже установилась гражданская власть, когда образовались различные общества, примыкающие друг к другу, то у этих соседних государств возникает новый ряд обязательств, сообразный природе тех сношений, которые они поддерживают друг с другом. Писатели, трактующие политические вопросы, говорят нам, что при всякого рода сношениях каждое государственное тело (body) должно рассматриваться как единичное лицо; и действительно, это утверждение правильно постольку, поскольку различные нации так же, как и частные лица, нуждаются во взаимопомощи, а между тем их эгоизм и честолюбие являются вечным источником войн и раздоров. Но хотя нации в данном отношении похожи на индивидуумов, однако в других отношениях они весьма отличаются от последних; поэтому неудивительно, что они подчиняются иным правилам, чтó дает начало новому своду законов, называемому *международным правом*. Сюда

можно отнести неприкосновенность особы посла, право объявления войны, воздержание от употребления отравленного оружия и другие обязательства подобного рода, очевидно рассчитанные на поддержание нормальных отношений между различными государствами.

Но хотя эти законы являются добавлением к естественным законам, последние не вполне устраняются первыми, и можно спокойно утверждать, что три основных закона справедливости, т. е. стабильность собственности, передача ее на основе согласия и исполнение обещаний, являются столь же обязательными для государей, как и для их подданных. Одинаковость интересов в обоих случаях ведет к одинаковым последствиям. Без стабильности собственности неминуема вечная война. Без передачи собственности на основе согласия невозможна торговля. Без соблюдения обещаний невозможны лиги и союзы. Таким образом, выгоды, доставляемые миром, торговлей и взаимопомощью, заставляют нас распространять и на государства те понятия справедливости, которые обязательны для индивидуумов.

Существует одно правило, весьма распространенное в мире, и, хотя лишь немногие государственные люди склонны признавать его,

оно освящено практикой всех времен, – это правило, гласящее, что *существует особая нравственная система для государей и она является гораздо более вольной, чем та, которая должна управлять частными лицами*. Очевидно, это не следует понимать так, будто общественный долг и обязанности государств имеют меньший *объем;* точно так же вряд ли кто решится нелепым образом утверждать, будто самые торжественные договоры не имеют силы среди государей. Ведь если последние фактически заключают друг с другом договоры, они должны ожидать известной выгоды от исполнения этих договоров и перспектива выгоды в будущем должна склонять их к исполнению их доли обязательства, т. е. приводить к осуществлению соответствующего естественного закона. Таким образом, значение вышеуказанного политического правила скорее таково, что, хотя нравственность, обязательная для государей, имеет одинаковый *объем* с нравственностью частных лиц, она не имеет той же *силы*, т. е. что первая на законном основании может быть нарушена по более пустячному поводу. Каким бы возмутительным ни казалось это положение некоторым философам, тем не менее его довольно легко защитить исходя из тех принципов, посредством которых мы объяснили

происхождение справедливости и права.

Когда люди посредством опыта узнают, что невозможно существовать без общества и невозможно поддерживать общественный строй, если давать свободу своим вожделениям, то столь настоятельный интерес быстро обуздывает их поступки и налагает на них обязательство соблюдать те правила, которые мы называем *законами справедливости*. Это обязательство, основанное на интересе, на этом не кончается, но в силу необходимого хода аффектов и чувствований дает начало нравственной обязательности долга; мы одобряем те поступки, которые способствуют сохранению общественного мира, и порицаем те, которые направлены на его нарушение. Но та же самая *естественная* обязательность, основанная на интересе, существует и в отношениях между независимыми государствами и дает начало той же *нравственности*, так что ни один человек, как бы нравственно испорчен он ни был, не одобрит государя, который произвольно, по собственному почину не сдержит своего слова или нарушит какой-нибудь договор. Здесь, однако, не мешает отметить следующее: хотя общение между различными государствами очень выгодно и иногда даже необходимо, но оно не так

необходимо и выгодно, как общение между индивидуумами, без которого человек (human nature) совсем не мог бы существовать. Но если *естественная* обязательность соблюдения справедливости не так сильна для государств, как для индивидуумов, то и *нравственная* обязательность, порождаемая ею, должна разделять ее слабость и мы по необходимости должны относиться снисходительнее к государю или к министру, когда он обманывает другого государя или министра, чем к частному лицу, нарушающему свое слово.

Если бы спросили, *в каком отношении друг к другу находятся два указанных вида нравственности*, я ответил бы, что это вопрос, на который мы никогда не сможем дать точного ответа, ведь невозможно выразить в числах то соотношение, которое мы должны установить между ними. Можно смело утверждать, что такое соотношение устанавливается без всякого искусства, без всякого старания со стороны людей, что легко видеть на многих примерах иного рода. Практика жизни лучше учит нас различным степеням нашего долга, чем самая утонченная философия, которая когда-либо была изобретена. И это может служить убедительным доказательством того, что все люди имеют

неясное представление об основании упомянутых нравственных законов, касающихся естественного и гражданского права, и сознают, что последние возникают исключительно из человеческих договоров, а также из того интереса, который связан для нас с соблюдением мира и порядка. Ибо в противном случае уменьшение интереса никогда не имело бы своим следствием ослабление нравственности и не мирило бы нас гораздо легче с нарушением справедливости государями и государствами, чем с таким же нарушением при частном общении одного подданного с другим.

# ГЛАВА 12

# О ЦЕЛОМУДРИИ И СКРОМНОСТИ

Если можно найти какие-либо трудности в нашей теории естественных законов и международного права, то они касаются того всеобщего одобрения или порицания, которое следует за соблюдением или нарушением упомянутых законов и которое, быть может, покажется кое-кому недостаточно объясненным нами исходя из общих интересов общества. Чтобы по возможности устранить все сомнения подобного рода, я сейчас рассмотрю другой ряд обязанностей, а именно *скромность* и *целомудрие*, предписываемые прекрасному полу; я не сомневаюсь, что эти добродетели будут признаны еще более разительным примером действия выдвинутых мной принципов.

Некоторые философы с большой пылкостью нападают на женские добродетели и воображают, что они весьма далеко прослеживают общераспространенные заблуждения, если могут показать, что в природе нет никаких оснований для той внешней скромности в выражениях, костюме и поведении, которой люди требуют от

прекрасного пола. Я думаю, что могу избавить себя от труда настаивать на признании столь очевидной истины и без дальнейших приготовлений перейти к исследованию того, каким образом подобные понятия проистекают из воспитания, добровольных соглашений между людьми и интересов общества.

Всякий, кто примет во внимание продолжительность и слабость детского возраста человека, а также заботливость, естественно проявляемую обоими полами к их отпрыску, легко увидит, что мужчина и женщина должны вступать в союз ради воспитания молодого поколения и что такой союз должен быть достаточно долговременным. Но для того чтобы мужчины наложили на себя подобные узы и безропотно переносили все тяготы и связанные с ними расходы, они должны быть уверены в том, что эти дети их собственные и что их естественный инстинкт направлен не на ложный объект, когда они дают волю своей любви и нежности. Если же мы примем во внимание строение человеческого тела, то убедимся, что мужчине достигнуть такой уверенности довольно трудно. При совокуплении полов порождающее начало передается от мужчины к женщине, в силу чего первый может быть введен в заблуждение, хотя это совершенно

невероятно по отношению ко второй. Это простое анатомическое соображение объясняет всю огромную разницу в воспитании и обязанностях обоих полов.

Если бы какой-нибудь философ рассматривал данный вопрос a priori, он рассуждал бы следующим образом: мужчин заставляет работать ради поддержания и воспитания своих детей уверенность, что они действительно их собственные, поэтому вполне разумно и даже необходимо дать им относительно этого какую-нибудь гарантию. Такая гарантия не может сводиться исключительно к наложению строгих наказаний за каждое нарушение супружеской верности со стороны жены, ведь наказания не могут быть налагаемы судом при отсутствии доказательств, требуемых законом, а их в данном случае представить трудно. Итак, какую же узду можно наложить на женщин, чтобы воспрепятствовать столь сильным искушениям, толкающим их к неверности? По-видимому, такой уздой может быть только наказание, заключающееся в дурной славе или репутации; наказание это сильно действует на дух человека и в то же время налагается обществом на основании предположений, догадок и доводов, которые никогда не были бы признаны достаточными ни

одной судебной палатой. Итак, чтобы должным образом обуздать женский пол, мы должны приписывать неверности женщин особую постыдность сверх той, которая связана с правонарушением; с другой стороны, мы должны расточать соответственные похвалы женскому целомудрию.

Но хотя все это является очень сильным мотивом, побуждающим к верности, наш философ вскоре увидел бы, что одного такого мотива для данной цели недостаточно. Все человеческие существа, в особенности принадлежащие к женскому полу, склонны пренебрегать отдаленными мотивами в пользу наличного искушения; в данном же случае искушение в высшей степени сильно, а подкрадывается оно незаметно и заманчиво; женщина легко находит или уверяет себя, что может найти, верный способ сохранить свою репутацию и избежать всех губительных последствий своих прихотей. Поэтому необходимо, чтобы кроме бесчестья, следующего за вольным поведением, существовала предшествующая ему неловкость, боязнь, которая предупреждала бы самые первые его признаки и вселяла бы женскому полу отвращение ко всем выражениям, жестам и вольностям, непосредственно связанным с подобными

наслаждениями.

Таковы были бы рассуждения нашего философа-теоретика; но я уверен, что, если бы он не обладал совершенным знанием человеческой природы, он был бы склонен рассматривать эти рассуждения как пустые спекуляции и считал бы, что бесчестье, сопровождающее неверность, и неловкость, испытываемая при ее первых признаках, являются принципами скорее желательными, чем осуществимыми в нашем мире. Он мог бы спросить: какими средствами убедишь человечество, что нарушение супружеской верности постыднее всяких других правонарушений, если очевидно, что оно более извинительно вследствие силы связанного с ним искушения? И возможно ли возбудить отвращение к первым признакам того удовольствия, к которому природа вселила в нас столь сильное влечение, притом влечение, которое в конце концов необходимо удовлетворять ради сохранения рода человеческого?

Но спекулятивные заключения, стоящие философам такого труда, часто делаются в свете непринужденно и без размышлений. Так, затруднения, представляющиеся в теории непреодолимыми, часто легко разрешаются на практике. Те, кто заинтересован в верности

женщин, естественно осуждают их неверность и все ее первые признаки. Те же, кто в этом не заинтересован, следуют общему течению. Воспитание овладевает податливыми душами лиц прекрасного пола уже в детском возрасте; но если уж соответствующее общее правило установлено, то люди склонны распространять его за пределы тех принципов, от которых оно произошло впервые. Так, самые распутные холостяки не могут не возмущаться любым проявлением бесстыдства или распутства у женщин. И хотя все указанные правила находятся в прямом отношении к деторождению, однако и женщины, уже вышедшие из соответствующего возраста, не пользуются в данном отношении большими преимуществами, чем те, которые находятся в полном расцвете молодости и красоты. Люди, без сомнения, неясно сознают, что все эти понятия о скромности и стыдливости имеют отношение к деторождению, поскольку они не предписывают тех же законов, по крайней мере *в одинаковой степени*, мужскому полу, ввиду того что в данном случае указанное основание не имеет силы. Это исключение очевидно и всеобъемлюще; основано же оно на заметном отличии друг от друга [обоих полов], приводящем к данному разграничению и различению идей [о них]. Но не так обстоит дело

по отношению к различным возрастам женщин; поэтому хотя мы и знаем, что вышеизложенные понятия имеют своим основанием общественный интерес, однако общее правило выводит нас за пределы первичного принципа и заставляет распространять наше понятие скромности на всех лиц женского пола с самого раннего детства вплоть до престарелого возраста со всеми его немощами.

Храбрость, считающаяся среди мужчин долгом чести, обладает также до известной степени искусственной ценностью, подобно целомудрию женщин, хотя и она имеет некоторое основание в природе, как мы увидим впоследствии.

Что же касается тех обязательств, связанных с целомудрием, которые предписываются мужскому полу, то мы можем заметить, что, согласно общим понятиям, господствующим в свете, они находятся приблизительно в таком же отношении к соответствующим обязательствам женщин, в каком обязательства, налагаемые международным правом, находятся к обязательствам, связанным с естественными законами. Дарование мужчинам *полной* свободы в удовлетворении их сладострастия противоречило бы интересам общества, но так как выгода [от их воздержания]

слабее той, которая связана с воздержанием женского пола, то и нравственное обязательство, проистекающее отсюда, должно быть соответственно слабее. Чтобы доказать это, нам стоит только сослаться на практику и мнения всех наций и эпох.

# ЧАСТЬ III
# ОБ ИНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ И ПОРОКАХ

## ГЛАВА 1

## О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЕСТЕСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ И ПОРОКОВ

Теперь мы переходим к рассмотрению тех добродетелей и пороков, которые совершенно естественны и совсем не зависят от ухищрений и установлений людей. Этим рассмотрением и завершается наша система морали.

Главной пружиной, или движущим принципом, человеческого духа является удовольствие или страдание; как только эти ощущения исчезают из нашего мышления и чувствования, мы становимся в значительной мере неспособными к аффектам или действиям, к желаниям или хотениям. Самыми непосредственными действиями удовольствия и страдания являются притягательные и отталкивающие движения нашего духа, которые видоизменяются в хотение, стремление и отвращение, печаль и радость, надежду и страх в

зависимости от того, какое положение занимает удовольствие или страдание, является ли оно вероятным или невероятным, достоверным или недостоверным или же считается находящимся совершенно вне нашей власти в настоящий момент. Если наряду с этим объекты, вызывающие удовольствие или страдание, приобретают отношение к нам или к другим, они продолжают вызывать желание и отвращение, печаль и радость, но в то же время дают начало и косвенным аффектам: гордости или униженности, любви или ненависти, которые в данном случае находятся в двойном отношении впечатлений и идей к страданию или удовольствию.

Мы уже отметили раньше, что моральные различия всецело зависят от некоторых своеобразных ощущений страдания и удовольствия. Если только какое-нибудь душевное качество в нас самих или в других доставляет нам удовольствие при рассмотрении его или при размышлении о нем, оно, конечно, добродетельно, тогда как каждое качество, доставляющее нам неудовольствие, порочно. Но если всякое качество в нас самих или в других, доставляющее нам удовольствие, всегда вызывает гордость или любовь, тогда как всякое качество, доставляющее неудовольствие, вызывает униженность или

ненависть, то отсюда следует, что по отношению к нашим душевным качествам такие определения, как *добродетель* и способность вызывать любовь или гордость, а также *порок* и способность вызывать униженность или ненависть, должны быть признаны равнозначащими. Поэтому в каждом отдельном случае мы должны судить об одном из них на основании другого и мы можем признать добродетельным всякое *качество* духа, вызывающее любовь или гордость, а порочным – всякое, возбуждающее ненависть или униженность.

Если какой-нибудь *поступок* добродетелен или порочен, это является лишь признаком определенного душевного качества или характера; он должен проистекать из постоянных принципов нашего духа, распространяющихся на все поведение человека и входящих в его личный характер. Сами по себе поступки, если они не проистекают из какого-либо постоянного принципа, не оказывают влияния на любовь или ненависть, гордость или униженность, а следовательно, не имеют значения для нравственности.

Это размышление самоочевидно и стоит того, чтобы на нем остановиться ввиду его крайне важного значения для разбираемого вопроса. В

своих исследованиях о происхождении нравственности мы всегда должны рассматривать не каждый отдельный поступок, но лишь качество или характер, из которых этот поступок проистекает. Только последние достаточно *длительны*, чтобы воздействовать на наши чувствования, связанные с данным лицом. Поступки являются, правда, лучшими показателями характера, чем слова или даже желания и чувствования; но они сопровождаются любовью или ненавистью, одобрением или порицанием лишь постольку, поскольку являются именно такими показателями.

Чтобы открыть истинное происхождение нравственности, а также той любви или ненависти, которые возбуждаются душевными качествами, мы должны проникнуть в вопрос очень глубоко и вернуться к некоторым принципам, которые уже были рассмотрены и выяснены нами ранее.

Мы можем начать с нового рассмотрения природы и силы *симпатии*. Дух сходен по своим чувствованиям и действиям у всех людей; никто не может находиться во власти такого аффекта, к которому до известной степени не были бы восприимчивы и все другие. Подобно тому как вибрация одной из одинаково натянутых струн

сообщается остальным, так и все аффекты легко переходят от одного лица к другому, вызывая соответственные движения в каждом человеческом существе. Когда я замечаю *действия* аффекта в голосе и жестах любого лица, мой дух тотчас же переходит от этих действий к их причинам и образует такую живую идею указанного аффекта, что она тотчас же превращается в сам аффект. Точно так же, когда я замечаю *причины* какой-нибудь эмоции, мой дух переносится к ее действиям и испытывает подобную же эмоцию. Если бы мне пришлось присутствовать при одной из самых ужасных хирургических операций, то несомненно, что уже до ее начала само приготовление инструментов, приведение в порядок бинтов, накаливание железа, а также все признаки страха или сочувствия, проявляемые пациентом или присутствующими, очень сильно повлияли бы на мой дух и возбудили бы во мне самые сильные чувствования жалости и ужаса. Ни один чужой аффект не доступен непосредственному наблюдению нашего духа; мы воспринимаем только его причины и действия; от *них* мы заключаем к аффекту, а следовательно, *они-то* и дают начало нашей симпатии.

Наше чувство прекрасного в сильной степени

зависит от этого принципа; если какой-нибудь объект способен вызвать удовольствие в своем владельце, он всегда считается прекрасным, тогда как каждый объект, способный вызвать неудовольствие, считается неприятным и некрасивым. Так, удобство дома, плодородие поля, сила лошади, вместительность, безопасность и быстроходность парусного судна – все эти качества составляют главную красу перечисленных объектов. Здесь объект, называемый прекрасным, нравится нам только в силу своей способности производить известное действие. Действие это есть удовольствие или выгода какого-либо другого лица. Но удовольствие чужого лица, к которому мы не испытываем дружбы, приятно нам только в силу симпатии. Следовательно, именно к этому принципу и сводится красота, которую мы находим во всем том, что полезно. Сколь значительную часть красоты составляет указанный принцип, легко выяснится при некотором размышлении. Если только объект способен вызвать удовольствие в своем владельце или, иными словами, если он является истинной *причиной* удовольствия, то он, несомненно, доставит удовольствие и зрителю в силу утонченной симпатии последнего к владельцу.

Большинство произведений искусства считаются прекрасными соответственно тому, насколько они пригодны служить человеку, и даже многие из произведений природы черпают свою красоту из этого источника. В большинстве случаев красивое (handsome) и прекрасное (beautiful) являются не абсолютным, но относительным качеством и нравятся нам только в силу своей способности производить приятное действие[90].

Тот же принцип порождает во многих случаях не только наше чувство прекрасного, но и наши моральные чувствования. Ни одну добродетель мы так не уважаем, как справедливость, ни один порок не является столь ненавистным нам, как несправедливость, и нет качеств, которые были бы более способны придать характеру человека печать приятности или неприятности. Но справедливость является моральным качеством только потому, что она направлена ко благу человечества; действительно, она ведь есть не что иное, как искусственное изобретение, преследующее эту цель. То же самое может быть сказано о верноподданстве, международном праве, скромности и воспитанности. Все это не что иное, как человеческие изобретения, имеющие в виду интересы общества. А поскольку эти качества у всех наций и во все времена были связаны с очень

сильным моральным чувством, то мы должны согласиться с тем, что размышления о тенденции характеров и душевных качеств достаточны, чтобы вызвать в нас чувствования одобрения и порицания. Но так как средства, ведущие нас к некоторой цели, могут быть приятны лишь тогда, когда приятна сама цель, и так как благо общества в том случае, когда наши личные интересы или интересы наших друзей не затронуты, приятно для нас только в силу симпатии, то отсюда следует, что симпатия является источником того уважения, которое мы питаем ко всем искусственным добродетелям.

Таким образом оказывается, *что* симпатия является очень могущественным принципом человеческой природы, *что* она имеет большое влияние на наше чувство прекрасного и *что* она порождает наше нравственное чувство, проявляющееся во всех искусственных добродетелях. Ввиду этого мы можем предположить, что она также дает начало многим другим добродетелям и что различные качества вызывают наше одобрение потому, что содействуют благу человечества. Такое предположение должно перейти в уверенность, когда мы обнаружим, что большинство тех качеств, которые мы *естественно* одобряем,

действительно имеют такую тенденцию и делают человека полезным членом общества, тогда как те качества, которые мы *естественно* порицаем, имеют противоположную тенденцию и делают всякое общение с данным лицом опасным или неприятным. И действительно, обнаружив, что такие тенденции достаточно сильны, чтобы породить самое сильное нравственное чувство, мы не имеем никакого основания искать в указанных случаях другой причины одобрения или порицания. Ведь одним из нерушимых правил философии является то, что, если для произведения какого-либо действия достаточна какая-нибудь одна причина, мы должны удовлетвориться ею и не увеличивать без необходимости числа причин. К счастью, искусственные добродетели дали нам основанные на опыте доказательства того, что содействие, оказываемое различными качествами благу общества, является *единственной* причиной нашего одобрения и что нет оснований подозревать здесь соучастие какого-либо другого принципа. Отсюда мы знакомимся с силой данного принципа. Там, где он может проявиться и где одобряемое нами качество действительно благотворно для общества, настоящий философ никогда не потребует иного принципа для

обоснования самого сильного одобрения и уважения.

Никто не станет сомневаться в том, что многие из естественных добродетелей имеют тенденцию содействовать благу общества. Кротость, благожелательность, милосердие, великодушие, снисходительность, умеренность, беспристрастие – все эти добродетели находятся на первом плане среди нравственных качеств и обычно называются *социальными* добродетелями, что подчеркивает их тенденцию содействовать общественному благу. На этом основании некоторые философы даже представляют себе дело так, будто все моральные различия являются следствием искусства и воспитания, результатом старания искусных политиков сдержать пылкие страсти людей и при помощи понятий чести и стыда заставить их содействовать общественному благу. Однако эта теория не соответствует опыту. *Во-первых*, существуют другие добродетели и пороки помимо тех, которые содействуют общественному благополучию или неблагополучию. *Во-вторых*, если бы у людей не было естественного чувства одобрения и порицания, его никогда не смог бы возбудить политик и слова *похвальный, достойный одобрения, заслуживающий порицания, гнусный* были бы нам понятны не

более, чем если бы их произносили на совершенно неизвестном языке, что уже было отмечено нами. Но хотя данная теория и ошибочна, она все же может показать нам, что источником моральных различий является главным образом тенденция качеств и характеров людей содействовать интересам общества и что именно наша забота об этих интересах и заставляет нас одобрять или порицать данные качества. Но столь широко простирающаяся забота об обществе у нас может быть только в силу симпатии, а следовательно, именно этот принцип и заставляет нас так далеко выходить за пределы своего я, чтобы находить в чужих характерах такое же удовольствие или неудовольствие, как если бы они содействовали нашей личной выгоде или невыгоде.

Единственная разница между естественными добродетелями и справедливостью состоит в том, что благо, проистекающее из первых, возникает при каждом единичном акте и является объектом какого-нибудь естественного аффекта, тогда как отдельный акт справедливости, рассматриваемый сам по себе, может часто противоречить общественному благу и для последнего может быть выгодным лишь совместное действие всего человечества сообразно общей схеме, или системе, поступков. Когда я помогаю людям, которых

постигло несчастье, моим мотивом является естественное человеколюбие, и я содействую счастью своих ближних именно в пределах моей помощи им. Но, исследуя все те вопросы, которые разбираются судом, мы увидим, что при разборе каждого отдельного случая часто было бы гуманнее выносить решения вопреки законам справедливости, нежели сообразно им. Судьи отнимают имущество у бедного и отдают его богатому; они присуждают повесе плоды трудов работающего человека и дают в руки порочным людям средства вредить себе и другим. Однако система законов и справедливости в целом выгодна для общества, и люди установили ее путем добровольного соглашения, именно рассчитывая на эту выгоду. А после того как она уже установлена путем соглашения, она *естественно* связана с сильным нравственным чувствованием, которое не может возникнуть из чего-либо иного, кроме нашей симпатии к интересам общества. Нам нет нужды как-то иначе объяснять уважение, сопровождающее те естественные добродетели, которые содействуют общественному благу.

Я должен еще добавить, что есть обстоятельства, придающие этой гипотезе гораздо больше вероятности в отношении естественных,

чем в отношении искусственных, добродетелей. Несомненно, то, что является частным, действует на воображение гораздо больше, чем то, что является общим, и наши чувствования всегда вызываются с трудом, если их объекты до известной степени неясны и неопределенны. Но ведь для общества благотворен не каждый отдельный акт справедливости, а общая схема, или система, и, быть может, от справедливости получает выгоду не какое-нибудь единичное лицо, о котором мы беспокоимся, но все общество в целом. Напротив, каждый отдельный акт великодушия или помощи трудолюбивым и неимущим благотворен, и притом благотворен для единичного лица, которое не недостойно его. Поэтому естественнее думать, что именно тенденция последней добродетели скорее воздействует на наши чувствования и вызовет наше одобрение, чем тенденция первой; но, если мы находим, что наше одобрение первой добродетели вызывается ее тенденцией, мы с тем большим правом можем приписать ту же причину одобрения и последней. Если при наличии нескольких взаимно сходных действий можно найти причину одного из них, то мы должны распространить указанную причину и на все другие действия, которые могут быть объяснены с

ее помощью, тем более если эти другие действия связаны с особыми обстоятельствами, облегчающими действие (operation) данной причины.

Прежде чем идти дальше, я должен обратить внимание на два примечательных обстоятельства, которые могут показаться основанием для возражений против наложенной нами теории. Первое из них сводится к следующему. Если какое-либо качество, какой-либо характер содействуют благу человечества, они нравятся нам и мы их одобряем, потому что они вызывают в нас живую идею удовольствия, а такая идея действует на нас в силу симпатии и сама является особым видом удовольствия. Но так как эта симпатия очень изменчива, то можно думать, что и наши моральные чувствования подлежат точно таким же изменениям. Мы больше симпатизируем близким нам лицам, нежели тем, которые далеки от нас, своим знакомым – нежели незнакомцам, соотечественникам – нежели чужеземцам. Но, несмотря на такое видоизменение нашей симпатии, мы одобряем одни и те же нравственные качества независимо от того, проявляются ли они в Китае или в Англии. Они кажутся нам одинаково добродетельными и одинаково приобретают уважение справедливого

зрителя. Симпатия изменяется, а наше уважение остается без изменений. Следовательно, источник нашего уважения не симпатия.

На это я отвечу следующее. Одобрение моральных качеств, несомненно, не имеет своим источником разум, или же сравнение идей, но происходит исключительно от морального вкуса, или от особых чувствований удовольствия или отвращения, возникающих при рассмотрении и созерцании отдельных качеств или характеров. Но очевидно, что эти чувствования, откуда бы они ни происходили, должны изменяться в зависимости от близости или удаленности объектов; при [рассмотрении] добродетелей лица, жившего в Греции две тысячи лет тому назад, я не могу испытывать столь же живого удовольствия, какое возбуждают во мне добродетели близкого друга и знакомого. Однако я не говорю, что уважаю одно из этих лиц больше другого. А следовательно, если изменение чувствования, не сопровождаемое изменением уважения, действительно является возражением, это возражение должно сохранять одинаковую силу не только против теории симпатии, но и против всякой иной теории. Однако при правильном взгляде на дело обнаруживается, что указанное возражение лишено всякой силы и нет ничего легче, чем

доказать это. Наше отношение и к лицам, и к вещам подвержено постоянным колебаниям: человек, сейчас отдаленный от нас, через некоторое время может стать нашим близким знакомым. Кроме того, каждый отдельный человек имеет особое отношение к другим людям, и мы совершенно не могли бы поддерживать друг с другом разумное общение, если бы каждый из нас рассматривал характеры и людей только так, как они представляются ему с его личной точки зрения. Поэтому, чтобы предупредить постоянные *противоречия* и прийти к более *устойчивому* суждению о вещах, мы останавливаемся на каких-нибудь *постоянных* и *общих* точках зрения и мысленно всегда становимся на них, каково бы ни было наше нынешнее положение. Точно так же внешняя красота определяется только при посредстве [вызываемого ею] удовольствия; и очевидно, что красивая наружность не может доставлять нам такое же удовольствие, когда мы созерцаем ее на расстоянии двадцати шагов, как и тогда, когда она вблизи нас. Однако мы не говорим, что она кажется нам менее красивой, ибо знаем, какое действие она производит на нас вблизи, и с помощью этого соображения исправляем впечатление, производимое ею на нас в данное мгновение.

Вообще все наши чувствования порицания или одобрения подвержены видоизменениям в зависимости от нашей близости к порицаемому или одобряемому лицу либо отдаленности от него и от наличного настроения нашего духа. Однако в своих суждениях мы не принимаем в расчет этих видоизменений, а применяем слова, выражающие наше удовольствие или неудовольствие так, как если бы мы все время стояли на одной точке зрения. Опыт быстро обучает нас соответствующему методу исправления наших чувствований или по крайней мере нашего способа выражения, когда сами чувствования более неподатливы и неизменны. Если у нас есть прилежный и верный слуга, он может вызывать в нас более сильные чувства любви и благожелательности, чем Марк Брут, которого мы знаем из истории; но мы не утверждаем на данном основании, что характер первого более похвален, чем характер второго. Мы знаем, что, если бы нам было дано стать столь же близкими этому знаменитому патриоту, он вызвал бы в нас гораздо более высокую степень привязанности и восхищения. Такие исправления обычны по отношению ко всем внешним чувствам; и действительно, мы совершенно не в состоянии были бы пользоваться языком, или сообщать друг

другу свои мнения, если бы не вносили исправлений в видимое состояние вещей в каждый данный момент и не судили о них независимо от нашего наличного положения.

Итак, мы или порицаем., или хвалим какого-нибудь человека в зависимости от действия, оказываемого его характером и [душевными] качествами на лиц, вступающих с ним в общение. Мы не принимаем при этом в расчет, знакомы или незнакомы нам данные лица, являются ли они нашими соотечественниками или чужеземцами. Мало того, мы даже не считаемся с личными интересами в этих общих суждениях и не порицаем человека за противодействие нашим требованиям, если его собственные интересы особенно затронуты. Мы разрешаем людям проявлять известную долю эгоизма, ибо знаем, что последний неотделим от природы человека и присущ нашему [душевному] строю, нашей организации. При помощи данного соображения мы исправляем то чувство порицания, которое так естественно возникает у нас при всяком противодействии [нашим интересам].

Но каковы бы ни были поправки, вносимые указанными принципами в тот общий принцип, в силу которого мы порицаем или одобряем, не подлежит сомнению, что они не всегда

действительны и что наши аффекты не всегда вполне соответствуют изложенной теории. Люди редко любят от души то, что очень отдалено от них и что совершенно не служит их личной выгоде; столь же редко можно встретить людей, способных простить другим людям противодействие своим интересам, как бы это противодействие ни оправдывалось общими правилами нравственности. Сейчас мы можем ограничиться указанием на то, что разум требует такого беспристрастного поведения, однако мы редко можем принудить себя к нему и наши аффекты неохотно повинуются решению нашего разума. Сказанное будет легко понять, если мы примем во внимание то, что уже говорили раньше относительно *разума*, который способен противодействовать нашим аффектам; ведь мы нашли, что он есть не что иное, как общая трезвая упорядоченность (calm determination) аффектов, основанная на рассмотрении или обдумывании чего-либо с некоторой дистанции. Если мы составляем суждение о людях только на основании выгодности их характеров для нас или для наших друзей, мы встречаем и в обществе, и в беседах такое противоречие своим мнениям, а постоянные перемены в нашем положении [по отношению к этим людям] делают указанные

мнения такими неопределенными, что мы ищем какого-нибудь другого критерия оценки, не подверженного столь сильным вариациям. Отойдя, таким образом, от своей первоначальной точки зрения, мы не можем затем найти более удобной точки опоры, чем симпатия к тем, кто вступает в какое-либо общение с рассматриваемым нами лицом. Конечно, это [чувство] далеко не так живо, как то, которое мы испытываем, когда затронуты наши собственные интересы или же интересы наших близких друзей, и оно не оказывает такого же влияния на нашу любовь и ненависть; но оно так же соответствует нашим спокойным (calm) и общим принципам, почему и говорят, что ему присуща такая же власть над нашим разумом и что оно господствует над нашими суждениями и мнениями. Мы одинаково порицаем такой дурной поступок, о котором узнали из истории, и такой, который был совершен по соседству с нами не далее как вчера. И действительно, размышление показывает нам, что первый поступок возбудил бы в нас столь же сильное чувство порицания, как второй, если бы он занимал [по отношению к нам] такое же положение.

Теперь я перейду ко *второму* замечательному обстоятельству, которое я намеревался

рассмотреть. Если какоенибудь лицо обладает характером, естественно склонным содействовать благу общества, мы считаем это лицо добродетельным и нам доставляет удовольствие созерцание его характера, хотя бы особые случайности и мешали проявлению последнего, лишая данное лицо возможности оказывать услуги своим друзьям и своей родине. Добродетель в лохмотьях есть все же добродетель, и та любовь, которую она вызывает, следует за человеком в темницу и пустыню, где добродетель уже не может более проявляться в поступках и оказывается потерянной для всего мира. Но это можно счесть возражением против изложенной теории. Симпатия внушает нам интерес к благу человечества, и, если бы симпатия была источником нашего уважения к добродетели, чувство одобрения могло бы иметь место только тогда, когда добродетель действительно достигает своей цели и является благодетельной для человечества. Если же она не достигает цели, она оказывается лишь несовершенным средством, и, следовательно, указанная цель не может придать ей ценности. Благая цель может сообщить ценность только таким средствам, которые достаточны и действительно ведут к цели.

На это можно возразить, что, если объект во

всех своих частях приспособлен к достижению приятной нам цели, он естественно вызывает в нас удовольствие и мы признаем его прекрасным, хотя бы и недоставало некоторых внешних условий для того, чтобы он действительно достиг указанной цели. Достаточно, если в самом объекте все совершенно. Дом, разумно приспособленный ко всем жизненным удобствам, именно в силу этого нравится нам, хотя мы, быть может, знаем, что никто никогда не будет в нем жить. Плодородная почва и приятный климат приводят нас в восхищение благодаря мысли о счастье, которое они могли бы доставить жителям, несмотря на то что в настоящее время эта страна пустынна и необитаема. Если члены и фигура человека свидетельствуют о силе и ловкости, его считают красивым, хотя бы он был приговорен к вечному заключению в темнице. Нашему воображению свойствен ряд аффектов, от которых в сильной степени зависят наши чувствования красоты. Эти аффекты приводятся в действие живыми и сильными представлениями, более слабыми, однако, чем вера, и не зависящими от того, существуют ли их объекты реально. Если какой-нибудь характер во всех отношениях способен быть благодетельным для общества, воображение легко переходит от причины к

действию, не заботясь о том, что не хватает еще некоторых условий, чтобы сделать причину полной. *Общие правила* порождают вероятность особого рода, которая иногда действует на суждение и всегда на воображение.

Правда, если причина совершенна, т. е. если доброе расположение сопровождается еще и полной удачей, которая делает его реально благотворным для общества, то оно доставляет более сильное удовольствие зрителю и сопровождается более живой симпатией. Оно сильнее действует на нас, однако мы не говорим, что оно более добродетельно или что мы более уважаем его. Мы знаем, что доброе расположение может оказаться совершенно бессильным при перемене в судьбе, а поэтому по возможности отделяем удачу от расположения. Дело обстоит здесь так же, как в случае исправления различных чувствований при оценке добродетели, чувствований, вызываемых в нас различными степенями отдаленности этой добродетели от нас. Аффекты не всегда следуют за нашими поправками, но последние достаточны для упорядочения наших абстрактных понятий; исключительно их мы и принимаем во внимание, когда произносим общие суждения о степенях порока и добродетели.

Критики отмечали, что все слова и фразы, трудные для произношения, неприятны и для слуха. При этом нет разницы, слышит ли человек, как их произносят, или же читает их про себя. Пробегая глазами книгу, я воображаю, что слышу все то, что читаю, и благодаря силе своего воображения вникаю во все те затруднения, которые доставило бы говорящему произнесение читаемого. Указанные затруднения нереальны; но так как данное сочетание слов по природе своей способно их вызвать, то этого достаточно, чтобы возбудить в нашем духе мучительное чувствование и придать речи резкий и неприятный характер. Так же обстоит дело в том случае, когда какое-нибудь реальное качество в силу случайных обстоятельств делается недействительным и лишается своего естественного влияния на общество.

С помощью указанных принципов мы легко можем устранить любое кажущееся противоречие между той *широко простирающейся симпатией*, от которой зависят наши моральные чувствования, и тем *ограниченным великодушием*, которое, как я уже часто отмечал, естественно для людей и является условием возникновения справедливости и собственности согласно вышеизложенному рассуждению. Моя симпатия к

другому лицу может вызвать во мне чувство страдания и неодобрения при виде всякого предмета, способного доставить ему неудовольствие, хотя бы я вовсе не был расположен жертвовать для него каким-либо собственным интересом или же противодействовать какому-нибудь из своих аффектов ради его удовольствия. Дом может не нравиться мне потому, что он плохо приспособлен для удобств своего владельца, а между тем я могу отказаться от пожертвования хотя бы одного шиллинга на его перестройку. Чувствования должны затронуть сердца для того, чтобы они могли обуздать наши аффекты, но они могут не выходить за пределы воображения и в то же время оказывать влияние на наш вкус. Если строение кажется нашему глазу неуклюжим и неустойчивым, оно некрасиво и неприятно нам, хотя бы мы были вполне уверены в его прочности. Это чувствование неодобрения вызывается особым видом страха; но данный аффект не тождествен тому, что мы испытываем, когда бываем вынуждены стоять у стены, которую действительно считаем неустойчивой и ненадежной. *Кажущиеся тенденции* объектов действуют на наш дух, и эмоции, ими возбуждаемые, однородны с теми, которые

возбуждаются *реальными действиями* объектов, но переживаются они по-разному. Мало того, эти эмоции мы переживаем столь различным образом, что они часто могут противоречить друг другу, не уничтожая в то же время друг друга; это бывает, например, когда мы признаем укрепления города, принадлежащего неприятелю, красивыми, потому что они крепки, а в то же время можем желать их полного разрушения. Ведь воображение ограничивается *общим* рассмотрением вещей и отличает чувствования, порождаемые последним, от тех, которые вызываются нашим личным отношением [к этим вещам] в определенный момент.

Если мы рассмотрим все те панегирики, которые обычно расточаются великим людям, то увидим, что большинство качеств, приписываемых последним, могут быть разделены на два вида, а именно: такие, которые позволяют им исполнять свою роль в обществе, и такие, которые делают их полезными для себя самих и позволяют им служить своим собственным интересам. Их *мудрость, умеренность, воздержание, трудолюбие, энергия, предприимчивость, ловкость* восхваляются обычно наряду с их *великодушием* и

*человеколюбием*. Из свойств характера, мешающих человеку сыграть известную роль в жизни, мы скорее всего склонны извинять *лень*, ибо считается, что она не лишает человека его талантов и способностей, но только приостанавливает проявления последних, что не влечет за собой никаких неприятностей для заинтересованного лица, ибо происходит до известной степени по его собственному выбору. Однако лень всегда считается недостатком, и даже очень большим, если она достигает крайней степени. И друзья какого-нибудь человека лишь тогда признают наличие у него этого недостатка, когда хотят защитить его характер в более важных пунктах. Они говорят: он мог бы играть важную роль, если бы хотел принудить себя к этому; он обладает здравым умом, быстрым соображением, устойчивой памятью, но терпеть не может деловых операций и совершенно равнодушен к своему материальному положению. Иногда человек может даже хвастаться этим, в то же время делая вид, будто сознается в том, что у него есть такой недостаток; он может думать, что такая неспособность к деловой жизни свидетельствует о наличии у него более благородных качеств, например философского ума, тонкого вкуса, остроумия или же умения

наслаждаться удовольствиями и обществом. Но возьмем другой случай: предположим, что какое-либо свойство характера, не будучи показателем других, хороших качеств, *навсегда* делает человека неспособным к деловой жизни и оказывается губительным для его интересов, например пусть человек отличается взбалмошным умом и неверным суждением обо всем, или непостоянством и нерешительностью, или же неумением обращаться с людьми и вести дела. Все это несомненно недостатки характера, и многие люди скорее готовы были бы сознаться в совершении величайших преступлений, чем допустить подозрение, будто они хоть сколько-нибудь подвержены таким недостаткам.

В ходе наших философских исследований представляется большой удачей, если мы находим одно и то же явление в связи с разнообразными условиями; открыв то общее, что заключается во всех этих случаях, мы еще больше удостоверяемся в истине гипотезы, к которой прибегали для объяснения данного явления. Если бы добродетелью признавали лишь то, что благодетельно для общества, я все же уверен, что данное мной объяснение нравственного чувства должно было бы быть принято, и притом на достаточно очевидных основаниях. Но эта

очевидность должна еще более возрасти, если мы отыщем такие виды добродетели, которые можно объяснить исключительно при помощи данной гипотезы. Вот человек, не лишенный известных социальных качеств, но он особенно замечателен умением вести дела; благодаря этому ему удалось выпутаться из величайших затруднений и провести ряд тончайших дел с изумительной ловкостью и проницательностью. Я тотчас же чувствую, что проникаюсь уважением к нему, его общество доставляет мне удовольствие, и, даже еще не успев ближе с ним познакомиться, я охотнее окажу услугу ему, чем другому лицу, характер которого во всех других отношениях таков же, но уступает рассматриваемому характеру только в указанном отношении. В подобном случае все качества, доставляющие мне удовольствие, считаются полезными для данного лица, так как способствуют его интересам, его удовлетворению. Они рассматриваются мной только как средства, ведущие к известной цели, и нравятся мне постольку, поскольку удовлетворяют своему назначению. Следовательно, сама цель должна быть приятной для меня. Но что же делает ее приятной? Данное лицо чуждо мне; я совсем не заинтересован в его судьбе и не имею никаких обязательств по отношению к нему; его

благополучие касается меня не больше, чем благополучие всякого другого человека или даже вообще одушевленного существа. Другими словами, оно действует на меня только в силу симпатии. Благодаря этому принципу каждый раз, как я заключаю о чужом счастье или благополучии на основании его причин или действий, я так глубоко проникаюсь им, что оно возбуждает во мне ощутимую эмоцию. Проявление качеств, в *тенденции* способствующих указанному благополучию, производит приятное действие на мое воображение и возбуждает мою любовь, мое уважение.

Эта теория может объяснить и то, почему одни и те же качества во всех случаях порождают и гордость, и любовь или же и униженность, и ненависть и почему человек в глазах других является добродетельным или порочным, достойным или недостойным, если он таков же в своих собственных глазах. Лицо, у которого мы открываем какой-нибудь аффект или привычку, неприятные первоначально лишь для него самого, всегда становится неприятным и для нас, причем именно в силу данного обстоятельства; с другой стороны, человек, характер которого опасен и неприятен только для других, не может быть

доволен собой с тех пор, как он сознает этот свой недостаток. Это замечается не только применительно к характерам и манерам, но даже и по отношению к самым незначительным обстоятельствам. Сильный кашель другого лица неприятен для нас, хотя сам по себе он совсем нас не касается. Всякий обидится, если ему сказать, что у него зловонное дыхание, хотя само по себе оно, очевидно, совсем его не беспокоит. Наше воображение легко меняет свою позицию: рассматривая себя с точки зрения других или же других – с точки зрения их самочувствия, мы вникаем в такие чувствования, которые совершенно вам не принадлежат и интерес к которым может быть внушен нам лишь симпатией. Эта симпатия иногда заходит столь далеко, что мы бываем даже недовольны каким-нибудь качеством, удобным для нас, только потому, что оно не нравится другим и делает нас неприятными в их глазах, хотя, быть может, для нас нет никакой выгоды в том, чтобы стараться быть им приятными.

Много систем морали было предложено философами всех эпох, но при ближайшем рассмотрении они могут быть сведены к двум системам, которые только и заслуживают нашего внимания. Нравственное добро и зло, очевидно,

различаются нами при помощи *чувств* (sentiments), а не *разума*. Но эти чувства могут возникнуть или при простом рассмотрении характеров и аффектов, или при размышлении об их содействии счастью человечества и отдельных лиц. Я придерживаюсь того мнения, что в наших суждениях о морали налицо смешение обеих причин, точно так же как и в наших суждениях относительно большинства видов внешней красоты, хотя в то же время я думаю, что в [суждениях] о поступках размышления об их тенденциях играют гораздо бóльшую роль и определяют основные линии нашего долга. Но в менее значительных случаях можно найти примеры того, как наше одобрение вызывают непосредственный вкус и непосредственное чувство. Остроумие, приветливость, непринужденное обращение являются качествами, *непосредственно приятными* окружающим, и вызывают их любовь и уважение. Некоторые из этих качеств доставляют удовольствие окружающим в силу особых *первичных* принципов человеческой природы, которые нельзя объяснить, другие же могут быть сведены к более общим принципам. Это станет более ясным при специальном исследовании.

Если ценность некоторых качеств заключается

в том, что они *непосредственно приятны* другим людям, хотя и не содействуют общественному благу, то другие обозначаются как добродетели потому, что они *непосредственно приятны* тому лицу, которое обладает ими. Каждый аффект, каждая операция нашего духа сопровождаются особым чувствованием, которое должно быть либо приятным, либо неприятным. В первом случае они добродетельны, во втором – порочны. Это особое чувствование составляет саму природу аффекта и потому не нуждается в объяснении.

Но хотя различие порока и добродетели, по-видимому, прямо проистекает из непосредственного удовольствия или неудовольствия, которое причиняется отдельными качествами нам или другим людям, однако легко заметить, что оно в значительной степени зависит и от принципа *симпатии*, который мы так часто упоминали. Мы одобряем лицо, обладающее качествами, *непосредственно приятными* тем, с кем оно входит в какое-либо общение, хотя мы сами, быть может, никогда не получали от этих качеств никакого удовольствия. Мы также одобряем того, кто обладает качествами, *непосредственно приятными* ему самому, хотя бы они не приносили ни малейшей пользы ни одному смертному. Для объяснения этого нам нужно

прибегнуть к упомянутым выше принципам.

Итак, сделаем общий обзор изложенной нами гипотезы. Каждое качество духа, вызывающее удовольствие при простом рассмотрении его, обозначается как добродетельное, тогда как каждое качество, вызывающее неудовольствие, называется порочным. Это удовольствие и неудовольствие могут проистекать из четырех различных источников. Мы получаем удовольствие от созерцания характера, по природе своей способного быть полезным либо приятным другим или же полезным либо приятным лицу, им обладающему. Быть может, кто-нибудь изумится, что, говоря о всех этих интересах и удовольствиях, мы забываем о своих собственных, которые, однако, так близко касаются нас во всех других случаях. Но мы легко удовлетворим себя в данном отношении, если примем во внимание, что, поскольку удовольствия и интересы каждого отдельного лица различны, люди не могли бы согласовать свои чувствования и суждения, если бы у них не было какой-нибудь общей точки зрения, с которой они могли бы рассматривать свой объект и благодаря которой последний мог бы казаться им всем одинаковым. Но при вынесении суждения о характерах единственный интерес или единственное удовольствие, которые

тождественны для любого зрителя, – это либо интерес и удовольствие самого лица, обладающего указанным характером, либо удовольствие и интерес лиц, общающихся с ним. И хотя такие интересы и удовольствия затрагивают нас слабее, нежели те, которые касаются нас лично, однако, будучи более постоянными и общими, они одерживают верх над последними даже на практике; только они и допускаются в спекулятивном мышлении в качестве мерила добродетели и нравственности. Только они порождают то особое переживание (feeling) или чувствование (sentiment), от которого зависят нравственные различия.

Что же касается хорошего или дурного отношения к добродетели или пороку, то оно является очевидным следствием чувствований удовольствия или неудовольствия. Эти чувствования порождают любовь или ненависть, которые в силу первичной организации человеческих аффектов сопровождаются благоволением или гневом, т. е. желанием счастья тому лицу, которое мы любим, и несчастья тому, которое ненавидим. Мы уже говорили об этом ао другому поводу.

# ГЛАВА 2

# О ВЕЛИЧИИ ДУХА

Теперь, может быть, не мешает проиллюстрировать нашу общую систему морали при помощи частных примеров добродетели и порока и показать, каким образом положительная (merit) или отрицательная ценность (demerit) последних проистекает из четырех вышеназванных источников. Мы начнем с рассмотрения аффектов *гордости* и *униженности* и исследуем тот порок или ту добродетель, которые заключаются или в их чрезмерности, или в их должной пропорции. Чрезмерная гордость, или переходящее границы самомнение, всегда считается порочной и возбуждает всеобщую ненависть, тогда как скромность, или должное сознание своей слабости, признается добродетельной и вызывает в каждом доброе расположение. Из четырех источников моральных различий в данном случае играет роль *третий*, т. е. непосредственная приятность или неприятность какого-либо качества для других людей независимо от всяких размышлений о тенденциях этого качества.

Чтобы доказать это, мы должны прибегнуть к двум принципам, играющим большую роль в человеческой природе. *Первый* из них – *симпатия*, т. е. сообщение [другим своих] чувствований и аффектов, о котором мы упоминали выше. Общение между человеческими душами столь тесно и интимно, что стоит лишь какому-нибудь человеку приблизиться ко мне, как он тотчас заразит меня всеми своими мнениями и в большей или меньшей степени подчинит себе и мои суждения. И хотя во многих случаях моя симпатия не простирается так далеко, чтобы совершенно изменить мои чувствования и мой образ мыслей, однако она редко бывает настолько слаба, чтобы не нарушить свободного течения моих мыслей и не придать авторитетности тому мнению, которое она рекомендует мне как пользующееся его согласием и одобрением. При этом совершенно неважно, что является предметом его и моих мыслей. Касается ли наше суждение безразличного нам лица или же моего собственного характера, моя симпатия в обоих случаях придает одинаковую силу мнению моего собеседника; и даже его мнения о своих собственных достоинствах заставляют меня рассматривать его в том же свете, в каком он видит себя сам.

Принцип симпатии по природе своей так силен и действует так незаметно, что проникает в большинство наших чувствований и аффектов и часто осуществляется под видом своей противоположности. Замечательно, что, если кто-нибудь противоречит мне в чем-либо, чего мне сильно хочется, и возбуждает своим противодействием мой аффект, я всегда до известной степени симпатизирую ему и мое возбуждение проистекает исключительно из этого источника. В данном случае мы можем наблюдать очевидный конфликт или борьбу между противоположными принципами и аффектами. С одной стороны, налицо свойственный мне по природе аффект или чувствование; и замечательно, что, чем сильнее этот аффект, тем больше мое возбуждение. Но с другой стороны, во мне должен быть также налицо какой-нибудь противоположный аффект, какое-нибудь противоположное чувствование, и аффект этот может проистекать лишь из симпатии. Чужие чувствования могут действовать на нас только тогда, когда они становятся до некоторой степени нашими собственными, и в таком случае они оказывают на нас влияние, противодействуя нашим аффектам и усиливая их точно так же, как если бы они первоначально исходили из нашего

собственного настроения и расположения нашего духа. Пока они остаются скрытыми в духе других людей, они не могут оказывать влияния на нас; они не могут сделать этого, даже если становятся известны нам, но не выходят за пределы воображения, или представления (conception), ведь эта способность так привычна ко всякого рода объектам, что простая идея, хотя бы даже она противоречила нашим чувствованиям и наклонностям, сама по себе никогда не могла бы повлиять на нас.

*Второй* принцип, на который я хочу тут указать, – это принцип *сравнения*, или изменения наших суждений об объектах в зависимости от их отношения к тем объектам, с которыми мы их сравниваем. Мы больше судим об объектах посредством сравнения, чем на основании их внутренней ценности и достоинства; так, мы считаем объект незначительным, если противопоставляем его другому, однородному, но превосходящему его. Самое же наглядное сравнение – это сравнение с вами самими, поэтому оно производится нами при всяком удобном случае и примешивается к большинству наших аффектов. Данный вид сравнения прямо противоположен симпатии по своему действию, как мы уже отметили, рассматривая *сострадание*

и *злорадство*[91].

*При всех видах сравнения объект всегда заставляет нас получать от другого объекта, с которым его сравнивают, ощущение, противоположное тому, которое он сам вызывает при прямом и непосредственном обозрении. Прямое созерцание чужого удовольствия естественно доставляет нам удовольствие, поэтому оно вызывает страдание, если мы сравниваем его со своим страданием. Чужое страдание, рассматриваемое само по себе, неприятно для нас, но оно усиливает идею нашего собственного счастья и доставляет нам удовольствие.*

Но если принцип симпатии и принцип сравнения с нами самими прямо противоположны друг другу, то, быть может, не мешает рассмотреть, какие общие правила кроме зависимости от определенного настроения данного лица могут быть установлены для того, чтобы выявить преобладание одного из этих принципов над другим. Предположим, что я сейчас нахожусь на берегу в полной безопасности и мне хотелось бы получить некоторое удовольствие от созерцания [моего состояния]. Я должен тогда подумать о несчастном положении тех, кто находится в море во время бури, и

постараться придать указанной идее как можно больше силы и живости, чтобы еще сильнее почувствовать собственное счастье. Однако, каковы бы ни были мои старания, это сравнение никогда не будет столь действительным, каким оно было бы, если бы я на самом деле стоял на берегу[92] и видел вдали корабль, находящийся во власти бури и ежеминутно подвергающийся опасности погибнуть от столкновения со скалой или мелью. Но предположим, что указанная идея становится еще более живой. Предположим, что волны приносят корабль так близко ко мне, что я могу ясно воспринимать ужас, отражающийся на лицах моряков и пассажиров, слышать их вопли отчаяния, видеть, как прощаются в последний раз близкие друзья или как они обнимаются, решившись погибнуть в объятиях друг друга. Нет человека столь жестокосердного, чтобы такое зрелище могло доставить ему удовольствие или чтобы он мог не поддаться чувствованиям нежнейшего сострадания и симпатии. Очевидно, следовательно, что в данном случае возможно некоторое среднее состояние: если идея слишком слаба, она не оказывает на нас влияния при сравнении; если же, с другой стороны, она слишком сильна, то действует на нас исключительно при помощи симпатии, которая

противоположна сравнению. Так как симпатия есть превращение идеи во впечатление, то она требует большей силы и живости от идеи, чем требуется того и другого для сравнения.

Все это легко применить к разбираемому вопросу. Мы очень низко падаем в собственных глазах, когда находимся в присутствии великого или выдающегося по уму человека, и эта униженность составляет значительную часть того *уважения*, которое мы оказываем тем, кто нас превосходит, как уже было выяснено в изложенных выше рассуждениях[93] по поводу данного аффекта. Иногда в результате такого сравнения возникают даже зависть и ненависть, но у большинства людей оно вызывает только уважение и почтение. Благодаря могучему влиянию симпатии на дух человека гордость до известной степени действует на нас так же, как достоинство; заставляя нас разделять то высокое мнение, которого придерживается о себе гордый человек, она дает повод к унизительному и неприятному для нас сравнению. Правда, наше суждение не вполне подчиняется тому тщеславному самомнению, которым тешится этот человек, но все же оно бывает настолько поколеблено, что мы воспринимаем предлагаемую идею, причем последняя приобретает известное

влияние на несвязные образы (conceptions) нашего воображения. Если бы человек в мечтах составил себе представление о лице, сильно превосходящем его по достоинству, эта фикция не вызвала бы в нем униженности. Но если мы имеем дело с человеком, который, как мы убеждены, в сущности уступает нам по достоинству, и если мы замечаем в нем необычную степень гордости и самомнения, то его твердое убеждение в собственном достоинстве завладевает нашим воображением и унижает нас в собственных глазах, точно так же как если бы данный человек действительно обладал всеми теми хорошими качествами, которые он так щедро себе приписывает. Наша идея в данном случае достигает именно той средней степени, которая необходима для того, чтобы она могла действовать на нас путем сравнения. Если бы эту идею сопровождала вера и если бы данный человек действительно казался нам обладающим тем достоинством, которое он себе приписывает, она имела бы на нас противоположное влияние и воздействовала бы на нас путем симпатии. Действие данного принципа тогда превзошло бы действие сравнения, т. е. произошло бы нечто противоположное тому, что бывает, когда истинная ценность человека кажется ниже его

претензий.

Необходимым следствием этих принципов является тот факт, что гордость, или чрезмерное самомнение, должна быть порочной, так как она возбуждает во всех неудовольствие и заставляет ежеминутно делать неприятные сравнения. Нет более избитого наблюдения, и не только в философии, но и в обыденной жизни, в повседневных разговорах, чем то, что именно наша гордость делает для нас столь неприятной гордость других людей и что тщеславие невыносимо для нас только потому, что мы тщеславны сами. Веселые люди естественно ищут общества веселых, а влюбленные – общества влюбленных; но гордые не могут выносить гордых и скорее ищут общества тех, кто обладает противоположным темпераментом. Так как все мы до некоторой степени горды, то гордость порицается и осуждается всем человечеством, и именно потому, что она по природе своей склонна вызывать неприятные чувства в других путем сравнения. Это действие должно возникать тем естественнее, что все те, кто без оснований придерживаются очень высокого мнения о себе, постоянно делают такие сравнения, у них ведь нет другого способа питать свое тщеславие. Человек здравомыслящий и достойный доволен собой

независимо от привходящих соображений, но дурак всегда нуждается в другом лице, еще более глупом, чтобы не утратить уверенности в своих талантах и своем уме.

Но хотя преувеличенное мнение о собственном знании непохвально и неприятно, ничто не может быть более похвальным, чем сознание собственного достоинства в тех случаях, когда мы действительно обладаем ценными качествами. Полезность и выгодность какого-нибудь качества для нас самих являются источником добродетелей точно так же, как и приятность его для других; и несомненно, что на жизненном пути ничто так не полезно для нас, как должная степень гордости, сопровождаемая сознанием собственного достоинства и дающая нам веру в себя и уверенность в успехе всех наших планов и начинаний. Какими бы способностями ни обладал человек, они совершенно бесполезны для него, если он не знает о них и не ставит себе соответствующих целей. Всегда следует сознавать собственную силу, и если бы вообще было позволительно заблуждаться в том или другом отношении, то более выгодным для нас было бы переоценить наше собственное достоинство, нежели образовать о нем представления более

низкие, чем следует. Обычно счастье покровительствует смелым и предприимчивым, но ничто не внушает нам большую смелость, чем хорошее мнение о самих себе.

Прибавьте к этому, что, хотя гордость или самодовольство иногда бывают неприятными для других, для нас они всегда приятны; с другой стороны, хотя скромность и доставляет удовольствие тем, кто ее наблюдает, она часто вызывает неловкость в том лице, которое обладает ею. Но мы уже отметили раньше, что наши собственные ощущения так же определяют добродетельность или порочность какого-нибудь качества, как и те ощущения, которые оно может вызвать в других.

Таким образом, самодовольство и тщеславие, пожалуй, не только позволительны, но даже необходимы для характера человека. Несомненно, однако, что воспитанность и приличие требуют, чтобы мы избегали всех тех знаков и выражений, которые непосредственно служат проявлению этого аффекта. Каждый из нас особенно пристрастен к самому себе, и, если бы мы всегда давали волю своим чувствованиям в данном отношении, мы вызывали бы друг в друге величайшее негодование не только потому, что постоянно предоставляли бы друг другу повод к

неприятным сравнениям, но и в силу противоречивости своих суждений. Подобно тому как мы устанавливаем *естественные законы*, чтобы обеспечить [безопасность] собственности в обществе и предупредить столкновение эгоистических интересов, мы устанавливаем и *правила благовоспитанности*, чтобы предупредить конфликты, которые могут возникнуть вследствие человеческой гордости, и сделать общение людей приятным и безобидным. Нет ничего более неприятного, чем преувеличенное самомнение человека, но почти у каждого есть сильное расположение к этому пороку; никто не умеет правильно различать *в себе самом* добродетель и порок или же быть уверенным, что его оценка собственного достоинства вполне обоснованна. Поэтому всякое прямое проявление указанного аффекта осуждается, и мы даже не делаем исключения из этого правила для людей разумных и достойных. Им, так же как и другим, не позволено открыто словесно признавать собственные достоинства, а если они даже и про себя лишь сдержанно и с тайным колебанием отдают себе должное, они пользуются еще большим одобрением. Дерзкое, но свойственное почти всему человечеству стремление переоценивать себя вселило в нас

такое *предубеждение* против самодовольства, что мы готовы, *как правило*, порицать его, где бы с ним ни встретились, и лишь с трудом делаем исключение для разумных людей, да и то если они предаются самодовольству лишь в своих сокровенных мыслях. По крайней мере нужно сознаться, что некоторая скрытность в данном отношении безусловно необходима и что, если мы таим гордость в своей груди, мы внешне должны быть приветливыми, проявлять скромность и руководствоваться взаимной почтительностью во всем своем поведении, во всех своих поступках. Мы всегда должны быть готовы предпочитать себе других, обращаться с ними с некоторой долей почтительности, хотя бы они были равны нам, казаться самыми незначительными и заурядными в обществе, если не особенно превосходим [своих собеседников]. И если мы станем придерживаться этих правил в своем поведении, люди будут более снисходительны к нашим тайным чувствованиям тогда, когда мы косвенным образом обнаружим их.

Я думаю, ни один человек, обладающий некоторым жизненным опытом и умеющий проникать во внутренние переживания людей, не станет утверждать, что смирение, которого требуют благовоспитанность и приличие, должно

быть не только внешним или что полная искренность в данном отношении действительно входит в круг наших обязанностей. Напротив, легко заметить, что неподдельная, искренняя гордость, или самоуважение, если только она хорошо скрыта и в то же время действительно обоснованна, безусловно должна быть характерна для человека чести и что нет другого качества души, которое было бы более необходимо для того, чтобы приобрести уважение и одобрение человечества. Обычай требует известных знаков почтительности и взаимной уступчивости при общении людей различных рангов; когда кто-либо слишком усердствует в данном отношении ради выгоды, его обвиняют в подлости; если же [он делает это] по незнанию, то его упрекают в простоватости. Поэтому необходимо, чтобы каждый знал свой ранг и положение в свете независимо от того, определяются ли они рождением, богатством, занимаемой должностью, талантами или репутацией. Следует соразмерять со всем этим чувство или аффект гордости, а с ним сообразовать свои поступки. Если же скажут, что для такого сообразования поступков достаточно одного благоразумия и нет нужды в истинной гордости, я замечу, что благоразумие согласовывает наши поступки с общепринятыми

обычаями и привычками, но все указанные молчаливые признаки превосходства не могли бы быть установлены и одобрены обычаем, если бы люди вообще не обладали гордостью и если бы этот аффект не пользовался вообще одобрением в тех случаях, когда он не лишен основания.

Если мы перейдем от обыденной жизни и общения к истории, наше рассуждение получит новое подтверждение, так как мы увидим, что все великие поступки и чувствования, которые возбуждают восторг в человечестве, имеют своим основанием не что иное, как гордость и самоуважение. *"Идите,* – сказал Александр Великий своим воинам, когда они отказались следовать за ним в Индию, – *идите и скажите своим соотечественникам, что вы оставили Александра в тот момент, когда он завершал покорение мира".* Указанное место всегда вызывало особый восторг у принца Конде, как мы узнаем от Сент-Эвремона. "Александр, – говорит этот принц, – оставленный своими воинами среди еще не вполне покоренных варваров, тем не менее чувствовал в себе величие и такое право на власть, что ему не верилось, будто кто-либо может отказать ему в повиновении. Был ли он в Европе или в Азии, среди греков или среди персов – ему это было безразлично; где бы он ни находил

людей, он считал, что нашел подданных".

Вообще мы можем отметить следующее: все, что мы называем *героической доблестью* и чем восхищаемся как величием и возвышенностью духа, есть не что иное, как спокойная и твердо обоснованная гордость и самоуважение или нечто в сильной степени причастное данному аффекту. Храбрость, неустрашимость, честолюбие, любовь к славе, великодушие – все эти и другие подобные им блестящие качества, несомненно, заключают в себе сильную примесь самоуважения и заимствуют большую часть своей ценности из указанного источника. Поэтому многие религиозные витии развенчивают эти добродетели как чисто языческие и природные и указывают на превосходство *христианской* религии, возводящей смирение в ранг добродетели и исправляющей суждения не только света, но и философов, которые так часто восторгаются проявлениями гордости и честолюбия. Правильно ли они понимают при этом добродетель смирения – этого я не берусь решать. Я довольствуюсь признанием того, что свет вообще уважает умеренную гордость, незаметно направляющую наше поведение и не вырождающуюся в неприличные проявления тщеславия, которые могли бы оскорбить тщеславие других людей.

Ценность гордости, или самоуважения, проистекает из двух условий: полезности и приятности указанного аффекта для нас; в силу этого гордость делает нас способными к деятельности и в то же время дает нам непосредственное удовлетворение. Переходя должные границы, она теряет первое преимущество и даже становится пагубной; это и является причиной того, что мы осуждаем чрезмерную гордость и чрезмерное честолюбие, как бы их ни сдерживали приличия, требуемые благовоспитанностью и учтивостью. Но так как указанный аффект все же приятен и возбуждает в лице, его переживающем, приподнятое и повышенное ощущение, то симпатия к этому чувству удовлетворения значительно ослабляет то порицание, которое естественно вызывается его опасным влиянием на поведение и поступки данного лица. Поэтому мы можем заметить, что выдающаяся храбрость и величие души, особенно если они проявляются при ударах судьбы, сильно способствуют тому, чтобы за человеком утвердилась репутация героя, и делают его предметом восхищения потомства, но в то же время вредят его делам и вовлекают его в такие опасности и затруднения, с которыми он иначе совсем не столкнулся бы.

Героизм, или военная доблесть, возбуждает сильный восторг у большинства людей. Они считают его самой возвышенной из добродетелей. Люди, рассуждающие более хладнокровно, не так пылки в своих похвалах героизму. Бесконечные смуты и беспорядки, возбуждаемые им в мире, сильно уменьшают его ценность в их глазах. Возражая против популярных мнений по этому поводу, они всегда изображают те бедствия, которые были причинены обществу этой мнимой добродетелью, – разрушение империй, опустошение провинций, разграбление городов. Представляя себе такие бедствия, мы скорее склонны ненавидеть честолюбие героев, чем восхищаться им. Но когда мы останавливаем свой взгляд на самом лице, являющемся виновником всех этих бедствий, в его характере обнаруживаются такие блестящие черты, что одно созерцание его возвышает наш дух и мы не можем отказать ему в восхищении. То страдание, которое нам причиняет вредная для общества тенденция указанного характера, перевешивает более сильная и непосредственная симпатия.

Таким образом, наше объяснение положительной или отрицательной ценности различных степеней гордости, или самоуважения,

может служить сильным аргументом в пользу вышеизложенной гипотезы, ибо это объяснение открывает нам действия упомянутых выше принципов при всех видоизменениях наших суждений относительно данного аффекта. Но рассуждение это выгодно нам не только потому, что оно показывает, каким образом различие между пороком и добродетелью проистекает из *четырех* указанных принципов, т. е. *выгоды* и *удовольствия*, получаемых *самим данным лицом* и *другими;* оно может также предоставить нам сильное подтверждение и некоторых побочных частей нашей гипотезы.

Ни один человек, правильно смотрящий на дело, не постесняется признать, что всякое проявление невоспитанности пли гордости и высокомерия неприятно для нас только потому, что оно оскорбляет нашу собственную гордость и посредством симпатии приводит нас к сравнению, вызывающему в нас неприятный аффект униженности. Но поскольку подобного рода невоспитанность мы порицаем даже у того лица, которое всегда относилось лично к нам учтиво, и у того, имя которого мы знаем лишь из истории, то отсюда следует, что наше порицание проистекает из симпатии к другим людям и из того соображения, что подобный характер в высшей

степени неприятен и ненавистен всякому, кто разговаривает с таким лицом или вступает с ним в какое-либо общение. Мы симпатизируем неловкости, испытываемой этими людьми, а так как такая неловкость отчасти вызывается симпатией с тем лицом, которое их оскорбляет, то, следовательно, мы можем видеть здесь двойное отражение симпатии. Но такое положение дела очень похоже на то, которое нам пришлось наблюдать в другом случае[94].

# ГЛАВА 3

# О ДОБРОТЕ И БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНОСТИ

Объяснив происхождение похвал и одобрения, выпадающих на долю всего того, что мы называем *великим* в человеческих аффектах, перейдем теперь к объяснению *доброты* и покажем, на чем основывается ее ценность.

После того как опыт в достаточной мере ознакомит нас с делами человеческими и покажет нам, в каком отношении они находятся к человеческим аффектам, мы увидим, что великодушие людей весьма ограниченно и редко распространяется за пределы круга их друзей, семьи или в крайнем случае родины. Ознакомившись таким образом с природой человека, мы уже не ожидаем от него ничего невозможного, но, желая составить суждение о моральном характере какого-нибудь лица, ограничиваем свое рассмотрение тем узким кругом, в котором оно вращается. Если природная тенденция его аффектов заставляет его быть услужливым и полезным в своей сфере, мы одобряем его характер и любим его из симпатии к чувствованиям тех людей, которые более тесно

связаны с ним. Вынося суждения подобного рода, мы вскоре бываем вынуждены забыть о собственном интересе в силу постоянных противоречий, с которыми сталкиваемся в обществе и в разговорах и которые проистекают от лиц, находящихся в ином положении, чем мы, и не разделяющих наших интересов. Наши мнения совпадают с мнениями других лишь с одной точки зрения, а именно тогда, когда мы рассматриваем тенденцию какого-либо аффекта к выгоде или вреду людей, имеющих непосредственные сношения или общение с лицом, проявляющим данный аффект. И хотя эта выгода или этот вред часто очень далеки от нас, однако иногда они бывают нам очень близки и крайне интересуют нас в силу симпатии. Указанный интерес легко может распространиться и на другие сходные случаи, но если случаи эти очень отдаленны, то и наша симпатия бывает соответственно слабее, а наша похвала или наше порицание – менее живы и менее уверенны. Здесь дело обстоит так же, как и в наших суждениях относительно внешних тел. Все объекты как будто уменьшаются с расстоянием. Но хотя способ явления объектов нашим чувствам и есть тот первичный масштаб, при помощи которого мы судим о них, мы не говорим, что расстояние действительно

уменьшает объекты, а, исправляя видимость при помощи размышления, приходим к более постоянному и устойчивому суждению о них. Точно так же хотя наша симпатия к другим гораздо слабее, чем наш интерес к самим себе, а симпатия к далеким нам лицам слабее, чем к тем, которые находятся поблизости или по соседству, тем не менее мы пренебрегаем всеми этими различиями в своих спокойных (calm) суждениях о характерах людей. Помимо того что мы сами часто изменяем свое отношение к людям, мы ежедневно встречаемся с лицами, отношения которых к нам отличаются от наших и которые совершенно не могли бы вести с нами сколько-нибудь разумный разговор, если бы мы продолжали неизменно стоять на той точке зрения и придерживались тех отношений к людям, которые свойственны исключительно нам. Итак, обмен мнениями в обществе и при разговоре заставляет нас прийти к некоторому общему и неизменному мерилу, при помощи которого мы можем одобрять характеры и манеры людей. И хотя наше *сердце* не всегда разделяет эти общие понятия и не всегда сообразует с ними свою любовь и ненависть, однако они достаточны для общения и служат нашим целям в компании, на кафедре, в театре и в [философских] школах.

При помощи указанных принципов можно легко объяснить ценность, обычно приписываемую *великодушию, человеколюбию, состраданию, благодарности, дружбе, верности, усердию, бескорыстию, щедрости* и всем тем качествам, которые составляют характерные черты доброты и благожелательности. Склонность к нежным аффектам делает человека приятным и полезным во всех случаях жизни; она же дает правильное направление всем его другим качествам, которые иначе могли бы стать предосудительными для общества. Если храбрость и честолюбие не регулируются благожелательностью, они могут сделать из человека только тирана или разбойника. Так же обстоит дело с рассудительностью, понятливостью и всеми качествами того же рода. Сами по себе они безразличны для интересов общества и служат либо на благо, либо во вред человечеству в зависимости от того направления, которое придают им указанные аффекты.

Так как любовь *непосредственно приятна* лицу, ее испытывающему, а ненависть *непосредственно неприятна* ему, то это также можно счесть существенным основанием того, почему мы хвалим все те аффекты, которые

причастны первой, и порицаем те, в которые входит значительная доля второй. Несомненно, что нас бесконечно трогает не только всякое высокое, но и всякое нежное чувство. Слезы невольно навертываются на глаза при представлении о последнем, и мы не можем не ответить такой же нежностью на всякое проявление ее со стороны другого лица. Все это представляется мне доказательством того, что одобрение имеет в таких случаях другой источник, чем перспектива пользы, или выгоды, для нас самих либо для других. К сказанному можно еще прибавить, что люди естественно, без размышления одобряют тот характер, который всего более похож на их собственный. Человек кроткого нрава, склонный к нежным аффектам, составляя себе представление (notion) о самой совершенной добродетели, включает в его состав больше благожелательности и человеколюбия, чем человек храбрый и предприимчивый, естественно считающий, что самый совершенный характер должен отличаться известным величием духа. Это, очевидно, следует объяснять *непосредственной* симпатией, питаемой людьми к тем характерам, которые похожи на их собственные. Они с большей теплотой проникаются подобными чувствованиями и более

живо ощущают вызываемое ими удовольствие.

Замечателен тот факт, что человека гуманного ничто так не трогает, как проявление особой деликатности в любви или дружбе, например когда кто-нибудь внимательно относится к малейшим интересам своего друга и готов жертвовать ради них значительнейшим из своих интересов. Такая деликатность имеет мало значения для общества, потому что она заставляет нас обращать внимание на самые мелочи; но она тем более привлекательна, чем незначительнее сами интересы, и является доказательством высокого достоинства того лица, которое способно ее проявлять. Аффекты так заразительны, что они с величайшей легкостью переходят от одного лица к другому и порождают ответные движения во всех человеческих сердцах. Если дружба проявляется при помощи очень заметных признаков, мое сердце заражается тем же аффектом и согревается теми же теплыми чувствами, которые я воспринимаю. Такие приятные ощущения должны вызвать у меня привязанность ко всякому лицу, которое пробуждает их во мне. Так обстоит дело со всем тем, что для кого-нибудь приятно. Переход от удовольствия к любви вообще легок, но в данном случае переход должен быть еще более легким,

так как приятное чувство, возбуждаемое симпатией, есть не что иное, как любовь, и она только должна переменить свой объект.

Отсюда проистекает особая ценность благожелательности во всех ее видах и проявлениях; вот почему даже все присущие ей слабости добродетельны и привлекательны; например, если бы кто-либо стал проявлять чрезмерное горе при потере друга, его стали бы уважать за это. Нежное чувство, проявляемое им, придает ценность и привлекательность его грусти.

Мы не должны, однако, воображать, будто все гневные аффекты порочны, из-за того, что они неприятны для других. К человеческой природе надлежит относиться с некоторой снисходительностью. Гнев и ненависть – аффекты, присущие нам в силу нашей природы и организации. Отсутствие их в некоторых случаях может быть даже доказательством слабости и глупости. Если они проявляются лишь в слабой степени, мы не только извиняем их, ввиду того что они естественны, но даже одобряем, потому что они слабее того гнева и той ненависти, которые проявляются большинством людей.

Если эти гневные аффекты доходят до жестокости, они превращаются в наиболее ненавистный из всех пороков. Вся та жалость, все

то сострадание, которые мы чувствуем к несчастным жертвам указанного порока, обращаются против лица, повинного в нем, и порождают в нас ненависть, превышающую по силе ту, которую мы испытываем по какому-либо другому поводу.

Но даже если этот порок – бесчеловечность – не достигает высшей степени, наши чувствования по отношению к нему находятся под сильным влиянием размышлений о том вреде, который является его результатом. Вообще можно заметить следующее: если мы обнаруживаем у какого-нибудь лица такое душевное качество, которое делает его неприятным для людей, живущих с ним и общающихся с ним, мы всегда считаем это качество пороком или недостатком, не входя в его дальнейшее рассмотрение. С другой стороны, перечисляя хорошие качества какого-нибудь лица, мы всегда упоминаем о тех сторонах его характера, которые делают его верным товарищем, добрым другом, великодушным господином, приятным супругом или снисходительным отцом. Мы рассматриваем [это лицо] со всеми его отношениями к обществу и любим его или ненавидим в зависимости от того, какое впечатление он производит на лиц, общающихся с ним непосредственно. Можно

счесть безошибочным правилом, что если нет такого отношения в жизни, в котором я не хотел бы находиться к некоторому лицу, то характер этого лица должен быть признан в данных границах совершенным; если указанное лицо и по отношению к себе столь же непогрешимо, то характер его, безусловно, совершенен. Это – последний критерий достоинства и добродетели.

# ГЛАВА 4

# О ПРИРОДНЫХ СПОСОБНОСТЯХ

Самым обычным различием во всех этических системах является различие между *природными способностями* и *нравственными добродетелями*, причем первые помещаются на одном уровне с телесными преимуществами и предполагается, что им не присущи никакие достоинства (merit), никакая нравственная ценность (worth). Всякий, кто тщательно рассмотрит этот вопрос, увидит, что любой спор по его поводу был бы лишь спором о словах и что, хотя указанные качества не безусловно однородны, они сходны друг с другом в очень существенных обстоятельствах. И те и другие суть духовные качества, и те и другие порождают удовольствие и, разумеется, имеют одинаковую тенденцию вызывать любовь и уважение человечества. Мало найдется людей, которые не заботились бы о своей репутации, когда речь идет о понятливости и знаниях, так же как и тогда, когда затрагивается честь и храбрость, и гораздо больше, чем тогда, когда имеется в виду умеренность и трезвость. Люди даже боятся

прослыть добродушными, опасаясь, как бы *это качество* не было принято за недостаток ума; они часто хвастаются большим числом развратных поступков, чем это соответствует истине, и притом только для того, чтобы представить себя обладателями пылкого и отважного темперамента. Вообще та роль, которую играет человек в свете, тот прием, который он встречает в обществе, то уважение, которое оказывают ему знакомые, – все эти преимущества зависят почти столько же от его здравого смысла и суждения, как и от всякой другой стороны его характера. Пусть у человека наилучшие намерения в свете и он в высшей степени далек от несправедливости и жестокости, он все же не приобретет особого уважения, если у него нет по крайней мере средних способностей, среднего ума. Но если природные способности, быть может, и уступая [по ценности] тем качествам, которые мы называем нравственными добродетелями, все же находятся с ними на одном уровне как по своим причинам, так и по своим действиям, то для чего же мы стали бы проводить между ними различие?

Хотя мы и отказываем природным способностям в звании добродетелей, мы вес же должны признать, что они вызывают любовь и уважение к себе среди людей, придают особый

блеск другим добродетелям и что человек, обладающий ими, имеет гораздо больше права на наше доброе расположение и наши услуги, чем человек, совершенно лишенный их. Можно, правда, сказать, что чувство одобрения, порождаемое данными качествами, не только *ниже* того, которое порождается другими добродетелями, но и несколько *отличается* от него. Но этого, по моему мнению, недостаточно для того, чтобы исключить их из списка добродетелей. Всякая добродетель, даже такая, как доброжелательность, справедливость, благодарность, честность, возбуждает в зрителе особое чувствование или переживание. Характеры Цезаря и Катона в том виде, как они описаны Саллюстием, оба добродетельны в самом точном смысле этого слова, по добродетель обоих различна и возбуждаемые ими чувства не совсем одинаковы. Один из них вызывает любовь, другой – уважение. Один приятен, другой внушает почтение; мы бы хотели встретиться с первым характером у своего друга, а вторым желали бы обладать сами. Точно так же одобрение, сопровождающее природные способности, может с точки зрения порождаемого им чувства быть несколько отличным от того, которое вызывается другими добродетелями, что, однако, не делает их

совершенно разнородными. И действительно, мы можем заметить, что не все природные способности, равно как и другие добродетели, порождают одинакового рода одобрение. Здравый ум и гениальность вызывают уважение, остроумие и юмор – любовь[95].

Те, кому различие между природными способностями и нравственными добродетелями представляется очень существенным, могут сказать, что первые совершенно непроизвольны, а потому и не имеют ценности, так как не зависят от свободы и свободной воли. Но на это я отвечу, *во-первых*, что многие из тех качеств, которые все моралисты, в особенности же древние, охватывают наименованием нравственных добродетелей, так же непроизвольны и необходимы, как качества ума и воображения. Таковы, например, постоянство, храбрость, великодушие и вообще те качества, которые делают человека *великим*. Сказанное до некоторой степени можно отнести и к другим добродетелям, так как для нас почти невозможно изменить свой характер в какой-нибудь его существенной черте, точно так же как и исцелить себя от страстного или, наоборот, меланхолического темперамента, коль скоро они нам свойственны. Чем больше степень этих порицаемых качеств, тем более они

порочны, но в то же время тем менее они произвольны. *Во-вторых*, пусть кто-нибудь объяснит мне, почему добродетель и порок не могут быть непроизвольными точно так же, как красота и безобразие. Эти моральные различия порождаются естественными различиями страдания и удовольствия; если мы испытываем эти чувства при общем рассмотрении какого-либо качества или характера, мы называем его порочным или добродетельным. Но я думаю, никто не станет утверждать, что любое качество может доставить лицу, его рассматривающему, удовольствие или страдание лишь в том случае, если оно полностью зависит от воли лица, им обладающего. *В-третьих*, что касается свободы воли, то мы уже показали, что таковая не имеет места ни в поступках, ни в качествах людей. Неправильно заключать, будто все то, что произвольно, свободно. Наши поступки более произвольны, чем наши суждения, но первые не более свободны, чем вторые.

Но хотя различение произвольного и непроизвольного и недостаточно для того, чтобы оправдать различение между природными способностями и нравственными добродетелями, однако первое может дать нам достаточное основание для объяснения того, почему

моралисты изобрели второе. Люди заметили, что хотя природные способности и нравственные качества в общем находятся на одном уровне, однако между ними существует то различие, что первые почти не меняются посредством искусственного воздействия, тогда как вторые или по крайней мере поступки, проистекающие из них, могут быть изменены при помощи таких мотивов, как награды и наказания, одобрение и порицание. Поэтому законодатели, духовные лица и моралисты посвятили себя главным образом урегулированию этих произвольных поступков и постарались придумать новые мотивы для поощрения добродетели. Они знали, что было бы бесполезно наказывать человека за глупость или убеждать его, чтобы он был мудрым и проницательным, хотя те же самые наказания и убеждения могут оказать значительное влияние, если дело касается справедливости и несправедливости. Однако поскольку в обыденной жизни и в разговорах люди не всегда имеют перед глазами эту цель, но естественным образом одобряют или порицают все, что им нравится или не нравится, то они не слишком внимательно относятся к этому различию и считают мудрость такой же добродетелью, как благожелательность, а проницательность ставят на одну доску со

справедливостью. Мало того, мы видим, что все те моралисты, суждения которых не извращены слишком сильной приверженностью к какой-нибудь системе, придерживаются такого же образа мыслей и что, в частности, древние моралисты не колеблясь ставили мудрость во главе основных добродетелей. Чувство уважения и одобрения может быть в известной степени возбуждено любой способностью нашего духа, если она достигает совершенства; объяснить это чувство – дело *философов; грамматики* же должны рассмотреть, какие качества имеют право называться *добродетелями;*, но, приступив к такому рассмотрению, они увидят, что их задача не так легка, как они могли вообразить с первого взгляда.

Главная причина уважения к природным способностям заключается в их тенденции быть полезными для лица, ими обладающего. Невозможно осуществить с успехом какое-нибудь намерение, если вести дело без должной мудрости и осмотрительности; одних благих намерений недостаточно, чтобы довести наши предприятия до благополучного исхода. Люди превосходят животных главным образом вследствие превосходства своего разума; от степеней же этой способности проистекают бесконечные градации в

различиях между разными людьми. Всеми преимуществами человеческих достижений мы обязаны своему разуму, и там, где судьба не слишком своенравна, наиболее значительная часть этих преимуществ должна выпасть на долю мудрых и догадливых.

Спрашивают, что более ценно: быстрое или медленное понимание (apprehension)? Такое, которое с первого взгляда проникает в предмет, но ничего не достигает при дальнейшем его изучении, или противоположное, которое должно до всего доходить при помощи прилежания? Предпочтительнее ли ясная голова или богатое воображение, глубокая гениальность или здравая рассудительность? Словом, какой характер или какой особый вид ума лучше другого? Очевидно, что мы не можем ответить ни на один из этих вопросов, не рассмотрев, какое из названных качеств лучше всего приспосабливает человека к жизни и помогает ему в его предприятиях.

Существует много других душевных качеств, ценность которых проистекает из того же источника. *Трудолюбие, упорство, терпение, деятельность, бдительность, прилежание, постоянство* и иные добродетели того же рода, которые не трудно было бы перечесть, считаются ценными только на том основании, что они

выгодны для жизненных целей. Так же обстоит дело и с *воздержанием, умеренностью, бережливостью, решительностью;* с другой стороны, *расточительность, любовь к роскоши, нерешительность, неуверенность в себе* считаются пороками только потому, что они ведут нас к гибели и делают неспособными к труду и деятельности.

Если мудрость и здравый смысл ценятся потому, что они *полезны* для лица, обладающего ими, то ценность *остроумия* и *красноречия* усматривают в их *непосредственной приятности* другим. С другой стороны, *веселый нрав* возбуждает любовь и уважение, потому что он *непосредственно приятен* самому обладающему им лицу. Несомненно, что беседа с остроумным человеком доставляет большое удовольствие; точно так же веселый, добродушный собеседник заражает все общество радостным настроением, вызываемым симпатией с его весельем. Так как эти качества приятны, то они естественно вызывают любовь и уважение и проявляют все характерные черты добродетели.

Во многих случаях бывает трудно сказать, что́ делает беседу с одним человеком столь приятной и занимательной, а беседу с другим столь скучной и тягостной. Так как разговор не хуже книг

отображает наш дух, то те же качества, которые делают ценным одно, должны внушать нам уважение и к другому. Это мы рассмотрим ниже. Пока можно ограничиться следующим общим утверждением: вся ценность, которая может быть свойственна беседе с человеком (а она, без сомнения, может быть очень значительной), имеет своим источником исключительно удовольствие, доставляемое этой беседой присутствующим.

С данной точки зрения *чистоплотность* следует рассматривать как добродетель, ибо она естественно делает нас приятными для других и в значительной степени является источником любви и привязанности к нам. Никто не станет отрицать, что небрежность в указанном отношении – недостаток, а так как недостаток есть не что иное, как мелкий порок, и так как данный недостаток не может иметь иного источника, кроме того неприятного чувства, которое он вызывает в других, то, несмотря на всю кажущуюся тривиальность этого примера, мы можем при помощи его ясно понять происхождение морального различия между пороком и добродетелью и в других случаях.

Кроме всех тех качеств, которые делают человека приятным или достойным, существует еще особая, je-nessai-quoi[96], привлекательность и

прелесть, производящая на нас такое же действие. В данном случае, так же как при остроумии и красноречии, нам приходится иметь дело с особым чувством, действующим помимо размышления и не зависящим от тенденции качеств и характеров. Некоторые моралисты объясняют все нравственные чувствования при помощи указанного чувства. Данная гипотеза кажется вполне приемлемой, и только более тщательное исследование может заставить нас отдать предпочтение иной гипотезе. Если мы увидим, что почти всем добродетелям свойственны вышеуказанные тенденции и что одних этих тенденций достаточно для того, чтобы вызвать в нас сильное чувствование одобрения, то после этого мы уже не сможем сомневаться, что качества вызывают наше одобрение в зависимости от той выгоды, которая от них проистекает.

Какое-нибудь качество может вызывать наше одобрение или порицание также в зависимости от того, *приличествует* оно или *не приличествует* возрасту, характеру или положению данного лица. Эта пристойность в значительной степени зависит от опыта. Обычно люди с годами утрачивают легкомыслие. Поэтому некоторая степень серьезности связана в наших мыслях с известным возрастом. Когда мы не видим такой связи,

рассматривая характер какого-нибудь лица, этот факт как бы насилует наше воображение и бывает нам неприятен.

Из всех способностей души меньше всего значит для характера *память*, и различные ее степени имеют очень мало отношения к добродетели и пороку, хотя в то же время разнообразие этих степеней может быть очень большим. Если только память не достигает таких необычных высот, которые способны изумить нас, или же не спускается так низко, что до известной степени ослабляет способность суждения, мы обычно не обращаем внимания на ее видоизменения и не хвалим и не порицаем за них обладающее ею лицо. Обладание хорошей памятью так мало считается добродетелью, что люди обыкновенно намеренно жалуются на плохую память и, стараясь убедить свет, что все ими высказываемое – исключительный плод их собственного мышления, жертвуют памятью, чтобы снискать похвалу своей гениальности и способности суждения. Однако с абстрактной точки зрения трудно было бы указать причину, в силу которой способность воспроизводить прошлые идеи правильно и ясно не была бы столь же ценной, как и способность располагать наши наличные идеи в таком порядке, чтобы образовать

правильные суждения и мнения. Причина этого различия, несомненно, должна заключаться в том, что пользование памятью обычно не вызывает в нас ощущения удовольствия или страдания и что все ее средние степени одинаково хорошо служат нам в наших делах. Напротив, последствия малейших видоизменений суждения очень чувствительны, и в то же время всякая более значительная степень проявления этой способности сопровождается особым удовольствием и наслаждением. Симпатия с этой пользой и с этим удовольствием придает особую ценность уму, а отсутствие таковых заставляет нас рассматривать память как способность, не заслуживающую ни порицания, ни одобрения.

Прежде чем покончить с вопросом о *природных способностях*, я должен еще заметить, что, быть может, одним из источников уважения и любви, которыми они пользуются, является то *значение*, тот *вес*, который они придают лицу, обладающему ими. Оно начинает играть большую роль в жизни; его решения и поступки затрагивают интерес большего числа его ближних. Как его дружба, так и его вражда приобретают значение. И легко заметить, что всякий, кто таким образом возвышается над остальным человечеством, должен возбуждать в

нас чувствования уважения и одобрения. Все, что имеет значение, привлекает к себе наше внимание, останавливает на себе нашу мысль и рассматривается нами с удовольствием. История царств более интересна для нас, чем домашние происшествия; история великих империй интереснее, чем история маленьких городов и княжеств. А история войн и революций интереснее, чем история времен мирных и безмятежных. Мы симпатизируем всем тем разнообразным чувствованиям страдающих людей, которые вызывает их судьба. Наш дух заинтересовывается множеством объектов и сильными аффектами, открывающимися перед ним; и эта заинтересованность, это волнение духа обычно приятны и занимательны для нас. Та же теория объясняет уважение и почтение, с которыми мы относимся к людям, отличающимся особенными талантами и способностями. От их поступков зависят благополучие или несчастья масс. Все, что они предпринимают, важно и привлекает к себе наше внимание. Нельзя пренебречь ничем из того, что их касается, и, если кто-либо может вызвать в нас такие чувствования, он скоро приобретает наше уважение, разве только другие стороны его характера делают его ненавистным и неприятным для нас.

# ГЛАВА 5

# НЕСКОЛЬКО ДАЛЬНЕЙШИХ РАЗМЫШЛЕНИЙ ПО ПОВОДУ ЕСТЕСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Рассматривая аффекты, мы отмечали, что гордость и умеренность, любовь и ненависть возбуждаются преимуществами или недостатками *духа, тела* или же *имущества* и что данные преимущества или недостатки производят на нас указанное действие, порождая в нас особое впечатление страдания или удовольствия. То страдание или удовольствие, которое возникает при общем рассмотрении какого-либо поступка или качества *духа*, составляет его добродетельность или порочность и вызывает наше одобрение или порицание, причем эти последние не что иное, как более слабая и менее заметная любовь или ненависть. Мы указали четыре различных источника такого страдания и удовольствия; чтобы более полно подтвердить эту гипотезу, быть может, не мешает отметить здесь, что *физические* или *имущественные* преимущества и недостатки порождают страдание или удовольствие в силу тех же самых принципов,

а именно в силу тенденции объекта быть *полезным* или для лица, обладающего им, или же для других людей, а также в силу его тенденции доставлять *удовольствие* либо первому, либо вторым; все эти обстоятельства доставляют непосредственное удовольствие лицу, рассматривающему объект, и вызывают его любовь, его одобрение.

Начнем с *телесных* преимуществ; мы приведем здесь одно явление, которое, пожалуй, могло бы показаться несколько пошлым и смешным, если бы вообще могло быть пошлым то, что подтверждает столь важное заключение, или смешным то, чем мы пользуемся в философских рассуждениях. Всем известно, что мужчины, обычно называемые *бабниками*, т. е. такие, которые особенно прославились своими любовными похождениями или же сложение которых особенно много обещает в данном отношении, что эти мужчины обычно пользуются успехом у прекрасного пола и естественно приобретают расположение даже тех женщин, добродетели которых исключают саму мысль о возможности применения подобных талантов к ним лично. Очевидно, что настоящим источником той любви и того уважения, которые такой мужчина приобретает среди женщин, является его

способность доставлять наслаждение; в то же время женщины, любящие и уважающие его, сами не рассчитывают получить такое наслаждение; значит, в них такое чувство возбуждается только в силу симпатии с той женщиной, которая находится с ним в любовных отношениях. Этот случай весьма своеобразен и заслуживает нашего внимания.

Другим источником того удовольствия, которое доставляет нам созерцание телесных преимуществ, является их польза для того самого лица, которое ими обладает. Несомненно, что значительная доля красоты человека и других живых существ сводится к такому телосложению, которое сопровождается, как мы узнаем из опыта, силой и ловкостью и делает их способными к любым движениям или телесным упражнениям. Широкие плечи, втянутый живот, крепкие сочленения, стройные ноги – все это считается красивым у человека, потому что является признаком силы и мощи – преимуществ, которым мы естественно симпатизируем и которые поэтому вызывают в зрителе некоторую долю удовольствия, возбуждаемого ими у их обладателя.

Только что сказанное относится к той *пользе*, которая связана с нашими телесными

преимуществами; что же касается непосредственного *удовольствия*, доставляемого ими, то несомненно, что здоровый вид, а также сила и ловкость составляют значительную часть красоты человека и что болезненный вид в другом человеке всегда неприятен в силу представления о страдании и дурном самочувствии, которое он возбуждает в нас. С другой стороны, нам нравится правильность наших собственных черт лица, хотя от нее нет никакой пользы ни нам самим, ни другим; при этом мы должны рассматривать себя, так сказать, с известной дистанции, чтобы получить удовлетворение. Обычно мы смотрим на себя глазами других людей и симпатизируем тем выгодным для нас чувствованиям, которые они испытывают по отношению к нам.

Какую роль играют те же принципы при порождении уважения и одобрения, вызываемых в нас *имущественными* преимуществами, мы можем убедиться, припомнив предыдущие рассуждения на эту тему. Мы уже отметили, что наше одобрение людей, располагающих всеми *имущественными* преимуществами, можно приписать трем различным причинам. *Во-первых*, тому непосредственному удовольствию, которое доставляет нам богатый человек уже одним видом красивого платья, экипажей, садов или домов,

принадлежащих ему. *Во-вторых*, тем выгодам, которые мы надеемся получить благодаря его великодушию и щедрости. *В-третьих*, тому удовольствию и той выгоде, которые он сам получает от своих владений и которые порождают в нас приятную нам симпатию [к нему]. Приписываем ли мы свое уважение к богатым и великим людям одной из этих причин или же всем трем, мы ясно видим здесь следы тех принципов, которые порождают наше чувство порочного и добродетельного. Я думаю, что большинство с первого взгляда будет склонно приписывать наше уважение к богатым эгоистическому интересу и видам на личную выгоду. Но так как не подлежит сомнению, что наше уважение или почтение распространяется за пределы надежд на личную выгоду, то очевидно, что чувство это должно проистекать из симпатии к тем, кто зависит от лица, уважаемого и почитаемого нами, и имеет с ним непосредственные отношения. Мы считаем его способным доставить счастье или радость ближним и естественно разделяем чувствования последних по отношению к нему. Этого соображения достаточно для того, чтобы оправдать мою гипотезу, т. е. предпочесть *третий* принцип двум другим и приписать наше уважение к богатым симпатии к тем

удовольствиям и выгодам, которые они сами получают от своих владений. Ведь два остальных принципа не могут действовать в должной мере, т. е. не могут объяснить всех явлений, без того, чтобы нам не пришлось прибегнуть к тому или иному виду симпатии; поэтому гораздо естественнее выбрать симпатию прямую и непосредственную, нежели отдаленную и косвенную. К этому можно прибавить, что когда богатство или сила очень велики и придают человеку значение и влияние в свете, то уважение, вызванное ими, может быть отчасти приписано другому источнику, отличному от трех названных, а именно тому интересу, который это богатство и сила возбуждают в нашем духе посредством представления о многочисленности и значительности вызываемых ими следствий; правда, для объяснения действий этого принципа мы также должны прибегнуть к *симпатии*, как уже отмечали в предыдущей главе.

Быть может, не мешает здесь отметить гибкость наших чувствований и те изменения, которым они так легко подвергаются под воздействием связанных с ними объектов. Все чувствования одобрения, сопровождающие известный вид объектов, очень похожи друг на друга, хотя и происходят из различных

источников. С другой стороны, одни и те же чувствования, направленные на различные объекты, переживаются различно, хотя имеют один источник. Так, красота всех видимых объектов производит приблизительно одинаковое удовольствие, хотя последнее вызывается иногда одним видом и внешностью объектов, а иногда симпатией и представлением об их пользе. Точно так же когда мы рассматриваем поступки и характеры людей, не будучи особо заинтересованы в них, то удовольствие или страдание, вызываемые этим рассмотрением, в общем однородны (с некоторыми незначительными вариациями), хотя причины, их порождающие, могут быть весьма различны. С другой стороны, удобный дом и добродетельный характер не вызывают одинакового чувства одобрения, хотя бы сам источник нашего одобрения был однороден, т. е. сводился к симпатии и к представлению о пользе этих объектов. Есть что-то совершенно необъяснимое в подобном видоизменении наших чувствований, но мы испытываем это по отношению ко всем нашим аффектам и чувствованиям.

# ГЛАВА 6

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ ЭТОЙ КНИГИ

Итак, в общем я надеюсь, что для точного обоснования моей этической системы больше желать нечего. Мы уверены в том, что симпатия является весьма могущественным принципом человеческой природы. Не подлежит также сомнению, что она имеет большое влияние на наше чувство прекрасного как в том случае, когда мы рассматриваем внешние объекты, так и в том, когда мы выносим суждения о нравственности. Мы находим, что она способна вызвать в нас сильнейшие чувствования одобрения, когда действует одна, без помощи какого-либо другого принципа, как, например, в случаях справедливости, верноподданства, целомудрия и благовоспитанности. Мы можем отметить тот факт, что все условия, необходимые для ее действия, имеются налицо в большинстве добродетелей, которые по большей части содействуют благу или общества, или лица, ими обладающего. Если мы сопоставим все указанные обстоятельства, мы не будем более сомневаться в том, что симпатия – главный источник

нравственных различий, в особенности если примем во внимание, что всякое возражение, выдвинутое против этой гипотезы в одном случае, должно быть распространено и на все другие случаи.

Мы, несомненно, одобряем справедливость только по той причине, что она способствует общественному благу; но общественное благо безразлично для нас, если только нас не заинтересовывает в нем симпатия. То же можно предположить и относительно всех других добродетелей, имеющих такую же тенденцию к общественному благу. Они должны заимствовать всю свою нравственную ценность от той симпатии, которую мы чувствуем по отношению к лицам, получающим от них какие-либо выгоды; точно так же добродетели, способствующие благу самого лица, обладающего ими, получают всю свою ценность от нашей симпатии к нему.

Большинство людей охотно соглашается с тем, что полезные качества духа добродетельны именно в силу своей полезности. Такой взгляд на дело столь естествен и так часто встречается, что лишь немногие задумываются над тем, признавать ли его. Но если допустить его, необходимо следует признать и силу симпатии. Добродетель рассматривается как средство, ведущее к

известной цели. Средства ценятся лишь постольку, поскольку ценится сама цель. Но счастье чужих людей трогает нас исключительно в силу симпатии; следовательно, этому принципу мы и должны приписывать чувство одобрения, возникающее при обозрении всех тех добродетелей, которые полезны для общества или же для лица, ими обладающего. Добродетели же эти составляют самую значительную часть нравственности.

Если бы при разборе подобного вопроса позволительно было добиваться согласия читателя посредством подкупа или же пользоваться чем-либо кроме основательных аргументов, мы могли бы найти огромное количество доводов, чтобы привлечь его на свою сторону. Всем поклонникам добродетели (а таковыми мы все являемся в наших теориях, как бы низко мы ни падали на практике) должно прийтись по душе выведение моральных различий из такого благородного источника, дающего нам правильные представления как о *великодушии*, так и о *способностях* человеческой природы. Требуется лишь очень небольшое знакомство с делами человеческими, чтобы заметить, что нравственное чувство является принципом,

присущим душе, и одним из самых могущественных принципов, входящих в ее состав. Но чувство это, несомненно, должно приобрести новую силу, если, размышляя о самом себе, оно одобрит те принципы, от которых происходит, и не найдет в своих источниках и в своем начале ничего, кроме великого и благого. Те, кто сводят нравственное чувство к первичным источникам человеческого духа, могут защищать дело добродетели с достаточной авторитетностью, но им недостает того преимущества, которым обладают люди, объясняющие это чувство широко простирающейся симпатией к человечеству. Согласно теории последних, одобрения заслуживает не только добродетель, но и нравственное чувство, и не только это чувство, но и те принципы, из которых оно проистекает. Таким образом, с какой бы стороны мы ни подходили, мы имеем дело исключительно с тем, что является похвальным и благим.

Это замечание может быть распространено на справедливость и другие подобные добродетели. Хотя справедливость есть искусственная добродетель, чувство ее моральности естественно. Только объединение людей ради известной системы поведения делает всякий справедливый акт благодетельным для общества. Но коль скоро

он имеет такую тенденцию, мы *естественно* одобряем его; и, если бы это не было так, никакое объединение, никакой договор не могли бы породить указанного чувствования.

Большинство человеческих изобретений подвержено изменениям; они зависят от настроения и каприза людей; временно они пользуются успехом, а затем подвергаются забвению. Можно было бы опасаться, что и справедливость, поскольку мы признаем ее человеческим изобретением, должна быть поставлена на одну доску [с другими изобретениями]. Но разница между обоими случаями очень велика. Интерес, лежащий в основании справедливости, превышает все другие интересы, какие только можно вообразить, и распространяется на все времена и страны; никакое другое изобретение не может удовлетворить его; он очевиден и обнаруживается уже при первоначальном формировании общества. Все эти причины делают правила справедливости прочными и неизменными, по крайней мере столь же неизменными, как человеческая природа; и, будь они основаны на первичных инстинктах, разве они смогли бы обладать большей устойчивостью?

Та же теория может помочь нам образовать

верное понятие как о *счастье*, сопровождающем добродетель, так и о ее *достоинстве;* она может воспламенить всю нашу природу желанием воспринять и взлелеять это благородное качество. И действительно, кто из стремящихся к приобретению познаний и всякого рода совершенств не почувствует прилива радости при мысли, что кроме тех выгод, которые непосредственно проистекают из этих приобретений, последние придают ему особый блеск в глазах человечества и пользуются всеобщим уважением и одобрением? И кто может счесть выгоды, получаемые от богатства, достаточным вознаграждением за малейшее нарушение *социальных* добродетелей, если он примет во внимание, что не только его репутация в глазах других людей, но и его собственный мир и внутреннее удовлетворение зависят от строгого соблюдения этих добродетелей и что не выдержит самоиспытания тот человек, который не исполнил своего долга по отношению к человечеству и обществу? Но я воздержусь от дальнейшего рассмотрения этого вопроса. Такие размышления требуют отдельной работы, весьма отличной по духу от настоящей. Анатом никогда не должен соперничать с живописцем: тщательно расчленяя и изображая малейшие частицы человеческого

тела, он не должен претендовать на то, чтобы придать своим фигурам грацию, привлекательность поз или экспрессию. В облике изображаемых им объектов есть даже нечто отталкивающее или по крайней мере низменное; объекты необходимо должны быть удалены на некоторое расстояние от нас и как бы несколько прикрыты, чтобы стать привлекательными для нашего глаза и воображения. Однако анатом может давать превосходные советы живописцу; невозможно даже достигнуть каких-либо успехов в последнем искусстве, не получая помощи от первого. Мы должны обладать точным знанием частей, их расположения и связи, прежде чем будем в состоянии рисовать изящно и правильно. Точно так же самые отвлеченные умозрения относительно человеческой природы, какими бы холодными и незанимательными они ни были, могут послужить *практической нравственности*, могут сделать более правильными предписания этой науки, а ее увещания – более убедительными.

## Примечания

1 Локка, лорда Шефтсбери, д-ра Мандевиля, Хатчесона, д-ра Батлера и др.

2 Употребляя здесь термины *впечатление* и *идея* в смысле, отличном от обыкновенного, я надеюсь, что эта вольность будет мне разрешена. Быть может, я скорее возвращаю слову *идея* его первоначальный смысл, от которого оно было удалено Локком, обозначавшим с его помощью все наши восприятия; прошу заметить, что под термином *впечатление* я разумею не способ порождения в душе живых восприятий, но исключительно сами эти восприятия, для которых не существует отдельного имени ни в английском, ни в каком-либо другом известном мне языке.

3 Часть III, глава 5.

4 "царская водка" (лат.)

5 Беркли

6 Очевидно, что даже различные простые идеи

могут быть однородными или же сходными друг с другом, причем нет необходимости, чтобы тот пункт или обстоятельство, в котором они сходны, был отличен или отделим от того, в котором они различны. *Голубое* и *зеленое* – различные простые идеи, но они более сходны, чем *голубое* и *красное*, хотя их совершенная простота исключает возможность всякого разделения или различения. Так же обстоит дело с отдельными звуками, вкусами и запахами. Все они при общем их рассмотрении и сравнении обнаруживают бесчисленные сходства, хотя у них нет ни единой одинаковой, общей им всем детали. В этом может нас убедить хотя бы употребляемый [нами] весьма абстрактный термин *простая идея*. Термин этот охватывает все простые идеи; последние сходны друг с другом в своей простоте, а между тем в силу самой их природы, исключающей всякую сложность (composition), тот самый пункт, в котором они сходны, неотличим и неотделим от всего остального. Так же обстоит дело и со всеми степенями любого качества. Все они сходны, а между тем качество в любом единичном объекте не отличается от степени.

7 Мне возражали на это, что бесконечная делимость предполагает бесконечное число лишь

*пропорциональных*, а не *кратных* частей и что бесконечное число пропорциональных частей не составляет бесконечного протяжения. Но подобное различение совершенно бессмысленно. Независимо от того, будут ли эти части названы *кратными* или *пропорциональными*, они не могут быть меньше минимальных частей, представляемых нами, а следовательно, и совокупность их не может составить меньшего протяжения.

8 Г-н Малезьё (Malezieu).

9 Локк.

10 Глава 5.

11 сообразно с собой, целым и [всей] полнотой (лат.).

12 L'art de penser.

13 *Баррoу*. Математические лекции

14 Пока мы ограничиваем свои умозрения явлениями объектов нашим чувствам, не входя в исследование их реальной природы и реальных

действий, мы ограждены от всяких затруднений и не можем быть приведены в замешательство никаким вопросом. Так, если спросят, есть ли невидимое и неосязаемое расстояние, расположенное между объектами, ничто или нечто, легко ответить, что оно есть *нечто*, а именно свойство объектов действовать определенным образом на *чувства*. Если спросят, касаются друг друга или нет два объекта, имеющие между собой такое расстояние, можно ответить, что это зависит от определения слова *касается*. Если говорят, что объекты касаются, когда между ними не находится ничего, что может быть *ощущаемо*, то указанные объекты касаются друг друга. Если же говорят, что объекты касаются, когда их *образы* возбуждают смежные части глаз и когда рука *осязает* оба объекта друг за другом без промежуточного движения, то указанные объекты не касаются друг друга. Способ явления объектов нашим чувствам всегда постоянен, и трудности могут возникнуть лишь в силу неясности употребляемых нами слов.

Если же мы перенесем свое исследование за пределы явлений объектов нашим чувствам, то боюсь, что большинство наших заключений окажется полным скептицизма и неопределенности. Так, если спросят, всегда ли

невидимое и неосязаемое расстояние заполнено *телом* или чем-либо таким, что при усовершенствовании наших органов может стать видимым или осязаемым, я должен буду признать, что не нахожу подлинно решающих аргументов ни за, ни против, хотя более склонен к противоположному мнению как более соответствующему обычным, общепринятым представлениям,. Правильно понятая философия Ньютона именно это и подразумевает. В ней содержится утверждение о [существовании] пустого пространства, т. е. считается, что тела располагаются таким образом, что они могут вместить между собой другие тела без толчка или проницания. Реальная природа такого свойства (position) тел неизвестна. Мы знаем только ее действие на чувства и ее способность вмещать в себе тела. Ничто так не свойственно этой философии, как до известной степени скромный скептицизм и откровенное признанно невежества в вопросах, лежащих за пределами всякой человеческой способности.

15 Часть I, глава 7.

16 Часть IV, глава 2.

17 [См.] часть I, главу 5.

18 [См.] часть I, главу 5.

19 Гоббс.

20 Д-р Кларк и др.

21 Локк.

22 Мы можем воспользоваться здесь случаем для того, чтобы отметить одно весьма характерное заблуждение, которое постоянно вбивают нам в голову в школах и которое стало в силу этого чем-то вроде установленного догмата, получившего общее признание со стороны всех логиков. Заблуждение это состоит в обычном делении актов познания на *понятие, суждение и заключение*, а также в определениях этих актов. Понятие определяют как простое обозрение (survey) одной или нескольких идей, суждение – как разделение или объединение различных идей и заключение – как разделение или соединение различных идей посредством других идей, раскрывающих то отношение, в которой они находятся друг к другу. Но все эти различения и

определения грешат в весьма важных пунктах. *Во-первых*, далеко не верно, что в каждом образуемом нами суждении мы соединяем две различные идеи, ибо в суждении *Бог существует*, да и во всяком другом суждении, касающемся существования, идея существования не есть отдельная идея, которую мы присоединяли бы к идее объекта и которая благодаря этому соединению могла бы привести к образованию сложной идеи. *Во-вторых*, если мы можем образовывать суждение, содержащее в себе лишь одну идею, то мы точно так же можем умозаключать, пользуясь не более чем двумя идеями и не прибегая к третьей, которая служила бы между ними посредствующим звеном. Мы непосредственно заключаем от действия к причине, в заключение это является не только подлинным примером рассуждения, но и самым сильным из всех и более убедительным, чем тот, при котором мы вставляем третью идею для соединения двух крайних. Относительно же всех этих трех актов познания мы можем вообще сказать, что все они, если рассматривать их в надлежащем свете, сводятся к первому акту и оказываются не чем иным, как особым способом представления объектов. Независимо от того, рассматриваем ли мы один объект или несколько,

останавливаемся ли на этих объектах или переходим от них к другим, независимо от того, в какой форме или в каком порядке мы их рассматриваем, акт ума не выходит за пределы простого представления; а единственная заметная разница в данном случае возникает тогда, когда мы присоединяем к представлению веру и бываем убеждены в истине того, что представляем. Этот акт нашего духа еще никогда не был объяснен ни одним философом, поэтому я вправе предложить свою гипотезу, состоящую в том, что акт этот не что иное, как сильное и устойчивое представление какой-нибудь идеи, до известной степени приближающееся к непосредственному впечатлению.

23 Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quod am, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus, aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem: quem accipimus primum hic disputare solitum: cujus etiam ill? hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic ejus auditor Polemo;

cujus ipsa illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram, hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est major, solebam intuens Scipionem, Catonem, Loelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in locis; ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina. Cicero, de Finibus, lib. 5.A1

24 не знаю, что (старофранц.)

25 Мы можем вообще заметить, что так как наше согласие со всеми вероятными заключениями основано на живости идей, то оно имеет сходство с верой во многие из тех причуд и предубеждений, которые мы отвергаем, клеймя позорным именем *плод воображения*. Это выражение доказывает, по-видимому, что слово *воображение* употребляется обычно в двух смыслах, и хотя ничто не может быть столь противным истинной философии, как подобная неточность, однако в последующих рассуждениях мне часто приходится впадать в таковую. Когда я противопоставляю воображение памяти, я подразумеваю под ним ту способность, при помощи которой мы образуем наши более слабые идеи; когда я противопоставляю его разуму, я подразумеваю ту

же способность, исключая наши демонстративные и вероятные заключения. Когда я не противопоставляю воображение ни памяти, ни разуму, то либо безразлично, понимаю ли я это слово в более широком или более узком значении, либо смысл его достаточно ясен из контекста.

26 Часть IV, глава 1.

27 Глава 15.

28 Часть IV, глава 1.

29 [См.] главу 2.

30 См. *Локк*, глава о силе.

31 См. Отец Мальбранш, кн. VI, ч. 2, гл. 3 и пояснения к ней.

32 То же несовершенство свойственно и нашим идеям о Божестве, но это не может оказать никакого влияния ни на религию, ни на этику. Порядок вселенной доказывает [существование] всемогущего духа, т. е. духа, воля которого постоянно сопровождается повиновением [ему] всякой твари, всякого существа. Для обоснования

всех догматов религии ничего больше и не требуется, и нам нет необходимости составлять себе особую идею силы и энергии Высшего Существа.

33 Глава 6.

34 Часть IV, глава 5.

35 [См.] часть I, главу 5.

36 Часть II, глава 6.

37 Глава 5.

38 Часть II, глава 4.

39 Часть II, глава 5.

40 Часть II, глава 5.

41 Надо сознаться, что это рассуждение несколько туманно и понять его трудно; но замечательно, что самая его трудность может быть превращена в аргумент, подтверждающий наше рассуждение. Как легко заметить, смешению последовательности наших прерывистых

восприятий е тождественным объектом способствуют два отношения, причем оба они суть отношения сходства. Первое из них – сходство восприятий, второе – сходство наших умственных актов при рассмотрении последовательности сходных объектов и при рассмотрении тождественного объекта. Мы склонны легко смешивать друг с другом эти два сходства, и это вполне естественно, как явствует из нашего же рассуждения. Но постараемся различить их, и мы без труда поймем вышеизложенный аргумент.

42 Глава 6.

43 Глава 5.

44 Часть II, глава 4.

45 [См.] часть I, главу 5.

46 [См.] конец главы 2.

47 Все вообще и все в любой его части (лат.).

48 [См.] часть II, главу 6.

49 Такого, как, например, рассуждение в главе 2,

основанное на связности наших восприятий.

50 См. словарь Бейля, статью о Спинозе.

51 [См.] часть III, главу 15.

52 Мальбранш и другие картезианцы.

53 Если бы читатель пожелал ознакомиться с влиянием, которое могут оказать эти кажущиеся столь незначительными принципы воображения не только на обыкновенных людей, но и на выдающийся ум, пусть он прочтет рассуждение лорда Шефтсбери относительно принципа единства вселенной и тождества растений и животных (см. его "Моралисты, или Философская рапсодия").

54 [См.] главу 4.

55 [См.] часть III, главу 14.

56 Глава 1.

57 Книга первая, часть I, глава 2.

58 Часть II, глава 4.

59 Часть II, глава 2.

60 Часть III, глава 2.

61 Часть II, глава 4.

62 Книга первая, часть III, глава 10.

63 Первый опыт.

64 Второй и третий опыты.

65 Четвертый опыт.

66 Шестой опыт.

67 Седьмой и восьмой опыты.

68 Чтобы предупредить всякое недоразумение, я должен заметить, что, противопоставляя воображение памяти, я подразумеваю вообще ту способность, которая вызывает наши более слабые идеи. Во всех других случаях, а в особенности там, где воображение противопоставляется уму, я подразумеваю ту же способность, исключая все наши демонстративные и вероятные

умозаключения.

69 См. книгу первую, часть III, главу 15.

70 Г-н Роллен.

71 Страстно молит, чтоб вдруг повстречался средь
смирных животных
С пенною пастью вепрь или чтоб лев с горы появился
(*Вергилий.* Энеида IV 158 – 159)

72 И, отвращаясь от земли болотной, с попутным ветром улетает прочь
(*Гораций.* Оды III 2, 23 – 24).

73 Страшней наседке за неоперившихся
Птенцов, коль их покинула,
Хоть от подползших змей их защитить она
Не сможет и присутствуя
(*Гораций.* Эподы I 19 – 22. Пер. Н.Гинцбурга).

74 Книга вторая, часть III, глава 3.

75 Можно было бы думать, что доказывать это совершенно излишне, если бы один недавно умерший писатель, которому посчастливилось приобрести некоторую известность, не утверждал вполне серьезно, что такая ложь является основанием вины и моральной испорченности.

Чтобы открыть ошибочность указанной гипотезы, нужно лишь обратить внимание на то, что ложное заключение выводится из поступка только вследствие некоторой неясности естественных оснований [последнего], вследствие того, что причине незаметно мешают в ее действии противоположные причины и связь между двумя объектами становится поэтому недостоверной и изменчивой. Но так как подобная недостоверность и изменчивость причин может иметь место и в объектах природы, вызывая тем самым такую же ошибку в нашем суждении, то, значит, если бы указанная тенденция к тому, чтобы вызывать ошибки, была сущностью порока и безнравственности, отсюда следовало бы, что даже неодушевленные предметы могут быть порочными и безнравственными. Напрасно было бы настаивать на той, что неодушевленные предметы действуют несвободно и без выбора. Поскольку свобода и выбор не необходимы для того, чтобы поступок вызвал в нас ошибочное заключение, они ни в каком отношении не могут быть существенны для нравственности, и мне даже трудно понять, каким образом их вообще может принять во внимание данная теория. Если бы источником безнравственности была тенденция к тому, чтобы вызывать ошибки, то

такая тенденция и безнравственность в каждом отдельном случае были бы неотделимы друг от друга.

Прибавьте к сказанному, что если бы я из предосторожности закрыл окно, перед тем как позволил себе вольное обращение с женой своего соседа, то я не был бы виновен в безнравственном поступке, потому что мой поступок, будучи тайным, не имел бы тенденцию к тому, чтобы вызывать ложные заключения.

По той же причине вор, влезающий в окно при помощи лестницы, но изо всех сил старающийся не производить шума, вовсе не совершает преступления, ибо он или не будет замечен, или, если его накроют, никоим образом не сможет ввести кого-либо в заблуждение и никто не примет его в данных условиях за кого-либо другого, а не за того, кто он в действительности.

Всем известно, что люди с косыми глазами вводят других в заблуждение и что мы часто воображаем, будто они раскланиваются или разговаривают с одним лицом, тогда как в действительности они обращаются к другому. Надо ли их признавать на этом основании безнравственными?

Кроме того, во всех указанных аргументах легко заметить наличие круга. Лицо,

овладевающее *чужим* добром и пользующееся им как *собственным*, как бы объявляет его своим, и эта ложь является источником безнравственности и несправедливости. Но разве собственность, право или обязательство понятны, если им не предшествует [идея] нравственности?

Человек, не питающий благодарности к своему благодетелю, как бы утверждает тем самым, что он никогда не получал от него никаких милостей. Но почему это так? Потому ли, что чувствовать благодарность его долг? Но это уже предполагает наличие каких-нибудь предварительных правил долга и нравственности. Потому ли, что человеческой природе вообще свойственна благодарность и мы можем заключить отсюда, что человек, причиняющий кому-нибудь зло, никогда не пользовался благодеяниями лица, им обиженного? Но человеческой природе вовсе не свойственна благодарность в такой мере, чтобы оправдать данное заключение. Да если бы даже так и было, разве исключение из общего правила в каждом отдельном случае бывает преступным по той лишь причине, что оно является исключением?

Но если что-либо может вполне разрушить указанную нами причудливую теорию, так это тот факт, что она не устраняет вопроса о том, почему

истина есть добродетель, а ложь – порок и чем объясняется ценность или постыдность любого другого поступка. Если вам угодно, я допущу, что вся безнравственность проистекает из предполагаемой лживости поступков, но лишь с тем условием, чтобы вы указали мне какое-нибудь достаточное основание, доказывающее, почему ложь безнравственна. Если вы правильно рассмотрите дело, то столкнетесь с таким же затруднением, как и вначале.

Последний аргумент вполне решает вопрос; действительно, если данному виду истины и лжи не присуща некоторая *очевидная* ценность или постыдность, то он не может иметь никакого влияния на наши поступки. Разве кто-нибудь воздерживался когда-либо от поступка на том основании, что другие могут вывести из него ложные заключения? Или разве кто-нибудь совершал когда-либо поступок, чтобы дать повод к правильным заключениям?

76 В доказательство того, как неясны по большей части наши мысли относительно данного вопроса, можно заметить следующее. Те, кто утверждает, что нравственность может быть демонстративно доказана, не говорят, что она заключается в

отношениях и что отношения различает разум. Они говорят только: разум может открыть нам, что какой-нибудь поступок при известных отношениях добродетелен, а другой порочен. По-видимому, они находят достаточным, если могут поместить в предложение слово *отношение*, не заботясь о том, уместно оно или нет. Но я думаю, что дело совершенно ясно. Демонстративный разум открывает только отношения; но этот же разум, согласно указанной гипотезе, открывает также порок и добродетель. Следовательно, указанные моральные качества должны быть отношениями. Когда мы порицаем какой-нибудь поступок который совершен при известных условиях, то весь сложный объект охватывающий поступок и его условия, должен образовать известные отношения, в которых заключается сущность порока. Иначе эта гипотеза непонятна. Ибо что открывает разум, когда он признает какой-нибудь поступок порочным? Открывает ли он какое-нибудь отношение или какой-нибудь факт? Эти вопросы решают все дело, и потому их нельзя обойти.

77 В последующем *естественное* иногда противопоставляется *гражданскому*, а иногда *нравственному*. Само противопоставление всегда

будет указывать на смысл, в котором берется слово.

78 В философии нет более трудных вопросов, чем те, которые возникают тогда, когда при наличии целого ряда причин одного и того же явления надо определить, какая из них главная и преобладающая. В таком случае редко имеется какой-либо решающий аргумент, который может окончательно определить наш выбор, и люди должны руководствоваться при этом особого рода вкусом или воображением, основанным на аналогии и на сравнении сходных примеров. Так и в данном случае для большинства правил, определяющих собственность, несомненно имеются налицо мотивы общественного интереса, но все-таки я подозреваю, что правила эти устанавливаются воображением или же более поверхностными свойствами нашего мышления и представления. Я продолжу теперь объяснение указанных причин, предоставив читателю предпочесть, что он пожелает, те причины, которые проистекают из общественной пользы, или же те, которые имеют своим источником воображение. Начнем с права владеющего [чем-либо] в настоящий момент. Я уже отметил (кн. I, ч. IV, гл. 5) то свойство

человеческой природы, в силу которого происходит так, что, если два предмета появляются перед нами в тесном отношении друг с другом, наш дух склонен приписывать им какое-нибудь добавочное отношение, чтобы усовершенствовать их связь; склонность эта бывает настолько сильной, что часто заставляет нас впадать в ошибки (каковой является, например, [признание] связи между мышлением и материей), если только мы находим, что такие отношения могут служить намеченной нами цели. Так, многие из наших впечатлений не могут иметь места или положения в пространстве, а между тем мы предполагаем, что эти самые впечатления имеют пространственную связь с впечатлениями зрения и осязания, предполагаем только потому, что они связаны с последними причинностью и уже соединены друг с другом в воображении. Итак, коль скоро мы можем придумать новое отношение, пусть даже нелепое, чтобы дополнить какую-либо связь, то нам легко вообразить, что при наличии отношений, зависящих от нашего духа, последний без труда присоединит их к любым предшествующим отношениям и свяжет новыми узами предметы, уже соединенные воображением. Так, располагая какие-нибудь предметы, мы никогда не преминем поставить те

из них, которые *похожи*, в [отношение] *смежности* или по крайней мере *соответствия*, потому что нам приятно присоединять отношение смежности к отношению сходства или же сходство в положении к сходству в качествах. И это легко объяснить из известных нам свойств человеческой природы. Когда наш дух склоняется к соединению известных предметов, но еще колеблется в выборе тех или иных из них, он естественно обращает свой взор к тем, которые уже находятся в каком-либо отношении друг к другу. Они уже соединены; в нашем духе; они одновременно возникают в нашем представлении; и не только не требуется нового основания для их соединения, но, напротив, только очень сильное основание могло бы заставить нас не обратить внимания на их естественное сродство. Впоследствии у нас будет повод объяснить это подробнее, когда мы будем говорить о *красоте*. Пока же мы можем удовольствоваться замечанием, что та же самая любовь к порядку и единообразию, которая заставляет нас [определенным образом] размещать книги в библиотеке и стулья в гостиной, способствует также образованию общества и благополучию человечества, видоизменяя общее правило, касающееся стабильности владений. Так как собственность устанавливает некоторое

отношение между лицом и предметом, то естественно, чтобы оно было обосновано каким-нибудь предшествующим отношением; а так как собственность не что иное, как постоянное владение, обеспечиваемое общественными законами, то она естественно присоединяется к наличному владению – отношению, похожему на нее, ведь сходство тоже имеет значение в данном случае. Если естественно соединять всякие отношения, то тем более естественно соединять отношения сходные и взаимосвязанные.

79 Некоторые философы, объясняя право захвата, утверждают, что каждый имеет право собственности на свой личный труд, и если кто-либо присоединяет свой труд к какому-либо предмету, то это дает ему право на целое. Но 1) есть такие виды захвата, при которых мы не присоединяем своего труда к приобретаемому предмету, например когда мы завладеваем лугом, пуская пастись на нем свой скот. 2) Это есть объяснение нашего вопроса посредством *приращения*, т. е. в результате обращения без нужды к окольному пути. 3) Только в фигуральной смысле можно говорить, *что* мы присоединяем свой труд к чему-нибудь.

Собственно говоря, мы только вносим в предмет некоторые изменения при помощи своего труда. Это устанавливает известное отношение между нами и предметом, а отсюда вытекает собственность согласно вышеизложенным принципам.

80 Если мы будем искать разрешения этих затруднений в разуме и общественном интересе, мы никогда не найдем удовлетворения, а если станем искать его в воображении, то окажется, что качества, действующие на указанную способность, так незаметно и постепенно переходят друг в друга, что невозможно указать для них какие-либо точные границы или пределы. Затруднения, связанные с данным вопросом, должны еще более возрасти, если мы примем во внимание то, что ваше суждение очень заметно изменяется в зависимости от предмета и что одна и та же власть над последним, одно и то же близкое к нему отношение в одном случае будет считаться владением, а в другом – нет. Человек, преследующий до полного изнеможения зайца, счел бы несправедливым, если бы кто-либо другой упредил его и захватил добычу. Но если тот же человек вознамерится сорвать яблоко, которое он может достать рукой, а другой, более проворный,

упредит его и завладеет этим яблоком, то у первого не будет оснований на то, чтобы жаловаться. В чем же основание разницы между двумя случаями, как не в том, что неподвижность является не естественным свойством зайца, а результатом усилий охотника, благодаря чему между зайцем и охотником образуется тесное отношение, которого недостает во втором случае? Итак, по-видимому, даже достоверная и несомненная власть пользоваться предметом, не сопровождаемая прикосновением или каким-либо другим ощутимым отношением, часто не дает права собственности над ним. Далее можно заметить, что ощутимого отношения даже без наличной власти иногда бывает достаточно, чтобы дать право на любой предмет. Обнаружение предмета редко бывает достаточным [для этой цели] отношением, и его считают таковым лишь тогда, когда предмет от нас скрыт или же очень неясен для нас; в таком случае одно обнаружение дает нам право собственности на него согласно правилу, гласящему, что *даже целый материк принадлежит нации, впервые его открывшей*. Следует, однако, заметить, что как при открытии, так и при овладении тот, кто первый открыл что-либо и овладел этим, должен присоединять к

данному отношению намерение стать собственником, иначе отношение не окажет своего действия; объясняется же это тем, что связь, образуемая воображением между собственностью и отношением, не настолько сильна, чтобы не нуждаться в помощи такого намерения.

Все эти обстоятельства ясно показывают нам, насколько запутанными могут становиться многие вопросы о приобретении собственности путем захвата; малейшее напряжение мысли может подсказать нам примеры, не допускающие решения вопроса на основании разума. Если же мы предпочитаем реальные примеры воображаемым, то можно рассмотреть нижеследующий пример, с которым встречаешься почти у каждого писателя, трактовавшего о естественных законах. Две группы греческих колонистов, покинувшие родину и отправившиеся на поиски новых мест оседлости, получили известно, что близлежащий город оставлен его жителями. Для того чтобы проверить это известие, они сразу отправили двух посланцев – по одному от каждой колонии. Приблизившись к городу, посланцы увидели, что известие правильно, и побежали взапуски с намерением занять город – каждый для своих соотечественников. Один из посланцев, увидев,

что уступает другому, бросил свое копье в городские ворота, и ему удалось вонзить его раньше, чем подоспел его спутник. Это возбудило между двумя колониями спор о том, которая из них является собственником опустевшего города, и спор этот еще не решен философами. Что касается меня, то я считаю его неразрешимым, а именно потому что вопрос целиком зависит от воображения, а последнее в данном случае не обладает каким-либо точным или определенным мерилом, с помощью которого оно могло бы вынести решение. Чтобы сделать это очевидным, примем во внимание, что если бы два указанных лица были просто членами колонии, а не посланцами или делегатами, то их действия не имели бы никакого значения, ибо в таком случае их отношение к колониям было бы лишь слабым и несовершенным. Прибавьте к этому следующее: что могло заставить их бежать именно к воротам, а не к стенам или какой-нибудь другой части города, как не то, что ворота, как самая заметная и бросающаяся в глаза часть [города], скорее всего удовлетворяют воображение, ибо могут быть приняты последним в качестве представителя целого; так, мы видим, что и поэты часто используют именно ворота города в своих образах и метафорах. Кроме того, следует принять во

внимание, что прикосновение одного из послов не есть, собственно, завладение, так же как и пронзание ворот копьем; первое лишь образует отношение, но и в другом случае имеется налицо отношение столь же очевидное, хотя, быть может, и не столь сильное. Которое же из указанных отношений дает право на собственность и достаточно ли любого из них для данной цели, пусть решит тот, кто мудрее меня.

81 Несомненно, что наличное владение есть отношение между лицом и предметом, но оно недостаточно для того, чтобы составить противовес отношению первоначального владения, разве только наличное владение очень продолжительно и непрерывно; в таком случае продолжительность времени усиливает отношение, заключающееся в наличном владении, а отношение, заключающееся в первоначальном владении, ослабевает вследствие расстояния. Это изменение в отношении порождает соответствующее изменение и в собственности.

82 Этот источник собственности никогда не может быть объяснен иначе как исходя из воображения, и можно утверждать, что в данном

случае нет смешения причин. Перейдем к более подробному объяснению последних и проиллюстрируем их примерами из обыденной жизни, обыденного опыта. Выше мы уже заметили, что нашему духу присуща естественная склонность соединять отношения, в особенности сходные, и что он находит в таком соединении своего рода соответствие и единообразие. Из этой склонности проистекают естественные законы, гласящие, что *при первоначальном образовании общества собственность всегда сопровождает наличное владение* и, далее, что *она возникает из первоначального или давнего владения*. Затем легко заметить, что отношение не ограничивается исключительно непосредственной формой, но что через посредство предмета, имеющего отношение к нам, мы становимся в отношение ко всякому другому предмету, связанному с ним, и т. д., пока наша мысль не потеряет связи вследствие слишком большой длины цепи. Как бы ни ослаблялось отношение при каждом последующем удалении, оно не распадается сразу, но часто соединяет два предмета при посредстве третьего, связанного с обоими. Принцип этот настолько силен, что дает начало праву *приращения* и позволяет нам приобретать в собственность не только те предметы, которыми мы

непосредственно владеем, но и те, которые с ними тесно связаны.

Предположим, что немец, француз и испанец входят в комнату, где на столе стоят три бутылки вина: рейнского, бургундского и портвейна, и между ними возникает спор, как поделить эти бутылки; лицо, избранное третейским судьей и желающее показать свою беспристрастность, естественно, дало бы каждому из них продукт его страны, исходя при этом из принципа, который до известной степени является источником естественных законов, обосновывающих собственность захватом, давностью в приращением.

Во всех этих случаях, в особенности же при приращении, сперва имеется *естественная* связь между идеей лица и идеей предмета, а затем возникает новая *моральная* связь, порождаемая правой или собственностью, которую мы приписываем данному лицу. Но тут мы наталкиваемся на затруднение, которое заслуживает нашего внимания и может дать нам повод испытать тот своеобразный способ заключения, который был применен нами к разбираемому вопросу. Я уже отметил, что воображение переходит с большей легкостью от малого к большому, чем от большого к малому, и

что смена идей в первом случае всегда протекает легче и глаже, чем во втором. И вот так как право приращения имеет своим источником легкий переход идей, который связывает предметы, находящиеся в отношении друг к другу, то естественно думать, что право приращения должно выигрывать в силе, по мере того как переход от одной идеи к другой выигрывает в легкости. Можно поэтому думать, что если мы приобрели право собственности на какой-нибудь маленький предмет, то легко можем рассматривать большой предмет как приращение к нему, как предмет, тоже принадлежащий владельцу маленького предмета, ведь в данном случае переход от маленького предмета к большому очень легок и должен соединять их самым тесным образом. Но в действительности дело всегда обстоит иначе. Господство над Великобританией, видимо, влечет за собой и господство над Оркнейскими островами, Гебридами, островом Мэн и островом Уайт, но господство над этими менее значительными островками, естественно, не заключает в себе права на Великобританию. Словом, маленький предмет естественно признается приращением к большому, но большой предмет никогда не считается принадлежащим собственнику

связанного с ним маленького предмета лишь на основании этого права собственности и этого отношения. Однако во втором случае переход идей от собственника к принадлежащему ему маленькому предмету и от последнего к большому происходит легче, чем в первом случае – переход от собственника к большому предмету и от большого к маленькому. Поэтому можно счесть данные явления [основанием для] возражения против вышеизложенной гипотезы, гласящей, что *признание права собственности на что-либо в силу приращения есть не что иное, как действие отношения идей и легкого перехода воображения от одной идеи к другой*.

Нам будет легко устранить это возражение, если мы примем во внимание быстроту и непостоянство воображения при переходе к различным точкам зрения, с которых оно постоянно рассматривает свои объекты. Когда мы признаем в качестве собственности какого-нибудь лица два предмета, мы не всегда переходим от лица к одному из предметов, а затем к другому, связанному с первым. Так как предметы рассматриваются здесь как собственность данного лица, мы склонны соединить их и рассматривать их в одинаковом свете. Итак, предположим, что большой и маленький предметы связаны друг с

другом; если человек сильно связан с большим предметом, он будет одинаково связан и с обоими рассматриваемыми вместе, так как он связан с более значительной частью этого целого. Напротив, если он связан только с маленьким предметом, он не будет сильно связан с обоими предметами, взятыми как целое, так как его отношение касается только менее значительной части, которая не способна произвести на нас особенно сильное впечатление, когда мы рассматриваем целое. Вот причина того, что маленькие предметы считаются приращением к большим, а не наоборот.

По общему признанию философов и специалистов по гражданскому праву, море не может стать собственностью какой-либо нации по той причине, что невозможно завладеть им или вообще встать к нему в какое-нибудь определенное отношение, которое могло бы послужить основанием собственности. Как только исчезает эта причина, тотчас же возникает и собственность. Так, самые усердные защитники свободы морей признают, что морские рукава и бухты естественно принадлежат в качестве приращения собственникам окружающего их материка. Эти рукава и бухты имеют в сущности так же мало связи с материком, как, например,

Тихий океан, но поскольку эта связь существует в воображении и поскольку они *меньше* по размеру, [чем материк], то они, естественно, рассматриваются как приращение [к последнему].

По законам большинства наций, а также в силу естественной склонности нашей мысли реки считаются собственностью тех, кто владеет их берегами; исключение составляют такие большие реки, как Рейн или Дунай: они слишком велики для того, чтобы воображение могло рассматривать их как приращение к владению над соседними с ними землями. Однако и эти реки считаются собственностью той нации, через владения которой они протекают, потому что идея нации соответствует им по величине и наше воображение может поставить [обе идеи] в указанную связь друг с другом.

Теоретики гражданского права утверждают, что приращением к берегам рек считается примыкающая к ним земля, если только она образовалась путем так называемых наносов, т. е. нечувствительно и незаметно, ибо эти условия весьма помогают соединению [данных идей] в воображении. Если значительный кусок земли отрывается от одного берега и присоединяется к другому, он не становится собственностью того лица, к земле которого он примыкает, до тех пор,

пока не срастется с указанной землей и пока деревья или вообще растения не пустят корни в обе [части] земли. До этого наше воображение недостаточно тесно соединяет их.

Есть еще другие примеры [возникновения собственности], до некоторой степени сходные с приращением, но в сущности значительно отличающиеся от последнего и потому заслуживающие нашего внимания. Сюда относится такое соединение собственности нескольких лиц, которое не допускает *отделения*. Вопрос состоит в том, кому должно принадлежать целое в его совокупности.

Если это соединение такого рода, что оно допускает *деление*, но не *выделение* [частей], то решение вопроса естественно и не представляет трудности. Целое должно быть признано общей собственностью лиц, обладающих отдельными частями, а затем поделено пропорционально размерам этих частей. Я не могу, однако, не упомянуть здесь о замечательной тонкости *римского* права, проявляющейся в проведении различия между [терминами] confusio и commixio. Под confusio подразумевается такое соединение двух тел, например двух жидкостей, при котором части делаются совершенно неразличимыми. Commixio же есть такое смешение двух тел,

например двух мер зерна, при котором части остаются явно и заметно разделенными. Так как во втором случае воображение не находит столь тесного соединения частей, как в первом, но бывает в силах образовать и сохранить отчетливую идею собственности каждого владельца, то гражданское право устанавливает полную общность владения и пропорциональное деление в случае confusio, тогда как при commixio оно оставляет за каждым из собственников отдельное право собственности, хотя бы необходимость и принудила их в конце концов прибегнуть к такому же делению. "Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: siquidem ex voluntate vestra, commune est: quia singula corpora, id est, singula grana, quae cujusque propria fuerunt, ex consensu vestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur id commune esse; quia singula corpora in sua substantia durant. Sed nee magis istis casibus commune sit frumentum quam grex intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alterutro vestrum totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumenti cujusque competit. Arbitrio autem judicis, ut ipse aestimet quale cujusque frumentum fuerit " (Inst. Lib. II, tit. I, § 28). A2

Если собственность двух лиц соединена таким образом, что ни *деление*, ни *выделение* невозможны, как бывает, например, если кто-нибудь построит дом на земле, принадлежащей другому лицу, то целое должно принадлежать одному из собственников, и я утверждаю, что оно естественно представляется принадлежащим собственнику более значительной части. Хотя бы сложный предмет имел отношение к двум различным лицам и привлекал наше внимание одновременно к обоим, однако более значительная его часть преимущественно останавливает на себе наше внимание, а в силу тесной связи влечет за собой и меньшую часть, поэтому целое оказывается связано отношением с собственником большей части и рассматривается как его собственность. Единственное затруднение состоит в том, чтó считать наиболее значительной и наиболее привлекающей воображение частью.

Это зависит от нескольких различных условий, имеющих мало связи друг с другом. Одна из частей сложного предмета может стать значительнее другой потому, что она более постоянна и длительна, потому, что она более ценна, более очевидна и заметна либо более обширна, или же потому, что она более самостоятельна и независима. Легко представить

себе, что эти условия могут быть переплетены друг с другом и противопоставлены друг другу самым различным образом и в самых разнообразных степенях, какие только можно вообразить себе; поэтому возможны многочисленные случаи, при которых основания обеих сторон настолько равноценны, что мы не в силах прийти к удовлетворительному решению вопроса. Делом гражданских законов и является определение того, что принципы человеческой природы оставляют неопределенным.

Земля, говорит гражданское право, имеет преимущество перед тем, что находится на ее поверхности, бумага – перед письмом, картина – перед холстом. Все эти решения не слишком согласуются друг с другом и являются доказательством противоречивости тех принципов, из которых они проистекают. Но из всех вопросов подобного рода самым любопытным является тот, который в течение многих лет составлял предмет спора между учениками *Прокула* в *Сабина*. Предположим, что некто сделал чашу из металла, принадлежащего другому лицу, или построил корабль из чужого леса, и предположим, что владелец металла или леса потребовал обратно свою собственность. Вопрос в том, имеет ли он право на чашу или

корабль. *Сабин* отвечал на это утвердительно и заявлял, что субстанция, или материя, является основанием всех качеств, что она неизменна и непреходяща и, следовательно, выше формы, которая есть нечто случайное и зависимое. С другой стороны, *Прокул* замечал, что форма есть наиболее заметная и очевидная часть и что именно она заставляет нас обозначать тела как принадлежащие к тому или иному частному виду. К этому он мог бы прибавить, что материя, или субстанция, большинства тел столь текуча и непостоянна, что совершенно невозможно проследить ее во всех ее изменениях. Что касается меня, то я не знаю, на основании каких принципов может быть окончательно решен подобный спор. Поэтому я удовлетворяюсь замечанием, что следующее решение, предложенное *Трибонианом*, кажется мне весьма остроумным: чаша, говорит он, принадлежит владельцу металла, потому что она может быть сведена к своей прежней форме, но корабль принадлежит творцу его формы в силу противоположного основания. Однако, каким бы остроумным ни казалось подобное обоснование, оно явно зависит от воображения, которое ввиду возможности упомянутого сведения находит более тесную связь, более тесное отношение между чашей и владельцем металла, чем между кораблем

и владельцем дерева, ведь в последнем случае субстанция более постоянно и неизменно определена [формой].

83 Рассматривая различные притязания на государственную власть, мы найдем много оснований, убеждающих нас в том, что право наследования в сильной степени зависит от воображения. Пока же я ограничусь тем, что приведу один пример, относящийся к данной теме. Предположим, что кто-нибудь умирает, не оставляя детей, и между родственниками возникает спор о его наследстве; очевидно, что если его состояние получено частью от отца, частью от матери, то наиболее естественный способ решить этот спор будет состоять в том, чтобы разделить его владения и отдать каждую часть той семье, от которой она проистекает. Но если предполагается, что данное лицо некогда было полным и нераздельным собственником этих владений, то спрашивается, что, кроме воображения, может заставить нас признать известную справедливость или разумность в таком распределении? Привязанность данного лица к обеим семьям не зависит от его владений; в силу этого нельзя предполагать, что именно такое

распределение получило бы его согласие. Что касается интересов общества, то они, по-видимому, совершенно не затрагиваются, как бы ни был решен этот вопрос.

84 Если бы нравственность открывалась при помощи разума, а не через посредство чувства, то было бы еще очевиднее, что обещания не могут внести в нее никакого изменения. Ведь [в таком случае] предполагается, что нравственность состоит в отношениях; значит, всякое новое нравственное правило должно иметь своим источником какое-либо новое отношение между объектами, а следовательно, воля не могла бы *непосредственно* производить какие-либо изменения в нравственности, но могла бы достигнуть этого результата, лишь внося изменение в объекты. Но поскольку нравственная обязательность обещания есть чистое действие воли, не сопровождаемое ни малейшим изменением в какой-либо части вселенной, то отсюда следует, что обещания не имеют *естественной* обязательности. Если бы мне сказали, что данный акт нашей воли, будучи в действительности новым объектом, порождает новые отношения и новые обязательства, я ответил бы, что это чистейший софизм, который

может быть открыт с помощью небольшой дозы точного и тщательного мышления. Хотеть нового обязательства – значит хотеть нового отношения между объектами, а следовательно, если бы это новое отношение между объектами было образовано самим хотением, мы в действительности хотели бы этого хотения, что является полнейшей нелепостью и невозможностью. В данном случае у воли нет объекта, на который она могла бы быть направлена, но она должна возвращаться к себе самой. Новое обязательство зависит от новых отношений; новые отношения зависят от нового хотения; новое хотение имеет своим объектом новое обязательство, следовательно, новые отношения, а стало быть, и новое хотение, а это хотение опять имеет своим объектом новое обязательство, отношение и хотение и т. д. до бесконечности. Невозможно поэтому, чтобы мы когда-либо могли хотеть нового обязательства; и, следовательно, невозможно, чтобы воля сопровождала обещание или порождала новое моральное обязательство.

85 Т. е. поскольку посвящение в духовный сан считается привносящим *неотъемлемое*

впоследствии *качество*. В других отношениях оно является лишь правовой квалификацией.

86 Первым по времени, но не по достоинству или силе.

87 Это положение следует считать безусловно истинным по отношению ко всякому качеству, определяемому только на основании чувства. В каком смысле мы можем говорить о *правильном* или *неправильном* вкусе по отношению к нравственности, красноречию или красоте, это мы рассмотрим впоследствии. Пока же можно заметить, что среди *общих* чувств человечества господствует такое единообразие, что подобные вопросы имеют очень мало значения.

88 Здесь не утверждается, что право *наличного владения* или *завоевания* достаточно для оспаривания права, основанного на *долгом владении* и на *положительных законах;* мы говорим только, что *наличное владение* и *завоевание* имеют некоторую силу и могут решить дело при равенстве остальных прав, а *иногда* могут даже дать перевес более слабому праву. Какова степень их силы, определить трудно, но мне думается, все умеренные люди согласятся с

тем, что они имеют большую силу при разрешении споров относительно прав владетельных князей.

89 Во избежание недоразумений я должен заметить, что такое наследование не равносильно наследованию в наследственных монархиях: в последних право наследования освящено обычаем и находится в зависимости от вышеупомянутого принципа долгого владения.

90 Decentior equus cujus astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam vero *species* ab *utilitate* dividitur. Sed hoc quidem discernere, modici judicii est.

Qunct., lib. 8 . A3

91 Книга вторая, часть II, глава 8.

92 "Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suav'est ". –

Lucret. A4

93 Книга вторая, часть II, глава 10.

94 Книга вторая, часть II, глава 5.

95 Любовь и уважение в сущности одни и тот же аффект, и происходят они от одинаковых причин. Качества, вызывающие то и другое, приятны и доставляют удовольствие. Но если удовольствие это имеет строгий, серьезный характер, если объект его количествен и производит сильное впечатление или же вызывает некоторую степень униженности и почтения, то во всех таких случаях аффект, вызываемый удовольствием, должен быть назван скорее уважением, чем любовью. Благожелательность связана с обоими [аффектами], но с любовью она связана в большей степени.

96 не знаю, какая (старофранц.).

A1 Цитата из V книги Цицерона: "Называть ли даром природы или же следствием какого-то воображения то, что мы более приходим в волнение, когда видим такие места, в которых, как нам известно, часто находились достойные памяти о них мужи, чем тогда, когда слышим рассказы об их деяниях или читаем какие-либо их сочинения? Именно так я взволнован и сейчас. Ибо мне на ум приходит Платон, который, как мы знаем, первый

имел обыкновение проводить здесь свои диспуты. А находящиеся поблизости отсюда сады его не только вселяют в меня воспоминания о нем, но и как бы воссоздают перед моими глазами его облик. Бывал здесь Спевсипп, бывал Ксенократ, бывал и ученик его Полемон, который сиживал именно на этом месте, на которое взираем. Я сам, взирая также на нашу курию, – а говорю я о курии гостилиевой, а не о той новой, которая мне кажется меньше, с тех пор как она была увеличена, – я мыслю обычно о Сципионе, Катоне и Лелии, а прежде всего о своем деде. Места обладают столь большой силой вызывать воспоминания, что не случайно основано на них искусство запоминать."

A2 В случае, если принадлежащий Титию хлеб в зерне смешан с твоим по вашему взаимному желанию, хлеб является общим, ибо отдельные тела, т.е. зерна, которые были собственностью каждого из вас в отдельности, стали общими с вашего согласия. Если же хлеб смешался случайно или если Титий смешал его без твоего согласия, то смесь не является общей, так как тела продолжают сохранять свою сущность. Но в таких случаях хлеб в зерне не в большей степени является общим, чем представляется общим стадо, если скот Тития

примешивается к твоему скоту. Но если один или другой из вас оставляет у себя весь этот этот хлеб в зерне, то каждому принадлежит право жалобы в его интересах и сообразно количеству имеющегося у каждого хлеба в зерне. Судье же предстоит определить какой хлеб в зерне принадлежит каждому. ("Установления", кн. II, разд. 1, § 28).

A3 Более статен тот конь, у которого брюхо втянуто; он же и более резв. Внешне красив атлет, мышцы которого развиты упражнениями; он же и более подготовлен к состязаниям. Поистине, красивая наружность всегда неотделима от пользы. Но подметить это надлежит правильному суждению (*Квинтилиан.* Наставления по красноречию, кн. 8).

A4 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
(*Лукреций.* О природе вещей II 1 – 4.
Пер. А.Ф. Петровского).