

Б. Рассел

ИСТОРИЯ  
ЗАПАДНОЙ  
ФИЛОСОФИИ

II



«МИФ»

BERTRAND RUSSELL

**History of  
Western  
Philosophy**

and its Connection with Political  
and Social Circumstances from  
the Earliest Times to  
the Present Day

LONDON 1948



Б. Рассел

# ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

II

перевод с английского



«МИФ»

Москва 1993

Печатается по изданию Б. Рассел «История западной философии»,  
«ИНОСТРАННАЯ ЛИТЕРАТУРА», Москва, 1959

ISBN 5—87214—012—6

© «МИФ» — составление, оформление, 1993 г.

К н и г а т р е т ь я .

---

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

## ОТ ВОЗРОЖДЕНИЯ ДО ЮМА

### Глава I

#### ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Духовный облик, присущий периоду истории, который обычно называют «новым временем», во многих отношениях отличается от духовного облика периода средневековья. Из этих отличительных черт наиболее важны две: падение авторитета церкви и рост авторитета науки. С этими двумя чертами связаны и другие. В культуре нового времени светские элементы преобладают над элементами церковными. Государства все более и более заменяют церковь как орган управления, контролирующей науку. Бразды правления народами находятся на первых порах в основном в руках королей; в дальнейшем, подобно тому как это было в древней Греции, короли постепенно заменяются демократиями или тиранами. Власть и компетенция национальных государств неуклонно возрастают в течение всего периода (не считая некоторых незначительных колебаний), но на протяжении большей его части государства оказывают меньшее влияние на воззрения философов, чем церковь в средние века. Феодальная аристократия, которой к северу от Альп до XV века удавалось успешно противостоять центральным правительствам, утрачивает сначала политическое, а затем и экономическое значение. Она заменяется союзом короля с богатыми купцами, которые в разных странах в разной пропорции делят между собой власть. Наблюдается тенденция к переходу богатых купцов в ряды аристократии. Со времени американской и французской революций значительной политической силой становится демократия (в современном смысле слова). Социализм в противоположность демократии, основанной на частной собственности, впервые становится государственной силой в 1917 году. Однако очевидно, что эта сила в случае своего распространения должна принести с собой и новую форму культуры; культура, которой мы будем касаться, является в основном «либе-

ральной», то есть принадлежит к тому типу, который наиболее естественным образом связан с торговлей. Правда, есть и важные исключения, особенно в Германии; мировоззрение Фихте и Гегеля, ограничиваясь двумя примерами, совершенно не связано с торговлей. Однако подобные исключения не типичны для их века.

Отвержение церковного авторитета, являющееся негативной характерной чертой новой эры, начинается раньше, чем принятие авторитета науки, составляющее ее позитивную характерную черту. В итальянском Возрождении наука играла весьма слабую роль; оппозиция церкви связывалась в умах людей с античностью и искала себе опоры неизменно в прошлом, но в прошлом более далеком, чем времена ранней церкви и средних веков. Первым серьезным вторжением науки явилось опубликование теории Коперника в 1543 году; однако влияние эта теория приобрела лишь с того времени, когда она была подхвачена и усовершенствована Кеплером и Галилеем в XVII веке. Это было началом длительной войны между наукой и догмой, в которой традиционалисты вели безнадежную борьбу против нового знания.

Авторитет науки, признаваемый большинством философов новой эры, весьма существенно отличается от авторитета церкви, ибо он пользуется средствами исключительно интеллектуальными, не опирающимися на аппарат управления. Никакие кары не обрушиваются на головы тех, кто отвергает авторитет науки; никакие соображения выгоды не влияют на тех, кто его принимает. Он завоевывает умы исключительно присущим ему призывом к разуму. Другой чертой, отличающей авторитет науки, является то, что он как бы соткан из кусков и частичек, а не представляет собой, подобно канону католической догмы, цельной системы, охватывающей человеческую мораль, человеческие надежды, прошлую и грядущую историю вселенной. Авторитет науки высказывает свое суждение только о том, что в данный момент представляется научно установленным, а это составляет лишь крошечный островок в океане неведения. Авторитет науки еще в одном отношении отличается от церковного авторитета, который провозглашает свои суждения абсолютно верными и неизменными во веки веков: суждения науки высказываются в порядке эксперимента, на основании вероятности, и признаются подверженными процессу изменения. Это порождает склад ума, весьма отличный от склада ума средневекового догматика.

До сих пор я говорил о *теоретической* науке, представляющей собой попытку *познать* мир. С самого начала важное значение приобрела и *практическая* наука, представляющая собой попытку *изменить* мир, и это значение неуклонно возрастало, пока она почти совершенно не вытеснила в умах людей науку теоретическую. Практическое значение науки было впервые признано

з связи с войной; Галилей и Леонардо добились должностей на службе государства своими проектами усовершенствования артиллерии и фортификационного искусства. Начиная со времени Галилея и Леонардо роль ученых в войне неуклонно возрастала. Только позднее они начали играть роль в развитии машинного производства и во внедрении в широкое пользование населения сначала пара, а затем электричества, причем значительные политические результаты всего этого начали обнаруживаться лишь с конца XVIII века. Наука восторжествовала главным образом благодаря своей практической полезности, и на этой почве возникла попытка отделить данный аспект от аспекта теоретического, делая, таким образом, науку все более и более техникой и все менее и менее доктриной, объясняющей природу мира. Проникновение этой точки зрения в среду философов относится к самому недавнему времени.

Освобождение от авторитета церкви привело к росту индивидуализма вплоть до анархизма. Дисциплина — интеллектуальная, нравственная и политическая — связывалась в умах людей Возрождения с схоластической философией и системой церковного управления. Аристотелевская логика схоластов была ограниченной, но она приучала к известного рода точности. Когда эта школа логики была отвергнута как устаревшая, она была заменена на первых порах не чем-то лучшим, а лишь эклектическим подражанием античным образцам. Вплоть до XVII столетия в области философии не было создано ничего знаменительного. В Италии XV века царила ужасающая нравственная и политическая анархия, явившаяся той почвой, на которой выросли доктрины Макиавелли. В то же время освобождение от духовных оков привело к изумительному раскрытию человеческого гения в области искусства и литературы. Однако такое общество непрочное. Реформация и Контрреформация, соединившись с покорением Италии Испанией, положили конец итальянскому Возрождению со всем, что в нем было хорошего и дурного. Когда движение распространилось к северу от Альп, оно не носило такого анархического характера.

Тем не менее философия нового времени сохранила в большинстве своих разветвлений индивидуалистический и субъективный характер. Это весьма явственно выражается в философии Декарта, которая всякое познание ставит в зависимость от достоверности своего собственного существования, а критериями истины считает ясность и отчетливость (понимаемые в субъективистском смысле). Не так заметно это в философии Спинозы, но вновь появляется в лишенных окон монадах Лейбница. Локу, человеку исключительно объективного *темперамента*, против своей воли приходится отстаивать субъективистскую доктрину, согласно которой познание заключается в соответствии или несоответствии идей, — воззрение, столь отталкивающее его самого, что он вырывается из его тисков при помощи кричащих



противоречий. Беркли, уничтожив материю, спасается от полного субъективизма только тем, что прибегает к понятию бога, что наиболее последовательные философы считали недопустимым. В философии Юма эмпирическая философия получила свое высшее развитие в скептицизме, который никто не может опровергнуть и никто не может принять. Кант и Фихте были субъективистами и по темпераменту и по философским воззрениям; Гегель спасся от субъективизма при помощи влияния Спинозы. Руссо и романтическое движение распространили субъективизм с теории познания на область этики и политики, что логически завершилось полным анархизмом бакунинского толка. Эта крайняя разновидность субъективизма является формой безумия.

Между тем наука, ставшая техникой, утверждала в людях практики взгляд на мир, совершенно отличный от любого взгляда на мир, который можно обнаружить у теоретических философов. Техника принесла с собой ощущение власти: человек ныне в значительно меньшей степени находится во власти окружающего его мира, чем это было в прошлом. Однако власть, которую принесла нам техника, носит общественный, а не индивидуальный характер; средний индивидуум, выброшенный кораблекрушением на необитаемый остров, в XVII веке добился бы большего, чем он мог бы добиться ныне. Научная техника требует сотрудничества многих индивидуумов, организованных под единым руководством. Поэтому тенденции ее развития направляются против анархизма и даже против индивидуализма, ибо она требует крепко сколоченной общественной структуры. В отличие от религии научная техника в этическом отношении нейтральна: она вселяет в людей уверенность в том, что они в состоянии творить чудеса, но не указывает им, какие чудеса следует творить. В этом заключается ее неполнота. На практике цели, для достижения которых прилагается научное искусство, зависят в значительной степени от случая. Люди, стоящие во главе гигантских организаций, которые вызывает к жизни научная техника, могут в известных пределах направлять ее по своему усмотрению в ту или иную сторону. Таким образом, импульс власти приобретает размах, которого он никогда прежде не имел. Философские системы, вдохновленные научной *техникой*, являются философскими системами власти и склонны рассматривать все нечеловеческое лишь как сырой материал. Конечные цели более не принимаются во внимание; ценится только мастерство процесса. Это также является формой безумия. В наши дни эта форма является наиболее опасной, и именно против нее философия должна предложить достаточное противоядие.

Античный мир нашел выход из анархии в Римской империи, но Римская империя была грубым фактом, а не идеей. Католи-

ческий мир искал выхода из анархии в церкви, которая была идеей, но никогда не получила достаточного воплощения в факте. Ни античное, ни средневековое решения не были удовлетворительными: первое — потому, что оно не могло быть идеализировано, второе — потому, что оно не могло быть актуализировано. Новый мир (в настоящий момент), по-видимому, движется по направлению к решению, подобному античному: социальный порядок, утверждаемый силой и представляющий скорее волю власть имущих, чем чаяния рядовых людей. Проблему длительного и удовлетворительного социального порядка можно решить, лишь соединив основательность Римской империи и идеализм «града божьего» св. Августина. Для достижения этого потребуются новая философия.

## Глава II

### ИТАЛЬЯНСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Взгляд на мир нового времени, противоположный взгляду на мир средневековья, зародился в Италии с движением, получившим название Возрождения. На первых порах этот взгляд на мир разделяли лишь немногие одиночки (среди которых выделялся Петрарка), но в течение XV столетия он стал свойствен значительному большинству культурных итальянцев, как мирян, так и церковников. В некоторых отношениях итальянцам Возрождения, за исключением Леонардо и других единичных мыслителей, был чужд тот культ науки, который характеризовал наиболее значительных новаторов с XVII столетия; с этим пробелом связано и их весьма неполное освобождение от суеверия, особенно в форме астрологии. Многие из них продолжали благоговеть перед авторитетом, подобно средневековым философам, с той лишь разницей, что авторитет церкви они заменили авторитетом античности. Конечно, и это было шагом вперед по пути освобождения от авторитета церкви, ибо мыслители античности расходились во мнениях друг с другом и индивидуальному суждению предоставлялось решать, кому из них следовать. Однако весьма немногие итальянцы XV столетия дерзнули бы придерживаться мнения, для которого нельзя было найти авторитета либо в античности, либо в учении церкви.

Для того чтобы понять Возрождение, необходимо предварительно дать краткий обзор политического положения Италии. После смерти Фридриха II, последовавшей в 1250 году, Италия в общем и целом была свободна от иностранного вмешательства, пока французский король Карл VIII не вторгся в страну в 1494 году. На территории Италии было пять значительных государств: Милан, Венеция, Флоренция, Папская область и Неаполь; кроме того, было множество мелких княжеств, которые в разных комбинациях вступали в союз с одним из более крупных государств или же покорялись тому или иному крупному государству. До 1378 года Генуя оспаривала торговое и морское могущество у Венеции, но в дальнейшем она попала под протекторат Милана.

Милан, возглавлявший оппозицию феодализму в XII и XIII столетиях, после окончательного поражения Гогенштауфенов попал под господство Висконти — талантливого рода, власть которого носила не феодальный, а плутократический характер. Висконти правили 170 лет, с 1277 по 1447 год; затем, после трехлет-

него промежутка, когда было восстановлено республиканское правительство, власть захватил новый род — Сфорца, связанный с Висконти и присвоивший себе титул герцогов Миланских. С 1494 по 1535 год Милан был ареной военных действий между французами и испанцами; Сфорца вступали в союз то с одной стороной, то с другой. В течение этого периода они оказывались то в изгнании, то под номинальным контролем. В конце концов в 1535 году Милан был присоединен к владениям императора Карла V.

Венецианская республика стоит несколько в стороне от итальянской политики, особенно в первые столетия своего величия. Она никогда не завоевывалась варварами и на первых порах считала себя подданной восточных императоров. Эта ее особенность, соединившись с тем фактом, что торговля Венеции носила восточный характер, обеспечивала ей независимость от Рима, которая удержалась вплоть до Тридентского собора (1545); история этого собора, написанная венецианцем Паоло Сарпи, проникнута резким антипапским духом. Мы уже знакомы с тем, как во время четвертого крестового похода Венеция настояла на завоевании Константинополя. Это способствовало росту венецианской торговли, которая в свою очередь пострадала от завоевания Константинополя турками в 1453 году. По разным причинам, частично связанным с проблемой снабжения продуктами питания, венецианцы признали необходимым в XIV и XV столетиях приобрести значительные территории на итальянском материке; это создало им врагов и в конце концов в 1509 году привело к образованию Камбрейской лиги — союза могущественных государств, который нанес поражение Венеции. От этого несчастья еще можно было бы оправиться, но не от открытия Васко да Гамой пути в Индию вокруг мыса Доброй Надежды (1497—1498). Это событие, в сочетании с усилением могущества турок, погубило Венецию, которая продолжала владеть жалкое существование, пока Наполеон не лишил ее независимости.

Конституция Венеции, первоначально носившая демократический характер, постепенно его утрачивала, а после 1297 года приобрела узкоолигархические черты. Основой политической власти был Большой совет, членство в котором начиная с этого времени было наследственным и ограничивалось крупнейшими родами. Исполнительная власть принадлежала Совету десяти, который избирался Большим советом. Дож, церемониальная глава государства, избирался пожизненно; номинально его власть была весьма ограниченной, но в действительности его влияние обычно оказывалось решающим. Венецианская дипломатия считалась исключительно проницательной, и донесения венецианских послов отличались значительной глубиной. Со времени Ранке историки обращались к ним как к одному из

лучших источников для изучения тех событий, которые они описывают.

Флоренция была наиболее цивилизованным городом мира, и в ней были наиболее подходящие условия для возникновения эпохи Возрождения. С Флоренцией связаны почти все великие имена в литературе, а также ранние и некоторые из позднейших великих имен в искусстве; однако сейчас нас интересует не столько культура, сколько политика. В XIII веке население Флоренции состояло из трех враждовавших между собою классов: знати, богатых купцов и мелкого люда. Знать в большинстве своем принадлежала к гибеллинам, другие два класса были гвельфами. Гибеллины в конце концов потерпели поражение в 1266 году, а в XIV столетии партия мелкого люда взяла верх над богатыми купцами. Однако конфликт разрешился не установлением прочной демократии, а постепенным ростом той формы правления, которую греки называли бы «тиранией». Род Медичи, которые в конце концов стали правителями Флоренции, начал с роли политических боссов демократического лагеря. Козимо Медичи (1389—1464), первый представитель рода, добившийся неоспоримого превосходства, все еще не занимал никакого официального положения; власть его держалась на искусном манипулировании выборами. Он был проницателен и, когда возможно, действовал лаской, когда необходимо, был беспощаден. Преемником Козимо, после короткого перерыва, стал его внук Лоренцо Великолепный, который правил с 1469 года до самой своей смерти, последовавшей в 1492 году. Оба Медичи были обязаны своим положением богатству, которое они нажили в основном торговлей, а также занятиями горным делом и в других отраслях промышленности. Они умели обогащать Флоренцию и самих себя, и под их властью город преуспевал.

Сын Лоренцо, Пьетро, был лишен достоинств своего отца, и в 1494 году его изгнали. За этим последовал четырехлетний период влияния Савонаролы, в течение которого своего рода пуританское возрождение обратило людей против веселия и роскоши, вызвало разрыв с вольнодумством и направило умы людей к благочестию, которое, как предполагали, характеризовало более простой век. Однако в конце концов, в основном по причинам политического порядка, враги Савонаролы восторжествовали, сам он был казнен, а тело его сожжено (1498). Республика, по замыслу демократическая, но в действительности plutократическая, просуществовала до 1512 года, когда была восстановлена власть Медичи. Один из сыновей Лоренцо, который еще в возрасте 14 лет стал кардиналом, в 1513 году был избран папой и принял имя Льва X. Род Медичи, под титулом великих герцогов Тосканских, правил Флоренцией до 1737 года; однако тем временем Флоренция, как и остальная Италия, обеднела и утратила прежнее значение.

Светская власть пап, обязанная своим происхождением Пипину и поддельному Константинову дару, значительно возросла в период Возрождения; однако методы, при помощи которых папы достигли этой цели, лишили папство духовного авторитета. Соборное движение, бесславным концом которого был конфликт между Базельским собором и папой Евгением IV (1431—1447), представляло наиболее благочестивые элементы в церкви; пожалуй, еще важнее было то, что оно представляло точку зрения деятелей церкви к северу от Альп. Победа пап была победой Италии и (в меньшей мере) Испании. Итальянская цивилизация второй половины XV столетия коренным образом отличалась от цивилизации северных стран, сохранявшей средневековый характер. Серьезно относясь к культуре, итальянцы были равнодушны к морали и религии; даже в глазах церковников изящный латинский стиль искупал множество грехов. Николай V (1447—1455), первый папа-гуманист, раздавал папские должности тем ученым, которых он чтит за глубокие познания, не придавая значения другим соображениям; апостолическим секретарем был назначен Лоренцо Валла, эпикуреец, тот самый человек, который доказал поддельность Константинова дара, высмеивал стиль Вульгаты и обвинил св. Августина в ереси. Эта политика покровительства гуманизму, которому отдавалось предпочтение перед благочестием или ортодоксией, продолжалась вплоть до разграбления Рима в 1527 году.

Покровительство гуманизму, хотя оно и приводило в ужас благочестивый Север, с нашей точки зрения может быть признано похвальным; но никакими доводами нельзя оправдать воинствующую политику и безнравственный образ жизни некоторых пап, помимо доводов неприкрытой державной политики. Александр VI (1492—1503) весь свой понтификат посвятил повышению собственной личности и семьи. Он имел двух сыновей — герцога Гандиа и Чезаре Борджа, из которых явно благоволил к первому. Однако герцог был убит, возможно, собственным же братом; поэтому папе пришлось сосредоточить свое династическое честолюбие на Чезаре. Совместными усилиями они завоевали Романью и Анкону, из которых имелось в виду образовать княжество для Чезаре; но, когда папа умер, Чезаре был тяжело болен и потому не смог действовать быстро. В результате завоеванные ими территории были возвращены в патримонию св. Петра. Порочность этих двух людей вскоре стала легендарной, и трудно отделить истину от лжи в рассказах о бесчисленных убийствах, в совершении которых их обвиняли. Однако не может быть никакого сомнения, что в искусстве вероломства они превзошли все то, что к тому времени дал мир. Юлий II (1503—1513), преемник Александра VI, не мог похвастаться особым благочестием, но давал меньше поводов для скандала, чем его предшественник. Он продолжал политику расширения папских владений; как воин, он имел заслуги, но не как глава



христианской церкви. Естественным результатом языческой политики пап эпохи Возрождения явилась Реформация, начавшаяся при преемнике Юлия, Льве X (1513—1521).

Южная оконечность Италии была занята Неаполитанским королевством, с которым на протяжении большей части времени была соединена Сицилия. Неаполь и Сицилия были особым личным королевством императора Фридриха II; здесь он установил абсолютную монархию мусульманского типа, просвещенную, но деспотическую и лишившую всякой власти феодальную знать. После смерти Фридриха II, последовавшей в 1250 году, Неаполь и Сицилия перешли к его побочному сыну Манфреду, который, однако, унаследовал непримиримую враждебность к церкви и был изгнан французами в 1266 году. Французы своим поведением навлекли на себя ненависть и были перебиты во время «сицилийской вечерни» (1282); в дальнейшем королевство принадлежало Педро III Арагонскому и его наследникам. После разных перипетий, приведших к временному разделению Неаполя и Сицилии, они были вновь объединены в 1445 году под властью Альфонсо Великодушного, выдающегося патрона литературы. Начиная с 1495 года три французских короля предпринимали попытки завоевать Неаполь, но в конце концов королевство стало владением Фердинанда Арагонского (1502). Карл VIII, Людовик XII и Франциск I, короли Франции, предъявляли притязания (довольно шаткие в юридическом отношении) на Милан и Неаполь; все они вторгались в Италию, добивались временных успехов, но в конце концов были разбиты испанцами. Победа Испании и Контрреформация положили конец итальянскому Возрождению. Так как папа Климент VII был помехой на пути Контрреформации и к тому же, как происходящий из дома Медичи, был другом Франции, Карл V в 1527 году спровоцировал разграбление Рима армией, в которой преобладали протестанты. После этого папы обратились на стезю религиозности, а итальянскому Возрождению пришел конец.

Державная политика в Италии была невероятно запутанной. Мелкие князьки, в большинстве тираны, обязанные своею властью самим себе, заключали союз то с одним, то с другим из более крупных государств; если они просчитывались в этой игре, их ждала смерть. Войнам не было конца, но до прихода французов в 1494 году они были почти бескровными: солдаты, будучи военными наемниками, старались свести к минимуму риск, связанный с их профессией. Эти чисто итальянские войны были слабо связаны с торговыми интересами и не мешали росту богатства страны. Много времени уделялось государственным делам, но велись они неумело; вторжение французов застало страну фактически беззащитной. Французские войска навели ужас на итальянцев тем, что они и в самом деле убивали людей в сражениях. Последовавшие войны между французами и итальянцами были настоящими войнами, принесшими с собой страда-

ния и разорение. Однако итальянские государства продолжали строить козни друг против друга, обращаясь в своих внутренних распрях за помощью к Франции или Испании, что свидетельствовало о полном отсутствии чувства национального единства. В конце концов все они потерпели крушение. Необходимо подчеркнуть, что Италия неминуемо утратила бы свое значение в результате открытия Америки и пути на Восток вокруг мыса Доброй Надежды; но крушение могло быть менее катастрофическим и оказать менее разрушительное воздействие на итальянскую цивилизацию.

Возрождение не было периодом великих достижений в области философии, но оно дало известные плоды, которые явились необходимой предпосылкой величия XVII столетия. Прежде всего Возрождение разрушило окостенелую схоластическую систему, которая превратилась в интеллектуальную смиренную рубашку. Далее, оно возродило изучение Платона и этим создало потребность в независимости мысли по крайней мере в такой степени, какая была необходима для того, чтобы сделать выбор между ним и Аристотелем. Что касается обоих этих философов; то Возрождение способствовало получению о них точного, основанного на первоисточниках представления, свободного от толкований неоплатоников и арабских комментаторов. Еще важнее было то, что Возрождение утвердило обычай видеть в умственной деятельности не размышление в монастырском уединении, целью которого является сохранение раз и навсегда установленной ортодоксии, а восхитительное общественное приключение.

Замена схоластического Аристотеля Платоном была ускорена соприкосновением с византийской ученостью. Уже на Феррарском соборе (1438), формально воссоединившем восточную и западную церкви, разгорелся спор, в котором византийцы отстаивали мнение о превосходстве Платона над Аристотелем. Большую роль в распространении платонизма в Италии сыграл Гемист Плифон — ревностный греческий платоник сомнительной ортодоксии; велики заслуги и Виссариона — грека, ставшего кардиналом. Козимо и Лоренцо Медичи были поклонниками Платона; Козимо основал, а Лоренцо продолжил деятельность Флорентийской академии, в значительной мере посвященной изучению Платона. Козимо умер, слушая один из диалогов Платона. Однако гуманисты того времени были слишком увлечены изучением античности, чтобы быть в состоянии создать что-либо оригинальное в области философии.

Возрождение не было народным движением; это было движение немногочисленной группы ученых и художников, которым покровительствовали щедрые патроны, особенно Медичи и папы-гуманисты. Если бы этой помощи не было, Возрождение не могло бы достигнуть таких значительных успехов. Петрарка и Бокаччо, жившие в XIV столетии, духовно принадлежали

к эпохе Возрождения, но так как в их время политические условия были другими, они оказали на современников меньшее влияние, чем гуманисты XV столетия.

Отношение ученых Возрождения к церкви трудно охарактеризовать простой формулой. Среди них были и открытые вольнодумцы, хотя даже они обычно соглашались собороваться, примиряясь с церковью, когда чувствовали приближение смерти. Большинство же возмущалось порочностью современных пап, но тем не менее они были рады идти к ним на службу. Вот что писал историк Гвиччардини в 1529 году:

«Мне более, чем кому бы то ни было, противны честолубие, корысть и разврат священников, как потому, что каждый из этих пороков сам по себе вызывает отвращение, так и потому, что каждый из них и все они вместе меньше всего к лицу людям, причисляющим себя к избранным служителям бога, и, наконец, еще потому, что эти пороки часто находятся в противоречии один другому и, следовательно, в союзе между собой могут ужиться только в совершенно особого рода субъектах. Мое служебное положение возле многих пап внушало мне всегда желание видеть их на высоте величия, так как мои собственные выгоды тесно связывались с этим величием; но если бы не последнее, я возлюбил бы Мартина Лютера, как самого себя, не для того, чтобы избавиться от обязанностей, налагаемых на нас христианским учением, как мы его привыкли понимать, но для того, чтобы увидеть когда-нибудь всю эту шайку негодяев заключенной в такие границы, чтобы они вынуждены были отказаться или от порока, или от своих привилегий».

Сказано с завидной откровенностью и делает совершенно ясным, почему гуманисты не могли выступить в роли инициаторов Реформации. С другой стороны, большинство из них не видело никакой возможности компромисса между ортодоксией и вольнодумством; занять позицию, подобную лютеровской, они не могли, ибо освободились от средневековой любви к премудростям теологии. Мазуччо, описав порочность монахов, монахинь и членов нищенствующих орденов, заявляет: «Не было бы лучшего наказания для них, как если бы господь уничтожил адский огонь; тогда они не могли бы жить на чужой счет и принуждены были бы взять в руки заступ». Однако ему не приходится в голову (как пришло Лютеру), что можно отрицать существование чистилища и вместе с тем сохранить большую часть католической веры.

Богатства Рима лишь в малой степени зависели от доходов, получаемых из папских владений; в основном они представляли собой дань, извлекаемую из всего католического мира при помощи теологической системы, которая утверждала, что в руках пап находятся ключи от неба. Итальянец, который подорвал бы доверие к этой системе, рисковал бы вызвать обнищание Италии и утрату позиций Рима в Западном мире. В силу этого отрица-

ние ортодоксии в итальянском Возрождении носило чисто интеллектуальный характер и не привело к расколу или какой-либо попытке вызвать народное антицерковное движение. Единственным, да и то не во всех отношениях, исключением был Савонарола, который духовно принадлежал средним векам.

Большинство гуманистов сохранило те суеверные представления, которые находили поддержку в античности. Магию и ведовство могли признавать дурными, но невозможными их, во всяком случае, не считали. В 1484 году Иннокентий VIII издал буллу против ведовства, которая вызвала ужасающее преследование ведьм в Германии и других странах. Самыми ревностными поклонниками астрологии были вольнодумцы; она приобрела популярность, какой не пользовалась со времен античности. Первым результатом освобождения людей от церкви явилась не способность мыслить рационально, а их готовность принять любой античный вздор.

Столь же губительным был и первый результат освобождения в нравственном отношении. Старые правила морали утратили всякое уважение; большинство правителей государств пришло к власти при помощи предательства и удерживали ее при помощи беспощадной жестокости. Когда кардиналы получали приглашение на обед по случаю коронации папы, из страха быть отравленными они являлись со своим собственным вином и своим собственным виночерпием. Кроме Савонаролы, вряд ли можно назвать хоть одного итальянца этого периода, который рискнул бы чем-либо ради общественного блага. Зло, проистекавшее от развращенности пап, было очевидным, но против него ничего не предпринималось. Ясной была и желательность итальянского единства, но правители не могли объединиться между собой. Над страной нависла опасность чужеземного господства, но тем не менее каждый итальянский правитель готов был призвать на помощь любую чужеземную державу, даже турок, в любой распри с любым другим итальянским правителем. Я не могу представить ни одного преступления, кроме уничтожения античных рукописей, в которых не были бы часто повинны люди Возрождения.

Вне сферы нравственности Возрождение имело великие заслуги. Слава Возрождения в архитектуре, живописи и поэзии осталась немеркнувшей. Возрождение породило титанов, таких, как Леонардо, Микеланджело и Макиавелли. Возрождение освободило образованных людей от ограниченности средневековой культуры и, даже оставаясь рабом культа античности, раскрыло ученым глаза на то, что почтенные авторитеты почти по каждому вопросу придерживались самых разноречивых суждений. Возродив знание греческого мира, Возрождение создало духовную атмосферу, в которой вновь стало возможным соперничать с эллинскими достижениями и в которой индивидуальный гений обрел бы свободу для расцвета, неведомую со времени

Александра. Политические условия Возрождения благоприятствовали индивидуальному развитию, но были неустойчивы; эта неустойчивость и индивидуализм были тесно связаны между собой, как это уже было в древней Греции. Устойчивая общественная система является необходимостью, но все до сих пор изобретенные устойчивые системы препятствовали развитию исключительных художественных или интеллектуальных дарований. Сколько убийств и анархии готовы мы снести ради великих достижений, подобных достижениям Возрождения? В прошлом — много; ныне — гораздо меньше. Решение этой проблемы до сих пор не найдено, несмотря на то, что рост общественной организации делает ее все более и более значимой.

## Глава III

### МАКИАВЕЛЛИ

Хотя Возрождение не дало ни одного значительного теоретического философа, в области *политической* философии оно дало одного исключительно выдающегося мыслителя — Никколо Макиавелли. При имени его обычно приходят в ужас, и порой он действительно ужасает. Но эту участь разделили бы многие другие, если бы они были так же свободны от фальши, как Макиавелли. Его политическая философия носит научный и эмпирический характер, основана на его собственном деловом опыте и ставит своей целью указать средства для достижения намеченных целей, безотносительно к тому, признаются ли эти цели хорошими или дурными. Когда при случае Макиавелли решается назвать те цели, которые ему самому представляются желательными, они оказываются достойными нашего всеобщего одобрения. Во многом традиционное злословие, которое неотделимо от имени Макиавелли, обязано негодованию лицемеров, ненавидящих откровенное признание в совершенном зле. Конечно, в учении Макиавелли остается немало такого, что действительно заслуживает осуждения, но в этом он является выражением своего века. Подобная интеллектуальная честность в вопросах, касающихся политической бесчестности, едва ли была бы возможна в какое-либо иное время и в какой-либо иной стране, кроме разве Греции, среди людей, обязанных своим теоретическим образованием софистам, а практической выучке — войнам мелких государств, которые в классической Греции (как и в Италии эпохи Возрождения) составляли политическое окружение индивидуального гения.

Макиавелли (1467—1527) был флорентийцем; его отец, юрист, не был ни богат, ни беден. Макиавелли было около тридцати лет, когда во Флоренции властвовал Савонарола; его трагическая гибель, очевидно, глубоко потрясла Макиавелли, ибо он замечает, что «все вооруженные пророки победили, а невооруженные погибли», называя далее в качестве примера второй группы как раз Савонаролу. В другой группе он упоминает Моисея, Кира, Тезея и Ромула. Показательно для Возрождения, что Христос не упоминается.

Сразу после казни Савонаролы Макиавелли получил небольшой пост в правительстве Флоренции (1498). Он оставался на службе правительства Флоренции, иногда выезжая с важными дипломатическими миссиями, до реставрации Медичи



в 1512 году; после этого он, как постоянный противник Медичи, подвергся аресту, но был оправдан и получил разрешение жить в деревенском уединении близ Флоренции. Будучи лишен иных занятий, Макиавелли сделался писателем. Самое знаменитое его произведение «Князь» было написано в 1513 году и посвящено Лоренцо Великолепному, ибо Макиавелли надеялся (как выяснилось, тщетно) добиться благоволения Медичи. Этой практической цели, возможно, обязан тон книги; более крупное сочинение Макиавелли «Рассуждения»<sup>1</sup>, писавшееся одновременно с «Князем», носит заметно более республиканский и либеральный характер. На первых страницах «Князя» Макиавелли заявляет, что в этой книге он не будет говорить о республиках, ибо коснулся данной темы в другом месте. Течитатели «Князя», которые не ознакомятся также с его произведением «Рассуждения», рискуют получить весьма одностороннее представление о взглядах Макиавелли.

Неудача попытки примирения с Медичи вынудила Макиавелли продолжать писать. Он жил в уединении до самой своей смерти, последовавшей в том же году, когда Рим был разграблен войсками Карла V. Этот год может считаться также датой смерти итальянского Возрождения.

Цель «Князя» — раскрыть на основании опыта истории и современных событий, как завоевывается княжеская власть, как она удерживается и как теряется. Италия XV века давала для этой темы множество примеров, больших и малых. Редкий правитель мог похвастаться законностью своей власти; даже папы во многих случаях обеспечивали свое избрание бесчестными средствами. Правила достижения успеха были совсем иными, чем они стали во времена более спокойные, ибо никого не ужасали жестокости и предательства, которые лишили бы всякого кредита претендента на власть в XVIII или XIX столетии. Может быть, нашему веку вновь дано лучше оценить Макиавелли, ибо некоторые из наиболее знаменитых успехов нашего времени были достигнуты методами, не уступающими по подлости любым методам, которые применялись в Италии Возрождения. Макиавелли, как тонкий знаток государственного искусства, приветствовал бы такие акты Гитлера, как поджог рейхстага, чистку партии в 1934 году и послемюнхенское вероломство.

Героем «Князя», которому Макиавелли расточает величайшие похвалы, является Чезаре Борджа. Он задался трудной целью: во-первых, убив собственного брата, одному пожать плоды династического честолюбия своего отца; во-вторых, силой оружия завоевать от имени папы территории, которые после смерти Александра VI должны были стать собственностью не папского государства, а самого Чезаре; в-третьих, обработать

---

<sup>1</sup> Полное название книги — «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия». — *Прим. перев.*

коллегию кардиналов, чтобы следующим папой стал его друг. С большим искусством Чезаре преследовал эту трудную цель; его поведение, заявляет Макиавелли, должно служить поучительным примером для нового князя. Правда, Чезаре потерпел неудачу, но только вследствие «необычайной и крайней враждебности судьбы». Случилось так, что в момент смерти отца сам Чезаре был также опасен болен; а к тому времени, когда он выздоровел, враги его собрались с силами и папой был избран его злейший недруг. В день этих выборов Чезаре говорил Макиавелли, что он предусмотрел всё, что могло произойти, «не подумал лишь об одном: что, когда отец будет умирать, он окажется при смерти сам».

Макиавелли, которому была известна вся подноготная преступлений Чезаре, заканчивает так: «Подводя итог делам герцога [Чезаре], я не мог бы упрекнуть его ни в чем; наоборот, мне кажется, что его можно, как я это сделал, поставить в пример всем, кто достиг власти милостью судьбы с помощью чужого оружия».

Интересна глава «О княжествах церковных», в которой, учитывая то, что говорится на ту же тему в «Рассуждениях», Макиавелли явно скрыл часть своих мыслей. Причина этой скрытности очевидна: «Князь» был написан с расчетом угодить Медичи, а как раз тогда, когда книга писалась, папой стал представитель дома Медичи (Лев X). Что же касается церковных княжеств, заявляет Макиавелли в «Князе», то единственная трудность заключается в том, чтобы их приобрести, ибо когда они приобретены, то защитой им служат старинные, созданные верой учреждения, которые поддерживают власть князей, как бы те ни поступали. Церковные князья не нуждаются в армиях (подлинные слова Макиавелли), ибо «ими управляет высшая сила, непостижимая человеческому уму». Они «возвеличены и хранимы богом, и было бы поступком человека самонадеянного и дерзкого о них рассуждать». Но все же, продолжает Макиавелли, позволительно интересоваться тем, какими средствами Александру VI удалось достичь столь огромного умножения светской власти папства.

Более подробно и искренне рассматривается вопрос о папской власти в «Рассуждениях». Здесь Макиавелли начинает с того, что располагает знаменитых людей в этической иерархии. Всего знаменитее, заявляет он, основатели религий; затем идут основатели монархий или республик; затем — ученые. Это все доблестные люди, но есть и гнусные люди — разрушители религий, ниспровергатели республик или королевств и враги добродетели или знания. Гнусны основатели тираний, включая Юлия Цезаря; напротив, Брут был доблестным человеком. (Контраст между этим взглядом и взглядом Данте свидетельствует о том влиянии, которое на Макиавелли оказала классическая литература.) Религия, по мнению Макиавелли, должна играть выдающуюся

роль в жизни государства не потому, что она истинна, а потому, что служит общественной связью: римляне были правы, делая вид, что верят в предсказания, и карая тех, кто пренебрегал ими. Церкви своего времени Макиавелли предъявляет два обвинения: в том, что дурным поведением она совершенно уничтожила всякую религиозность и что светская власть пап, с той политикой, которую она порождает, является препятствием на пути объединения Италии. Эти обвинения высказаны в выражениях весьма энергичных: «Народы, наиболее близкие к римской церкви, главе нашей религии, оказываются наименее религиозными... Мы близки или к гибели, или к наказанию... Итак, мы, итальянцы, обязаны нашей церкви и нашему духовенству прежде всего тем, что потеряли религию и развратились; но мы обязаны им еще и худшим — тем, что сделалось причиной нашей гибели. Именно церковь держала и держит нашу страну раздробленной»<sup>1</sup>.

Подобные отрывки неизбежно наводят на мысль, что Макиавелли восхищался Чезаре Борджа не за цели, которые он перед собой ставил, а только за то искусство, с которым он их преследовал. Восхищение искусством и делами, посредством которых приобретает слава, достигало громадных размеров в эпоху Возрождения. Конечно, чувство такого рода существовало всегда; многие враги Наполеона восторженно восхищались им как военным стратегом. Однако в Италии во времена Макиавелли псевдоартистическое восхищение ловкостью достигало намного больших размеров, чем в предшествующие или последующие столетия. Было бы ошибкой пытаться примирить это восхищение с теми более возвышенными политическими целями, которые представлялись значительными Макиавелли: эти два чувства — культ искусства достижения цели и патриотическая жажда единства Италии — жили в его уме бок о бок, несколько не сливаясь друг с другом. Именно поэтому Макиавелли может расточать хвалу Чезаре Борджа за ловкость и хулить его за то, что по его вине Италия остается раздробленной. Надо думать, что идеалом Макиавелли был человек столь же ловкий и беспринципный (поскольку речь идет о средствах), как Чезаре Борджа, но преследующий совершенно иные цели. «Князь» завершается страстным призывом к Медичи освободить Италию из рук «варваров» (то есть французов и испанцев), господство которых «смердит». Макиавелли не обольщал себя тем, что такое дело будет предпринято из неэгоистических побуждений; на такое дело может толкнуть только жажда власти и еще более — славы.

В «Князе» весьма откровенно отвергается общепринятая мораль, когда речь заходит о поведении правителей. Правитель погибнет, если он всегда будет милостивым; он должен быть хитрым, как лиса, и свирепым, как лев. Одна из глав (XVIII)

---

<sup>1</sup> Это обвинение оставалось справедливым вплоть до 1870 года.

названа: «Как князья должны держать свое слово». Здесь мы узнаем, что они должны держать слово только в том случае, если это выгодно. В случае же необходимости князь должен быть вероломным.

«Однако необходимо уметь хорошо скрыть в себе это лисье существо и быть великим притворщиком и лицемером: ведь люди так просты и так подчиняются необходимости данной минуты, что кто обманывает, всегда найдет такого, который даст себя обойти. Об одном недавнем примере я не хочу умолчать. Александр VI никогда ничего другого не делал, как только обманывал людей, никогда ни о чем другом не думал и всегда находил кого-нибудь, с кем можно было бы это проделать. Никогда не было человека, который убеждал бы с большей силой, утверждал бы что-нибудь с большими клятвами и меньше соблюдал; однако ему всегда удавались любые обманы, потому что он хорошо знал мир с этой стороны. Итак, нет необходимости князю обладать всеми описанными выше добродетелями, но непременно должно казаться, что он ими наделен».

Важнее же всего для князя, продолжает Макиавелли, *казаться религиозным*.

Совершенно в другом тоне выдержаны «Рассуждения», которые по форме представляют собой комментарий к Ливию. Здесь есть целые главы, которые кажутся написанными чуть ли не Монтескье; под большей частью книги мог бы подписаться либерал XVIII века. Четко сформулирована теория контроля и равновесия. Конституция должна предоставлять часть в управлении и государям, и знати, и народу: «Тогда эти три силы будут взаимно контролировать друг друга». Лучшая конституция та, что была установлена Ликургом в Спарте, ибо она воплощала наиболее совершенное равновесие; конституция Солона была слишком демократической и потому привела к тирании Писистрата. Хорошей была и республиканская конституция Рима, ибо она сталкивала сенат и народ.

Макиавелли повсюду употребляет слово «свобода» как обозначение чего-то сокровенного, хотя само понятие, обозначаемое им, довольно расплывчато. Это, конечно, унаследовано от античности и в дальнейшем было перенято XVIII и XIX столетиями. Тоскана обязана сохранению своей свободы тому, что в ней нет владельцев замков или дворян. («Дворяне», конечно, перевод неправильный, но довольно любопытный.) По-видимому, Макиавелли считал, что политическая свобода предполагает наличие в гражданах известного рода личной добродетели. Единственная страна, говорит он, в которой честность и религиозность еще велики в народе, — это Германия, и потому там существует много республик. Вообще говоря, народ умнее и постояннее государей, вопреки мнению Ливия и большинства других авторов. Недаром говорится: «Глас народ — глас божий».

Макиавелли служит интересной иллюстрацией того, как по-

литическая мысль греков и римлян (республиканского периода) вновь приобрела в XV веке действенность, которую она утратила в Греции со времени Александра, а в Риме — со времени Августа. Неоплатоники, арабы и схоласты были страстными поклонниками метафизики Платона и Аристотеля, но совершенно не интересовались их политическими сочинениями, ибо политические системы века городов-государств бесследно исчезли. В Италии рост городов-государств совпал по времени с возрождением знания, и это сделало возможным использование гуманистами политических теорий греков и римлян республиканского периода. Любовь к «свободе» и теория контроля и равновесия были заимствованы Возрождением от античности, а новым временем — в основном от Возрождения, хотя частично и непосредственно от античности. Эта сторона воззрений Макиавелли имеет по меньшей мере такое же значение, как и более знаменитые «аморальные» доктрины «Князя».

Примечательно, что Макиавелли никогда не обосновывает политические аргументы христианскими или библейскими доводами. Средневековые авторы придерживались концепции «законной власти», под которой они подразумевали власть папы и императора или власть, берущую в них свое начало. Авторы северных стран, даже столь поздние, как Локк, аргументируют ссылкой на события в Эдемском саду, полагая, что таким образом они могут доказать «законность» некоторых родов власти. В Макиавелли нет и следа подобных концепций. Власть должна принадлежать тем, кому удастся захватить ее в свободном соревновании. Предпочтение, оказываемое Макиавелли народному правительству, выводится не из некоей идеи «прав», а из наблюдения, что народные правительства менее жестоки, беспринципны и непостоянны, чем тирании.

Попытаемся свести воедино (чего сам Макиавелли не сделал) «моральные» и «аморальные» части его доктрины. В дальнейшем я излагаю не мои собственные мысли, а мысли, прямо или косвенно принадлежащие Макиавелли.

В мире существует ряд политических благ, из которых особенно важны три: национальная независимость, безопасность и благоустроенная конституция. Лучшей конституцией является та, которая распределяет юридические права между государем, знатью и народом пропорционально их реальной власти, ибо при такой конституции трудно осуществить успешные революции, и потому возможен устойчивый порядок; если бы не соображения устойчивого порядка, было бы благоразумно дать больше власти народу. До сих пор речь шла о целях.

Однако политика включает в себя также вопрос о средствах. Бесполезно преследовать политическую цель при помощи методов, заведомо обреченных на неудачу; если цель признается хорошей, то мы должны избирать такие средства, которые обеспечивают ее достижение. Вопрос о средствах можно рассматри-

вать в чисто научном плане, безотносительно к тому, являются ли цели хорошими или дурными. «Успех» означает достижение намеченной вами цели, какой бы она ни была. Если существует наука успеха, то ее можно изучать на примере успехов порочных людей не хуже, чем на примере успехов людей добродетельных, — даже лучше, ибо примеры добивающихся успехов грешников более многочисленны, чем примеры добивающихся успехов святых. Однако такая наука, будучи раз установлена, пойдет на пользу святому точно так же, как и грешнику, ибо святой, если он вступает на поприще политики, точно так же как и грешник, должен жаждать достижения успеха.

Вопрос в конечном счете сводится к вопросу о силе. Для достижения политической цели необходима сила того или иного рода. Этот очевидный факт прикрывается лозунгами, вроде «право восторжествует» или «торжество зла недолговечно». Если торжествует сторона, которую вы считаете правой, то происходит это потому, что на ее стороне находится перевес в силе. Правда, часто сила зависит от общественного мнения, а общественное мнение в свою очередь — от пропаганды; правда также и то, что в пропаганде выгодно казаться добродетельнее своего противника, а один из способов казаться добродетельным заключается в том, чтобы действительно быть добродетельным. Вот почему иногда может случиться, что побеждает именно та сторона, которая обладает большей частью того, что широкие массы считают добродетелью. Мы должны согласиться с Макиавелли, что это было важным элементом роста власти церкви в XI, XII и XIII веках, равно как и успеха Реформации в XVI веке. Однако сказанное требует существенных оговорок. Во-первых, те, кто захватил власть, могут, держа в своих руках пропаганду, представить свою партию воплощением добродетели; никто, например, не смел бы заикнуться о преступлениях Александра VI в нью-йоркской или бостонской государственной школе. Во-вторых, бывают такие периоды хаоса, когда успех нередко сопутствует отпетым негодяям; к числу таких периодов относился и период Макиавелли. Такие времена характеризуются быстрым ростом цинизма, побуждающим людей прощать любую мерзость, лишь бы она была выгодна. Но даже в такие времена, как заявляет сам Макиавелли, желательно представлять в личине добродетели перед невежественным народом.

Вопрос может быть поставлен несколько шире. По мнению Макиавелли, цивилизованные люди почти наверняка являются беспринципными эгоистами. Если бы кто захотел ныне основать республику, говорит Макиавелли, то он обнаружил бы, что легче добиться успеха среди горцев, чем среди жителей больших городов, ибо последние уже развращены<sup>1</sup>. Но если люди

<sup>1</sup> Интересно отметить у Макиавелли это предвосхищение Руссо. Было бы занимательно и отнюдь не совсем неверно истолковывать Макиавелли как разочарованного романтика.



являются беспринципными эгоистами, то правильная линия его поведения зависит от населения, среди которого ему предстоит действовать. Церковь периода Возрождения стяжала всеобщую ненависть, но только к северу от Альп эта ненависть достигла достаточных размеров, чтобы вызвать Реформацию. В то время, когда Лютер поднял знамя своего бунта, доходы папства были, вероятно, больше, чем они были бы, если бы Александр VI и Юлий II вели себя более добродетельно, и если это верно, то причиной тому был цинизм Италии Возрождения. Из этого следует, что политики добьются большего успеха, когда они будут зависеть от добродетельного населения, чем когда они будут зависеть от населения, равнодушного к моральным соображениям; они добьются также большего успеха в обществе, где их преступления (если они их, конечно, совершают) могут быть преданы широкой огласке, чем в обществе, где царит строгая цензура, контролируемая ими самими. Конечно, известных результатов всегда можно добиться при помощи лицемерия, но количество их может быть значительно уменьшено соответствующими учреждениями.

В одном отношении политическая мысль Макиавелли, подобно политической мысли древних, несколько примитивна. Примеры свои он черпает из деятельности великих законодателей, таких, как Ликург и Солон, приписывая им создание единого общества; то, что предшествовало этому, почти выпадает из поля зрения Макиавелли. Представление о том, что общество является результатом естественного роста и что государственные деятели могут воздействовать на него только в определенных границах, принадлежит в целом новому времени и получило могущественную опору в теории эволюции. Макиавелли подобное представление было совершенно неведомо, и в этом отношении он не подвинулся нисколько вперед по сравнению с Платоном.

Однако можно утверждать, что эволюционная точка зрения на общество, хотя она и была верна в прошлом, более неприменима и должна быть для современной эпохи и будущего заменена более механистическим воззрением.

## Глава IV

### ЭРАЗМ И МОР

В северных странах Возрождение началось позднее, чем в Италии, и вскоре переплелось с Реформацией. Однако был короткий период, в самом начале XVI века, в течение которого новое знание стремительно распространялось во Франции, Англии и Германии, оставаясь в стороне от теологических споров. Это северное Возрождение во многих отношениях существенно отличалось от Возрождения итальянского. Ему были чужды анархизм или аморализм, напротив — оно связывалось с благочестием и общественной добродетелью. Среди интересов северного Возрождения большое место занимало применение принципов научного исследования к библии и создание более точного текста, чем текст Вульгаты. Северное Возрождение было менее блистательным, но зато более основательным, чем его итальянский прародитель, менее занято личной ученой славой, но зато более озабочено распространением знания вширь, насколько это было возможно.

Типичными представителями северного Возрождения являются два человека — Эразм и Томас Мор. Они были близкими друзьями и вообще имели много общего. Оба были эрудитами, хотя Мор уступал в этом отношении Эразму; оба презирали схоластическую философию; оба стремились к внутренней реформе церкви, но осудили протестантский раскол, когда он произошел; оба были остроумны, обладали чувством юмора и выдающимся литературным талантом. До лютеровского бунта они были умственными вождями своего времени, но после этого оба лагеря оказались слишком бурными для людей такого типа. Мор погиб мученической смертью, а Эразм растерял все свое влияние.

Ни Эразм, ни Мор не были философами в строгом смысле слова. Причиной, побуждающей меня говорить о них, является то, что они иллюстрируют характер предреволюционной эры, когда требование умеренной реформы охватило широкие круги и люди робкого десятка еще не бросились в объятия реакции из страха перед экстремистами. Эразм и Мор воплощают также отвращение ко всему возведенному в систему в теологии или философии, что характеризовало реакцию против схоластики.

Эразм (1466—1536) родился в Роттердаме<sup>1</sup>. Он был незаконнорожденным; позднее он сочинил весьма романтический,

<sup>1</sup> В том, что касается жизни Эразма, я следовал в основном замечательному биографическому исследованию Гейзинги (Huizinga).

но далекий от правды рассказ об обстоятельствах своего рождения. В действительности отец Эразма был священником; он не был чужд учености и, в частности, знал греческий язык. Еще в детстве Эразм потерял родителей, и опекуны (видимо, потому, что растратили его деньги) обманом и лестью уговорили его поступить монахом в Штейновский монастырь<sup>1</sup>, — шаг, в котором он раскаивался всю свою жизнь. Один из его опекунов был школьным учителем, но латынь знал хуже, чем Эразм знал уже в школьные годы; получив от мальчика письмо, написанное латынью, школьный учитель писал в ответ: «Если тебе еще раз доведется писать столь же изящно, то я прошу тебя сопроводить письмо комментарием».

В 1493 году Эразм стал секретарем епископа Камбрэ, который был президентом ордена Золотого руна. Это дало Эразму возможность оставить монастырь и отправиться в путешествие, правда не в Италию, как он надеялся. Греческий язык он знал тогда еще очень плохо, но латинистом был блестящим; кумиром его был Лоренцо Валла, написавший книгу об изяществе латинского языка. В глазах Эразма латинский стиль был вполне совместим с истинным благочестием, в подтверждение чего он приводил пример Августина и Иеронима, — запамätовав, видимо, о том сне, в котором господь осудил последнего за чтение Цицерона.

Эразм пробыл некоторое время в Парижском университете, но не нашел здесь ничего полезного для себя. Этот университет имел славное прошлое — с зарождения схоластики до Герсона и соборного движения, но ко времени Эразма старые диспуты выродились в пустые словопрения. Томисты и скотисты, которых называли общим именем древних, вели борьбу с оккамистами, которых называли терминистами, или новыми. В конце концов в 1482 году они примирились и объединились против гуманистов, которые добились заметных успехов во внеуниверситетских кругах Парижа. Эразм ненавидел схоластов, взгляды которых считал устарелыми и отжившими. В одном письме он рассказывает, каких усилий ему стоило удерживаться от изящных или остроумных выражений, когда он хотел получить докторскую степень. Он не питал настоящей любви ни к какой философии, даже к философии Платона и Аристотеля, хотя о последних следовало говорить уважительно, ибо они были древними.

В 1499 году Эразм в первый раз посетил Англию, где ему понравился обычай целовать девушек. В Англии он подружился с Колетом и Мором, которые побуждали его бросить литературные безделушки и заняться серьезным трудом. Колет читал лекции о библии, не зная греческого языка; Эразм чувствовал желание посвятить себя библейским исследованиям, но считал необходимым для этого овладеть греческим языком. Хотя Эразм

---

<sup>1</sup> У автора ошибочно указан Штейровский монастырь. — *Прим. перев.*

был слишком беден, чтобы нанять учителя, он принялся за изучение греческого языка после отъезда из Англии, состоявшегося в начале 1500 года; осенью 1502 года он уже хорошо владел языком, а когда в 1506 году поехал в Италию, то обнаружил, что ему нечему учиться у итальянцев. Эразм решил издать сочинения св. Иеронима и опубликовать греческий текст Нового завета с новым латинским переводом; и то и другое было осуществлено в 1516 году. Открытие ошибок в Вульгате было впоследствии использовано в полемических целях протестантами. Эразм предпринял попытку изучить и древнееврейский язык, но не довел ее до конца.

Единственной книгой Эразма, которая и в наше время находит читателей, является «Похвальное слово Глупости». Замысел книги зародился у него в 1509 году, когда он пересекал Альпы по пути из Италии в Англию. Книга была в короткий срок написана в Лондоне, в доме Томаса Мора, которому была посвящена с шутливым намеком на сходство, ибо «*thomos*» значит полатыни «глупец». Книга написана как монолог, произносимый самой глупостью; захлебываясь от восторга, она распекает сама себе дифирамбы, и речь ее еще более оживляют иллюстрации Гольбейна. Глупость охватывает все проявления человеческой жизни, все классы и профессии. Если бы не глупость, человеческий род вымер бы, ибо кто может сочетаться браком, не становясь глупцом? Она советует, в качестве противоядия мудрости, «сочетаться браком с женщиной, скотинкой непонятливой и глупой, но зато забавной и милой, дабы она своей бестолковостью приправила и подсластила тоскливую важность мужского ума». Кто может быть счастлив, не обольщаясь лестью или себялюбием? Но такое счастье — глупость. Самые счастливые люди те, которые близки к скотскому состоянию и лишены разума. Высшее счастье то, которое поκειται на обмане, ибо так живется лучше: легче быть королем в собственном воображении, чем на самом деле. Далее Эразм высмеивает национальную гордость и профессиональное тщеславие: почти все мужи искусств и науки в высшей степени тщеславны и счастье свое черпают из своего тщеславия.

В ряде мест сатира уступает обличению, и речи Глупости выражают сокровенные мысли самого Эразма; эти места касаются церковных злоупотреблений. Отпущения грехов и индульгенции, в которых священники «измеряют срок пребывания душ всех людей в чистилище»; почитание святых, не исключая богородицы, «которую простой народ чтит даже более, чем ее сына»; распри theologов о троице и воплощении; доктрина пресуществления, схоластические секты; папы, кардиналы и епископы — все служит мишенью злых насмешек Эразма. Особенно злым нападкам подвергаются монашеские ордена: это сборище «сумасшедших идиотов», которые далеки от всякого благочестия, «а между тем сами они вполне собою довольны».

Ведут они себя так, как будто бы религия заключалась в одной лишь мелочной проформе: «Сколько узлов обязан носить монах на своем башмаке, какого цвета должен быть его пояс, какими внешними признаками должна отличаться его одежда, из какой ткани подобает ее шить, какой ширины должен быть пояс» и так далее. Нетрудно было бы услышать, что они скажут перед судом Христа. «Тогда один выставит напоказ свое брюхо, раздувшееся от рыбы всевозможных пород. Другой вывалит сто мер псалмов... Иной станет бахвалиться тем, что пятьдесят лет подряд притрагивался к деньгам не иначе, как обмотав предварительно пальцы двойной перчаткой». Но Христос прервет их: «Откуда эта новая порода иудеев? Лишь один закон признаю я моим, и как раз о нем ничего до сих пор не слышу». [«Горе вам, книжники и фарисеи... Я завещал вам лишь одну заповедь — возлюбите друг друга, и как раз о ней ничего до сих пор не слышу».] Однако на земле эти люди внушают страх, ибо благодаря исповеди они знают много тайн и часто выбалтывают их, когда напьются пьяными.

Не пощажены и папы. Верховные первосвященники должны были бы подражать своему господу в смирении и бедности. «Они же уповают на оружие да на те сладкие словеса, о которых упоминает апостол Павел и которых никогда не жалели папы в своем милосердии, а именно — на интердикты, на разрешение подданных от присяги, на повторные отлучения, на анафемы, на картинки с изображением чертей и, наконец, на те грозные молнии, при помощи которых души смертных низвергаются в самую глубину Тартара. Святейшие отцы поражают этими молниями тех, кто, наученный дьяволом, пытается умягчить или расхитить достояние св. Петра».

Подобные места наводят на мысль, что Эразм должен был бы приветствовать Реформацию, но в действительности он занял противоположную позицию.

Книга заканчивается серьезным заключением, что истинная религия является разновидностью глупости. На протяжении всей книги Эразм говорит о двух видах глупости — одном, восхваляемом иронически, и другом, восхваляемом серьезно; тот вид глупости, который восхваляется серьезно, раскрывается в христианской простоте. Это восхваление находится в полном соответствии с тем отвращением, которое Эразм питает к схоластической философии и ученым докторам, не знавшим классической латыни. Однако это восхищение имеет и более глубокий аспект. Насколько мне известно, оно представляет собой первое выражение в литературе взгляда, сформулированного Руссо в «Исповеди савойского викария»<sup>1</sup>, — взгляда, согласно которому истинная религия идет от сердца, а не от ума и, следовательно, вся-

---

<sup>1</sup> «Исповедь савойского викария» входит в произведение Руссо «Эмиль», ч. IV. — *Прим. перев.*

кая сложная теология является ненужной. С течением времени эта точка зрения получала все большее и большее распространение, а ныне принята почти всеми протестантами. В сущности своей она является отвержением эллинистического интеллектуализма в пользу сентиментализма Севера.

В свой второй приезд в Англию Эразм оставался здесь целых пять лет (1509—1514), живя частью в Лондоне, частью в Кембридже. Он оказал значительное влияние на развитие английского гуманизма. Система образования в английских государственных школах до самых недавних пор оставалась почти такой же, какой она могла бы представляться желательной Эразму: основательная подготовка по греческому и латинскому языкам, включающая не только перевод, но и сочинения в стихах и прозе. Наука, несмотря на то, что уже с XVII века она заняла господствующее положение в умственной области, считалась недостойной внимания джентльмена или служителя церкви; изучение Платона одобрялось, но не тех отраслей знания, которые сам Платон считал достойными изучения. Все это находится в полном соответствии с влиянием Эразма.

Люди Возрождения были необыкновенно любознательны: по словам Гейсинги, «эти умы никогда не могли насытить своей жажды удивительных приключений, курьезных подробностей, редкостных и необычайных явлений». Однако на первых порах они искали все это не в реальном мире, а в древних книгах. Что касается Эразма, то он интересовался реальным миром, но не мог переварить его в сыром виде: этот мир надо было преподнести в латинской или греческой форме, прежде чем он мог его усвоить. Рассказы путешественников ставились ни во что, зато любое диво, вычитанное у Плиния, принималось на веру. Постепенно, однако, любознательность с книг была перенесена на реальный мир; люди стали интересоваться действительно открытыми дикарями и необычайными животными, а не теми, что были описаны классическими авторами. Калибан заимствован у Монтеня, но Каннибалы Монтеня позаимствованы из рассказов путешественников. Отелло собственными глазами видел «антропофагов, людей с головою, растущей ниже плеч», а не позаимствовал их у античности.

Так любопытство Возрождения из литературного постепенно становилось научным. Лавина новых фактов с такой силой захлестнула людей, что на первых порах они могли только нести по течению. Древние системы, очевидно, не годились; физика Аристотеля, астрономия Птолемея и медицина Галена были слишком узки, чтобы вместить совершенные открытия. Монтень и Шекспир довольствуются сумятицей: восхитителен самый процесс открытия, а система является его врагом. Только в XVII веке способность систематизации достигла уровня нового знания о реальном мире. Все это, однако, увело нас далеко от Эразма, который сам интересовался Колумбом меньше, чем аргонавтами.

Эразм был литератором до мозга костей, безнадежным и воинствующим. Он написал книгу «Enchiridion militis christiani»<sup>1</sup>, содержащую наставления необразованным солдатам: им вменялось читать Библию, а также Платона, Амвросия, Иеронима и Августина. Эразм составил обширный сборник латинских поговорок, который в последующих изданиях был пополнен многими греческими поговорками; его первоначальным замыслом было дать возможность людям писать по-латыни разговорным языком. Огромным успехом пользовалась книга Эразма «Домашние беседы», написанная с целью научить людей говорить по-латыни о будничных делах, вроде игры в шары. Это принесло, возможно, больше пользы, чем представляется нам ныне. Латынь была единственным международным языком, и в Парижский университет стекались студенты со всей Западной Европы. Часто случалось, что единственным языком, на котором два студента могли общаться между собой, была латынь.

После Реформации Эразм жил сначала в Лувене, придерживавшемся чистейшей католической ортодоксии, а затем в Базеле, который стал протестантским городом. Каждая партия пыталась перетянуть его на свою сторону, но долгое время безуспешно. Эразм, как мы видели, подверг резкому обличению церковные злоупотребления и порочность пап; в 1518 году, том самом году, когда Лютер поднял свой бунт<sup>2</sup>, он опубликовал сатиру «Julius exclusus»<sup>3</sup>, в которой описывалось, как Юлий II тщетно пытался попасть на небо. Однако неистовость Лютера отталкивала Эразма, ненавидевшего борьбу. В конце концов он пристал к католической партии. В 1524 году Эразм написал книгу в защиту принципа свободы воли, который Лютер, следуя Августину и даже приписывая ему то, чего тот не говорил, отверг. Лютер ответил озлобленно, и это еще более толкнуло Эразма в объятия реакции. С этого времени и до самой своей смерти он все более и более терял остатки своего влияния. Эразм всегда принадлежал к людям робкого десятка, а такие люди уже не годились для наступивших времен. Единственным честным выбором для честных людей была мученическая смерть или победа. Его другу Томасу Мору пришлось избрать мученическую смерть, и Эразм заметил по этому поводу: «Как бы я хотел, чтобы Мор никогда не связывался с этим опасным делом и предоставил разбирать теологические споры самим теологам». Эразм жил слишком долго, до века новых добродетелей и новых пороков — героизма и нетерпимости, которые приобрести ему было не под силу.

Томас Мор (1478—1535) как человек был гораздо обаятельнее Эразма, но значительно уступал ему по степени влияния,

<sup>1</sup> «Руководство христианского воина». — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> Первое выступление Лютера против папского Рима произошло в 1517 году. — *Прим. перев.*

<sup>3</sup> «Недопущенный Юлий». — *Прим. перев.*

оказанного на современников. Мор был гуманистом и вместе с тем человеком глубочайшего благочестия. В Оксфорде он принялся за изучение греческого языка, что было тогда делом необычайным и навлекло на него подозрение в симпатиях к итальянским безбожникам. Университетские власти и отец выразили сильнейшее неудовольствие, и Мора забрали из университета. Затем он увлекся учением картезианцев, вел аскетическую жизнь и подумывал о вступлении в орден. От этого шага он отказался, по-видимому, под влиянием Эразма, с которым впервые повстречался как раз в это время. Отец Мора был юристом, и он решил посвятить себя профессии отца. В 1504 году Мор стал членом парламента, где возглавил оппозицию Генриху VII, требовавшему введения новых налогов. Борьба Мора увенчалась полным успехом, но король был взбешен; он бросил отца Мора в Тауэр, правда освободив его после уплаты штрафа в 100 фунтов стерлингов. После смерти короля, последовавшей в 1509 году, Мор вернулся к юридической деятельности и завоевал благоволение Генриха VIII. В 1514 году Мор был возведен в рыцарское звание и работал в нескольких посольствах. Король много раз приглашал его посетить двор, но Мор не являлся; в конце концов сам король явился без приглашения на обед к Мору в его дом в Челси. Мор не питал никаких иллюзий относительно Генриха VIII; когда его как-то поздравили с милостивым расположением короля, Мор ответил: «Если бы ценой моей головы он мог завоевать какой-нибудь замок во Франции, она тут же слетела бы с плеч».

Когда Уолсей пал, король назначил Мора канцлером вместо него. Вопреки обычной практике, он отказывался принимать какие бы то ни было подарки от тех, кто обращался в королевский суд. Но уже вскоре Мор попал в немилость, ибо король решил развестись с Екатериной Арагонской, чтобы жениться на Анне Болейн, а Мор был непреклонным противником развода. Это было причиной его отставки в 1532 году. Насколько Мор был неподкупен, занимая пост канцлера, видно из того, что после своей отставки он получал лишь 100 фунтов стерлингов годового дохода. Не считаясь с убеждениями Мора, король пригласил его на церемонию своего бракосочетания с Анной Болейн, но Мор отклонил это приглашение. В 1534 году король добился от парламента принятия Акта о супрематии, объявившего его главой английской церкви вместо папы. На основании этого акта подданные обязаны были принести «присягу супрематии», что Мор отказался исполнить; юридически это считалось только недонесением об измене — преступлением, не влекущим за собой смертного приговора. Однако было доказано при помощи весьма сомнительных свидетелей, будто Мор заявил, что парламент *не имел права* провозглашать Генриха главой церкви; на основании этих свидетельств Мор был признан виновным в государственной измене и обезглавлен. Собственность его была



передана принцессе Елизавете, которая берегла ее до дня своей смерти.

В наше время Мора помнят почти исключительно как автора «Утопии» (1516)<sup>1</sup>. Утопия — это остров, расположенный в южном полушарии, где все вершится наилучшим способом, какой только возможен. Случайно его посетил моряк по имени Рафаил Гитлодей, который провел здесь 5 лет и возвратился в Англию лишь затем, чтобы сделать известными мудрые учреждения Утопии.

В Утопии, как и в «Государстве» Платона, все находится в общей собственности, ибо благополучие общества невозможно там, где существует частная собственность, без коммунизма не может быть равенства. Мор в беседе, завязавшейся с Гитлодеем, возражает, что коммунизм непременно сделает людей бездельниками и уничтожит всякое уважение к властям; но Рафаил на это отвечает, что тот, кто пожил бы в Утопии, никогда не пришел бы к такому заключению.

В Утопии пятьдесят четыре города, выстроенные по одному и тому же плану, за исключением того, что один является столицей. Все улицы имеют одинаковую ширину — 20 футов, совершенно одинаковы и все частные дома — с одной дверью на улицу и другой в сад. Двери не имеют никаких замков, и каждый может входить в любой дом. Крыши сделаны плоские. Каждые десять лет жители меняют дома, очевидно, чтобы не зарождались никакие собственнические чувства. В деревнях есть фермы, в каждой из которых живет не менее сорока человек, включая двух рабов<sup>2</sup>; каждая такая ферма управляется отцом и матерью семейства, людьми преклонных лет и мудрыми. Цыплята выращиваются не наседками, а в инкубаторах (которые были неизвестны во времена Мора). Все утопийцы одеваются одинаково, за исключением того, что одежда мужчин отличается от одежды женщин, а одежда людей женатых — от одежды людей неженатых. Моды никогда не меняются, летняя одежда не отличается от одежды зимней. На работе утопийцы прикрываются кожей или шкурами, которых хватает на 7 лет. После окончания работы они надевают шерстяной плащ поверх своей рабочей одежды. Все эти плащи одинаковы, естественного цвета шерсти. Каждое семейство само изготавливает для себя одежды.

Все — как мужчины, так и женщины — работают 6 часов в день: три часа до обеда и три часа после. Все ложатся спать в восемь часов и спят восемь часов. В ранние утренние часы читаются лекции, которые собирают множество слушателей, хотя посещение их не обязательно. После ужина 1 час посвящается забавам. Шестичасового труда совершенно достаточно,

---

<sup>1</sup> У автора ошибка: первое издание «Утопии» было опубликовано в 1516 году. — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> У Мора сказано: «Кроме двух приписных рабов». — *Прим. перев.*

ибо в Утопии нет бездельников и не тратятся усилия на бесполезные занятия; у нас же, говорится в «Утопии», женщины, священники, богачи, челядь и нищие в большинстве своем не делают ничего полезного, а благодаря существованию богачей много труда тратится на производство бесполезных предметов роскоши; ничего этого нет в Утопии. Иногда обнаруживается избыток, и тогда городские власти на время сокращают рабочий день.

Некоторые лица отбираются для ученой деятельности и освобождены от прочих трудов, если они оправдывают возложенные на них надежды. Все высшие должностные лица избираются из числа ученых. Формой правления является представительная демократия, покоящаяся на системе многоступенчатых выборов; во главе стоит князь, который избирается пожизненно, но может быть низложен за стремление к тирании.

Семейная жизнь носит патриархальный характер; женатые сыновья живут в доме отца и повинуются ему, если только его умственные способности не ослабели от старости. Если какое-либо семейство становится чересчур многолюдным, то излишние дети перечисляются в какое-нибудь другое семейство. Если чересчур многолюдным становится целый город, то часть жителей перечисляется в другой город. Если же все города оказываются чересчур многолюдными, то на свободной от обработки земле основывается новый город. Мор ничего не говорит о том, как надо поступить в том случае, когда вся свободная от обработки земля окажется использованной. Резать скот на мясо позволяют только рабам, чтобы свободным гражданам оставалось неизвестно чувство жестокости. Для больных существуют больницы, устроенные столь прекрасно, что люди, страдающие каким-либо недугом, предпочитают лежать там, а не у себя дома. Разрешается питаться дома, но большинство граждан предпочитает питаться в общественных дворцах. Все «грязные работы» исполняются здесь рабами, но приготовление пищи лежит на обязанностях женщин, а прислуживают кушающим дети старшего возраста. Мужчины сидят на одной скамье, женщины — на другой; кормящие матери, а также все дети, которым не исполнилось пяти лет, сидят в особой столовой. Все матери сами кормят своих детей. Дети старше пяти лет, если по возрасту не могут прислуживать кушающим, «стоят тут, и притом в глубоком молчании», пока старшие едят; они не имеют специального времени для еды и должны довольствоваться тем, что им дадут младшие.

Что касается брака, то как мужчины, так и женщины подвергаются тяжкому наказанию, если вступают в брак не девственниками; глава того семейства, в чьем доме был совершен позор, навлекает на себя сильное бесчестие, как небрежно выполнивший лежавшую на нем обязанность. Прежде чем вступить в брак, невеста и жених видят друг друга голыми; ведь никто же

не станет покупать коня, не сняв сначала седло и сбрую, и точно так же надо подходить и к браку. Развод разрешается исключительно в случае прелюбодеяния или «нестерпимо тяжелого характера» одной из сторон, но виновная сторона не может вступить в новый брак. Впрочем, иногда развод разрешается просто потому, что обе стороны его желают. Оскорбители брачного союза караются рабством.

Утопийцы торгуют с другими странами, главным образом затем, чтобы получить железо, которого на острове нет. Торговля служит также целям, связанным с войной. Утопийцы совершенно не помышляют о славе, добытой войной, но, несмотря на это, все учатся военному делу — как мужчины, так и женщины. Они прибегают к войне ради трех целей: чтобы защитить свою территорию в случае вторжения; чтобы защитить территорию своего союзника, подвергшегося вторжению, и чтобы освободить угнетенный народ от тирании. Однако, когда только возможно, они ведут войны не сами, а при помощи военных наемников. Утопийцы стремятся поставить другие народы в долговую зависимость от себя и разрешают им выплачивать долг поставкой военных наемников. Из тех же военных соображений утопийцы признают полезным иметь запас золота и серебра, ибо они могут быть использованы для жалованья иноземным военным наемникам. Сами же утопийцы не пользуются деньгами, а используют золото на изготовление ночных горшков и цепей, которыми сковывают рабов, чтобы воспитывать презрение к золоту. Жемчуг и бриллианты служат украшением малолеток, но ни в коем случае не взрослых. Во время войны утопийцы обещают огромные награды тому, кто убьет вражеского государя, а еще большие награды тому, кто приведет его живым, или ему самому, если он сдастся. Они жалеют массу простого народа того государства, с которым воюют, ибо «знают, что эти люди идут на войну не по своей воле, а гонимые безумием государей». Женщины сражаются наравне с мужчинами, но только по доброй воле. «Военные машины они изобретают очень искусно». Можно заключить, что в отношении утопийцев к войне больше благоразумия, чем героизма, хотя в случае необходимости они проявляют огромную храбрость.

Что касается этики, то мы узнаем, что утопийцы решительно склоняются к мнению, согласно которому счастье состоит в удовольствии. Однако это воззрение не имеет своим следствием никаких дурных поступков, ибо утопийцы полагают, что после настоящей жизни за добродетель назначены награды, а за пороки — наказания. Они не аскеты и пост почитают глупостью. Среди утопийцев существует много религий, и все они пользуются полной терпимостью. Почти все верят в бога и бессмертие; те немногие, что отвергают эту веру, не считаются гражданами и отстранены от участия в политической жизни, но в остальном не подвергаются никаким наказаниям. Отдельные святые

люди совершенно воздерживаются от употребления мяса и брачных усад; их считают людьми святыми, но не благоразумными. Священниками могут быть и женщины, но только вдовы и притом пожилые. Священников очень немного; они пользуются почетом, но не властью.

Рабы — это граждане, осужденные за позорные деяния, или иноземцы, которые у себя на родине были приговорены к казни, но которых утопийцы согласились принять к себе как рабов.

В случае мучительной неизлечимой болезни страдальца уговаривают кончить жизнь самоубийством, но если он отказывается совершить это, за ним продолжают усердно ухаживать.

Рафаил Гитлодей рассказывает, что он проповедовал среди утопийцев христианство; многие обратились в эту веру, когда узнали, что Христос был противником частной собственности. Непрестанно подчеркивается значение коммунизма; почти в самом конце Гитлодей заявляет, что другие государства «представляются не чем иным, как неким заговором богачей, ратующих под именем и вывеской государства о своих личных выгодах».

Широта взглядов, выраженных в «Утопии» Мора, во многих отношениях поразительна. Я имею в виду не проповедь коммунизма, являющуюся традицией многих религиозных движений. Я имею в виду скорее то, что Мор говорит о войне, о религии и религиозной терпимости, его осуждение нелепого убийства животных (одно из самых красноречивых мест книги посвящено осуждению охоты) и выступление в пользу мягкого уголовного законодательства. (Книга открывается аргументацией против обычая карать смертью воровство.) Однако надо признать, что жить в Утопии Мора, как и в большинстве других Утопий, было бы нестерпимо скучно. Для счастья необходимо разнообразие, а в Утопии трудно было бы найти какое-либо разнообразие.

## Глава V

### РЕФОРМАЦИЯ И КОНТРЕФОРМАЦИЯ<sup>1</sup>

Реформация и Контрреформация в равной степени представляют собой восстание менее цивилизованных народов против интеллектуального господства Италии. В случае Реформации восстание носило одновременно политический и теологический характер; отвергался авторитет папы, и дань, которую он получал благодаря своей папской власти, в его казну больше не поступала. В случае Контрреформации восстание было лишь против интеллектуальной и нравственной свободы Италии эпохи Возрождения; власть папы не уменьшалась, а увеличивалась, в то же время становилось очевидным, что его авторитет несовместим с беспечной распущенностью Борджа и Медичи. Грубо говоря, Реформация была германской, Контрреформация — испанской; религиозные войны одновременно были и войнами между Испанией и ее врагами, совпадая по времени с периодом, когда испанское могущество было в расцвете.

Отношение общественного мнения северных народов к Италии эпохи Возрождения иллюстрируется английской пословицей того времени: «Италинизированный англичанин — воплощенный дьявол». Вспомним, сколько негодяев у Шекспира были итальянцами. Яго является, вероятно, наиболее выдающимся примером, но еще более показательный пример — это Якимо в «Цимбелине», который сбивает с истинного пути добродетельного британца, путешествующего по Италии, а сам приезжает в Англию, чтобы осуществить свои коварные замыслы над его ничего не подозревающими близкими. Нравственное возмущение итальянцами было тесно связано с Реформацией, но, к сожалению, в Реформацию входило также отрицание всего того, что сделала Италия для цивилизации в интеллектуальном отношении.

Тремя великими личностями Реформации и Контрреформации являются Лютер, Кальвин и Лойола. Все трое в интеллектуальном отношении — представители средневековой философии и в сравнении с итальянцами, которые непосредственно им предшествовали, и в сравнении с такими людьми, как Эразм Роттердамский и Мор. Столетие, последовавшее за началом Реформации, в философском отношении было бесплодным. Лютер и Кальвин возвратились к св. Августину, сохранив,

---

<sup>1</sup> Главы с V по XVII перевела Т. А. Бурова.

однако, только ту часть его учения, которая связана с отношением души к богу, а не ту часть, которая имеет отношение к церкви. Их богословское учение вело к уменьшению власти церкви. Они упразднили чистилище, из которого можно было освобождать души усопших при помощи месс. Они отвергали учение об индульгенциях, от которого зависела большая часть папских доходов. Учением о предопределении судьбы души после смерти была достигнута полная независимость от действий духовенства. Эти нововведения, помогая борьбе с папой, мешали протестантской церкви стать столь же могущественной в протестантских странах, какой была католическая церковь в католических странах. Протестантские богословы были (по крайней мере вначале) так же нетерпимы, как и католическое духовенство, но у них было меньше власти и поэтому было меньше возможности приносить вред.

Почти с самого начала среди протестантов существовали разногласия относительно роли государственной власти в делах религии. Лютер не возражал против того, чтобы повсюду, где государи были протестантами, признать их главами церкви в своих странах. В Англии Генрих VIII и Елизавета упорно настаивали на своем праве быть главой церкви; так же поступали протестантские государи в Германии, Скандинавии и в Голландии, после отпадения ее от Испании. Это усилило уже существовавшую тенденцию к увеличению власти королей.

Но те протестанты, которые серьезно относились к индивидуалистическим сторонам взглядов Реформации, королю подчинялись так же неохотно, как и папе. Анабаптисты в Германии были подавлены, но их учение проникло в Голландию и Англию. Конфликт между Кромвелем и Долгим Парламентом имел много сторон; в теологическом отношении он частично был конфликтом между теми, кто отвергал, и теми, кто разделял взгляд, что решать религиозные вопросы должно государство. Постепенно усталость, явившаяся следствием религиозных войн, привела к возрастанию веротерпимости, что и было одним из источников направления, развившегося впоследствии в либерализм XVIII—XIX веков.

Успех протестантов, вначале удивительно быстрый, был приостановлен главным образом таким противодействующим фактором, как создание Лойолой ордена иезуитов; Лойола был солдатом, и его орден был устроен по военному образцу: в ордене должно было существовать непрерываемое послушание генералу и каждый иезуит должен был считать себя участником войны против ереси. Еще во времена Тридентского собора иезуиты приобрели большое влияние. Они были дисциплинированными, способными, глубоко преданными своему делу и умелыми пропагандистами. Их богословское учение было противоположно учению протестантов. Они отвергали те части учения св. Августина, которые подчеркивали протестанты. Они верили

в свободу воли и выступали против учения о предопределении судьбы. Спасение достигалось не одной лишь верой, но верой и деятельностью в их соединении. Иезуиты приобрели престиж своим миссионерским рвением, особенно на Дальнем Востоке. Они стали популярны в качестве исповедников, потому что (если верить Паскалю) они были более снисходительны ко всему, кроме ереси, чем другие духовные лица. Они сконцентрировали свое внимание на образовании и, таким образом, приобрели глубокое влияние на умы молодежи. Образование, которое они давали, когда ему не мешало богословие, было наилучшим из всего, что тогда существовало; мы видим, что они обучили Декарта математике лучше, чем он мог бы научиться ей где-либо еще. Политически они были единственной объединенной дисциплинированной организацией, не отступающей ни перед какими опасностями и трудностями; они убеждали католических государей не останавливаться перед казнями и, следуя по пятам карательной испанской армии, восстановили террор инквизиции даже в Италии, в которой почти столетие существовало свободомыслие.

Последствия Реформации и Контрреформации в интеллектуальной сфере сначала в целом были неблагоприятны, но в конечном счете оказались благотворны. Тридцатилетняя война убедила каждого, что ни протестантов, ни католиков полностью победить нельзя, поэтому появилась необходимость отбросить средневековую надежду создать единство веры, а это увеличило свободу людей самостоятельно думать даже о самых существенных вещах. Различие между вероучениями в разных странах дало возможность избегать преследований, живя за границей. Отвращение к религиозным войнам привело к тому, что внимание наиболее способных людей все больше привлекали светские знания, особенно математика и естественные науки. Это одна из причин, объясняющих тот факт, что в то время, как XVI век после возвышения Лютера ничего не дал в философском отношении, XVII век породил величайшие имена и был отмечен самым выдающимся со времен греков прогрессом. Этот прогресс начался в естественных науках, о чем я поведу речь в следующей главе.

## Глава VI

### РАЗВИТИЕ НАУКИ

Почти все, чем отличается новый мир от более ранних веков, обусловлено наукой, которая достигла своих наиболее поразительных успехов в XVII веке. Итальянское Возрождение, хотя оно и не относится к средневековью, не относится и к новому времени; его можно сравнить с лучшим периодом Греции. XVI век, с его засильем теологии, более средневековен, чем мир Макиавелли. Новый мир, насколько это касается духовных ценностей, начинается с XVII века. Нет такого итальянца эпохи Возрождения, которого не поняли бы Платон или Аристотель; Лютер привел бы в ужас Фому Аквинского, но последнему было бы нетрудно понять его. С XVII веком дело обстоит иначе: Платон и Аристотель, Фома Аквинский и Оккам не смогли бы понять Ньютона.

Новые концепции, выдвинутые наукой, глубоко повлияли на новую философию. Декарт, который являлся в известном смысле основателем новой философии, сам был одним из творцов науки XVII века. Чтобы можно было понять духовную атмосферу времени, в которой появилась новая философия, нужно хотя бы кратко сказать о методах и достигнутых результатах в астрономии и физике.

В создании науки выдающееся место принадлежит четырем великим личностям: Копернику, Кеплеру, Галилею и Ньютону. Из них Коперник жил в XVI веке, но при жизни имел мало влияния.

Коперник (1473—1543) был польским священником безупречной веры. В молодости он путешествовал по Италии и впитал в себя атмосферу Возрождения. В 1500 году он был профессором математики в Риме, но в 1503 году возвратился на родину, где стал каноником во Флауэнбурге. Много времени он, по-видимому, уделял борьбе с немцами и реформе денежной системы, но свой досуг посвящал астрономии. Скоро он пришел к убеждению, что Солнце является центром мироздания и что Земля имеет двойное движение: суточное вращение и годовое круговое вращение вокруг Солнца. Страх перед церковной цензурой заставил его отложить опубликование своих взглядов, хотя он и не препятствовал тому, чтобы о них узнали. Его главная работа «Об обращении небесных сфер» была опубликована в год его смерти (1543), с предисловием его друга Осиандера, в котором говорилось, что гелиоцентрическая



теория была выдвинута только в качестве гипотезы. Точно неизвестно, насколько Коперник санкционировал это заявление, но данный вопрос не слишком важен, так как он сам сделал подобное же заявление в полном тексте книги. Книга была посвящена папе и не подверглась официальному осуждению католицизма до времен Галилея. В годы, когда жил Коперник; церковь была либеральнее, чем она стала после того, как Тридентский собор, иезуиты и ожившая инквизиция сделали свое дело.

По настроению работа Коперника не современна; ее можно определить, пожалуй, как пифагорейскую. Он принимает за аксиому, что все небесные движения должны быть круговыми и равномерными, и, подобно грекам, попадает под влияние эстетических мотивов. В его системе все еще есть эпициклы, хотя их центры находятся на Солнце, или скорее около Солнца. Тот факт, что Солнце расположено не точно в центре, усложняло простоту его теории. По-видимому, он не знал о гелиоцентрической теории Аристарха Самосского, но в его построениях нет ничего, к чему не мог бы прийти греческий астроном. Действительно, что было важно в его работе, так это развенчание представления о Земле как об особом геометрическом центре. В конечном счете, исходя из теории Коперника, становилось трудно признать за человеком космическую значимость, приписанную ему христианской теологией, но такие выводы из его теории не были бы приняты Коперником, ортодоксальная вера которого была искренней и который протестовал против взгляда, что его теория противоречит библии.

В теории Коперника были и подлинные трудности, самой большой из которых было отсутствие звездного параллакса. Если Земля в любой из точек своей орбиты находится на расстоянии 283 664 000 км от точки, в которой она будет через шесть месяцев, это должно вызвать изменения в видимом расположении звезд, точно так же как корабль, находящийся на море прямо к северу от одной точки берега, не может быть прямо к северу от другой. Но никакого параллакса не наблюдалось, и Коперник правильно заключил, что неподвижные звезды должны быть значительно более удалены от нас, чем Солнце. Только в XIX веке, когда техника измерений стала достаточно точной, оказалось возможным наблюдать звездные параллаксы, и то только в отношении немногих ближайших звезд.

Другая трудность возникла в отношении падающих тел. Если Земля постоянно вращается с запада на восток, то тело, брошенное с какой-либо высоты, не может упасть в точку, расположенную строго вертикально от места, с которого началось ее падение, а упадет несколько далее к западу, так как Земля за время падения тела пройдет некоторое расстояние. На эту трудность ответ был найден при помощи закона инерции Галилея, но во времена Коперника ответа найти было нельзя.

Есть интересная книга Э. А. Барта под названием «Метафизические основы современной физической науки» (1925), в которой убедительно рассказывается о многих необоснованных предположениях, сделанных людьми, создавшими современную науку. Он совершенно верно указывает, что во времена Коперника не были известны факты, которые заставили бы принять его систему, но был известен ряд фактов, которые говорили против нее. «Современные эмпиристы, если бы они жили в XVI веке, первыми бы высмеяли новую философию мироздания». Основная цель книги состоит в том, чтобы дискредитировать современную науку предположением, что ее открытия были счастливыми случайностями, возникшими из суеверий столь же глубоких, как и суеверия средних веков. Я думаю, что это обнаруживает ложную концепцию всей научной позиции автора: ученого отличает не то, во *что* он верит, а то *как* и *почему* он верит в это. Его верования не догматические, а опытные. Они базируются на доказательствах, а не на авторитете или интуиции. Коперник был вправе назвать свою теорию гипотезой; его оппоненты неправильно считали, что новые гипотезы нежелательны.

У людей, которые основали современную науку, было два достоинства, которые не всегда сопутствуют друг другу: это огромное терпение в наблюдениях и большая смелость в выдвижении гипотез. Последним из этих достоинств обладали ранние греческие философы, первое в значительной степени имелось у более поздних астрономов античности. Но никто из древних, за исключением, может быть, Аристарха, не обладал обоими достоинствами, никто не обладал ими одновременно и в средние века. Коперник, как и его великие преемники, обладал обоими достоинствами. Он знал все, что можно было узнать о видимых движениях небесных тел по небесной сфере при помощи существовавших в его дни приборов, и понимал, что гипотеза о суточном вращении Земли была более экономна, чем гипотеза о круговом вращении всех небесных сфер. Согласно современным взглядам, которые рассматривают все движение как относительное, простота является единственным выигрышем от гипотезы Коперника, но так не думали ни он, ни его современники. Что касается годового вращении Земли, то и здесь тоже все было проще, но не так заметно каждому, как в случае с суточным вращением. Ведь Копернику еще нужны были эпициклы, хотя и меньше, чем это было нужно в системе Птолемея. И только после открытия законов Кеплера новая теория обрела свою окончательную простоту.

Кроме революционизирующего влияния на понимание космоса, у новой астрономии было еще два больших достоинства: первое — это признание того, что все то, во что верили с древних времен, могло быть ложным; второе — что проверкой научной истины является терпеливый сбор фактов вместе со смелой

догадкой относительно законов, объединяющих факты. Ни то, ни другое достоинства у Коперника не были так полно развиты, как у его преемников, но оба они уже в полной мере проявляются в его работе.

Некоторые из тех, кого Коперник познакомил со своей теорией, были немецкими лютеранами, но когда Лютер об этом узнал, он был глубоко потрясен. «Люди, — сказал он, — слушают выскочку-астролога, который тщится показать, что вращается Земля, а не небеса или небесный свод, Солнце и Луна. Всякий, кто желает казаться умнее, должен выдумать какую-то новую систему, которая, конечно, из всех систем является самой лучшей. Этот дурак хочет перевернуть всю астрономию, но священное писание говорит нам, что Иисус приказал остановиться Солнцу, а не Земле». Подобным же образом, то есть текстом из библии, опровергал Коперника и Кальвин: «Ты поставил Землю на твердых основах: не поколеблется она во веки и веки» — и воскликнул: «Кто осмелится поставить авторитет Коперника выше авторитета святого духа?» Протестантское духовенство было по меньшей мере так же фанатично, как и католическое; тем не менее в протестантских странах скоро появилось значительно большее свободомыслие, чем в католических, потому что в них духовенство имело меньше власти. Важной стороной протестантизма была не ересь, а раскол, так как последний вел к созданию национальных церквей, а национальные церкви не обладали достаточной силой, чтобы контролировать светскую власть. В целом это можно считать выигрышем, так как практически церкви повсюду противостояли, насколько они могли, каждому новшеству, которое служило увеличению счастья и знания здесь, на Земле.

У Коперника не было возможности дать какое-либо исчерпывающее доказательство в пользу своей гипотезы, и долгое время астрономы отвергали ее. Следующим по значению астрономом был Тихо Браге (1546—1601), который занял промежуточную позицию: он считал, что Солнце и Луна вращаются вокруг Земли, но планеты вращаются вокруг Солнца. Что касается теории, он был не очень оригинален. Однако он выдвинул два хороших аргумента против взглядов Аристотеля о том, что все в надлунном мире неизменно. Одним из них было появление новой звезды в 1572 году, которая, как было установлено, не имеет суточного параллакса и должна поэтому быть более удаленной, чем Луна. Второй аргумент был получен из наблюдения над кометами, которые, как было установлено, тоже были более отдаленными, чем Луна. Читатель помнит теорию Аристотеля о том, что изменение и разрушение относятся только к подлунному миру; эта теория, подобно другим теориям Аристотеля, касающимся научных вопросов, препятствовала научному прогрессу.

Тихо Браге имеет значение не как теоретик, а как наблюдатель; сначала покровительствуемый королем Дании, потом императором Рудольфом II, он составил звездный каталог и зафиксировал расположение планет в течение многих лет. К концу его жизни его ассистентом стал Кеплер, тогда еще молодой человек. Для Кеплера эти наблюдения были неоценимы.

Кеплер (1571—1630) является одним из самых выдающихся примеров того, чего можно достигнуть, не будучи гением, при помощи терпения. Он был первым крупным астрономом после Коперника, принявшим гелиоцентрическую теорию; однако наблюдения Тихо Браге показывали, что она не может быть полностью верна в той форме, которую ей придал Коперник. Кеплер находился под влиянием пифагореизма и более или менее произвольно склонялся к солнцепоклонению, хотя и был хорошим протестантом. Эти мотивы, несомненно, побуждали его придерживаться гелиоцентрической гипотезы. Но его пифагореизм склонял его также следовать и «Тимею» Платона в предположении, что космические тела должны прикрепляться к пяти неподвижным сферам. Он использует их для выдвижения гипотез, соответствующих его взглядам, и, наконец, благодаря счастливой случайности одна из них оправдалась.

Большим достижением Кеплера было открытие трех законов движения планет. Два из них он опубликовал в 1609 году, а третий — в 1619 году. Его первый закон гласит: планеты движутся по эллипсам, в одном из фокусов которых находится Солнце. Второй закон: линия, соединяющая планету с Солнцем, описывает в равные промежутки времени равные площади. Третий его закон гласит: квадраты времен обращения планет пропорциональны кубам их средних расстояний от Солнца.

Следует несколько слов сказать для объяснения значения этих законов.

Первые два закона во времена Кеплера могли быть *доказаны* только в отношении Марса; что касается других планет, то наблюдения над ними свидетельствовали о том, что их движения подчиняются первым двум законам, но не настолько, чтобы можно было говорить о точном совпадении данных наблюдений с законами. Однако вскоре им было найдено исчерпывающее подтверждение.

Открытие первого закона, согласно которому планеты движутся по эллипсам, потребовало больших усилий для освобождения от традиций, чем способен это ясно понять современный человек. Единственно, на чем сходились без исключения все астрономы, было то, что все небесные движения являются движениями круговыми или составленными из кругов. Там, где было найдено, что круги недостаточны, чтобы объяснить движения планет, употреблялись эпициклы. Эпицикл — это кривая, описываемая точкой окружности, которая катится по другой окружности. Например, возьмите колесо и укрепите его плашмя на земле; возьмите затем

другое, меньшее колесо, в обод которого вбит гвоздь, и катите меньшее колесо (также плашмя по земле) вокруг большого колеса так, чтобы острый гвоздя касался земли. Тогда след гвоздя на земле будет эпициклом. Орбита Луны по отношению к Солнцу примерно такого же вида: Земля описывает вокруг Солнца почти круг, а Луна тем временем описывает круг, вращаясь по орбите вокруг Земли. Но это верно только приблизительно. Когда наблюдения стали более точными, то было установлено, что ни одна система эпициклов не соответствовала точно действительности. Гипотеза Кеплера в том виде, как он ее установил, гораздо лучше согласовывалась с зафиксированными положениями Марса, чем гипотеза Птолемея или даже гипотеза Коперника.

Замена кругов эллипсами влекла за собой отказ от эстетического уклона, которым руководствовалась астрономия со времени Пифагора. Круг был совершенной фигурой, а небесные тела — совершенными телами (первоначально божествами) и даже у Платона и Аристотеля тесно связанными с божествами. Казалось очевидным, что совершенное тело должно двигаться по совершенной фигуре. Более того, так как небесные тела движутся свободно, без внешнего воздействия, то их движение должно быть естественным. Теперь легко было предположить, что именно в круге, а не в эллипсе имеется что-то естественное. Таким образом, нужно было отбросить многие глубоко укоренившиеся предрассудки, прежде чем мог быть принят первый закон Кеплера. Ни один древний — ни даже Аристарх из Самоса — не предвидел такой гипотезы.

Второй закон связан с изменением скорости планеты в различных точках ее орбиты. Если  $S$  — солнце, а  $P_1, P_2, P_3, P_4, P_5$  — последовательные положения планеты через равные интервалы времени, скажем в один месяц, то закон Кеплера утверждает, что площади  $P_1SP_2, P_2SP_3, P_3SP_4, P_4SP_5$  равны между собой. Поэтому планета движется с наибольшей скоростью тогда, когда она ближе всего к Солнцу, а с наименьшей скоростью тогда, когда наиболее удалена от него. Это опять нарушало все существовавшие представления: планета должна быть слишком величественна, чтобы то ускорять, то замедлять свое движение.

Третий закон важен потому, что он сравнивает движения различных планет, тогда как первых два закона связаны лишь с отдельными планетами. Третий закон гласит: если  $r$  есть среднее расстояние планеты от Солнца и  $T$  — продолжительность ее года, тогда отношение  $r^3$  к  $T^2$  одинаково для всех планет. Этот закон дает доказательство (насколько это касается солнечной системы) ньютоновскому закону об обратной пропорциональности силы притяжения квадрату расстояния. Но об этом будет идти речь ниже.

Галилей (1564—1642) является, разве только за исключением Ньютона, величайшим из основателей современной науки. Он

родился почти в тот же день, в какой умер Микеланджело, и умер в том году, в котором родился Ньютон. Я рекомендую эти факты для тех (если вообще такие существуют), которые все еще верят в метемпсихоз. Он имеет большое значение как астроном, но, может быть, даже еще большее как основатель динамики.

Галилей первым открыл значение *ускорения* в динамике. «Ускорение» означает изменение скорости либо по величине, либо по направлению; таким образом, тело, равномерно двигаясь по кругу, в каждый момент времени имеет ускорение, направленное к центру круга. В выражениях, которые были обычны в период, предшествовавший периоду жизни Галилея, мы могли бы сказать, что он рассматривает равномерное движение по прямой линии как единственно «естественное» и на Земле и на небесах. Раньше думали, что для небесных тел «естественно» двигаться по кругу, а для земных — по прямой; но считалось, что движущиеся земные тела постепенно перестали бы двигаться, если бы они были предоставлены самим себе. Вопреки этому взгляду, Галилей считал, что всякое тело, если оно будет предоставлено самому себе, будет продолжать двигаться по прямой линии с постоянной скоростью; всякие изменения либо в скорости, либо в направлении движения объясняются действием какой-либо «силы». Этот принцип был провозглашен Ньютоном как «первый закон движения». Его называют также законом инерции. Я вернусь к его содержанию ниже, здесь же необходимо остановиться на некоторых деталях открытий Галилея.

Галилей первым установил закон падения тел. Этот закон, в котором вводится понятие «ускорения», в высшей степени прост. Он говорит, что, когда тело падает свободно, его ускорение постоянно, если не учитывать сопротивления, которое может оказать воздух; далее, ускорение одинаково для всех тел, тяжелых или легких, больших или малых. Но доказать этот закон исчерпывающим образом было невозможно до тех пор, пока не изобрели воздушный насос, что произошло около 1654 года. После этого стало возможным наблюдать падение тел в условиях, которые практически можно было считать условиями, близкими к вакууму, и было установлено, что перья падают с такой же скоростью, как и свинец. Таким образом, Галилей доказал, что нет заметного различия между большим и маленьким кусками одного и того же вещества. До него предполагали, что большой кусок свинца упадет быстрее, чем маленький, но Галилей экспериментально доказал, что это не так. Измерение в его время не было таким точным, каким оно стало впоследствии; но, несмотря на это, он пришел к правильной формулировке закона падения тел. Если тело свободно падает в вакууме, его скорость увеличивается на постоянную величину. В конце первой секунды его скорость равна 9,8 м/сек., в конце второй — 19,6 м/сек, в конце третьей — 29,4 м/сек и т. д. Ускорение, то есть величина, на которую увеличивается скорость, всегда по-

стоянно: каждую секунду скорость увеличивается приблизительно на 9,8 м/сек.

Галилей изучал также полет снарядов — предмет, важный для его работодателя герцога Тосканы. Тогда думали, что снаряд, выпущенный горизонтально, будет некоторое время двигаться горизонтально, а потом внезапно начнет падать вертикально. Галилей показал, что если не считать сопротивления воздуха, то в соответствии с законом инерции горизонтальная скорость будет оставаться постоянной, а вертикальная скорость будет увеличиваться в соответствии с законом падения тел. Для того чтобы узнать, как будет двигаться снаряд в течение какого-то короткого периода времени, допустим в течение секунды, после того как он уже летел в течение какого-то времени, поступим следующим образом. Во-первых, если бы он не падал, то покрыл бы определенное расстояние по горизонтали, равное тому, которое он покрыл в первую секунду своего полета. Во-вторых, если бы он не двигался горизонтально, а просто падал, он падал бы вертикально со скоростью, возрастающей пропорционально времени, истекшего с начального момента полета. Фактически изменение его местоположения такое, какое было бы, если бы сначала в течение секунды он двигался горизонтально со скоростью, равной начальной скорости, а потом падал бы в течение секунды вертикально со скоростью, возрастающей пропорционально времени, в течение которого он находился в полете. Простой расчет показывает, что получающаяся в результате траектория представляет собой параболу, и это подтверждалось наблюдениями постольку, поскольку исключалось сопротивление воздуха.

Вышеизложенное дает простой пример принципа, который оказался чрезвычайно полезным в динамике, — принципа, говорящего о том, что, когда несколько сил действуют одновременно, действие таково, как если бы каждая сила действовала по очереди. Это часть более общего принципа, называемого законом параллелограмма. Допустим, например, что вы находитесь на палубе движущегося корабля и гуляете поперек нее. В то время, когда вы шли, корабль прошел какое-то расстояние, так что относительно воды вы продвинулись как вдол, так и поперек направления движения корабля. Если вы захотите узнать, где вы оказались относительно воды, вы можете предположить, что сначала стояли неподвижно вы, тогда как корабль двигался, а потом в течение такого же промежутка времени неподвижно стоял корабль, тогда как вы шли в пересекающем его направлении. Тот же самый принцип применяется и к силам. Это дает возможность узнать общий результат действия целого ряда сил и позволяет анализировать физические явления, раскрывая особые законы нескольких сил, действию которых подвергаются движущиеся тела. Именно Галилей ввел этот чрезвычайно плодотворный метод.

Выше я стремился говорить, насколько это возможно, языком XVII века. Современный язык имеет существенные отличия, но для того, чтобы объяснить достижения XVII столетия, желательно усвоить манеру выражения, присущую тому времени.

Закон инерции объяснил ту загадку, которую до Галилея система Коперника была неспособна объяснить. Как отмечалось выше, если вы бросите камень с вершины башни, он упадет к ее подножию, а не где-то к западу от нее; однако, если Земля вращается, она должна была за время падения камня пройти некоторое расстояние. Причина, по которой камень не отклоняется, заключается в том, что камень сохраняет скорость вращения, которая у него одинакова со всеми остальными телами на земной поверхности. Фактически, если бы башня была достаточно высока, получился бы результат, противоположный тому, которого ожидали противники Коперника. Вершина башни, находясь дальше от центра Земли, чем ее основание, движется быстрее, и поэтому камень должен был бы упасть немного к востоку от подножия башни. Однако этот результат слишком незначителен, чтобы его можно было измерить.

Галилей горячо отстаивал гелиоцентрическую систему; он переписывался с Кеплером и соглашался с его открытиями. Услышав, что некий голландец изобрел телескоп, Галилей и сам сделал телескоп и очень скоро обнаружил ряд важных явлений. Он нашел, что Млечный Путь состоит из множества отдельных звезд. Он наблюдал фазы Венеры, предположение о существовании которых, как это знал еще Коперник, вытекало из его теории, но которые невооруженный глаз не мог воспринять. Он открыл спутников Юпитера, которых в честь своего покровителя назвал «Медицинские звезды». Было установлено, что эти спутники подчиняются законам Кеплера. Однако возникло одно затруднение. Всегда было семь небесных тел: пять планет, Солнце и Луна; значит семь — это священное число. Разве воскресенье не седьмой день? Разве подсвечники не семиствольны, а церквей в Азии не семь? Что же тогда могло быть более подходящим, как ни то, что должно быть и семь небесных тел? Но если к ним нужно добавить еще четыре луны Юпитера, то их станет одиннадцать, — число, которое не имеет никаких мистических свойств. На этой почве приверженцы традиций поносили телескоп, отказывались смотреть в него и утверждали, что все, что обнаруживается при помощи телескопа, — это иллюзия. Галилей писал Кеплеру о своем желании посмеяться над глупостью «толпы»; в конце его письма выясняется, что «толпа» — это профессора философии, которые пытались изгнать луны Юпитера, употребляя «софизмы так, как будто они были магическими заклинаниями».

Галилей, как известно, был осужден инквизицией сначала секретно в 1616 году, а потом публично в 1633 году; в этом последнем случае он отрекся от своих теорий и обещал больше никогда



снова не утверждать, что Земля вращается вокруг своей оси или вокруг Солнца. Инквизиции удалось положить конец развитию науки в Италии, которая там так и не возродилась в течение столетий. Но ей не удалось помешать ученым принять гелиоцентрическую теорию, а своей косностью она нанесла значительный ущерб церкви. К счастью, существовали протестантские страны, где священники, тоже всемерно стремясь причинить вред науке, не могли добиться контроля над государством.

Ньютон (1642—1727) достиг окончательной и полной победы, путь к которой проложили Коперник, Кеплер и Галилей. Исходя из своих трех законов движения (из которых двумя первыми обязан Галилею), он доказал, что три закона Кеплера равнозначны положению о том, что каждая планета в каждый данный момент времени имеет ускорение, которое направлено к Солнцу и изменяется обратно пропорционально квадрату ее расстояния от него. Он показал, что ускорение в направлении к Земле и Солнцу, в соответствии с той же самой формулой, объясняет движение Луны и что в соответствии с законом обратной пропорциональности квадрату расстояния ускорение тел, падающих на поверхность Земли, родственно ускорению Луны. Он определил «силу» как причину изменения скорости движения, то есть ускорения. Таким образом, он смог сформулировать свой закон всемирного тяготения: «Каждое тело притягивает каждое другое тело с силой прямо пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними». Из этой формулировки он смог вывести все остальное в планетарной теории: движение планет и их спутников, орбиты комет, приливы. Позже оказалось, что даже самые незначительные отклонения от эллиптических орбит со стороны планет объяснялись законами Ньютона. Торжество было столь полным, что Ньютону грозила опасность стать вторым Аристотелем и оказаться непреодолимым барьером на пути прогресса. В Англии лишь спустя столетие после его смерти люди в достаточной степени освободились от его авторитета, чтобы создать действительно оригинальные работы по вопросам, которые он разрабатывал.

XVII век был замечателен не только в области астрономии и динамики, но и во многих других областях, связанных с наукой.

Обратимся сначала к вопросу о научных приборах<sup>1</sup>. Сложный микроскоп был изобретен незадолго до начала XVII века, около 1590 года. В 1608 году был изобретен телескоп голландцем Липперсеом, хотя лишь Галилей впервые серьезно использовал его для научных целей. Галилей изобрел также термометр, по крайней мере это кажется наиболее вероятным. Его

<sup>1</sup> По этому вопросу см. гл. «Scientific Instruments in A History of Science, Technology and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», by A. Wolf.

ученик, Торричелли, изобрел барометр. Герике (1602—1686) изобрел воздушный насос. Часы, хотя и не созданные заново, в XVII веке были значительно усовершенствованы, прежде всего трудами самого Галилея. Благодаря этим изобретениям научные наблюдения стали значительно более точными и более обширными, чем когда-либо прежде.

Существовали, далее, важные работы и в других науках, кроме астрономии и динамики. Гильберт (1540—1603) опубликовал свою большую книгу о магните в 1600 году. Гарвей (1578—1657) открыл кровообращение и опубликовал свое открытие в 1628 году. Левенгук (1632—1723) открыл сперматозоиды, хотя Стефан Гэм открыл их, по-видимому, несколькими месяцами раньше; Левенгук открыл также простейших, или одноклеточные организмы, и даже бактерии. Роберт Бойль (1627—1691) был, как учили детей в годы моей молодости, «отцом химии и сыном графа Коркского»; сейчас его знают главным образом по «закону Бойля», говорящему о том, что в данном количестве газа при данной температуре давление обратно пропорционально объему.

Я до сих пор ничего не сказал об успехах чистой математики, однако они действительно были очень велики и необходимы для успешной работы в физических науках. В 1614 году Непер опубликовал свое изобретение логарифмов. Аналитическая геометрия явилась результатом работ нескольких математиков XVII века, из которых величайший вклад был сделан Декартом. Дифференциальное и интегральное исчисление было изобретено независимо друг от друга Ньютоном и Лейбницем. Оно стало орудием почти всей высшей математики. Это только наиболее выдающиеся достижения в чистой математике, но имелось большое множество и других важных открытий.

Следствием рассмотренной нами научной деятельности было то, что взгляды образованных людей совершенно изменились. В начале века Томас Броун принимал участие в суде над ведьмами; в конце века такая вещь была бы совершенно невозможна. Во времена Шекспира кометы все еще были чудом; после опубликования «Начал...» Ньютона в 1687 году стало известно, что он и Галлей вычислили орбиты некоторых комет и что кометы так же подчинены закону тяготения, как и планеты. Власть закона установила свое господство над мыслями, делая невероятными такие вещи, как магия и колдовство. В 1700 году мировоззрение образованных людей было вполне современным, тогда как в 1600 году, за исключением очень немногих, оно было еще большей частью средневековым.

В оставшейся части главы я попытаюсь коротко осветить философские взгляды, явившиеся, по-видимому, следствием науки XVII века, и некоторые стороны, отличающие современную науку от науки Ньютона.

Первое, что нужно отметить, это устранение почти всех сле-

дов анимизма из законов физики. Греки, хотя они и не говорили об этом совершенно ясно, очевидно, считали силу движения признаком жизни. Здравомыслящему наблюдателю кажется, что животные двигаются сами, в то время как мертвая материя движется только тогда, когда ее принуждает к этому внешняя сила. Душа животного, по Аристотелю, имеет различные функции, и одна из них — двигать тело животного. Солнце и планеты, по мнению греков, достойны быть богами или по меньшей мере управляться и двигаться богами. Анаксагор думал иначе, но он был безбожником. Демокрит тоже думал иначе, но им, в пользу Платона и Аристотеля, пренебрегали все, за исключением эпикурейцев. Аристотелевские сорок семь или пятьдесят пять неподвижных двигателей были божественными духами и являлись первоисточником всего движения на небесах. Предоставленное самому себе, любое неодушевленное тело вскоре стало бы неподвижным; таким образом, воздействие души на материю должно быть непрерывным, для того чтобы движение не прекратилось.

Открытие первого закона движения изменило это представление. Безжизненная материя, однажды приведенная в движение, продолжает двигаться до тех пор, пока какая-нибудь внешняя причина не остановит ее. Более того, внешние причины изменения движения сами оказывались материальными всякий раз, когда их можно было определено установить. Во всяком случае, солнечная система сохраняла свое движение посредством своего собственного количества движения и своих собственных законов; не требовалось никакого внешнего вмешательства. Вероятно, тогда еще казалось, что бог необходим, чтобы пустить в ход весь механизм; планеты, согласно Ньютону, первоначально были приведены в движение рукой бога. Но когда бог привел в движение планеты и установил закон тяготения, все пошло само собой, без дальнейшей необходимости в божественном вмешательстве. Когда же Лаплас предположил, что те же самые силы, которые действуют сейчас, возможно, явились причиной возникновения планет, которые выделились под действием этих сил из Солнца, роль бога в развитии природы уменьшилась еще больше. Он мог оставаться творцом, но даже это было сомнительно, поскольку не было ясно, имел ли мир начало во времени. Хотя большинство ученых являли собой пример набожности, однако воззрение, которое складывалось под влиянием их научной деятельности, представляло собой угрозу для религии, и совершенно естественно, что теологи были встревожены.

Другое важное следствие, вытекавшее из развития науки, — это глубокое изменение в представлении о месте человека в мироздании. В средние века Земля считалась центром небес и все имело целью служение человеку. Во времена Ньютона Земля считалась второстепенной планетой, не очень-то выделяющейся

звездой; астрономические расстояния были так огромны, что в сравнении с ними Земля была просто булавочной головкой. Казалось невероятным, чтобы весь этот громадный механизм был устроен для блага каких-то жалких тварей, обитающих на этой булавочной головке. Кроме того, цель, которая со времен Аристотеля составляла внутреннюю сторону научных концепций, была теперь выброшена из научного процесса. Возможно, кое-кто еще верил, что небеса существуют для того, чтобы провозглашать славу господу, но никто не мог позволить этому верованию вмешиваться в астрономические вычисления. Возможно, мир имел цель, но она не могла больше учитываться при научном объяснении мира.

Теория Коперника должна была бы унижить человеческую гордость, но в действительности произошло противоположное, так как торжество науки возродило человеческую гордость. Умиравший античный мир мучился чувством греха и завещал его как тяжелую ношу средним векам. Быть смиренным перед богом было и правильно и вместе с тем благоразумно, так как бог наказал бы за гордость. Эпидемии, наводнения, землетрясения, турки, татары и кометы ставили в тупик эти мрачные века, и считалось, что только все большим и большим смирением можно предотвратить эти действительные или угрожающие бедствия. Но оставаться смиренным, когда люди достигли таких успехов, стало невозможно.

Природа и ее законы были скрыты во тьме,  
Но бог сказал: «Да будет Ньютон», — и стало все ясно.

А что касается вечных мук, то, вероятно, у творца такой огромной вселенной были и более важные дела, чем посылать людей в ад за небольшие отступления от религии. Можно было осудить на вечные муки Иуду Искарюта, но не Ньютона, хотя он и был арианцем.

Конечно, для того чтобы быть довольными собой, у людей существовало много и других важных причин. Татары сдерживались в пределах Азии, перестали быть угрозой и турки, Галлей своим открытием сделал кометы безобидными, а что касается землетрясений, то они, хотя все еще грозные, были настолько интересны, что ученые едва ли могли сожалеть о них. Западные европейцы быстро богатели и становились господами всего мира: они завоевали Северную и Южную Америку, были полновластны в Африке и в Индии, их уважали в Китае и боялись в Японии. Когда ко всему этому прибавилась еще победа науки, то не удивительно, что люди XVII века почувствовали себя живыми людьми, а не несчастными грешниками, как они все еще называли себя в молитвах.

В некоторых отношениях концепции современной теоретической физики отличаются от взглядов ньютоновской системы.

Прежде всего было установлено, что понятие «сила», которое было одним из ведущих понятий в XVII веке, не нужно. «Сила» у Ньютона — это причина изменения движения по величине или направлению. Понятие причины рассматривается как важное, а сила, понимаемая образно, — это что-то вроде того, что мы испытываем, когда толкаем или тянем. При таком понимании силы возникало возражение против признания тяготения, поскольку оно действовало на расстоянии, и Ньютон сам допускал, что должна быть какая-то среда, посредством которой оно передается. Постепенно было установлено, что все уравнения можно написать, не вводя силы. То, что поддавалось наблюдению, было отношением между ускорением и конфигурацией; сказать, что это отношение создано посредством «силы», это значило ничего не добавить к нашему знанию. Наблюдение показывает, что планеты в каждый момент имеют ускорение, направленное к Солнцу, которое изменяется обратно пропорционально квадрату их расстояний от Солнца. Сказать, что оно обязано «силе» тяготения, — это просто отговорка, это все равно, что сказать, что опиум усыпляет людей, потому что он обладает свойством усыпления. Поэтому современный физик просто устанавливает формулу, которая определяет ускорение, и избегает вместе с тем слова «сила». Понятие «сила» — это слабый отзвук виталистских взглядов относительно причин движения, и постепенно этот отзвук исчезает.

До тех пор пока не появилась квантовая механика, в науке не было таких открытий, которые хоть в какой-то степени видоизменили бы основной смысл первых двух законов движения, а именно то, что законы динамики должны быть сформулированы в терминах ускорения. В этом отношении Коперника и Кеплера все еще нужно зачислять в одну группу с древними; они искали законы, определяющие форму орбит небесных тел. Ньютон показал ясно, что законы, сформулированные в этом виде, могут быть лишь приближенно верными. Планеты не движутся *точно* по эллипсам из-за возмущений, вызываемых влиянием других планет. И орбиты планет никогда точно не повторяются по той же причине. Но закон тяготения, связанный с ускорениями, был очень прост, и его считали совершенно точным в течение двух веков после Ньютона. Когда его исправил Эйнштейн, он все еще оставался законом, связанным с ускорениями.

Правда, закон сохранения энергии — это закон, связанный со скоростями, а не с ускорением. Но в расчетах, в которых используется этот закон, все еще во внимание принимается ускорение.

Что касается изменений, введенных квантовой механикой, они очень глубоки, но вопрос еще до некоторой степени противоречив и неопределен.

Существует одно изменение по сравнению с философией Ньютона, которое следует упомянуть сейчас, — это отказ от абсолютного пространства и времени. Читатель помнит об упоминании этого вопроса в связи с Демокритом. Ньютон верил в пространство, составленное из точек, и во время, образованное из моментов, которые существуют независимо от тел и событий, находящихся в них. В отношении пространства он подкреплял свою точку зрения, опираясь на эмпирический аргумент, а именно то, что физические явления дают нам возможность различать абсолютное вращение. Если вода в ведре вращается, она поднимается у стенок и опускается в центре, но если вращается ведро, а не вода, такого результата не происходит. С того времени был проведен эксперимент с маятником Фуко, дающий то, что считается доказательством вращения Земли. Даже с точки зрения самых современных взглядов вопрос об абсолютном вращении представляет трудности. Если все движение относительно, то разница между гипотезой о том, что вращается Земля, и гипотезой о том, что вращаются небеса, является чисто словесной — она не больше, чем разница между предложениями «Джон — отец Джемса» и «Джемс — сын Джона». Но если вращаются небеса, то звезды должны двигаться со скоростью, превышающей скорость света, что считается невозможным. Нельзя сказать, что современное разрешение этих трудностей совершенно удовлетворительно, но оно достаточно удовлетворительно для того, чтобы заставить почти всех физиков принять точку зрения о том, что движение и пространство чисто относительны<sup>1</sup>. Это вместе с соединением пространства и времени в пространство-время существенно изменило наш взгляд на Вселенную по сравнению с тем, который проистекал из работ Галилея и Ньютона. Но на этом, как и на квантовой механике, я больше останавливаться не стану.

---

<sup>1</sup> Движение, пространство и время как формы существования материи носят абсолютный характер, что означает невозможность существования материи вне движения, пространства и времени. Этому, однако, не противоречит тот факт, что проявление движения, пространства и времени в зависимости от специфики материальных объектов относительно. В физике эта зависимость находит выражение в принципе относительности. — *Прим. ред.*

## Глава VII

### ФРЭНСИС БЭКОН

Фрэнсис Бэкон (1561—1626), хотя его философия во многих отношениях и неудовлетворительна, имеет неувядаемое значение как основатель современного индуктивного метода и зачинатель логической систематизации процесса научной деятельности.

Он был сыном Николаса Бэкона, лорда хранителя Большой печати, а его тетка была женою Вильяма Сессилия, впоследствии лорда Бэрли; таким образом, он вырос в среде, в которой преобладал интерес к государственным делам. В возрасте двадцати трех лет он стал членом парламента и советником Эссекса. Тем не менее, когда Эссекс впал в немилость, он помогал его преследовать. Его сурово осуждали за это, например Литтон Стрэчи в своей книге «Елизавета и Эссекс» представляет Бэкона чудовищем измены и неблагодарности. Но это совершенно несправедливо. Он работал с Эссексом, пока тот был лоялен, но покинул его, когда лояльность к нему была бы предательством; в этом не было ничего, что мог бы осудить даже самый строгий моралист того века.

Несмотря на то, что он отказался от Эссекса, он никогда не был в большой милости при жизни королевы Елизаветы. Однако с вступлением на престол Якова II его положение при дворе улучшилось. В 1617 году он получил должность своего отца — хранителя Большой печати, а в 1618 году стал лордом-канцлером. Но находился он на этом важном посту всего лишь два года, после чего был обвинен в том, что брал взятки от тяжущихся сторон. Он согласился, что обвинение правильно, указывая лишь на то, что эти подарки никогда не влияли на его решения. Относительно этого каждый может составить свое собственное мнение, так как нет никаких доказательств относительно решений, к которым пришел бы Бэкон при других обстоятельствах. Его присудили к штрафу в 40 000 фунтов стерлингов, к заключению в Тауэр впредь до распоряжения короля, к постоянному удалению от двора и к лишению прав занимать государственные должности. Этот приговор был приведен в исполнение лишь в незначительной части. Его не заставили уплатить штраф, и содержался он в Тауэре только четыре дня. Но он был вынужден отказаться от общественной деятельности и провести остаток своих дней в писании важных книг.

Этика юридической профессии в те дни была невысока. Почти каждый судья принимал приношения обычно от обеих сторон. В настоящее время мы считаем, что для судьи брать взятки ужасно, но еще более ужасно, взяв их, вынести решение против того, кто их дал. Но в те дни приношения были делом обычным и судья показывал свою «добродетель», именно не поддаваясь их влиянию. Бэкон был осужден случайно, в партийной ссоре, а не в силу его исключительной виновности. Он не был человеком высоких моральных достоинств, как его предшественник Томас Мор, но не был он также и исключительно испорчен. С точки зрения морали он был обычным человеком, не лучше и не хуже, чем масса его современников.

Спустя пять лет, проведенных в уединении, он умер от простуды, схваченной им во время опытов по консервированию кур путем замораживания их в снегу.

Наиболее значительная книга Бэкона «О достоинстве и приращении наук» во многих отношениях исключительно современна. Его обычно рассматривают как автора изречения «знание — сила»; и хотя, возможно, у него были предшественники, которые сказали то же самое, но он по-новому подчеркнул важность этого положения. Вся основа его философии была практической: дать человечеству возможность средствами научных открытий и изобретений овладеть силами природы. Он считал, что философия должна быть отделена от теологии и не переплетаться с ней так тесно, как это было в схоластике. Он принимал ортодоксальную религию; он не был таким человеком, чтобы ссориться с правительством по такому вопросу. Но в то время как он думал, что разум мог бы доказать существование бога, он считал все остальное в теологии познаваемым только через откровение. В самом деле, он считал, что торжество веры наиболее велико тогда, когда беспомощному разуму догма кажется наиболее нелепой. Однако философия должна зависеть только от разума. Таким образом, он был сторонником доктрины «двойственной истины»: истины разума и истины откровения. Эта доктрина была выдвинута Аверроэсом в XIII веке, но тогда же была осуждена церковью. «Торжество веры» для официальных представителей церкви было опасным девизом. Позже, в XVII веке, Бейль употребил его иронически. Излагая с большими подробностями все те положения, которые разум мог бы высказать против некоторой ортодоксальной веры, он потом заключает: «Триумф веры тем больше, что, несмотря на все это, мы верим в нее». Насколько преданность вере у Бэкона была искренней, узнать невозможно.

Бэкон был первым из целого ряда интересующихся наукой философов, который подчеркивал важность индукции в противоположность дедукции. Как и большинство его последователей, он попытался найти некий лучший вид индукции, чем то, что называется «индукция через простое перечисление». Индукция



через простое перечисление может быть проиллюстрирована такой притчей. Жил однажды чиновник по переписи, который должен был переписать фамилии всех домовладельцев в каком-то уэльсском селе. Первый, которого он спросил, назвался Уильямом Уильямсом, то же было со вторым, третьим, четвертым... Наконец он сказал себе: «Это утомительно, очевидно, все они Уильямы Уильямсы. Так я и запишу их всех и буду свободен». Но он ошибся, так как все же был один человек по имени Джон Джонс. Это показывает, что мы можем прийти к неправильным выводам, если слишком безоговорочно поверим в индукцию через простое перечисление.

Бэкон верил, что он имеет метод, при помощи которого индукция сможет сделать нечто большее, чем это. Он, например, хотел раскрыть природу теплоты, которая, как он предполагал, (и это правильно) состоит из быстрых и беспорядочных движений мельчайших частиц тел. Его метод должен был привести к созданию таблиц горячих тел, холодных тел и тел различной степени тепла. Он надеялся, что эти таблицы покажут, что некоторые качества всегда присущи только горячим телам и отсутствуют в холодных, а в телах с различной степенью тепла они присутствуют в различной степени. Применяя этот метод, он надеялся установить общие законы, имеющие на первой ступени самую малую степень общности. Из ряда таких законов он надеялся вывести закон второй степени общности и т. д. Предполагаемый закон должен быть испытан применением в новых условиях; если бы он действовал и в этих условиях, он был бы правлен в пределах второй степени общности. Некоторые примеры особенно ценны потому, что они дают нам возможность выбрать между двумя теориями, каждая из которых возможна в той мере, в какой это касается предыдущих наблюдений. Такие примеры называются «преимущественными примерами».

Бэкон не только презирал силлогизм, но недооценивал и математику, рассматривая ее как недостаточно экспериментальную. Он с открытой враждой относился и к Аристотелю, однако очень высоко ценил Демокрита. Хотя он не отрицал того, что развитие природы служит примером божественной цели, он отвергал любую примесь теологических объяснений в фактическом исследовании явлений; он считал, что все нужно объяснять как необходимое следствие действующих причин.

Он ценил свой метод за то, что тот показывал, как классифицировать наблюдаемые факты, на которых должна базироваться наука. Мы не должны, говорит он, уподобляться ни паукам, которые ткут нить из самих себя, ни муравьям, которые просто собирают, а быть подобными пчелам, которые и собирают и упорядочивают. В этом есть кое-что несправедливое по отношению к муравьям, но зато это иллюстрирует мысль Бэкона.

Одна из наиболее знаменитых частей философии Бэкона — это его перечисление того, что он называет «идолами», под которыми подразумевает плохие привычки ума, которые приводят людей к ошибкам. Из них он перечисляет пять видов. «Идолами рода» являются те, которые наследственны в природе человека; в частности он упоминает привычку ожидания большего порядка, чем действительно можно найти в явлениях природы. «Идолы пещеры» — это личные суеверия, присущие отдельному исследователю. «Идолы рынка» — это те, которые связаны с злоупотреблением в использовании слов и трудностью избежать их влияния на наш ум. «Идолы театра» — это те, которые связаны с общепринятыми системами мышления; из них, естественно, система мышления Аристотеля и схоластов представляются наиболее заслуживающими внимания примерами. Наконец, «идолы приверженности к старым школам», заключающиеся в предположении, что некое слепое правило (такое, как силлогизм) может заменить рассудительность в исследовании.

Хотя именно наука интересовала Бэкона и хотя в целом его взгляд был научным, он проглядел большую часть из того, что сделала наука его времени. Он отвергал теорию Коперника, что было извинительно, поскольку это касалось самого Коперника, так как он не выдвинул ни одного веского аргумента. Но Бэкон мог бы убедить Кеплера, чья «Новая астрономия» появилась в 1609 году. Бэкон, очевидно, не знал о работе Везалия, основоположника современной анатомии, хотя восхищался Гильбертом, чья работа по магнетизму великолепно иллюстрировала индуктивный метод. Еще более удивительно то, что он, кажется, не осознал значения работ Гарвея, хотя Гарвей был его врачом. Правда, при жизни Бэкона Гарвей не опубликовал своего открытия кровообращения, но можно было предположить, что Бэкон знал о его исследованиях. Гарвей был не очень-то высокого мнения о нем, говоря, что «он пишет философию как лорд-канцлер». Несомненно, Бэкон мог бы писать лучше, если бы он имел меньший светский успех.

Индуктивный метод Бэкона ошибочен из-за того, что он недостаточно подчеркивал значение гипотез. Он надеялся, что простое упорядочивание фактов сделало бы правильные гипотезы очевидными, но это редко случается. Как правило, формирование гипотез — это наиболее трудная часть научной работы и та ее часть, где необходимы большие способности. До сих пор не найдено ни одного метода, который сделал бы возможным изобретение гипотез по заранее установленным правилам. Обычно какая-нибудь гипотеза является необходимой предпосылкой для сбора фактов, так как для того, чтобы отобрать факты, требуется какой-то метод, при помощи которого можно было бы их сортировать. Без этого простое повторение фактов заводит в тупик.

Роль, которую играет в науке дедукция, гораздо значительнее, чем предполагал Бэкон. Часто, когда нужно проверить гипотезу, происходит длительный дедуктивный процесс от гипотезы к некоторым последствиям, которые могут быть проверены наблюдениями. Обычно дедукция является математической, и в этом отношении Бэкон недооценивал важность математики в научных исследованиях.

Проблема индукции через простое перечисление остается нерешенной и по сей день. Бэкон был совершенно прав, отвергая простое перечисление, когда это касается деталей научных исследований, так как в отношении деталей мы можем допустить общие законы, на базе которых, поскольку они принимаются как имеющие силу, можно построить более или менее убедительный метод. Джон Стюарт Милль сформулировал четыре правила индуктивного метода, которые могут успешно применяться, поскольку допускается существование закона причинности; но сам этот закон, признавался он, в свою очередь должен допускаться только на основе индукции через простое перечисление. То, что достигается теоретическим аппаратом науки, — это сбор всех подчиненных индукций в несколько всеобъемлющих, возможно только в одну. Такие всеобъемлющие индукции подтверждаются столь многими примерами, что, думается, законно принять в отношении их индукцию через простое перечисление. Это положение глубоко неудовлетворительно, но ни Бэкон, ни кто другой из его последователей не нашел из него выхода.

## Глава VIII

### «ЛЕВИАФАН» ГОББСА

Гоббс (1588—1679) является таким философом, которого трудно причислить к какому-либо направлению. Он был эмпириком, как Локк, Беркли и Юм, но в отличие от них он был приверженцем математического метода не только в чистой математике, но и в ее приложениях к другим отраслям знания. На его общее воззрение Галилей оказал большее влияние, чем Бэкон. Континентальная философия начиная от Декарта и до Канта многие свои концепции о природе человеческого познания взяла из математики, но она считала, что математику можно познать независимо от опыта. Именно таким образом, подобно платонизму, и пришли к уменьшению роли восприятия и к значительному преувеличению роли чистого мышления. С другой стороны, на английский эмпиризм математика оказала мало влияния, и он имел склонность к ложной концепции научного метода. У Гоббса не было ни одного из этих недостатков. Вплоть до нашего времени нельзя найти ни одного философа, который, будучи эмпириком, все же отдавал бы должное математике. В этом отношении достоинства Гоббса огромны. Однако у него были и серьезные недостатки, которые не дают возможности с полным правом относить его к числу самых выдающихся мыслителей. Он нетерпелив к тонкостям и слишком склонен разрубать гордые узлы. Его решения проблем логичны, но сопровождаются пренебрежением к грубым фактам. Он энергичен, но груб; он лучше владеет алебардой, чем рапирой. Несмотря на это, его теория государства заслуживает тщательного рассмотрения, тем более что она более современна, чем любая предыдущая теория, даже теория Макиавелли.

Отец Гоббса был викарием, вспыльчивым и необразованным; он и работу потерял из-за ссоры у дверей храма с соседним викарием. После этого Гоббс был взят на воспитание дядей. Он приобрел хорошее знание классиков и в четырнадцатилетнем возрасте перевел латинскими ямбами «Медею» Еврипида. (Позже он справедливо хвастался, что, хотя он воздерживается от цитирования классических поэтов и ораторов, это происходит не от недостатка знакомства с их работами.) В пятнадцать лет он поступил в Оксфордский университет, где его обучали схоластической логике и философии Аристотеля. Они оставались пугалами и в дальнейшей его жизни, и он утверждал, что мало получил от пребывания в университете; действительно, он постоянно критикует в своих работах университеты в целом.

В 1610 году, когда ему было двадцать два года, он стал наставником лорда Гардвика (впоследствии второго графа Девонширского), с которым проделал большое путешествие. Именно в это время он начал изучать труды Галилея и Кеплера, оказавшие на него глубокое влияние. Его ученик стал его покровителем и оставался им вплоть до своей смерти в 1628 году. Благодаря ему Гоббс познакомился с Бени Джонсоном, Бэконом, лордом Гербертом Чарберси и многими другими выдающимися людьми. После смерти графа Девонширского, у которого остался маленький сын, Гоббс жил некоторое время в Париже, где начал изучать Евклида, а затем он стал наставником сына своего прежнего ученика. С ним он путешествовал по Италии, где посетил в 1636 году Галилея. В 1637 году он возвратился в Англию.

Гоббс долгое время придерживался в высшей степени роялистских политических взглядов, выраженных им в «Левиафане». Когда в 1628 году парламент составил Декларацию прав, он опубликовал перевод Фукидида с явно выраженным намерением показать вред демократии. Но когда в 1640 году собрался Долгий парламент и отправил Лодда и Страффорда в Тауэр, Гоббс испугался и бежал во Францию. Его книга «О гражданине», написанная в 1641 году (хотя и не увидевшая свет до 1647 года), содержала, в сущности, ту же самую теорию, что и «Левиафан». Его взгляды вызваны фактически не самой гражданской войной, а ее предвидением; однако, естественно, что его убеждения укрепились, когда оправдались страхи.

В Париже его приветствовали многие ведущие математики и представители науки. Он был одним из тех, кто видел «Метафизические размышления» Декарта до выхода их в свет и написал против них возражения, которые были опубликованы Декартом с ответами на них. Вскоре вокруг Гоббса образовалась большая группа английских эмигрантов-роялистов, с которыми он общался. Некоторое время, а именно с 1646 по 1648 год, он обучал математике будущего короля Карла II. Однако опубликование им «Левиафана» в 1651 году вызвало недовольство им. Его рационализм оскорбил большинство эмигрантов, а его резкие нападки на католическую церковь оскорбили французское правительство. Поэтому Гоббс тайно бежал в Лондон, где подчинился Кромвелю и воздерживался от всякой политической деятельности.

Однако он не оставался праздным ни в этот, ни в какой-либо другой период своей долгой жизни. У него была полемика с епископом Брэмхоллом по вопросу о свободе воли; сам он был убежденным детерминистом. Переоценивая свои способности как геометра, он вообразил, что открыл квадратуру круга; по этому вопросу он очень самонадеянно начал дискутировать с Уоллесом, профессором геометрии в Оксфорде. И, естественно, профессор успешно его высмеял.

При Реставрации Гоббсу покровительствовали наименее искренние из друзей короля и сам король, который не только держал портрет Гоббса на стене, но и наградил его пенсией в 100 фунтов стерлингов в год, которую, однако, его величество забывал выплачивать. Лорда-канцлера Кларендона оскорбляла благосклонность, оказываемая человеку, подозреваемому в атеизме; такого же мнения был и парламент. После чумы и большого пожара, когда суеверные страхи народа возросли, палата общин назначила комитет, чтобы исследовать атеистические работы, особо упомянув работы Гоббса. Начиная с этого времени он не мог добиться разрешения печатать в Англии что-либо по дискуссионным вопросам. Даже свою историю Долгого парламента, которую он называл «Бегемот» (хотя она излагала самую ортодоксальную доктрину), пришлось напечатать за границей (1668). А собрание его сочинений появилось в 1688 году в Амстердаме. В старости его слава была значительно шире за границей, чем в Англии. Для того чтобы заполнить свой досуг, в возрасте 84 лет он написал латинскими стихами автобиографию, а в 87 лет опубликовал перевод Гомера. Я не мог установить, чтобы он написал какую-нибудь большую книгу после 87-летнего возраста.

Обратимся теперь к доктринам «Левиафана», на которых в основном и покоится слава Гоббса.

Уже в самом начале книги он провозглашает свой радикальный материализм. Жизнь, говорит он, есть не что иное, как движение членов тела, и поэтому автоматы имеют искусственную жизнь. Государство, которое он называет Левиафаном, — это создание искусства и фактически является искусственным человеком. Это больше, чем простая аналогия, и она разрабатывается в деталях. Верховная власть — это искусственная душа. Договоры и соглашения, при помощи которых первоначально был создан Левиафан, заняли место божьего повеления, когда тот сказал: «Да будет человек».

Первая часть связана с человеком как индивидуумом и с такой общей философией, какую Гоббс считал необходимой. Ощущения возникают под действием объектов; цвета, звуки и т. д. не имеются в предметах. Качества в предметах, которые соответствуют нашим ощущениям, — это движения. Устанавливается первый закон движения и непосредственно применяется к психологии: воображение — это ослабленное ощущение и оба являются движениями. Воображение спящего — это сны; религии язычников произошли из неумения отличать сны от бодрствования. (Опрометчивый читатель может применить тот же самый аргумент к христианской религии, но Гоббс слишком осторожен, чтобы сделать это самому<sup>1</sup>.) Вера в то, что сны являются

---

<sup>1</sup> Где-то он говорит, что языческие боги были созданы страхом людей, но что наш бог является первым двигателем.

пророчеством, — это такое же заблуждение, как вера в колдовство и духов.

Последовательность наших мыслей не произвольна, а управляется законами — иногда законами ассоциации, иногда законами, зависящими от цели нашего мышления (это важно как применение детерминизма к психологии).

Гоббс, как и следовало ожидать, является убежденным номиналистом. Нет ничего общего, говорит он, кроме имен, и без слов мы не могли бы воспринимать никаких общих идей. Вне языка не было бы ни истины, ни лжи, так как «истина» и «ложь» — свойства речи.

Он рассматривает геометрию как единственную подлинную науку, созданную до сих пор. Разум является родом счета и должен начинать с определений. Но в определениях необходимо избегать внутренне противоречивых понятий, что обычно не делают в философии. Например, «бестелесная субстанция» — это бессмыслица. Когда возражали против этого, утверждая, что бестелесная субстанция — бог, Гоббс отвечал на эти возражения: во-первых, что бог не есть объект философии, во-вторых, что многие философы думали, что бог — телесен. Все ошибки в *общих* предложениях, говорит он, происходят от абсурдности (то есть от внутренних противоречий); он приводит как пример абсурдности идею свободы воли и сыра, имеющего элементы хлеба. (Известно, что, согласно католической вере, элементы хлеба *могут* быть присущими субстанции, которая не является хлебом.)

В этом отрывке у Гоббса проявляется старомодный рационализм. Кеплер пришел к общему высказыванию: «Планеты вращаются вокруг Солнца по эллипсам», — но и другие взгляды, как, например, взгляд Птолемея, не являются логически абсурдными. Гоббс, вопреки своему восхищению Кеплером и Галилеем, не понял пользы индукции для овладения общими законами.

В противоположность Платону Гоббс считал, что разум не является врожденным, а развит трудолюбием.

Затем он переходит к рассмотрению страстей. «Усилие» может быть определено как малое начало движения, когда усилие направлено в сторону чего-нибудь — это *желание*, когда же оно идет в противоположную сторону от чего-нибудь — это *отвращение*. Любовь — то же самое, что и желание, а ненависть — то же, что и отвращение. Мы называем вещь «хорошей», когда она является объектом желания, и плохой, когда она является объектом отвращения. (Нужно заметить, что эти определения не дают объективных оснований «хорошему» и «плохому»; и когда желания людей расходятся, то не имеется теоретического метода, чтобы урегулировать их расхождения.) Определения различных страстей большей частью основаны на сталкивающихся концепциях жизни. Например, смех — это внезапный триумф. Страх перед невидимой силой, если он допущен публично, — это религия, если не допущен — суеверие. Таким образом, решение отно-

сительно того, что является религией и что суеверием, остается на усмотрение законодателя. Счастье включает в себя постоянный успех; оно состоит в преуспевании, а не в том, что успех уже достигнут; нет такой вещи, как постоянное счастье, за исключением, конечно, небесного блаженства, которое превосходит наше понимание.

*Воля* — это не что иное, как окончательное желание или отвращение, оставшееся в результате обдумывания. Иными словами, воля не есть нечто отличное от желания и отвращения, а просто сильнейшая сторона в случае противоречия между ними. Очевидно, это связано с отрицанием свободы воли у Гоббса.

В отличие от большинства защитников деспотического правительства, Гоббс считает, что все люди равны от природы. Но в естественном состоянии, до того как появляется какая-либо власть, каждый человек хочет не только сохранить свою собственную свободу, но и приобрести господство над другими; оба этих желания диктуются инстинктом самосохранения. Из их противоречий возникает война всех против всех, что делает жизнь «беспросветной, звериной и временной». В естественном состоянии нет собственности, нет справедливости или несправедливости, есть только война, а «сила и коварство являются на войне двумя кардинальными добродетелями».

Вторая часть книги рассказывает о том, как люди избегают этих бед, объединившись в общины с подчинением каждой из них центральной власти. Все это представлено как результат действия общественного договора. Предполагается, что ряд людей собрались и согласились выбрать правителя или верховный орган, который будет пользоваться правами власти над ними и положит конец всеобщей войне. Я не думаю, чтобы это «соглашение» (как его обычно называет Гоббс) мыслилось как определенное историческое событие. Несомненно, неуместно во имя доказательства думать о нем как таковом. Это объясняющий миф, употребленный для объяснения того, почему человек подчиняется и должен подчиняться ограничениям личной свободы, пришедшим вслед за подчинением власти. Целью обуздания, которое люди возложили на себя, говорит Гоббс, является самосохранение от всеобщей войны, протекающей из нашей любви к свободе для себя и к господству над другими.

Гоббс рассматривает также вопрос о том, почему невозможно сотрудничество, подобное тому, которое есть у муравьев и пчел. Пчелы, находясь в одном и том же улье, не конкурируют между собой, у них нет желания достичь почета, и они не используют разум для того, чтобы критиковать правительство. Их соглашение естественно, но соглашения людей могут быть только искусственными, договорными. Договор должен даровать власть одному человеку или собранию лиц, так как иначе он не сможет принуждать к повиновению. «Соглашения без содействия меча суть



лишь слова». (Президент Вильсон, к несчастью, это забыл.) Договор происходит не между гражданами и правящей властью, как впоследствии было у Локка и Руссо, — это договор, заключенный гражданами между собой о том, чтобы повиноваться такой правящей власти, которую изберет большинство. Избранием этой власти их политические полномочия заканчиваются. Меньшинство связано так же крепко повиновением государству, как и большинство, так как договор обязывает повиноваться правительству, избранному большинством. Когда правительство избрано, граждане теряют все права, за исключением тех, которые сочтет целесообразным предоставить им правительство. Отрицается право восстания, потому что правитель не связан никаким договором, тогда как его подданные связаны.

Объединенное таким образом множество людей называется государством. Это — Левиафан, смертное божество.

Гоббс предпочитает монархию другим формам правления, но все его абстрактные доводы равно применимы и ко всем другим формам правления, в которых есть одна верховная власть, не ограниченная юридическими правами других органов власти. Он может примириться только с парламентом, но не с системой, в которой правительственная власть разделена между королем и парламентом. Это прямой антитезис взглядам Локка и Монтескье. Гоббс говорит, что английская гражданская война произошла потому, что власть была разделена между королем, палатой лордов и палатой общин.

Верховная власть, будь то человек или собрание лиц, называется сувереном. Власть суверена в системе Гоббса — неограниченна. Он имеет право цензуры над всяким выражением общественного мнения. Полагают, что его главный интерес заключается в сохранении внутреннего мира и что поэтому он не использует право цензуры, чтобы замалчивать правду, так как доктрина, противоречащая миру, не может быть истиной (своеобразно прагматический взгляд). Законы собственности должны быть полностью подчинены суверену, так как в естественном состоянии нет собственности и поэтому собственность создана правительством, которое может контролировать свое творение как ему угодно.

Допускается, что суверен может быть деспотичным, но даже худший деспотизм лучше, чем анархия. Кроме того, интересы суверена во многих отношениях совпадают с интересами его подданных. Он богаче, если богаче они, он в большей безопасности, если они послушны законам, и т. д. Восстание неправильно и потому, что оно обычно неудачно, и потому, что, если оно удачно, оно дает плохой пример и учит восставать других. Аристотелевское различие между тиранией и монархией отвергается, «тирания», согласно Гоббсу, это просто монархия, которую говорящий не любит.

Далее даются различные обоснования того, что правительство монарха предпочтительнее правительства собрания. Допускается, что монарх будет обычно следовать своим личным интересам, когда они сталкиваются с интересами народа, но так же может действовать и собрание. Монарх может иметь фаворитов, но они могут быть и у каждого члена собрания; поэтому общее число фаворитов при монархии, вероятно, должно быть меньше. Монарх может слушать советы от кого-нибудь и секретно, а собрание может слушать только советы от своих собственных членов и публично. Случайное отсутствие некоторых членов в собрании может быть причиной того, что другая партия получит большинство и, таким образом, произведет изменение политики. Кроме того, если собрание разделится на враждебные партии, результатом может быть гражданская война. На основании всего этого Гоббс заключает, что монархия является наилучшей формой правления.

Во всем «Левиафане» Гоббс нигде не рассматривает возможные влияния периодических выборов для обуздания стремлений собрания пожертвовать общественными интересами ради личных интересов своих членов. По-видимому, он в действительности думает не о демократически избираемых парламентах, а об органах, подобных Большому совету в Венеции или палате лордов в Англии. Он представляет демократию наподобие античной, предполагающей непосредственное участие каждого гражданина в законодательной и исполнительной власти, по крайней мере таким был его взгляд.

Участие народа, согласно системе Гоббса, полностью исчерпывается первым избранием монарха. Престолонаследование должно определяться монархом, как это практиковалось в Римской империи, когда этому не мешали мятежи. Допускается, что монарх обычно изберет одного из своих детей или ближайшего родственника, если он не имеет детей, но считается, что не должно существовать таких законов, которые мешали бы ему сделать иной выбор.

Есть глава о свободе подданных, которая начинается исключительно точным определением: свобода — это отсутствие внешних препятствий к движению. В этом смысле свобода совпадает с необходимостью, например вода *необходимо* течет вниз по холму, когда ее движению нет препятствий и когда поэтому, согласно определению, она свободна. Человек свободен делать то, что он хочет, но обязан делать, что желает бог. Все наши воления имеют причины и в этом смысле необходимы. Что касается свободы подданных, они свободны там, куда не распространяется действие законов; это не является ограничением верховной власти, так как действие законов могло бы быть распространено, если бы этого захотел суверен. Подданные не имеют прав в отношении монарха, за исключением тех, которые суверен уступит добровольно. Когда Давид присудил Урию к смерти, он

не оскорбил его, так как Урия был его подданным, но он оскорбил бога, потому что он был подданным бога и не повиновался закону бога.

Древние авторы своими похвалами свободе привели людей, согласно Гоббсу, к тому, чтобы они стали одобрять бунты и мятежи. Он утверждает, что если их правильно истолковать, то свобода, которую они хвалили, была свободой для суверенов, то есть свободой от иностранного господства. Внутреннее сопротивление правителям он осуждает даже тогда, когда оно кажется возможно наиболее оправданным. Например, он считает, что св. Амвросий не имел права отлучать от церкви императора Феодосия после избиения в Фессалониках. И он яростно осуждает папу Захария за его помощь в низложении с престола последнего из Меровингов в пользу Пипина.

Он, однако, в одном отношении ограничивает обязанность подчиняться суверенам. Он рассматривает право самосохранения как абсолютное: подданные имеют право самозащиты даже против монархов. Это логично, так как самосохранение является у него лейтмотивом в учреждении правительства. На этой основе он считает (хотя и с оговорками), что человек имеет право отказать сражаться, когда к этому призывает правительство. Это то право, которое ни одно современное правительство не признает. Любопытным результатом его эгоистической этики является утверждение, что сопротивление правительству оправдано только в случае *самозащиты*, сопротивление же с целью защиты другого всегда преступно.

Есть еще другое совершенно логичное исключение: человек не имеет обязанностей перед правителем, у которого нет силы защитить его. Это оправдывало подчинение Кромвелю в то время, когда Карл II находился в ссылке.

Конечно, таких органов, как политические партии, или того, что мы называли бы сегодня тред-юнионами, быть не должно. Все учителя должны быть исполнителями воли суверена и должны учить только тому, что считает полезным суверен. Права собственности имеют силу только в отношении других подданных, но не в отношении суверена. Суверен имеет право регулировать внешнюю торговлю. Он не подчиняется гражданскому праву. Его право наказывать исходит не из какой-либо концепции справедливости, но потому, что он сохранил свободу, которой все люди обладали в естественном состоянии, когда ни один человек не мог быть наказан за нанесение обид другим.

Интересен перечень причин (не считая иностранного завоевания), вызывающих распад государства. Это — предоставление суверену слишком малой власти; разрешение личных суждений подданным; теория о том, что все, что против совести, является грехом; вера во вдохновение; доктрина о том, что суверен должен подчиняться гражданским законам; признание абсолютного права частной собственности; разделение верховной власти; по-

дражание грекам и римлянам; отделение светской власти от духовной; отказ суверену в праве на налогообложение; популярность могущественных подданных и свобода спора с сувереном. Всеми этому было множество примеров в тогдашней истории Англии и Франции.

Гоббс считает, что не должно быть большой трудности в том, чтобы научить людей верить в права суверена, так как не были ли они обучены верить в христианство и даже в пресуществление, что является противоречащим разуму? Нужно выделить дни для изучения обязанностей подчинения. Обучение народа зависит от права обучения в университетах, за которыми поэтому должен быть тщательный надзор. Должно быть единообразие вероисповедания: религия устанавливается сувереном.

Вторая часть заканчивается надеждой, что некоторые суверены прочтут книгу и сделают себя абсолютными монархами, — надежда менее химерическая, чем надежда Платона, что короли превратятся в философов. Монархов уверяют, что книга легко читается и очень интересна.

Третья часть, «О христианском государстве», объясняет, что не существует никакой общей церкви, потому что церковь должна зависеть от гражданского правительства. В каждой стране король должен быть главой церкви. Сюзеренство и непогрешимость папы не могут быть допущены. Она, как можно было ожидать, допускает, что христианин, который является подданным нехристианского правителя, внешне должен подчиниться, так как не должен ли был Нееман поклоняться в доме Риммона.

Четвертая часть, «О царстве тьмы», связана главным образом с критикой римской церкви, которую Гоббс ненавидел потому, что она ставит духовную власть над светской. Остальная часть этого раздела представляет собой нападки на «пустую философию», под которой обычно подразумевается Аристотель.

Теперь попытаемся высказать свое мнение о «Левиафане». Вопрос нелегкий, потому что в книге хорошее и плохое неразрывно связаны между собой.

В политике имеется два различных вопроса: один — о лучшей форме государства, другой — о его власти. Лучшей *формой* государства, согласно Гоббсу, является монархия, но не это представляет важнейшую часть его доктрины. Важнейшая часть доктрины заключается в утверждении того, что *власть* государства должна быть абсолютной. Эта доктрина или что-то похожее на нее возникла в Западной Европе в период Возрождения и Реформации. Сначала феодальное дворянство было терроризировано Людовиком XI, Эдуардом IV, Фердинандом и Изабеллой и их преемниками. Затем Реформация в протестантских странах дала возможность светскому правительству взять верх над церковью. Генрих VIII сосредоточил в своих руках такую власть, которой прежде не пользовался ни один английский король. Но о Франции Реформация сначала имела противоположный

результат; короли были почти бессильны повлиять на борьбу гизов и гугенотов. Генрих IV и Ришелье незадолго до того времени, когда писал Гоббс, заложили фундамент абсолютной монархии, которая просуществовала во Франции вплоть до революции. В Испании Карл V одержал победу над кортесами, а Филипп II имел уже абсолютную власть, он не имел этой абсолютной власти только по отношению к церкви. Однако в Англии пуритане погубили дело Генриха VIII; их действия навели Гоббса на мысль, что следствием сопротивления суверену должна быть анархия.

Каждая община становится лицом к лицу с двумя опасностями: анархией и деспотизмом. Пуритане, особенно индепенденты, более всего были напуганы опасностью деспотизма. Гоббс, наблюдавшего конфликт соперничающих фанатиков, наоборот, преследовал страх анархии. Лишь либеральные философы, которые появились после Реставрации и заняли ведущее положение после 1688 года, сознавали обе опасности; они не любили ни Страффорда, ни анабаптистов. Это и привело Локка к доктрине о разделении власти и к доктрине о политическом равновесии. В Англии действительно существовало разделение власти до тех пор, пока король имел влияние, потом верховную власть получил парламент и в конечном счете кабинет министров. В Америке все еще существует система политического равновесия в той мере, насколько Конгресс и Верховный суд могут оказывать сопротивление правительству; но налицо имеется тенденция к постоянному увеличению власти правительства. В Германии, Италии и Японии<sup>1</sup> власть у правительства даже большая, чем считал это желательным Гоббс. Поэтому в общем, что касается власти государства, мир пошел так, как того желал Гоббс, после долгого периода либерализма, в течение которого, по крайней мере по виду, он двигался в противоположном направлении. Каков бы ни был исход настоящей войны, кажется очевидным, что функции государства должны продолжать увеличиваться и что сопротивление ему должно становиться все более и более трудным.

Основание, которое Гоббс выдвигает в защиту государства, а именно что это лишь единственная альтернатива анархии, в основном правильно. Однако государство может быть настолько плохим, что временная анархия кажется предпочтительнее его сохранения, как это было во Франции в 1789 году и в России в 1917 году<sup>2</sup>. Кроме того, тенденция всякого прави-

---

<sup>1</sup> Речь идет о фашистских правительствах периода второй мировой войны, когда писалась данная книга. — *Прим. ред.*

<sup>2</sup> Понятие «временной анархии», которым оперирует Б. Рассел, не является правильным. Указанные Расселом революционные периоды в действительности представляют собой процессы перехода власти из рук одного класса в руки другого. Во Франции в результате буржуазно-демократической революции была свергнута абсолютная монархия и установлена власть буржуазии. В России в период Февральской буржуазно-демократиче-

тельства к тираниче не может сдерживаться, если у правительства не будет страха перед восстанием. Правительства были бы хуже, чем они есть, если бы подданные полностью приобрели покорность, которую проповедовал Гоббс. Это правильно и в сфере политики, где правительства будут пытаться, насколько это в их силах, сделать себя лично несменяемыми, это правильно и в сфере экономической, где они будут пытаться обогатить себя и своих друзей за счет общества, это правильно и в сфере интеллектуальной, где они будут подавлять каждое новое открытие или доктрину, которые, возможно, угрожают их власти. Это основание не только для размышлений об опасности анархии, но также и об опасности несправедливости и косности, что связано с всемогуществом правительства.

Заслуги Гоббса наиболее ясно выступают при сопоставлении его с более ранними политическими теоретиками. Он совершенно свободен от суеверий; он не спорит о том, что случилось с Адамом и Евой во время грехопадения. Он ясен и логичен; его этика, правильная она или неправильная, совершенно понятна и не использует каких-либо сомнительных концепций. За исключением Макиавелли, который значительно более ограничен, он является первым действительно современным писателем по политической теории. Там, где он неправ, он неправ из-за слишком большой упрощенности а не потому, что основа его мыслей нереалистична и фантастична. В силу этой причины он все еще достоин опровержения.

Кроме возражений, которые вызывают метафизика и этика Гоббса, есть еще два момента, которые также вызывают возражения. Первый — это то, что он всегда рассматривает национальные интересы как целое и молчаливо допускает, что основные интересы всех граждан одинаковы. Он не понимает значения противоречий между различными классами, которые Маркс сделал главной причиной социальных перемен. Это связано с признанием того, что интересы монарха в целом совпадают с интересами его подданных. Во время войны действительно имеется единство интересов, особенно если война жестокая, но в мирное время противоречия между интересами одного класса и интересами другого класса могут быть очень большими. Совсем не обязательно, чтобы в такой ситуации всегда было правильным считать, что лучшим путем предотвращения анархии является проповедь абсолютной власти правителя: некоторые уступки по пути разделения власти, возможно, являются единственным путем предотвращения гражданской войны. Это должно быть очевидным Гоббсу из современной ему истории Англии.

---

ской революции 1917 года была свергнута власть самодержавия и установилось — в силу особых исторических условий — двоевластие: с одной стороны, буржуазное временное правительство, а с другой — Советы Рабочих и Солдатских депутатов. В результате победы Великой Октябрьской революции вся власть перешла в руки Советов и была установлена диктатура пролетариата. — *Прим. ред.*

Другой момент, который говорит о весьма ограниченном характере доктрины Гоббса, заключается в рассмотрении отношений между различными государствами. Содержание «Левиафана» не дает никакого основания для предположения между государствами каких-либо отношений, за исключением отношений войн и захватов, сопровождаемых редкими передышками. В соответствии с его взглядами это проистекает из отсутствия международного правительства, так как отношения между государствами находятся все еще в естественном состоянии, которое является отношением войны всех против всех. До тех пор пока существует международная анархия, далеко не очевидно, чтобы увеличение производительности в отдельном государстве было в интересах человечества, так как это увеличивает жестокость и разрушительность войн. Каждый аргумент, который он приводит в пользу правительства, насколько он правилен вообще, правилен и в отношении международного правительства. Пока существуют и борются друг против друга национальные государства, только низкая производительность может сохранить человеческий род. Усовершенствование вооруженных сил отдельных государств, при отсутствии в мире средств предотвращения войны, — это дорога к всеобщему уничтожению.

## Глава IX

### ДЕКАРТ

Рене Декарта (1596—1650) обычно считают, и я думаю правильно, основателем современной философии. Он — первый человек больших философских способностей, на чьи взгляды глубокое влияние оказала новая физика и астрономия. Хотя правда, что в его теориях сохраняется многое от схоластики, однако он не придерживается основ, заложенных его предшественниками, а пытается создать *заново* законченное философское здание. Подобного еще не случалось со времени Аристотеля, и это являлось признаком возродившейся веры в свои силы, вытекавшей из прогресса науки. От его работ веет свежестью, которую после Платона нельзя было найти ни у одного знаменитого предшественника ему философа. Все средневековые философы были учителями, обладавшими профессиональным чувством превосходства, присущим этому роду деятельности. Декарт лишет не как учитель, а как исследователь и ученый и стремится передать то, что он открыл. Его стиль, легкий и непедантичный, обращен больше к интеллигентным людям мира, чем к ученикам. А кроме того, это поразительно превосходный стиль. Большая удача для современной философии, что ее родоначальник имел такой замечательный литературный талант. Его последователи и на континенте и в Англии вплоть до Канта продолжают эти его традиции, а некоторые из них, кроме того, сохраняют кое-что и от его стилистических достоинств.

Отец Декарта был членом совета парламента Бретани и владел небольшим участком земли. Когда Декарт после смерти отца получил наследство, он продал землю, а деньги положил в банк, получая доход в размере шести или семи тысяч франков в год. С 1604 по 1612 год он воспитывался в иезуитском колледже Ла Флеш, что, по-видимому, дало ему более основательные познания в современной математике, чем он мог бы получить их в большинстве университетов того времени. В 1612 году он переехал в Париж, но, устав от светской жизни, поселился в уединении в предместье Сен-Жермен и здесь занялся геометрией. Однако друзья нашли его и там, поэтому, чтобы обеспечить себе надежное спокойствие, он записался в голландскую армию (1617). А так как в Голландии временно наступил мир, он, по-видимому, мог спокойно предаваться размышлениям в течение почти двух лет. Однако начало тридцатилетней войны побудило его вступить в баварскую армию (1619). Здесь, в Баварии, зимой 1619/20 года



с ним произошло то, что он описывает в «Рассуждении о методе». Поскольку погода была холодной, утром он залез в печь<sup>1</sup> и, размышляя, просидел там весь день; по его собственному мнению, его философия была наполовину закончена, когда он оттуда вылез, но понимать это слишком буквально нельзя. Сократ обычно размышлял целый день на снегу, но мозг Декарта успешно работал только тогда, когда Декарт находился в тепле.

В 1621 году он ушел из армии и после посещения Италии обосновался в Париже в 1625 году. Но друзья снова посещают его, *обычно* в то время, когда он еще спит (а он редко вставал раньше полудня), так что в 1628 году он присоединился к армии, которая осаждала Ла Рошель — крепость гугенотов. Когда же это событие закончилось, он решил поселиться в Голландии, вероятно для того, чтобы избежать опасности преследования. Он был робким человеком, исполнительным католиком, но разделял еретические взгляды Галилея. Некоторые считали, что он слышал о первом (секретном) осуждении Галилея, которое состоялось в 1616 году. Возможно, это и могло быть, так как он решил не публиковать свою большую книгу «Трактат о свете», над которой работал. Причиной было то, что она содержала две еретические доктрины: о вращении Земли и о бесконечности Вселенной. (Эта книга никогда не была опубликована полностью, а фрагменты из нее были опубликованы после его смерти.)

Он прожил в Голландии 20 лет (1629—1649), не считая нескольких коротких деловых поездок во Францию и одной в Англию. Трудно преувеличить значение Голландии в XVII веке — единственной страны, где существовала свобода мысли. Там вынужден был печатать свои книги Гоббс, там в течение пяти самых тяжелых лет реакции в Англии перед 1688 годом нашел себе убежище Локк, там считал необходимым жить Бейль (сотрудник «Словаря»), и Спинозе едва ли разрешили бы создать его труд в какой-либо другой стране.

Я сказал, что Декарт был робким человеком, но, может быть, будет вернее сказать, что он хотел, чтобы его оставили в покое для спокойной работы над своим трудом. Он всегда льстил духовным лицам, особенно иезуитам, и не только в то время, когда был в их власти, но и после своей эмиграции в Голландию. Его психология непонятна, но я склонен думать, что он был искренним католиком и хотел убедить церковь, в такой же степени в ее собственных интересах, как и в своих, быть менее враждебной к современной науке, чем она проявила себя в случае с Галилеем. Есть люди, которые думают, что его вера была просто политикой, но хотя этот взгляд вполне допустим, я не считаю его наиболее вероятным.

---

<sup>1</sup> Декарт говорит, что это была именно печь (poêle), но большинство комментаторов считает это невозможным. Однако те, которые знают старомодные баварские дома, уверяли меня, что это вполне вероятно.

Даже в Голландии он был объектом досадных нападок, и не только со стороны римской церкви, но и со стороны протестантских фанатиков. Говорили, что его взгляды приводят к атеизму, и его преследовали бы, если бы не вмешательство французского посла и принца Оранского. Это выступление против него окончилось неудачно; другое выступление, менее непосредственное, было сделано несколько лет спустя администрацией Лейденского университета, запретившей всякое упоминание о нем, благоприятное или неблагоприятное. Но опять вмешался принц Оранский и посоветовал университету не делать глупостей. Это показывает, что выиграли протестантские страны от подчинения церкви государству и от сравнительной слабости церквей, которые не были международными.

К сожалению, через Шаню, французского посла в Стокгольме, Декарт вступил в переписку с королевой Христиной Шведской, пылкой и ученой дамой, которая думала, что она, как королева, имеет право отнимать время у великого человека. Он послал ей трактат о любви, о предмете, которым он до сих пор как-то пренебрегал. Он послал ей также работу о страстях души, которую первоначально сочинил для принцессы Елизаветы, дочери курфюрста Пфальцграфского. Эти рукописи побудили ее пригласить его к своему двору; наконец он согласился, и она послала за ним военный корабль (сентябрь 1649 года). Далее выяснилось, что она хотела брать у него ежедневные уроки, но не могла выбрать свободного времени, за исключением 5 часов утра. Этот непривычный для него ранний подъем в холодную скандинавскую зиму был отнюдь не приятным занятием для изнеженного человека. Кроме того, Шаню опасно заболел, и Декарт ухаживал за ним. Посол поправился, но Декарт заболел и умер в феврале 1650 года.

Декарт никогда не был женат, но у него была внебрачная дочь, которая умерла в возрасте пяти лет; это было, говорил он, величайшим огорчением его жизни. Декарт всегда был хорошо одет и носил меч. Он не был трудолюбивым, работал он всего в течение нескольких часов в день, читал мало. Когда он уехал в Голландию, то взял с собой немного книг, но среди них библию и сочинения Фомы Аквинского. Его труды, по-видимому, были написаны с большим напряжением сил, в течение коротких периодов, но, возможно, он делал вид, что работает меньше, чем работал в действительности, чтобы казаться аристократом-любителем, иначе его успехи едва ли были бы возможны.

Декарт был философом, математиком и ученым. В философии и математике он создал работы величайшей важности; в естествознании хотя его работы и делают ему честь, но они не столь значительны, как работы некоторых его современников.

Его громадным вкладом в геометрию явилось создание аналитической геометрии, хотя и не совсем в законченной форме. Он использовал аналитический метод, в основе которого лежит

предположение, что проблема разрешена, а затем рассматриваются следствия, вытекающие из этого предположения; он применил алгебру к геометрии. В обоих этих случаях у него были предшественники, а что касается первых из них, то были предшественники даже среди древних. Что было у него оригинально, так это употребление координат, то есть определение положения точки на плоскости при помощи ее расстояния от двух неподвижных линий. Не он один раскрыл всю силу этого метода, но он сделал достаточно, чтобы облегчить дальнейший прогресс. Это было ни в коей мере не единственным его вкладом в математику, но наиболее важным.

Книга, в которой он излагает большинство своих научных теорий, называется «Начала философии»; она опубликована в 1644 году. Но есть у него и другие важные книги: «Философские опыты» (1637), имеющая отношение к оптике, так же как и к геометрии; одна из его книг называется «О формировании детеныша». Он приветствовал открытие кровообращения Гарвеем и всегда надеялся (хотя и тщетно) сделать какое-либо значительное открытие в медицине. Он рассматривал тела людей и животных как машины; животных он рассматривал как автоматы, полностью подчиняющиеся законам физики и лишённые чувств или сознания. Люди отличаются от животных: у них есть душа, которая помещается в шишковидной железе. Там душа вступает в контакт с «жизненными духами» и посредством этого контакта осуществляется взаимодействие между душой и телом. Общее количество движения во Вселенной постоянно, и поэтому душа не может повлиять на него, но она может изменить *направление* движения жизненных духов, а отсюда косвенно и других частей тела.

От этой части декартовой теории его школа отказалась — сначала голландский ученик Декарта Гейлинкс, а позже Мальбранш и Спиноза. Физики открыли закон сохранения количества движения, согласно которому общее количество движения в мире в любом данном *направлении* постоянно. Это показало, что нечто вроде воздействия духа на материю, которое представлял Декарт, было невозможно. Допуская, как это обычно допускалось картезианской школой, что всякое физическое действие имеет характер удара, приходили к мысли, что законов динамики вполне достаточно, чтобы определить движение материи, и поэтому не остается места для какого-либо влияния духа. Но из этого возникала трудность: моя рука двигается, когда я захочу, чтобы она двигалась, но моя воля — это психическое явление, а движение руки — это явление физическое. Тогда почему же, если дух и материя не могут взаимодействовать, мое тело ведет себя так, как *будто* мой дух и его контролирует? На это нашел ответ Гейлинкс. Этот ответ известен как теория «двух часов». Допустим, что у вас двое часов и они ходят синхронно: всякий раз, когда первые показывают час, другие отбивают час так, что

если вы видите одни часы и слышите другие, вы подумали бы, что первые заставили отбивать вторые. Так же обстоит дело с духом и телом. Каждой душе установлено от бога действовать синхронно с телом, так что в случае моего воления чисто физические законы заставляют мою руку двигаться, хотя моя воля фактически не действует на мое тело.

Конечно, были трудности и в этой теории. Во-первых, она была очень странной; во-вторых, так как физические события были твердо определены законами природы, то и психические явления, которые протекали параллельно им, должны быть столь же детерминированы. Если теория была правильной, то должно было быть что-то вроде возможного «словаря», в котором каждое мозговое явление переводилось бы в соответствующее духовное. Идеальный вычислитель смог бы вычислять мозговые явления по законам динамики и при помощи этого «словаря» выводить сопутствующие им духовные явления. Даже без «словаря» вычислитель мог бы вывести любые слова и действия, так как они являются целиком телесными движениями. Этот взгляд трудно было бы совместить с христианской этикой и наказанием за грехи.

Однако эти последствия стали очевидны не сразу. Появившаяся теория имела два достоинства. Первым было то, что она делала душу в некотором смысле полностью независимой от тела, так как душа никогда не находилась под воздействием тела. Вторым было то, что она делала возможным признание основного принципа: «Одна субстанция не может воздействовать на другую». Ведь существовало две субстанции — дух и материя, и они были так различны, что взаимодействие между ними казалось невероятным. Теория Гейлинкса объяснила *видимость* взаимодействия, отрицая в то же время его *реальность*.

В механике Декарт принимает первый закон движения, согласно которому тело, предоставленное самому себе, будет двигаться по прямой с постоянной скоростью. Но, по Декарту, не существует действия на расстоянии, о существовании которого позже стало утверждаться в теории тяготения Ньютона. Нет и такой вещи, как вакуум, нет никаких атомов, и все же всякое взаимодействие имеет характер удара. Если бы мы достаточно знали, у нас была бы возможность свести химию и биологию к механике; процесс развития семени в животное или растение является чисто механическим. Нет необходимости в аристотелевских трех душах; существует только одна из них — разумная душа, и та только в человеке.

С достаточной осторожностью, чтобы избежать церковной цензуры, Декарт развил космогонию, похожую на космогонию некоторых доплатоновских философов. Мы знаем, говорил он, что мир, как говорится в Книге бытия, был сотворен, но интересно посмотреть, как бы он *мог* появиться естественным образом. И он вырабатывает теорию образования вихрей: вокруг Солнца

существует огромный вихрь в пространстве, наполненном материей, который увлекает вместе с собой и планеты. Теория остроумна, но она не может объяснить, почему планеты движутся по орбитам, которые имеют форму эллипса, а не окружности. Она стала общепризнанной во Франции, где только постепенно ее вытеснила теория Ньютона. Котс — издатель первого английского издания «Начал» Ньютона — красноречиво убеждал, что теория вихря ведет к атеизму, в то время как теория Ньютона нуждается в боге, чтобы привести планеты в движение в направлении от Солнца. На этом основании он считает, что нужно предпочесть теорию Ньютона

Сейчас я перехожу к двум наиболее важным с точки зрения чистой философии книгам Декарта — это «Рассуждение о методе» (1637) и «Метафизические размышления» (1642). В большей части они совпадают, и нет необходимости рассматривать их порознь.

Эти книги Декарт начинает с объяснения метода «картезианского сомнения», как он стал позже называться. Для того чтобы иметь твердый базис для своей философии, он принимает решение сомневаться во всем, в чем он может сколько-нибудь усомниться. Как он и предвидит, этот процесс может занять некоторое время, а тем моментом он решает регулировать свое поведение на основе обычных, общепринятых правил. Это дает ему возможность освободить свой ум от раскаяния в возможных последствиях его сомнений в отношении к практике.

Он начинает со скептицизма относительно чувств. Могу я сомневаться, спрашивает он, в том, что я в халате сижу здесь у камина? Да, так как иногда мне снилось, что я был здесь же, тогда как фактически я лежал совсем раздетый в постели (пижамы и даже ночные рубашки тогда еще не были в ходу). Кроме того, иногда бывают галлюцинации у сумасшедших, так что, возможно, я могу быть в подобном состоянии.

Однако сны, подобно живописцам, дают нам копии реальных вещей, по крайней мере в отношении их элементов. (Вам может сниться крылатый конь, но лишь только потому, что вы видели прежде лошадей и крылья.) Поэтому телесную природу вообще, включая такие вещи, как протяженность, величина и количество, менее легко подвергнуть сомнению, чем веру в индивидуальные вещи. Арифметика и геометрия, которые не имеют отношения к индивидуальным вещам, более поэтому достоверны, чем физика и астрономия; они более истинны даже в отношении объектов сна, которые не отличаются от реальных вещей в отношении количества и протяженности. Однако даже в отношении арифметики и геометрии возможны сомнения. Возможно, что бог вынуждает меня делать ошибки всякий раз, когда я пытаюсь пересчитать стороны квадрата или прибавить 2 к 3. Возможно, что несправедливо даже в воображении приписывать богу такое отсутствие доброты, но, может быть, существует злой гений,

настолько же коварный и лживый, насколько и могущественный, который употребил все свое искусство, чтобы ввести меня в заблуждение. Если бы существовал такой демон, тогда, возможно, все вещи, которые я вижу, — это только иллюзии, которые он расставляет как ловушки моему легковерию.

Однако остается что-то, в чем я не могу сомневаться: ни один демон, как бы он ни был коварен, не смог бы обмануть меня, если бы я не существовал. У меня может не быть *тела*: оно может быть иллюзией. Но с мыслью дело обстоит иначе. «В то время как я готов мыслить, что все ложно, необходимо, чтобы я, который это мыслит, был чем-нибудь; заметив, что истина я *мыслю, следовательно, я существую*<sup>1</sup> столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков неспособны ее поколебать, я рассудил, что могу без опасения принять ее за первый искомый мною принцип философии».

Этот отрывок составляет сущность теории познания Декарта и содержит то, что является самым важным в его философии. Большинство философов после Декарта придавали большое значение теории познания, и тем, что они так поступали, они в значительной степени обязаны ему. «Я мыслю, следовательно, я существую» делает сознание более достоверным, чем материю, и мое сознание (для меня) более достоверно, чем сознание других. Таким образом, во всякой философии, которая берет свое начало в философии Декарта, существует тенденция к субъективизму и к рассмотрению материи как единственного, что можно познать, если вообще что-то можно познать путем вывода из того, что известно о духе. Эти две тенденции существуют и в континентальном идеализме и в британском эмпиризме, но в первом это провозглашается с торжественностью, в последнем — признается с сожалением. Совсем недавно была сделана попытка избежать этого субъективизма посредством философии, известной под названием «инструментализм», но об этом сейчас я не стану говорить. За этим исключением, современная философия очень широко принимала те формулировки своих проблем, которые давались философией Декарта, вместе с тем не принимая его решений.

Читатель помнит, что св. Августин выдвинул аргумент, очень похожий на декартовский принцип *cogito ergo sum*. Однако он не придал этому должного значения, и проблема, которую он стремился разрешить, основываясь на этом принципе, заняла только небольшую часть его размышлений. Следовательно, нужно принять оригинальность Декарта, хотя она в меньшей степени состоит в нахождении аргументов, чем в объяснении их значения.

После того как Декарт обеспечил твердое основание, он принимается за перестройку всего здания познания. Я, существова-

<sup>1</sup> Вышеуказанный аргумент «Я мыслю, следовательно, я существую» (*cogito ergo sum*) известен как девиз Декарта, и процесс, которым это достигается, называется «картезианским сомнением».

ние которого было доказано, является выводом из того факта, что я мыслю, следовательно, я существую тогда, когда я мыслю и только тогда. Если бы я перестал мыслить, не стало бы доказательств моего существования. Я — вещь, которая мыслит; субстанция, вся природа или сущность которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком пространстве и ни в какой материальной вещи. Следовательно, душа совершенно отлична от тела и более легко познаваема, чем тело; она была бы всем тем, что она есть, даже если бы тела не было вовсе.

Далее Декарт спрашивает себя: почему принцип *cogito ergo sum* так очевиден? И он приходит к выводу, что это только потому, что он ясен и отчетлив. Поэтому как общее правило принимает он принцип: *все вещи, которые мы воспринимаем очень ясно и вполне отчетливо, — истинны*. Однако он допускает, что иногда бывает трудно понять, какие вещи воспринимаются отчетливо.

«Мышление» Декарт употребляет в очень широком смысле. Вещь, которая мыслит, говорит он, — это вещь, которая сомневается, понимает, воспринимает, утверждает, отрицает, хочет, воображает и чувствует, ибо чувствование, как это случается в снах, является формой мышления. Так как мысль является сущностью души, то душа всегда должна думать, даже во время глубокого сна.

Теперь Декарт снова ставит вопрос о нашем познании тел. Он берет в качестве примера кусочек воска из медовых сот. Некоторые вещи непосредственно очевидны чувствам: так, воск имеет вкус меда, пахнет цветами, имеет какой-то видимый цвет, размер и форму, он тверд и холоден, и, если ударить, он звучит. Но если вы положите его близко к огню, эти качества изменятся, хотя воск как таковой продолжает существовать; следовательно, то, что представлялось чувствам, был не самый воск. Самый воск составлен из протяженности, гибкости и движения, которые понимаются разумом, а не воображением. Вещь, которая является воском, сама по себе не может быть чувственно-воспринимаемой, так как она равно включена во все явления воска данным различным органам чувств. Восприятие воска «не составляет ни зрения, ни осязания, ни представления... но составляет только усмотрение умом». Я вижу воск не больше, чем я вижу людей на улице, когда я вижу шляпы и пальто. «Благодаря одной только способности суждения, находящейся в моем духе, я понимаю то, что мне казалось, будто бы я вижу глазами». Познание посредством чувств беспорядочно и обще нам с животными; но сейчас я снимаю с воска его покровы и мысленно воспринимаю его обнаженным. То, что я своими органами чувств вижу воск, достоверно говорит о моем собственном существовании, но не о существовании воска. Познание внешних вещей должно осуществляться разумом, а не чувствами.

Это ведет к рассмотрению различных видов идей. Наиболее общие ошибки, говорит Декарт, состоят в том, чтобы считать, что мои идеи подобны внешним вещам. (Слово «идея», как его обычно употреблял Декарт, включает чувственные восприятия.) По-видимому, существуют идеи трех видов: 1) врожденные; 2) чуждые и приходящие извне; 3) изобретенные мной самим. Мы, естественно, предполагаем, что второй вид идей одинаков с внешними объектами. Мы предполагаем это частично потому, что так думать учит нас природа, частично потому, что такие идеи приходят независимо от воли (то есть через чувства), и поэтому кажется разумным предположить, что посторонняя вещь запечатлевает свой образ во мне. Но является ли все это достаточно разумным? Когда я в этой связи говорю о том, что «природа учит», я только подразумеваю то, что у меня есть определенная склонность верить этому, а не то, что я вижу это естественным светом моего ума. То, что усматривается посредством естественного света моего ума, нельзя отрицать, но простая склонность может быть направлена к тому, что ложно. А что касается чувственных идей, которые являются произвольными, это не является аргументом, так как сны тоже произвольны, хотя они и не приходят извне. Основания для предположения о том, что чувственные идеи приходят извне, поэтому не убедительны. Более того, иногда есть две различные идеи одного и того же внешнего объекта, например солнце как оно является органом чувств и солнце, в которое верят астрономы. Оба этих восприятия не могут быть одинаково похожими на солнце, и разум показывает, что одно из них, которое приходит прямо из опыта, должно быть наименее похожим на солнце из этих двух восприятий.

Но эти рассуждения не опровергли скептических аргументов, в которых содержались сомнения в отношении существования внешнего мира. Это могло быть сделано только при помощи первого доказательства существования бога.

Доказательства существования бога Декартом не очень оригинальны; в основном они взяты из схоластической философии. Их лучше сформулировал Лейбниц, и я не стану рассматривать их до тех пор, пока мы не перейдем к нему.

Когда существование бога доказано, все остальное может быть легко выведено. Так как бог добр, он не будет действовать подобно обманчивому демону, которого Декарт вообразил как основу для сомнения. Значит, бог дал мне такую сильную склонность верить в существование тел, что он стал бы обманщиком, если бы ничего не существовало; следовательно, тела существуют. Кроме того, он, вероятно, дал мне способность исправлять ошибки. И я применяю эту способность, когда исхожу из принципа, что все, что ясно и отчетливо, — истинно. Это дает мне возможность знать математику, а также физику,



если я помню, что я должен знать истину о телах с помощью одного ума, а не с помощью и ума и тела одновременно.

Конструктивная часть теории познания Декарта значительно менее интересна, чем его более ранняя негативная часть. Здесь используются все виды схоластических принципов, как, например, то, что действие никогда не может быть более совершенным, чем его причина, которая как-то избежала начальной критического исследования. Никаких обоснований для принятия этих принципов не дается, хотя они, конечно, менее самоочевидны, чем чье-либо собственное существование, которое *доказывается* столь настойчиво. В «Тезете» Платона, у св. Августина и св. Фомы содержалась большая часть из того, что утверждается в «Метафизических размышлениях».

Метод критического сомнения, хотя сам Декарт и применял его очень нерешительно, имел большое философское значение. С точки зрения логики было ясно, что он мог только в том случае принести положительные результаты, если его скептицизм должен был где-то прекратиться. Если должно быть и логическое и эмпирическое познание, то должно быть и два вида сдерживающих моментов: несомненные факты и несомненные принципы вывода. Несомненные факты Декарта — это его собственные мысли, употребляя слово «мысль» в самом широком смысле. Его исходная предпосылка: «Я мыслю». Но здесь слово «я» действительно логически неправильно; он должен был бы сформулировать свою исходную предпосылку в виде: «Имеются мысли». Слово «я» удобно грамматически, но оно не описывает фактов. Когда он дальше говорит: «Я—*вещь*, которая мыслит», — он уже некритично использует аппарат категорий, унаследованный от схоластики. Он нигде не доказывает ни того, что мысли нуждаются в мыслителе, ни того, есть ли основание верить этому, кроме как в грамматическом смысле. Однако решение рассматривать скорее мысли, чем внешние объекты, как начальные эмпирические достоверности было очень важно и оказало глубокое воздействие на всю последующую философию.

Философия Декарта важна и в двух других отношениях. Во-первых, она привела к завершению или почти к завершению дуализма духа и материи, который был начат Платоном и развивался большей частью на религиозных основах христианской философией. Если не учитывать любопытные труды с шизко-видной железой, которые оставили последователи Декарта, картезианская система изображает два параллельных, но независимых друг от друга мира: мир духа и мир материи, — каждый из которых можно изучать безотносительно к другому. То, что дух не приводит в движение тело, было новой идеей, обязанной ясностью Гейлинксу, а неясностью — Декарту. Это вело к преимуществу, которое давало возможность сказать, что тело не вызывает движения духа. В «Метафизических размышлениях»

есть очень большое рассуждение относительно того, почему дух чувствует грусть, когда тело испытывает жажду. Правильный картезианский ответ заключался в том, что тело и дух подобны двум часам, и когда одни указывают «жажда», другие указывают «грусть». Однако с религиозной точки зрения в этой теории был серьезный недостаток, и это приводит меня к второй черте картезианства, о которой я упоминал выше.

В целом теория картезианцев относительно материального мира была твердо детерминистской. Живые организмы, так же как и мертвая материя, управлялись законами физики; не было больше нужды, как в аристотелевской философии, в энтелехии или душе, для того чтобы объяснить рост организмов и движения животных. Но сам Декарт допускал одно маленькое исключение: человеческая душа может по желанию изменить хотя и не количество движения жизненных духов, но их направление. Однако это было противоположно всему существу системы и вступало в противоречие с законами механики; поэтому от него отказались. Из этого вытекало, что все движения материи определялись физическими законами и в силу параллелизма психические явления также должны быть определенными. Следовательно, у картезианцев были трудности в отношении свободы воли. А для тех, кто уделял больше внимания науке Декарта, чем его теории познания, нетрудно было расширить его теорию о том, что животные — это автоматы; почему не сказать того же о человеке и упростить систему, делая ее последовательно материалистической. Этот шаг фактически был предпринят в XVIII веке.

У Декарта был неразрешимый дуализм между тем, что он черпал из современной ему науки, и схоластикой, которую он изучал в Ла Флеш. Это привело его к противоречиям, но это также привело его к тому, что он высказал больше плодотворных идей, чем любой логически последовательный философ. Непротиворечивость его взглядов, возможно, сделала бы его просто основателем новой схоластики, тогда как противоречия в его взглядах сделали его источником двух важных, но развивавшихся в различных направлениях школ философии.

## Глава X

### СПИНОЗА

Спиноза (1632—1677) — самый благородный и привлекательный из великих философов. Интеллектуально некоторые превосходили его, но нравственно он выше всех. Естественным следствием этого было то, что на протяжении всей его жизни и в течение века после смерти его считали человеком ужасающей безнравственности. Он родился в еврейской семье, но евреи отлучили его от церкви. Одинаково ненавидели его и христиане. Хотя во всей его философии господствует идея бога, церковники обвиняли его в атеизме<sup>1</sup>. Лейбниц, который был ему многим обязан, скрывал это и в целях предосторожности воздерживался от того, чтобы сказать хоть слово в похвалу ему; он зашел даже настолько далеко, что говорил неправду о степени своего личного знакомства с еретиком евреем.

Жизнь Спинозы была очень простой. Его семья приехала в Голландию из Испании или, может быть, из Португалии, чтобы избежать инквизиции. Сам он был знатоком иудейской учености, но счел невозможным остаться ее приверженцем. Ему предложили 1000 флоринов в год с тем, чтобы он скрыл свои сомнения, когда же он отказался, то была сделана попытка убить его, но когда и она не удалась, он был отлучен от церкви со всеми проклятиями Второзакония и проклятиями, которые Елисей послал на детей, разорванных впоследствии на куски медведицей. Но ни одна медведица не напала на Спинозу. Он спокойно жил сначала в Амстердаме, а потом в Гааге, зарабатывая себе на жизнь шлифовкой линз. Его потребности были малы и просты, и в течение всей своей жизни он обнаруживал редкое равнодушие к деньгам. Те немногие, которые знали Спинозу, любили его, даже если не одобряли его принципов. Голландское правительство с его обычным либерализмом терпело его мнения по теологическим вопросам, хотя однажды он оказался в политическом отношении в немилости, так как был на стороне де Витта против дома Оранских. В возрасте сорока пяти лет он умер от чахотки.

---

<sup>1</sup> «Богом» Спиноза называет материальную субстанцию природы, подчеркивая этим, что она сама является самостоятельной, активной силой («*natura naturans*»). В силу этого в его философской системе необходимость в понятии «бога» теологии как творца всего существующего отпадает, что понимали церковники, рьяно нападая на него за его безбожие. — *Прим. ред.*

Его главная работа «Этика» была опубликована посмертно. Прежде чем перейти к ее рассмотрению, нужно сказать несколько слов о двух других его книгах — «Богословско-политическом трактате» и «Политическом трактате». Первый является любопытной комбинацией критики Библии и политической теории; последний связан только с политической теорией. В критике Библии Спиноза частично предвосхищает современные взгляды, в частности определяя более поздние даты различных книг Ветхого завета по сравнению со сроками, указанными легендой. Он повсюду пытается доказать, что священное писание можно истолковать так, чтобы совместить его с либеральной теологией.

Политическая теория Спинозы в основном идет от Гоббса, несмотря на огромную разницу в характере этих людей. Он считает, что в естественном состоянии не существует правильного и неправильного, так как неправильное заключается в неповиновении закону. Он считает, что правитель не может поступать неправильно, и согласен с Гоббсом, что церковь должна быть полностью подчинена государству. Он против всякого восстания, даже направленного против плохого правительства, и приводит примеры бедствий в Англии в доказательство вреда, который происходит от насильственного сопротивления властям. Но он не согласен с той мыслью Гоббса, что монархия является наиболее естественной формой правления. Он не согласен также и с тем, что подданные должны жертвовать *всеми* своими правами в пользу правителя. В частности, он считает важной свободу мнений. Я абсолютно не понимаю, как он совмещал это с мнением о том, что вопросы религии должны решаться государством. По-моему, когда он это говорил, он имел в виду, что они должны решаться скорее государством, чем церковью; в Голландии государство было гораздо более терпимо, чем церковь.

В своей работе «Этика» Спиноза рассматривает три отдельных вопроса. Она начинается с метафизики, потом переходит к психологии аффектов и воли и, наконец, излагается этика, основанная на ранее изложенных метафизике и психологии. Метафизика Спинозы является видоизменением метафизики Декарта, психология же напоминает психологию Гоббса, но этика у него оригинальна и является самым ценным из того, что есть в книге. Отношение Спинозы к Декарту в какой-то мере напоминает отношения Плотина к Платону. Декарт был многосторонним человеком, с обширными интеллектуальными интересами, но не слишком отягощенный грузом добродетели. Хотя он изобрел «доказательства», направленные на поддержание ортодоксальных верований, но скептики могли бы использовать его, так же как Карнеад использовал Платона. Спиноза, хотя он и не был лишен научных интересов и даже написал трактат о радуге, в основном интересовался религией и добродетелью. От Декарта и его современников он воспринял материалистическую

и детерминистскую физику и пытался в этих рамках найти место для благоговения и жизни, посвященной богу. Его попытка была величественна и вызывает восхищение даже в тех, кто не верит в ее успех.

Метафизическая система Спинозы принадлежит к типу, начало которому положил Парменид. Существует только одна субстанция: «Бог или природа», — и ничто, что ограничено, не является самосуществующим. Декарт допускал три субстанции: бога, дух и материю; правда, даже для него бог в известном смысле был более субстанциональным, чем и дух и материя, так как он их сотворил и мог бы при желании уничтожить. Но, за исключением того, что касается всемогущества бога, дух и материя были двумя независимыми субстанциями, которые определялись соответственно атрибутами мышления и протяженности. У Спинозы ничего этого не было. Для него и мышление и протяженность были атрибутами бога. У бога есть также безграничное число и других атрибутов, так как в любом отношении он должен быть бесконечен; но эти другие атрибуты нам не известны. Индивидуальные души и отдельные части материи, согласно Спинозе, употребляются как определения; они не являются *вещами*, а просто аспектами божественного существа. Такого личного бессмертия, в которое верят христиане, не может быть, но может быть такой безличный его вид, который заключается в достижении все большего и большего единства с богом. Конечные вещи определяются своими физическими или логическими границами — иными словами, тем, чем они не являются: «Всякое определение есть отрицание». Может быть только одно существо совершенно положительное, и оно должно быть абсолютно безгранично. Исходя из этого, Спиноза пришел к полному и безраздельному пантеизму.

Согласно Спинозе, все в мире управляется абсолютной, логической необходимостью. Нет такой вещи, как свобода воли в духовной сфере или случайность в мире физическом. Все, что случается, есть проявление непостижимой природы бога, и логически невозможно, чтобы события были иными, нежели они есть. Это ведет к трудностям в отношении греха, на что не замедлили указать критики. Один из них, отмечая, что, согласно Спинозе, все идет от бога и поэтому является благом, негодуя спрашивает: было ли благом то, что Нерон убил свою мать? Было ли благом то, что Адам съел яблоко? Спиноза отвечал, что то, что было положительным в этих действиях, было благом, и только то, что было отрицательным, было злом; но отрицательное существует только с точки зрения смертных. В боге же, кто единственно полностью реален, нет отрицательного, и поэтому зла, которым нам кажутся грехи, не существует, когда их рассматривают как часть целого. Это учение, хотя оно в той или иной форме поддерживалось большинством мистиков, очевидно, не может совпасть с официальным церковным уче-

нием относительно греха и проклятия. Оно тесно связано с отрицанием свободы воли Спинозой. Хотя Спиноза ни в коей мере не был любителем споров, однако он был слишком честен, чтобы прятать свои взгляды, какими бы ужасными они ни казались для современников; поэтому неприязнь к его учению не была удивительной.

«Этика» излагается в стиле геометрии Евклида, с определениями, аксиомами и теоремами; предполагается, что все, что следует за аксиомами, должно быть строго доказано дедуктивным способом, что делает эту работу трудной для чтения. У современного студента, который не может предположить, что имеются строгие «доказательства» таких вещей, которые он считает установленными, нетерпение увеличивается по мере развития деталей доказательств, которые фактически не стоят того, чтобы их изучать: достаточно прочесть формулировки теорем и изучить схолии, которые содержат в себе многое из того, что является наилучшим в «Этике». Но порицать Спинозу за его геометрический метод значило бы показать недостаток понимания. И этически и метафизически существом его системы было утверждение, что все можно доказать и поэтому важно дать доказательства. Мы не можем принять его метод, но это происходит потому, что мы не можем принять его метафизику. Мы не можем поверить, что взаимосвязи частей вселенной — логические, потому что мы считаем, что научные законы должны быть раскрыты наблюдением, а не одним разумом. Но для Спинозы геометрический метод был необходим и был связан с наиболее существенными частями его доктрины.

Я подхожу сейчас к теории аффектов Спинозы. Она следует за метафизическим обсуждением природы и происхождения души, которое приводит к удивительной теореме о том, что «человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога». Но пассивные состояния, которые обсуждаются в третьей части «Этики», отвлекают нас и мешают нашему интеллектуальному видению целого. Нам сообщается, что «всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии)». Отсюда возникают любовь, ненависть и борьба. Психология в части третьей целиком эгоистична: «Кто воображает, что то, что он ненавидит, уничтожается, будет чувствовать удовольствие». — «Если мы воображаем, что кто-либо получает удовольствие от чего-либо, владеть чем может только он один, то мы будем стремиться сделать так, чтобы он не владел этим». Но даже в этой части имеются моменты, когда Спиноза отбрасывает вид математически доказанного цинизма, например, когда он говорит: «Ненависть увеличивается вследствие взаимной ненависти и, наоборот, может быть уничтожена любовью». Согласно Спинозе, самосохранение является основным мотивом пассивных состояний, но самосохранение изменяет свой характер, когда мы понимаем,

что реальное и положительное в нас — это то, что объединяет нас с целым, а не то, что сохраняет видимость единичности.

Две последние части «Этики», озаглавленные «О человеческом рабстве или о силах аффектов» и «О могуществе разума или о человеческой свободе», наиболее интересны. Мы находимся в рабстве настолько, насколько то, что случается с нами, обусловлено внешними причинами, и свободны соответственно тому, насколько мы действуем по своему усмотрению. Спиноза, подобно Сократу и Платону, полагает, что все неправильные действия связаны с познавательными ошибками: человек, который правильно понимает окружающие его обстоятельства, действует мудро и будет счастлив даже перед лицом того, что для других будет несчастьем. Он не призывает к бескорыстию, он считает, что влечение к собственной пользе в определенном смысле, и в особенности в смысле самосохранения, управляет всем человеческим поведением. «Нельзя представить себе никакой другой добродетели первее этой (именно стремления сохранять свое существование)». Но его концепция о том, что умный человек выберет своей целью свою пользу, отличается от концепции обычных эгоистов. «Высшее благо для души есть познание бога, а высочайшая добродетель — познавать его». Аффекты называются «пассивными состояниями» тогда, когда они возникают из неадекватных идей; пассивные состояния в различных людях могут находиться в конфликте, но люди, которые живут, подчиняясь разуму, найдут путь к согласию. Удовольствие само по себе есть благо, но надежда и страх — зло, так же как покорность и раскаяние: «Тот, кто раскаивается в каком-либо поступке, — вдвойне жалок или бессилён». Спиноза считает время не существующим реально, и поэтому все аффекты, которые, по существу, должны быть связаны с событием, как в прошлом, так и в будущем, противны разуму. «Поскольку душа представляет вещи по внушению разума, она подвергается одинаковому аффекту, все равно, будет ли это идея вещи будущей, или прошедшей, или же настоящей».

Это трудное выражение, но в нем сущность системы Спинозы, и мы поступим правильно, если хотя бы коротко задержимся на нем. Общераспространенное мнение утверждает, что «все хорошо, что хорошо кончается»; если вселенная постепенно улучшается, мы о ней думаем лучше, чем если бы она постепенно ухудшалась, даже если сумма добра и зла будет одинаковой в обоих случаях. Нас больше волнуют бедствия нашего времени, чем времен Чингис-хана. Согласно Спинозе, это неразумно. Ведь все, что случается, — это часть вечного вневременного мира, такого, каким видит его бог; для него срок не имеет значения. И умный человек, насколько ему позволяет человеческая ограниченность, пытается видеть мир таким, как его видит бог, *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности).

Но вы можете возразить, что мы, наверно, правы, будучи более озабоченными будущими несчастьями, которые, возможно, могут быть предотвращены, чем прошлыми бедствиями, в отношении которых мы уже ничего не можем сделать. И на этот аргумент детерминизм Спинозы дает ответ. Только невежество заставляет нас думать, что мы можем изменить будущее; что будет — то будет, и будущее устроено так же неизбежно, как и прошлое. Вот почему надежда и страх осуждаются: оба зависят от взгляда на будущее как на неуставленное — и поэтому возникают из недостатка мудрости.

Когда мы достигаем, насколько можем, видения мира, аналогичного видению бога, мы все видим как часть целого и как необходимое для блага целого. Поэтому «познание зла есть познание неадекватное». У бога нет познания зла потому, что нет зла, которое должно быть познано; явление зла возникает только посредством рассмотрения частей вселенной как самостоятельно существующих.

Точка зрения Спинозы направлена на освобождение людей от тирании страха. «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни». Спиноза жил полностью в соответствии с этим правилом. В последний день своей жизни он был совершенно спокоен, не экзальтирован, подобно Сократу в «Федоне», а разговаривал со своим собеседником об интересующих его вопросах так, как он сделал бы это в обычный день. В отличие от некоторых других философов, он не только верил в свою доктрину, но и применял ее на практике; я не знаю ни одного случая, когда бы он, несмотря на большое возбуждение, предался чему-то похожему на гнев или раздражение, которые осуждались его этикой. Напротив, он был вежлив и разумен, никогда не обвинял, но делал со своей стороны все возможное, чтобы убедить.

Насколько то, что случается с нами, происходит из нас самих, оно является благом, и только то, что приходит извне, является злом. «Но так как все то, для чего человек служит производящей причиной, необходимо хорошо, то, следовательно, зло для человека может возникнуть только из внешних причин». Поэтому, очевидно, ничего плохого не может случиться с вселенной в целом, так как она не является субъектом для внешних причин: «Мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем. Если мы ясно и отчетливо познаем это, то та наша часть, которая определяется как познавательная способность, то есть лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворение и будет стремиться пребывать в нем». Насколько человек является невольной частью общего целого, он связан, но насколько посредством понимания он сознает единственную реальность целого, он свободен. Применение этой доктрины изложено в последней книге «Этики».



Спиноза, подобно стоикам, не возражает против всех аффектов, он возражает только против тех, которые являются «пассивными состояниями», то есть тех, в которых мы кажемся самим себе пассивными, находящимися во власти внешних сил. «Аффект, составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его». Понимание того, что все вещи необходимы, помогает нашей душе достигнуть власти над аффектами. «Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит бога, и тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты». Эта теорема ведет нас к «познавательной любви к богу», в чем и заключается мудрость. Познавательная любовь к богу — это соединение мысли и эмоции: оно состоит — я думаю, каждый может это сказать — в истинном мышлении вместе с радостью понимания истины. Вся радость в истинном мышлении — это часть познавательной любви к богу, так как она не содержит ничего отрицательного и является поэтому поистине частью целого, но не только кажущейся, как это случается с отдельными вещами, которые настолько отделены в мысли, что кажутся злом.

Несколько ранее я сказал, что познавательная любовь к богу включает в себя радость, но, может быть, это было ошибкой, так как Спиноза говорит, что бог не подвержен никаким аффектам удовольствия или неудовольствия и что «познавательная любовь души к богу составляет часть бесконечной любви, которой бог любит самого себя». Тем не менее я думаю, что существует что-то в «познавательной любви», что не является просто интеллектом; может быть, радость, включенная в нее, рассматривается как какое-то высшее удовольствие.

«Любовь к богу, — говорят нам, — должна всего более наполнять душу». Я опустил доказательства Спинозы, но, делая так, я не нарисовал полной картины его размышлений. Так как доказательство вышеприведенной теоремы коротко, я процитирую его полностью, и тогда читатель мысленно может восполнить доказательства других теорем. Доказательство вышеуказанной теоремы следующее:

«Эта любовь (по т. 14) находится в связи со всеми состояниями тела, которые все способствуют ей (по т. 15). А потому (по т. 11) она все более должна наполнять душу; что и требовалось доказать».

В теореме (14, ч. V), к которой отсылало вышеупомянутое доказательство, говорится: «Душа может достигнуть того, что все состояние тела или образы вещей будут относиться к идее бога»; теорема 15, цитированная выше, утверждает: «Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит бога, и тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты»; теорема 11 утверждает: «Чем к большему числу вещей относится какой-либо образ, тем он постояннее, иными словами — тем чаще он возникает и тем более владеет душой».

«Доказательство», цитированное выше, можно было выразить следующим образом: всякое углубление в понимание того, что случается с нами, состоит в отнесении событий к идее бога, так как в действительности все является частью бога. Это понимание всего как части бога *есть* любовь к богу. Когда все объекты будут отнесены к богу, идея бога полностью овладеет душой.

Таким образом, утверждение, что «любовь к богу должна всего более наполнять душу», не представляет собой главным образом моральную проповедь, а является расчетом на то, что неизбежно должно случиться, когда мы достигнем понимания.

Нам говорят, что никто не может ненавидеть бога, но, с другой стороны: «Кто любит бога, тот не может стремиться, чтобы и бог в свою очередь любил его». Гёте, который восхищался Спинозой, даже не пытаясь понять его, думал, что это предложение является примером самопожертвования. Но ничего подобного нет, а есть лишь логическое следствие из метафизики Спинозы. Он не говорит, что человек не *должен* хотеть, чтобы бог любил его, он говорит, что человек, который любит бога, не *может* хотеть, чтобы бог любил его. Это ясно из доказательства, которое гласит: «Если бы человек стремился к этому, то значит (по кор. т. 17) он желал бы, чтобы бог, которого он любит, не был богом, и следовательно (по т. 19, ч. III), желал бы подвергнуться неудовольствию, а это (по т. 28, ч. III) нелепо». Теорема 17, на которую мы уже ссылались и которая гласит, что бог не подвержен никакому аффекту удовольствия или неудовольствия; королларий, на который мы ссылались выше, утверждает, что бог никого не любит и ни к кому не питает ненависти. Здесь снова то, что подразумевается, не является этической предпосылкой, а является логической неизбежностью: человек, который любил бы бога и желал бы, чтобы бог его любил, тем самым желал бы подвергнуться неудовольствию, что является нелепостью.

Утверждение, что бог не может никого любить, не следует рассматривать как противоречие утверждению, что бог любит самого себя бесконечной познавательной любовью. Он может любить себя, так как это возможно без всякой лживой веры, и, во всяком случае, познавательная любовь — это весьма специфический вид любви.

Здесь Спиноза говорит, что теперь он дал нам «все средства против аффектов». Лучшими из них являются ясные и отчетливые идеи относительно характера аффектов и их отношения к внешним причинам. В любви к богу по сравнению с любовью к человеческим существам есть еще и другое преимущество: «Душевные беспокойства и неудачи главнейшим образом берут свое начало от излишней любви к вещи, подверженной многим изменениям». Но ясное и отчетливое познание «порождает любовь к вещи неизменной и вечной», и такая

любовь не носит бурный и беспокойный характер любви к переходящему и изменчивому объекту.

Хотя личное бессмертие после смерти — это иллюзия, тем не менее в человеческой душе имеется нечто вечное. Душа может воображать или вспоминать, только пока продолжает существовать тело, но в боге существует идея, выражающая сущность того или другого человеческого тела в форме вечности, и эта идея является вечной частью души. Познавательная любовь к богу, когда ее испытывает индивидуум, заключена в этой вечной части души.

Блаженство, которое заключается в любви к богу, не есть награда за добродетель, но сама добродетель, и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того, что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти.

«Этика» заканчивается такими словами:

«Мудрый как таковой едва ли подвергается какому-либо душевному волнению; познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования, но всегда обладает истинным душевным удовлетворением. Если же путь, который, как я показал, ведет к этому, и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы спасение было у всех под руками и могло бы быть найдено без особого труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко».

Давая критическую оценку значения Спинозы как философа, необходимо отделить его этику от его метафизики и рассмотреть, насколько первая смогла пережить отрицание последней.

Метафизика Спинозы является лучшим примером того, что можно назвать «логическим монизмом», а именно доктрины о том, что мир в целом есть единая субстанция, ни одна из частей которой логически не способна существовать самостоятельно. Первоначальной основой этого взгляда является убеждение в том, что каждое предложение имеет одно подлежащее и одно сказуемое, что ведет нас к заключению о том, что связи и множественность должны быть иллюзорными. Спиноза думал, что природа мира и человеческой жизни могла бы быть логически выведена из самоочевидных аксиом; нам нужно так же покориться событиям, как мы покоряемся факту, что два плюс два — четыре, так как то и другое в одинаковой степени есть результат логической необходимости. В целом эту метафизику принять невозможно: она несовместима с современной логикой и научным методом. Факты нужно раскрывать наблюдением, а не рассуждением: когда мы успешно делаем вывод в отношении будущего, мы делаем это при помощи принципов, которые подсказаны эмпирическими фактами, а не являются логической

необходимостью. И концепция субстанции, на которую опирался Спиноза, есть концепция, которую ни наука, ни философия в наше время принять не могут.

Но когда мы переходим к этике Спинозы, мы чувствуем, или по крайней мере я чувствую, что кое-что, хотя и не все, можно принять, даже когда отвергнута ее метафизическая основа. Вообще говоря, Спиноза хотел показать, как можно жить благо-родно даже тогда, когда мы признаем пределы человеческой власти. Он сам своей доктриной необходимости делает эти пре-делы уже, чем они есть; но когда они несомненно существуют, принципы Спинозы, вероятно, лучшее из всего, что возможно. Возьмем, например, смерть: ничто из того, что человек может сделать, не сделает его бессмертным, и поэтому бесполезно тратить время на страхи и стенания над тем фактом, что мы должны умереть. Мучиться страхом смерти — это вид рабства; Спиноза прав, говоря, что «человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти». Но даже в этом случае так нужно рассматривать только смерть вообще; смерть же от лю-бой конкретной болезни следует по возможности предотвращать обращением к медицине. Чего нужно избегать даже в этом слу-чае, это какого-то беспокойства и ужаса; нужно спокойно при-нять необходимые меры, а наши мысли, насколько это воз-можно, нужно направить на другие дела. Те же соображения применяются и ко всем другим чисто личным несчастьям.

Ну, а как быть относительно несчастий с людьми, которых вы любите? Давайте подумаем о том, что, вероятно, может слу-читься в наше время с жителями Европы или Китая. Допустим, что вы еврей и ваша семья вырезана. Допустим, что вы борец-подпольщик против нацизма и ваша жена расстреляна, потому что не могли схватить вас. Допустим, что ваш муж за какое-то чисто воображаемое преступление послан на принудительные работы в Африку и умер там от жестокости и голода. Допустим, что ваша дочь изнасилована, а затем убита вражескими солда-тами. Следует ли вам в этих обстоятельствах сохранять фило-софское спокойствие?

Если вы следуете учению Христа, вы скажете: «Господи, прости их, ибо они не ведают, что творят». Я знал квакеров, которые могли сказать это искренне и от глубины души и кото-рыми я восхищался именно потому, что они могли это сделать. Но прежде чем восхищаться, каждый должен быть глубоко уверен в том, что несчастья чувствуются с должной глубиной. Нельзя принять точку зрения тех стоиков, которые говорили: «Что из того, что страдает моя семья? Я все-таки могу быть добродетельным». Христианская заповедь «любите врагов своих» хо-роша, но заповедь стоиков «Будьте безразличны к вашим друзьям» плоха. Да и христианская заповедь внушает не спокойную, а страстную любовь даже к худшим из людей. Про-тив этого ничего нельзя сказать, за исключением того, что

для большинства из нас слишком трудно искренне следовать этому в жизни.

Первоначальная реакция на такие бедствия — это месть. Когда Макдуф узнал, что его жена и дети были убиты Макбетом, он решил убить тирана. Эта реакция все еще восхищает большинство людей тогда, когда обида велика и такова, что вызывает нравственный ужас в незаинтересованных людях. Но и осудить это полностью нельзя, так как это одна из сил, порождающих наказание, а наказание иногда необходимо. Кроме того, с точки зрения здоровья психики импульс к мщению, вероятно, так силен, что если ему не дать выхода, то все воззрение человека на жизнь может стать искаженным и более или менее ненормальным. Это не является универсальной истиной, но это истинно в большинстве случаев. Но, с другой стороны, нужно сказать, что месть — это очень опасное побуждение. Насколько она допускается обществом, она разрешает человеку быть судьей в своем собственном деле, которое есть в точности то, что пытается предотвратить закон. Кроме того, это обычно чрезмерное побуждение: оно ведет к большему наказанию, чем это желательно. За пытку, например, не должны наказывать пыткой, но человек, сведенный с ума жаждой мести, будет думать, что безболезненная смерть слишком хороша для объекта его ненависти. Более того, и в этом Спиноза прав, жизнь, над которой господствует единственная страсть, — это убогая жизнь, не совместимая с каким-либо видом разума. Поэтому месть как таковая не лучшая реакция на обиды.

Спиноза обычно говорит то, что говорят христиане, и даже нечто большее. Для него весь грех обусловлен невежеством; он говорит: «Простите их, ибо они не ведают, что творят». Но он хочет, чтобы вы избежали ограниченности кругозора, из которой, по его мнению, возникает грех, и убеждает вас даже при самых больших несчастьях не замыкаться в вашем горе; он хочет, чтобы вы поняли свое горе, рассматривая его в связи с его причинами и как часть общего порядка природы. Как мы видели, он полагает, что ненависть можно победить любовью: «Ненависть увеличивается вследствие взаимной ненависти и, наоборот, может быть уничтожена любовью. Ненависть, совершенно побеждаемая любовью, переходит в любовь, и эта любовь будет вследствие этого сильнее, чем если бы ненависть ей вовсе не предшествовала». Я хотел бы поверить этому, но не могу, кроме исключительных случаев, когда ненавидящая личность целиком находится во власти лица, которое отказывается ненавидеть. В таких случаях удивление перед тем, что не последовало наказания, может иметь соответствующее воздействие. Но, поскольку злодеи имеют власть, мало пользы уверять их, что вы не питаете к ним ненависти, так как они будут относить ваши слова за счет неправильных побуждений и вы не сможете лишить их власти непротивлением злу.

Для Спинозы вся эта проблема проще, чем для того, кто не верит в конечное благо вселенной. Спиноза считает что, если вы будете рассматривать свои несчастья такими, какими они являются в действительности — в качестве момента взаимосвязи причин, простирающейся от начала времени до настоящего времени, — вы увидите, что они являются несчастьями только для вас, а не для вселенной, для которой они просто преходящий диссонанс в увеличении начальной гармонии. Я не могу этого принять; я думаю, что единичные события есть то, что они есть, и не становятся другими, если они будут растворены в целом. Каждый акт жестокости является неизменно частью вселенной; ничто, что случится позже, не сможет превратить этот акт из плохого в хороший или не сможет даровать совершенство целому, частью которого оно является.

Тем не менее, когда ваша судьба состоит в том, чтобы терпеть нечто, что является или кажется вам хуже, чем обычная судьба человечества, принципы мышления Спинозы о целом или, во всяком случае, о делах больших, чем ваше собственное горе, — полезны. Бывают даже времена, когда мысль, что человеческая жизнь со всем тем, что содержит в себе зло и страдание, есть бесконечно малая часть жизни вселенной, приносит утешение. Такие размышления, возможно, недостаточны, чтобы образовать религию, но в мире горестей они помогают здравомыслию и являются противоядием от паралича абсолютной безнадёжности.

## Глава XI

### ЛЕЙБНИЦ

Лейбниц (1646—1716) был одним из выдающихся умов всех времен, но человеком он был неприятным. Правда, он имел те добродетели, которые каждый хотел бы найти в рекомендациях будущего служащего: он был трудолюбив, бережлив, воздержан и честен в денежных делах. Но у него совсем не было тех возвышенных философских достоинств, которые были так характерны для Спинозы. Его лучшая мысль не доставила бы ему популярности, и он оставил свои рукописи, в которых излагалась эта мысль, неопубликованными. А то, что он опубликовал, имело целью заслужить одобрение государей и государынь. Следствием этого является то, что есть две системы философии, каждую из которых можно рассматривать как представляющую взгляды Лейбница: одна, которую он открыто провозглашал, была оптимистичной, ортодоксальной, фантастичной и мелкой; другая, которую постепенно извлекли из его рукописей относительно недавние издатели, была глубокой, ясной, во многом сходной с философией Спинозы и удивительно логичной. Именно популярный Лейбниц изобрел теорию, что наш мир — лучший из всех возможных миров (к чему Ф. Г. Брэдли добавил сардоническое замечание «и все в нем — это необходимое зло»); именно на этого Лейбница Вольтер дал карикатуру в образе доктора Панглосса. Было бы неисторично игнорировать этого Лейбница, но другой сыграл значительно большую роль в философии.

Лейбниц родился за два года до окончания тридцатилетней войны в Лейпциге, где его отец был профессором нравственной философии. В университете он изучал право, а в 1666 году в Альтдорфе получил степень доктора, там же ему предложили профессуру, от которой он отказался, сославшись на то, что «имеет в виду совершенно иное». В 1667 году он поступил на службу к епископу Майнцскому, который, как и другие западноевропейские князья, находился в постоянном страхе перед Людовиком XIV. С одобрения епископа Лейбниц сделал попытку убедить французского короля лучше вторгнуться в Египет, нежели в Германию, но ему вежливо напомнили, что священная война против неверных вышла из моды со времен Людовика Святого. Широкие круги общества о его проекте не знали до тех пор, пока его не открыл Наполеон, когда он в 1803 году (спустя четыре года после своего неудачного египетского по-

хода) захватил Ганновер. В 1672 году в связи с этим планом Лейбниц выехал в Париж, где и провел большую часть времени из последующих четырех лет. Его парижские знакомства имели большое значение для его духовного развития, так как в это время Париж стоял во главе мира и в области философии и в области математики. Именно там в 1675—1676 годах создал он исчисление бесконечно малых величин, не зная предшествующую, но не опубликованную работу Ньютона по этому же самому вопросу. Работа Лейбница впервые была опубликована в 1684 году, а работа Ньютона — в 1687 году. Последующий спор относительно приоритета был неблагоприятным и позорным для обеих сторон.

Лейбниц был немного скуп. Когда какая-нибудь молодая фрейлина ганноверского двора выходила замуж, он обычно преподносил ей то, что называл «свадебным подарком», состоявшим из полезных правил, заканчивавшихся советом не отказываться от умывания тепер, когда она заполучила мужа. История не отметила, были ли довольны этим новобрачные.

В Германии Лейбница научили неосхоластической аристотелевской философии, кое-что от которой он сохранил в течение всей своей последующей жизни. Но в Париже он познакомился с картезианской философией и материализмом Гассенди, оказавшими на него влияние; он говорил, что в это время он отказался от «ненаучных школ», подразумевая под этим схоластику. В Париже он познакомился с Мальбраншем и Арно Янсением. Наконец, значительное влияние на его философию оказала философия Спинозы, которого он посетил в 1676 году. Он провел месяц в частых спорах с ним и получил в рукописи часть «Этики». Позже он присоединился к травле Спинозы и всячески преуменьшал свое знакомство с ним, говоря, что встретился с ним только раз и Спиноза рассказал лишь несколько удачных политических анекдотов.

В 1673 году начались его связи с ганноверским двором, при котором он с тех пор и служил всю свою жизнь. Начиная с 1680 года он был библиотекарем в Вольфенбюттеле и ему официально было поручено написать историю Брауншвейгской династии. Он умер, доведя ее до 1005 года. Его работа была опубликована лишь в 1843 году. Некоторое время он посвятил проекту воссоединения церквей, который оказался неудачным. Он ездил в Италию, чтобы найти доказательства того, что герцоги Брауншвейгские были связаны с семьей Эсте. Несмотря на эти услуги, его оставили в Ганновере, когда Георг I стал королем Англии; главной причиной этого было то, что его ссора с Ньютоном настроила Англию против него. Однако, как он сообщал всем своим корреспондентам, принцесса Уэльская была на его стороне, против Ньютона. Но, несмотря на ее благосклонность, умер он в забвении.



Общеизвестная философия Лейбница изложена в «Монадологии» и в «Началах природы и благодати»; одну из названных работ (неизвестно которую) он написал для принца Евгения Савойского, сослуживца герцога Мальборо. Основа его теологического оптимизма излагается в «Теодицее», которую он написал для королевы Шарлотты Прусской. Я начну с философии, изложенной в этих трудах, а затем перейду к его более фундаментальным трудам, которые не были им опубликованы.

Подобно Декарту и Спинозе, Лейбниц основывал свою философию на понятии «субстанция», но он радикально отличался от них в рассмотрении отношения духа и материи и в рассмотрении числа субстанций. Декарт допускал три субстанции: бога, дух и материю; Спиноза допускал одного бога. Для Декарта протяженность является сущностью материи; для Спинозы и протяженность и мышление являются атрибутами бога. Лейбниц же считал, что протяженность не может быть атрибутом субстанции. Его обоснование этого состояло в том, что протяженность заключает в себе множественность и поэтому может принадлежать только совокупности субстанций; каждая единичная субстанция должна быть непротяженной. Поэтому он верил в бесконечное число субстанций, которые называл «монадами». Каждая из них имела некоторые свойства физической точки, но только когда ее рассматривали абстрактно, фактически же каждая монада является душой. Это естественно следует из отрицания протяженности как атрибута субстанции; по-видимому, единственным оставшимся возможным существенным атрибутом является мышление. Таким образом, Лейбниц пришел к отрицанию реальности материи и к замене ее бесконечными собраниями душ.

Теория, утверждающая, что субстанции не могут взаимодействовать, развитая последователями Декарта, была поддержана Лейбницем и привела к любопытным следствиям. Он считал, что не может быть двух монад, которые могли бы иметь когда-нибудь какие-нибудь причинные отношения между собой; когда кажется, что у них есть такие отношения, то это лишь видимость. Монады, как он говорит, «не имеют окон». Это приводит к двум трудностям: одна трудность вытекает из динамики, где тела, по-видимому, влияют друг на друга, особенно при столкновении; другая вытекает из понимания восприятия, которое, по-видимому, является действием воспринятого объекта на воспринимающего. Сейчас мы оставим в стороне трудности, вытекающие из положений динамики, и рассмотрим только вопрос восприятия. Лейбниц считал, что каждая монада отражает Вселенную не потому, что Вселенная воздействует на нее, но потому, что бог дал ей такую природу, которая самопроизвольно порождает этот результат. Между изменениями в одной монаде и изменениями в другой существует «предустановленная гармония», что и производит видимость взаимодействия. Очевидно,

это является распространением теории двух часов, которые отбивают одно и то же время в один и тот же момент, потому что работают синхронно. У Лейбница бесконечное число часов, и всем им установлено богом отбивать одно и то же время и в один и тот же момент не потому, что они влияют друг на друга, но потому, что каждые из них являются совершенно точным механизмом. Тем, кому предустановленная гармония казалась странной, Лейбниц указывал, какое прекрасное доказательство давала она существованию бога.

Монады образуют иерархию, в которой одни возвышаются над другими по их ясности и отчетливости, с какой они отражают Вселенную. Во всех них имеется некоторая степень смутности в восприятии, но количество смутности изменяется в соответствии с достоинством монады. Человеческое тело полностью составлено из монад, каждая из которых является душой и каждая из которых бессмертна, но есть одна господствующая монада, представляющая то, что называется душой человека, частью тела которого она является. Эта монада господствует не только в смысле обладания более ясными восприятиями, нежели у других, но также и в другом смысле. Изменения в человеческом теле (в обычных условиях) происходят ради господствующей монады: когда моя рука двигается, то цель, которой служит это движение, находится в господствующей монаде, то есть в моей душе, а не в монадах, которые составляют мою руку. Вот где истина того, что кажется здравому смыслу контролем моей воли над моей рукой.

Пространства — как оно является чувствам и как его рассматривает физика — не существует, но оно имеет реального двойника, а именно расположение монад в трехмерном порядке соответственно точке зрения, с которой они отражают мир. Каждая монада видит мир в определенной перспективе, присущей только ей; в этом смысле мы можем несколько произвольно говорить о монадах как имеющих пространственное положение.

Приняв этот метод рассуждения, мы можем сказать, что нет такого явления, как пустое пространство. Каждая возможная точка зрения заполнена одной и только одной фактически существующей монадой. Двух абсолютно схожих монад не существует. Это и есть лейбницевский принцип «тождества неразличимых».

В противоположность Спинозе Лейбниц в своей системе допускает наличие свободы воли. Он выдвинул «принцип достаточного основания», соответственно которому ничто не происходит без какого-либо основания; но когда мы имеем дело со свободными факторами, причинами для их действий является «склонность без необходимости». Всякий человеческий поступок всегда мотивирован, но нет логической необходимости в достаточном основании для его действия. Так по крайней мере Лейбниц говорит тогда, когда он пишет для широкого круга читате-

лей, но, как мы увидим, у него есть и другая теория, которую он скрывал после того, как узнал, что Арно был ею возмущен.

Одинаковый вид свободы имеют и действия бога. Он всегда действует во имя лучшего, но никакая логика не принуждает его поступать таким образом. Лейбниц согласен с Фомой Аквинским, что бог не может действовать вопреки законам логики, но он может повелеть все, что логически возможно, и это представляет ему величайшую широту выбора.

Лейбниц дает в их законченной форме метафизические доказательства существования бога. Они имеют длительную историю; начало им положил Аристотель или даже Платон; они были сформулированы в законченной форме схоластиками, и одно из них — онтологическое доказательство — было создано св. Ансельмом. Это доказательство, хотя его и отвергал св. Фома, было возрождено Декартом. Лейбниц же, который в искусстве логики достиг высочайших вершин, сформулировал доказательства лучше, чем они были сформулированы когда-либо прежде. Вот почему я рассматриваю их в связи с ним.

Прежде чем подробно рассматривать доказательства, следует понять также, что современные теологи больше не полагаются на них. Средневековая теология является производной греческого интеллекта. Бог Ветхого завета — это бог силы. Бог Нового завета является также и богом любви; но бог theologов от Аристотеля до Кальвина — это бог, чья притягательная сила в интеллектуальности: его существование разрешает некоторые загадки, которые иначе создали бы спорные вопросы в понимании Вселенной. Это божество, которое появляется в конце рассуждения, подобно доказательству предложений геометрии, не удовлетворило Руссо, возвратившегося к концепции бога, более близкого богу евангельскому. В основном современные теологи, особенно такие, как протестанты, следуют в этом отношении за Руссо. Философы же были более консервативны; и у Гегеля, и у Лотце, и у Брэдли продолжают существовать метафизические доказательства вопреки заявлению Канта, что такие доказательства опровергнуты раз и навсегда.

У Лейбница имеется четыре доказательства существования бога. Это следующие: 1) онтологическое доказательство; 2) космологическое доказательство; 3) доказательство от вечной истины; 4) доказательство от предустановленной гармонии, которое может быть обобщено в доказательство от намерения, или физико-теологическое доказательство, как называет его Кант. Мы рассмотрим эти доказательства в последовательном порядке.

Онтологическое доказательство основано на различии между существованием и сущностью. Считается, что любой обыкновенный человек или вещь, с одной стороны, существуют, а с другой стороны, имеют определенные качества, которые составляют его или ее «сущность». Гамлет, хотя он и не существует, имеет

определенную сущность: он меланхоличен, нерешителен, остроумен и т. д. Когда мы описываем какого-либо человека, как бы возможно подробно ни было наше описание, вопрос — реален ли он или воображаем — остается открытым. На языке схоластов это выражается фразой, что в отношении любой конечной субстанции ее сущность не включает в себя ее существования. Но в отношении бога, определяемого как наиболее совершенное существо, св. Ансельм, а за ним и Декарт утверждают, что сущность включает в себя существование на основании того, что существо, которое обладает всеми другими совершенствами, совершеннее, если оно существует, чем если оно не существует; из этого следует, что, если оно не существует, оно не является самым совершенным из возможных существ.

Лейбниц не принимает и не отвергает полностью этот аргумент, так как он говорит, что его следует дополнить доказательством, что бог, определенный таким образом, возможен. Он подробно изложил доказательство того, что идея бога возможна; с этой идеей он познакомил Спинозу, когда виделся с ним в Гааге. Это доказательство определяет бога как наиболее совершенное существо, то есть как субъект всех совершенств, а совершенство определяется как «простое качество, которое положительно и абсолютно и выражает без всяких ограничений все, что выражает». Лейбниц легко доказывает, что два таких совершенства, определение которым дано выше, не могут быть совместимы. Он заключает: «Следовательно, существует или можно представить существующим субъекта всех совершенств или наиболее совершенное существо. Из этого также следует, что оно существует, так как существование включается в число совершенств».

Кант возражал против этого аргумента, утверждая, что «существование» не является предикатом. Другой вид опровержения вытекает из моей теории дескрипций. Современному человеку доказательство кажется не очень убедительным, но легче убедиться, что оно должно быть ошибочно, чем точно выяснить, в чем заключается ошибка.

Космологическое доказательство более правдоподобно, чем онтологическое. Это форма аргумента от первопричины, который сам происходит из аристотелевского доказательства неподвижного двигателя. Доказательство от первопричины просто. Оно утверждает, что все ограниченное имеет причину, которая в свою очередь имеет причину, и т. д. Но этот ряд предшествующих причин не может, как утверждают, быть бесконечным, и первый член в ряду не должен иметь причины, так как иначе он не был бы первым членом. Следовательно, существует беспричинная причина всего, и это, очевидно, бог.

У Лейбница доказательство имеет несколько иную форму. Он утверждает, что каждая единичная вещь в мире «случайна»; иными словами, это означает, что логически возможно, чтобы

она не существовала; и это истинно не только в отношении каждой единичной вещи, но и в отношении всей вселенной. Даже когда мы допускаем, что вселенная существовала вечно, то и тогда внутри вселенной нет ничего, что бы показывало, почему она существует. Но в соответствии с философией Лейбница все должно иметь достаточное основание, поэтому и вселенная в целом должна иметь достаточное основание, которое находится вне ее. Этим достаточным основанием и является бог.

Это доказательство лучше, чем неубедительное доказательство от первопричины, и его нельзя так легко опровергнуть. Доказательство от первопричины покоится на предположении о том, что каждый ряд должен иметь первый член, что неверно, например ряды правильных дробей не имеют первого члена. Но доказательство Лейбница не зависит от взгляда, что вселенная должна иметь начало во времени. Доказательство действительно в той мере, в какой мы допускаем принцип достаточного основания Лейбница, но, если его отрицать, оно терпит крах. Что именно Лейбниц подразумевает под принципом достаточного основания — вопрос противоречивый. Кутюра утверждает, будто он означает, что каждое истинное суждение является «аналитическим», то есть таким, что его противоречие является самопротиворечием. Но эта интерпретация (которая опирается на неопубликованные рукописи Лейбница), если она и верна, относится к эзотерической теории Лейбница. В своих опубликованных работах он утверждает, что между необходимыми и случайными суждениями имеется различие, что только первые следуют из законов логики и что все суждения, утверждающие существование, случайны, за исключением суждения, утверждающего существование бога. Хотя бог существует необходимо, творение им мира не вынуждалось требованиями логики, напротив, это был свободный выбор, мотивированный, но не вынужденный его благостью.

Ясно, что Кант был прав, говоря, что это доказательство зависит от онтологического доказательства. Если существование мира можно объяснять только существованием необходимого существа, тогда должно быть существо, чья сущность включает существование, так как это является тем, что подразумевается под необходимым существом. Но если возможно, что есть существо, чья сущность включает существование, тогда один раз, без опыта, может определить такое существо, чье существование будет следовать из онтологического доказательства, так как все, что связано только с сущностью, может быть познано независимо от опыта — таков по крайней мере взгляд Лейбница. Поэтому большая на вид правдоподобность космологического доказательства перед доказательством онтологическим обманчива.

Аргумент от вечной истины сформулировать точно несколько затруднительно. Грубо говоря, доказательство таково: такое утверждение, как «идет дождь», является иногда истинным, а

иногда ложным, но «два и два — четыре» — всегда истинно. Все утверждения, которые связаны только с сущностью, а не с существованием, или всегда бывают истинны, или никогда. Те, которые всегда истинны, называются «вечными истинами». Суть доказательства заключается в том, что истины являются частью содержания душ и что вечная истина должна быть частью содержания вечной души. У Платона уже есть нечто похожее на это доказательство, когда он выводит бессмертие из вечности идей. Но у Лейбница доказательство выступает в более развитой форме. Он считает, что конечное основание для случайных истин должно быть найдено в необходимых истинах. Ход доказательства здесь такой же, как в космологическом доказательстве: для всего случайного мира должно существовать основание, и это основание не может быть само случайным, его следует искать среди вечных истин. Но основание для того, что существует, должно само существовать; поэтому вечные истины должны в некотором смысле существовать, а они могут существовать только как мысли в душе бога. Действительно, это доказательство является лишь иной формой космологического доказательства. Однако оно не дает исчерпывающего доказательства относительно возможности утверждения, что истина «существует» в уме умозаключающего.

Доказательство из предустановленной гармонии, как формулирует его Лейбниц, действительно только для тех, кто принимает его монады, лишенные окон и отражающие вселенную. Доказательство состоит в том, что так как все часы без какого-либо причинного взаимодействия показывают одно и то же время, то должна быть единая внешняя причина, которая все их регулирует. Конечно, здесь есть трудность, которая проходит через всю монадологию: если монады никогда не взаимодействуют, то как может какая-нибудь из них знать о том, что существуют другие? А то, что кажется отражением вселенной, может быть просто сном. Фактически, если Лейбниц прав, это и есть просто сон, но он каким-то образом установил, что все монады имеют подобные же сны в одно и то же время. Это, конечно, фантастично и никогда не казалось бы правдоподобным, если бы не предыдущая история картезианства.

Однако доказательство Лейбница можно освободить от его особой метафизики и превратить в то, что называется доказательством от намерения. Это доказательство утверждает, что при обозрении познанного мира мы находим вещи, которые нельзя правдоподобно объяснить как продукт слепых сил природы, но гораздо более разумно рассматривать их как доказательство благих целей.

Это доказательство не имеет формально логических недостатков: предпосылки его эмпирические, а заключение его, как об этом открыто утверждается, достигается в соответствии с обычными правилами эмпирического вывода. Поэтому вопрос,

нужно ли это принять или нет, касается не общих метафизических вопросов, а сравнительно конкретных соображений. Между этим доказательством и другими есть одно существенное различие, а именно то, что богу, существование которого оно доказывает (если это верно), не нужно иметь всех обычных метафизических атрибутов. Ему не нужно быть всемогущим или всеведущим. Ему нужно быть только намного мудрее и могущественнее, чем мы. Бедствия в мире, возможно, объясняются его ограниченной властью. Некоторые современные богословы используют возможности, которые предоставляет это доказательство, для создания своей собственной концепции бога. Но такие теории далеки от философии Лейбница, к которой нам следует сейчас возвратиться.

Одну из наиболее характерных черт этой философии представляет доктрина о многих возможных мирах. Мир «возможен», если он не противоречит законам логики. Существует бесконечное число возможных миров, каждый из которых бог созерцал прежде, чем сотворил действительный мир. Будучи добрым, бог решил сотворить лучший из возможных миров, а он считал, что лучшим должен быть тот, в котором добро значительно превышает зло. Он мог бы сотворить мир, не имеющий зла, но он не был бы так хорош, как действительно существующий мир. Вот почему большое благо логически связано с некоторым злом. Возьмем самый обыкновенный пример: глоток холодной воды в жаркий день, когда вы страдаете от жажды, может дать вам такое большое удовольствие, что вы подумаете, что стоило испытать жажду, хотя она и была мучительна, потому что без нее не было бы так велико последующее наслаждение. Для теологии важны не такие примеры, а связь греха со свободой воли. Свобода воли является великим благом, но для бога логически невозможно даровать свободу воли и в то же самое время повелеть не быть греху. Поэтому бог решил сделать человека свободным, хотя и предвидел, что Адам съест яблоко, и что грех неизбежно повлечет за собой наказание. В мире, явившемся результатом этого, хотя в нем и существует зло, перевес добра над злом больший, чем в любом другом возможном мире; поэтому он и является лучшим из всех возможных миров, а зло, которое в нем содержится, не является аргументом против доброты бога.

Это доказательство, очевидно, удовлетворяло королеву Пруссии. Ее крепостные страдали от зла, в то время как она наслаждалась благом, и приносило большое удобство уверение великого философа, что это справедливо и правильно.

У Лейбница решение проблемы зла, как и большинство его других общеизвестных теорий, логически возможно, но не очень убедительно. Манихеи, возможно, возразили бы, что это худший из возможных миров, в котором существующие хорошие вещи служат только для того, чтобы усиливать зло. Они могли бы

сказать, что мир был сотворен злым духом, допустившим свободу воли, являющуюся благом, для того чтобы был грех, являющийся злом, и в котором зло преобладает над благом свободы воли. Злой дух, могли бы продолжить они, создал несколько добродетельных людей, для того чтобы злые их могли наказывать, так как наказание добродетельных столь великое зло, что оно делает мир хуже, чем если бы не существовало ни одного хорошего человека. Я не отстаиваю этого мнения и считаю его фантастическим, я только говорю, что оно не более фантастично, чем теория Лейбница. Люди хотят думать, что вселенная хороша, и снисходительно относятся к плохим аргументам, доказывающим, что это так, тогда как плохие аргументы, доказывающие, что она плоха, рассматриваются весьма придиристо. Фактически, конечно, мир частично хорош и частично плох и никакая «проблема зла» не появляется, если только не отрицают этого очевидного факта.

Теперь я перехожу к эзотерической философии Лейбница; в ней мы найдем основания для многого такого, что кажется произвольным или фантастичным в его общеизвестных положениях; перехожу к истолкованию его теорий, которые (если бы они стали всеобщим достоянием) сделали бы его философию значительно менее приемлемой. Примечательно, что он так повлиял на последующие поколения философов, что большинство издателей, которые публиковали избранные произведения из огромной массы его рукописей, предпочитали то, что подтверждало общепринятую интерпретацию его системы, и отвергали как не имеющие значения очерки, которые доказывали, что он был значительно более глубоким мыслителем, чем желал, чтобы о нем думали. Большинство текстов, на которых мы должны основываться для понимания его философии, которую он сохранял в тайне, было впервые опубликовано в 1901 или 1903 году в двух работах Луи Кутюра. Одну из них даже озаглавил сам Лейбниц, сопровождая таким замечанием: «Здесь я достиг огромного прогресса». Но, несмотря на это, никто из издателей не считал ее подходящей для печати в продолжение около двух столетий после его смерти. Правда, его письма к Арно, в которых частично содержится более глубокая философия, были опубликованы в XIX веке; и я первый отметил их важность. Прием, который Арно оказал этим письмам, был обескураживающим. Он пишет: «Я нахожу в этих мыслях столько тревожащих меня положений, которые, если я не ошибаюсь, возмущают почти всех людей, что я не вижу, какая может быть польза от трудов, которые, очевидно, отвергнет весь мир». Без сомнения, это враждебное мнение впоследствии побудило Лейбница утаивать свои настоящие мысли по философским вопросам.

Понятие субстанции являющееся основополагающим в философии Декарта, Спинозы и Лейбница, является производным



от логических категорий субъекта и предиката. Некоторые слова могут быть либо субъектами, либо предикатами, например я могу сказать «небо — голубое» и «голубое — это цвет». Другие слова, из которых имена собственные дают наиболее очевидные примеры, никогда не бывают предикатами, а только субъектами или одним из членов суждения, указывающих на отношение между словами. Такие слова следует определить как *субстанциальные*. Субстанции в дополнение к этой логической характеристике существуют постоянно, если только их не разрушит божественное всемогущество (что, как каждый заключает, никогда не случится). Каждое истинное предложение является или общим, подобно такому: «Все люди — смертны», — в этом случае оно утверждает, что один предикат заключает в себе другой; или единичным, подобно такому: «Сократ — смертен», — в этом случае предикат содержится в субъекте и качество, обозначенное предикатом, является частью понятия субстанции, обозначенной субъектом. Что бы ни случилось с Сократом, все это может быть выражено предложением, в котором «Сократ» является субъектом, а слова, описывающие случившееся, о котором идет речь, являются предикатом. Все эти предикаты, собранные вместе, составляют «понятие» Сократа. Все необходимо принадлежит ему в том смысле, что субстанция, которую они не могли бы правильно выразить, не была бы Сократом, а кем-нибудь еще.

Лейбниц твердо верил в значение логики не только в ее собственной сфере, но и в смысле основания метафизики. Он много работал над математической логикой и достиг больших результатов, которые имели бы очень большое значение, если бы он опубликовал их; Лейбниц был бы в этом случае основателем математической логики, которая стала бы известной на полтора столетия раньше, чем это случилось в действительности. Но он воздержался от их публикации, так как нашел доказательство, что аристотелевская теория силлогизма была в некоторых отношениях неправильна; уважение к Аристотелю не позволяло ему верить этому, и он ошибочно полагал, что заблуждается он сам. Несмотря на это, он всю жизнь лелеял надежду открыть своего рода обобщенную математику, названную им «*Characteristica Universalis*», с помощью которой можно было бы заменить мышление исчислением. «Если бы она была у нас, — говорил он, — мы бы имели возможность рассуждать в области метафизики и нравственности так же, как мы делаем это в области геометрии и математического анализа». «Если бы возникли противоречия, нужды в спорах между двумя философами было бы не больше, чем между двумя бухгалтерами, так как им было бы достаточно взять в руки карандаш, сесть за грифельные доски и сказать друг другу (если они хотят, при наличии доброжелательного свидетеля): давайте подсчитаем».

Лейбниц, основывая свою философию, опирался на две логические предпосылки: закон противоречия и закон достаточного основания. Оба они связаны с понятием «аналитического» суждения, являющегося суждением, в котором предикат содержится в субъекте, например: «Все белые люди — это люди». Закон противоречия гласит, что все аналитические предложения являются истинными. Закон достаточного основания (лишь в эзотерических философских системах) гласит, что все истинные предложения являются аналитическими. Это относится даже к тому, что мы рассматриваем как эмпирические утверждения о реальной действительности. Если я путешествую, в понятие обо мне нужно навечно включить понятие об этом путешествии, которое является моим предикатом. «Следовательно, природа *индивидуальной субстанции*, или полного существа, состоит в том, чтобы иметь настолько полное и законченное понятие, чтобы оно могло обнять и позволяло вывести все предикаты того субъекта, которому оно придается... Так, качество царя, принадлежащее Александру Великому, будучи взято отдельно от субъекта, не обладает достаточной индивидуальной определенностью и не заключает в себе других качеств того же самого субъекта или того, что содержит в себе понятие названного государя, тогда как бог, видя индивидуальное понятие или *haecceitatem* Александра, видит в нем в то же время основание и причину всех предикатов, которые действительно могут быть высказаны об Александре (например, что он победил Дария и Пора), и мог бы даже узнать *a priori* (а не путем опыта), естественно ли смертью умер он или от отравы, что мы можем узнать только из истории».

Одно из наиболее определенных заявлений относительно оснований метафизики Лейбница встречается в его письме к Арно:

«Принимая во внимание понятие, которое я имею о каждом истинном суждении, я выяснил, что каждый предикат, необходимый или случайный, относящийся к прошлому, настоящему или будущему, содержится в понятии субъекта, и я больше ничего не спрашиваю».

«...суждение, о котором идет речь, имеет большое значение и заслуживает того, чтобы его хорошо доказали, так как отсюда следует, что каждая душа представляет собой отдельный мир, независимый от всего, за исключением бога, что она не только бессмертна и, так сказать, нечувствительна, но что она содержится в своей субстанции следы всего того, что с ней случается».

Он далее объясняет, что субстанции не действуют друг на друга, но все согласованно отражают Вселенную, каждая со своей точки зрения. Взаимодействия быть не может потому, что все, что случается с каждой субстанцией, является частью ее собственного понятия и определено вечно, если эта субстанция существует.

Ясно, что эта система так же детерминистична, как и система Спинозы. Арно выражает свой ужас перед утверждением (которое сделал Лейбниц), что «индивидуальное понятие каждого лица включает раз и навсегда все, что когда-либо с ним случится». Такой взгляд явно несовместим с христианской доктриной греха и свободной воли. Видя, как болезненно воспринимает все это Арно, Лейбниц в целях предосторожности воздержался от опубликования этой работы.

Правда, для людей существует различие между истинами, познанными при помощи логики, и истинами, познанными при помощи опыта. Это различие проявляется двумя способами. Во-первых, все, что случается с Адамом, следует из его понятия, и, *если он существует*, мы можем удостовериться в его существовании только опытным путем. Во-вторых, понятие любой индивидуальной субстанции бесконечно сложно, и анализ, который требуется для выведения его предикатов, возможен только для бога. Однако эти различия обуславливаются только нашим невежеством и духовной ограниченностью; для бога они не существуют. Бог воспринимает понятие Адама во всей его безграничной сложности и поэтому может рассматривать все истинные суждения об Адаме как аналитические. Бог может также априорно удостовериться, существует ли Адам. Так как бог знает свою собственную благодать, из которой следует, что он создаст лучший из возможных миров, он знает также, образует ли Адам или нет часть этого мира. Поэтому нет настоящего спасения от детерминизма через наше невежество.

Однако существует еще одна любопытная точка зрения. Большой частью Лейбниц представляет сотворение мира как свободный акт бога, требуемый упражнением его воли. Согласно этой теории, определение того, что фактически существует, вызывается не наблюдением, но происходит благодаря божьей благодати. Помимо божьей благодати, которая побуждает его создать лучший из возможных миров, не существует априорного основания того, почему должна существовать та вещь, а не другая.

Но иногда у Лейбница в работах, которые не были показаны ни одному человеку, встречаются совершенно иные теории относительно того, почему некоторые вещи существуют, а другие, одинаково возможные, не существуют. Согласно этому взгляду, все, что не существует, борется за то, чтобы существовать, но не все возможные вещи могут существовать потому, что не все они «совозможные». Может быть, возможно, чтобы существовало *A*, и возможно также, чтобы существовало *B*, но невозможно, чтобы существовали как *A*, так и *B*; в этом случае *A* и *B* не являются «совозможными». Две или большее число вещей только тогда «совозможны», когда все они могут существовать. По-видимому, Лейбниц предполагал, что в лимбе, населенном сущностями, каждая из которых пытается существовать, имеется

что-то похожее на войну; в этой войне группы «совозможных» объединяются и самые большие группы их побеждают, подобно тому как побеждают наиболее влиятельные группы в политической борьбе. Лейбниц даже использует эту концепцию как средство определения существования. Он говорит: «Существующее может быть определено как то, что совместимо с большим числом вещей, чем совместимо любое несовместимое с ним». Иными словами, если  $A$  несовместимо с  $B$ , тогда как  $A$  совместимо с  $C$ ,  $D$  и  $E$ , а  $B$  совместимо только с  $F$  и  $G$ , тогда  $A$ , а не  $B$  существует в соответствии с определением. «Существующее, — говорит он, — это бытие, которое совместимо с наибольшим числом вещей».

В этом случае нет упоминания бога и, очевидно, нет акта творения. И нет нужды ни в чем, кроме чистой логики для определения того, что существует. Вопрос, являются ли  $A$  и  $B$  совозможными, для Лейбница является вопросом логическим, а именно — заключает ли существование обоих, и  $A$  и  $B$ , противоречие? Из этого следует, что теоретически логика способна решать вопрос о том, какая группа совозможностей является наибольшей, и, следовательно, эта группа будет существовать.

Однако, может быть, в действительности Лейбниц не имел в виду того, что сказанное выше являлось определением существования. Если бы это было просто критерием, его можно было бы примирить с его общеизвестными взглядами посредством того, что он называл «метафизическим совершенством». Термин «метафизическое совершенство» в его употреблении, по-видимому, означает количество существования. Это, говорит он, «не что иное, как величина положительной реальности, взятой в строгом смысле». Он всегда доказывал, что бог создал столько, сколько возможно, и это явилось одним из его обоснований отказа признать пустое пространство. Существует общее убеждение (которого я никогда не понимал), что лучше существовать, чем не существовать; на этом основании детей призывают быть благодарными их родителям. Лейбниц, очевидно, придерживался этого мнения и считал сотворение наиболее совершенной вселенной частью божьей благодати. Из этого следует, что действительный мир состоял бы из самых больших групп совозможностей. Однако было бы так же верно, что одна логика, данная достаточно способному логичу, могла бы решить, будет ли существовать или нет данная возможная субстанция.

Лейбниц в своих личных размышлениях является наилучшим примером философа, использующего логику как ключ к метафизике. Этот тип философии начинается с Парменида, а продолжается он в платоновском использовании теории идей, чтобы доказать различные внелогические суждения. К этому же типу философии принадлежат философия Спинозы, а также философия Гегеля. Но никто из них не смог с такой ясностью применить выводы из логического синтаксиса к действитель-

ному миру. Этот вид аргументации получил дурную славу из-за роста эмпиризма. Возможны ли какие-либо действенные заключения от языковых явлений к явлениям нелингвистическим — это вопрос, относительно которого я не имею желания выступать с авторитетными суждениями; но, несомненно, выводы, найденные у Лейбница и других философов, исходящих из априорности, не являются действенными, так как все они основаны на ошибочной логике. Субъектно-предикатная логика, которую допускали в прошлом все подобные философы, или совсем игнорировала связи, или употребляла ложные аргументы, чтобы доказать, что эти связи нереальны. Лейбниц повинен в особой непоследовательности: в соединении субъектно-предикатной логики с плюрализмом, так как суждение «существует много монад» не является суждением субъектно-предикатной формы. Для того чтобы быть последовательным, философ, который верит в то, что все суждения являются суждениями именно этой формы, должен быть монистом, подобно Спинозе. Лейбниц же отвергал монизм большей частью из-за своей приверженности к динамике и из-за своего довода, что протяженность предполагает повторение и поэтому не может быть атрибутом единичной субстанции.

Лейбниц — скучный автор, и его влияние на немецкую философию сделало ее педантичной и сухой. Его ученик Вольф, теории которого господствовали в германских университетах вплоть до появления «Критики чистого разума» Канта, выкинул из Лейбница все, что было у Лейбница самого интересного, и создал сухой, профессорский способ мышления. За пределами Германии философия Лейбница имела мало влияния; его современник Локк направлял британскую философию, во Франции в то время царил Декарт, до тех пор пока его не сменил Вольтер, сделавший модным английский эмпиризм.

Тем не менее Лейбниц остается величественной фигурой, и его величие сейчас заметнее, нежели когда-либо раньше. Помимо того значения, которое он имеет как математик и создатель исчисления бесконечно малых, он был основоположником математической логики, важность которой он понял тогда, когда она еще никому не была ясна. А его философские гипотезы, хотя и фантастичны, очень ясны и могут быть точно выражены. Даже его монады все еще могут быть полезны как предполагаемые возможные пути видимого восприятия, хотя их нельзя рассматривать как лишенные окон. Что я со своей стороны считаю лучшим в его теории монад — это его два рода пространства: субъективное, в восприятии каждой монады, и объективное, состоящее из скоплений точек зрения различных монад. Это, я полагаю, все еще полезно в отношении восприятия физики.

## Глава XII

### ФИЛОСОФСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ

Появление либерализма в политике и философии дало материал для изучения очень общего и очень важного вопроса, а именно вопроса о том, какое влияние оказывали политические и социальные обстоятельства на выдающихся и оригинальных мыслителей и, наоборот, каково было влияние этих людей на последующее политическое и социальное развитие.

Нужно остерегаться двух противоположных, но одинаково общераспространенных ошибок. С одной стороны, люди, которые больше знают книги, чем жизнь, склонны переоценивать влияние философов. Когда они видят, что какая-то политическая партия заявляет, будто она руководствуется учением такого-то или такого-то, они думают, что учением такого-то и такого-то определяются действия этой партии, поскольку нередко философы не ограничиваются только общими заявлениями, но рекомендуют партии, что она должна делать в том или ином случае. До недавнего времени почти все авторы книг преувеличивали влияние своих предшественников в этом направлении. И, наоборот, реакция против старой ошибки вызвала новую, заключающуюся в том, что теоретиков рассматривают как почти пассивный продукт обстоятельств, считают, что они вообще едва ли оказывают какое-либо влияние на ход событий. Согласно этой точке зрения, идеи — это пена на поверхности глубинных течений, определяемых материальными и техническими причинами: социальные изменения вызваны мышлением не больше, чем течение реки вызвано теми пузырьками, которые показывают наблюдателю направление ее течения. Со своей стороны, я полагаю, что истина — между этими двумя крайностями. Между идеями и практической жизнью, как и повсюду, существует взаимодействие; спрашивать, что из них — причина, а что — результат, так же бесполезно, как решать проблему, что было раньше — курица или яйцо. Я не буду напрасно тратить время на абстрактное рассмотрение этого вопроса, а подвергну историческому анализу один важный момент из этого общего вопроса, а именно развитие либерализма и его ответвлений с конца XVII века до наших дней.

Ранний либерализм был порождением Англии и Голландии и обладал некоторыми ярко выраженными характерными чертами. Он отстаивал религиозную терпимость, по своему характеру был протестантским, но скорее веротерпимым, чем

фанатичным, и относился к религиозным войнам как к глупости. Он отдавал должное торговле и промышленности и оказывал большее предпочтение поднимающемуся среднему классу, чем монархии и аристократии; он проявлял громадное уважение к праву собственности, особенно когда она накапливалась благодаря труду самого владельца. Принцип наследования власти хотя полностью и не отвергался, ограничивался больше, чем когда-либо прежде; отвергалось, в частности, божественное право королей и провозглашался тот взгляд, что каждое сообщество людей имеет право, по крайней мере первоначально, установить ту форму правления, какую оно пожелает. Безусловно, тенденцией раннего либерализма была тенденция к демократии, регулируемой правом собственности. Имелось убеждение, поначалу не высказанное до конца, что все люди рождаются равными и что их последующее неравенство является продуктом обстоятельств. Это привело к тому, что особо важное значение стали придавать обучению как противоположности врожденным свойствам. Было в нем и некоторое предубеждение против правительства, потому что правительство почти везде было в руках королей или аристократов, которые редко понимали или уважали нужды купцов, но это предубеждение ослаблялось надеждой, что скоро будет достигнуто необходимое понимание этих нужд и проявлено должное уважение к ним.

Ранний либерализм был оптимистичным, энергичным и философским потому, что он был представителем растущих сил, которые появились как бы для того, чтобы без больших трудностей одерживать победы и принести своей победой великие блага человечеству. Либерализм противостоял всему средневековому и в политике и в философии, потому что средневековые теории использовались для того, чтобы санкционировать власть церкви и короля, чтобы оправдать гонения и воспрепятствовать расцвету науки; но он был одинаково враждебен и современному ему фанатизму кальвинистов и анабаптистов. Он стремился положить конец политическим и богословским спорам, с тем чтобы освободить энергию для вдохновляющих дел торговли и науки, таких, например, как основание Ост-Индской компании и Английского банка, создание теории тяготения и открытие учения о кровообращении. Во всем Западном мире фанатизм уступал место просвещению, исчезал страх перед испанским могуществом, увеличивалось благосостояние всех классов и появились самые возвышенные надежды, подкрепляемые самыми трезвыми суждениями. За сотни лет не случилось ничего, что омрачило бы эти надежды, до тех пор пока, наконец, они сами не породили Французскую революцию, что привело непосредственно к Наполеону, а отсюда к Священному союзу. После этих событий либерализм должен был перейти как бы на второе дыхание, прежде чем стало возможным возрождение оптимизма XIX века.

Прежде чем останавливаться на каких-либо подробностях, необходимо дать общий обзор либерального движения начиная XVII и кончая XIX столетием. Эта теория, сначала простая, становится постепенно все более и более сложной. Отличительной чертой всего либерального движения в широком смысле этого слова будет индивидуализм; но этот термин без дальнейшего определения неясен. Греческие философы, в том числе и Аристотель, не были индивидуалистами в том смысле, в котором я хочу использовать этот термин. Они рассматривали человека, по существу, как члена общества. «Государство» Платона, например, давало определение хорошего общества, а не хорошего индивидуума. Но с утратой политической свободы, начиная с Александра Македонского, развился индивидуализм, и тогда представляли киники и стоики. Согласно философии стоиков, человек может хорошо жить при любых социальных обстоятельствах. Таким же был и взгляд христианства, особенно до того, как оно приобрело контроль над государством. Но в средние века, когда мистики оживили первоначальные индивидуалистические тенденции христианской этики, во взглядах большинства людей, включая значительную часть философов, господствовал устойчивый синтез догмы, закона и обычая, что заставляло подчинить теоретические убеждения и практическую нравственность людей контролю такого социального института, как католическая церковь: что является истинной и что благом, определяла не мысль диночек, а коллективная мудрость церковных соборов.

Первая значительная брешь в этой системе была пробита протестантизмом, который утверждал, что вселенские соборы могут ошибаться. Таким образом, определение истины стало рассматриваться уже как дело не социальной, а индивидуальной инициативы.

Так как различные индивидуумы приходят к различным выводам, то возникала борьба, и теологические вопросы решались теперь не на собраниях епископов, а на поле боя. Но так как и одна сторона не могла истребить другую, то в конце концов стало очевидным, что должен быть найден метод, примиряющий интеллектуальный и этический индивидуализм с установленным порядком общественной жизни. Это была одна из главных проблем, которую пытался разрешить ранний либерализм.

Между тем индивидуализм проник в философию. Основная посылка Декарта «я мыслю, следовательно, я существую» делала основание познания различным для каждого человека, так как для каждого человека отправной точкой было его собственное существование, а не существование других индивидуумов или сообщества индивидуумов. Подчеркивание им надежности собственных и отчетливых идей идет в этом же самом направлении, так как именно интроспективным рассмотрением того, что мы мыслим, мы устанавливаем, являются ли наши идеи ясными и отчетливыми. Большая часть философов после Декарта



в большей или меньшей степени разделяла эту интеллектуально-индивидуалистическую точку зрения.

Однако существуют различные формы этого общего положения, имеющие на практике самые различные следствия. Воззрения типичного ученого-исследователя обладают, может быть, самой малой дозой индивидуализма. Когда такой исследователь создает новую теорию, он поступает так единственно потому, что это кажется ему правильным; он не склоняется перед авторитетом, так как в противном случае он продолжал бы придерживаться теорий своих предшественников. В то же время он обращается к общепринятым критериям истины и надеется убедить других людей не силой своего авторитета, а доводами, которые убедительны для них как для индивидуумов. В науке любое столкновение между индивидуумом и обществом, в сущности, является преходящим, так как люди науки, вообще говоря, придерживаются одинаковых интеллектуальных стандартов, и поэтому дискуссии и исследования обычно заканчиваются соглашением. Однако это уже современная точка зрения; во времена Галилея авторитет Аристотеля и церкви еще считался по крайней мере настолько же убедительным, как и свидетельство чувств. Это показывает, что элемент индивидуализма хотя и не является определяющим, тем не менее имеет существенное значение в научном методе.

Ранний либерализм был индивидуалистичным в интеллектуальных и экономических вопросах, но не был эмоционально или этически склонным к самоутверждению. Эта форма либерализма господствовала в Англии в XVIII столетии; ее разделяли творцы американской конституции и французские энциклопедисты. В период Французской революции либерализм представляли более умеренные партии, в том числе жирондисты, но с их устранением он исчез из французской политики для целого поколения. В Англии с появлением бентамовцев и манчестерской школы он снова приобрел влияние после наполеоновских войн. Своего величайшего развития он достиг в Америке, где в условиях свободы от пут феодализма и государственной церкви он господствовал с 1776 года до наших дней, или, во всяком случае, до 1933 года.

Новое направление, постепенно развившееся в антитезу либерализма, началось с Руссо, а зрелости достигло в романтическом направлении и принципах национализма. В этом направлении индивидуализм захватил не только интеллектуальную сферу, но и сферу страстей, и тогда стали явными анархические стороны индивидуализма. Культ героя, созданный Карлейлем и Ницше, типичен для этой философии. В этом культе объединились различные элементы. В нем были неприязнь к раннему индустриализму, и ненависть к ужасам, которые он порождает, и отвращение к его жестокостям. Была в нем и тоска по средним векам, которые идеализировались из-за ненависти к современ-

ному миру. Имелась попытка соединить защиту исчезающих привилегий церкви и аристократии с защитой рабочих против тирании промышленников. Имелось также страстное утверждение права бунтовать во имя национализма и провозглашение величия войны в защиту «свободы». Байрон был поэтом этого движения; Фихте, Карлейль и Ницше были его философами.

Но так как всем нам нельзя стать героями-вождями и все мы не можем господствовать, то эта философия, как и все другие формы анархизма, неизбежно ведет, когда из нее исходят, к деспотическому правительству наиболее удачливого «героя». И когда его тирания установится, он будет подавлять в других этику самоутверждения, с помощью которой сам поднялся к власти. Поэтому вся эта теория жизни сама себя опровергает в том смысле, что ее практическое использование приводит к чему-то совершенно иному: к абсолютному государству, в котором индивидуумы жестоко подавляются.

Имеется и ещё одна философия, которая в основном представляет собой ответвление либерализма, а именно философия Маркса<sup>1</sup>.

Первое исчерпывающее изложение философии либерализма можно найти у Локка — наиболее влиятельного, хотя ни в коем случае не наиболее глубокого из новых философов. В Англии его взгляды настолько полно гармонизировали со взглядами большинства образованных людей, что трудно проследить их влияние, за исключением влияния в теоретической философии; с другой стороны, во Франции, где они практически великоопозиции по отношению к существовавшему тогда режиму и к господству картезианства в теории, они, безусловно, оказали значительное воздействие на формирование хода событий. Это пример общего закона: философия, развившаяся в политически и экономически передовой стране и являющаяся на своей родине немногим большим, чем *выяснением* и систематизацией господствующих мнений, может в другом месте породить революционную атмосферу и фактически в конечном счете революцию. Принципы, направляющие политику передовых стран, становились известными в менее передовых странах главным образом благодаря теоретикам. В передовых странах практика вдохновляет теорию, в других — теория практику. В этом различии одна из причин того, почему пересаженные на другую почву идеи редко бывают такими плодотворными, какими они были на своей родной почве.

Прежде чем приступить к рассмотрению философии Локка, обратимся к рассмотрению некоторых особенностей развития Англии в XVII столетии, которые оказали влияние на формирование взглядов Локка.

<sup>1</sup> Философия Маркса, отражающая интересы самого передового и революционного класса — пролетариата, не имеет ничего общего с либерализмом, являющимся философией и идеологией буржуазии. — *Прим. ред.*

Конфликт между королем и парламентом, вылившийся в гражданскую войну, раз и навсегда создал у англичан склонность к компромиссу и умеренности и породил страх, господствующий над ними вплоть до настоящего времени, перед тем, чтобы довести любую теорию до ее логического конца. Принципы, за которые боролся Долгий парламент, вначале имели поддержку огромного большинства. Эти принципы имели целью отменить право короля устанавливать торговые монополии и заставить его признать за парламентом исключительное право облагать налогами. Они провозглашали свободу мнений и действия в рамках англиканской церкви. Выразителем этого требования был архиепископ Лодд. Согласно этим принципам, парламент должен собираться в установленные сроки, а не созываться лишь в редких случаях, когда король найдет необходимым его сотрудничество. Они выступали против произвольных арестов и раблепного повиновения судей королевским прихотям. Но многие, несмотря на то, что были готовы агитировать за эти цели, не были готовы вести войну против короля, которая казалась им государственной изменой и богоотступничеством. Как только война разразилась, силы распределились почти поровну.

Политические события с начала гражданской войны до вступления Кромвеля в должность лорда-протектора шли таким путем, который сейчас стал привычным, но тогда был беспрецедентным. Партия парламента состояла из двух фракций: пресвитерианцев и индепендентов; пресвитерианцы хотели сохранить государственную церковь, но упразднить институт епископов; индепенденты соглашались с ними в отношении епископов, но считали, что каждая конгрегация должна быть свободна в выборе своей веры, без вмешательства какого-либо центрального духовного органа. Пресвитерианцы принадлежали в основном к более высоким общественным классам, чем индепенденты, и их политические взгляды были более умеренными. Они хотели прийти к соглашению с королем, как только поражение сделает его более сговорчивым. Однако их политика оказалась неосуществленной из-за двух обстоятельств: во-первых, король проявил величайшее упрямство в деле с епископами; во-вторых, победить короля оказалось трудной задачей, и достигнута эта победа была лишь благодаря кромвелевской армии нового образца, состоявшей из индепендентов. Поэтому, когда военное сопротивление короля было сломлено и его не удалось склонить к заключению договора, превосходство пресвитерианцев в армиях парламента было утрачено. Защита демократии привела к концентрации власти в руках меньшинства, и оно пользовалось ею с полным пренебрежением к демократии и парламентскому правительству. Когда Карл I попытался арестовать пять членов парламента, это вызвало общий протест, и неудача сделала его смешным. У Кромвеля таких трудностей не было. Пользуясь прайдовой чисткой, он изгнал около сотни пре-

свитерианских членов парламента и на время получил большинство, которое раболепствовало перед ним. И, наконец, когда он решил распустить весь парламент, «ни одна собака не залаяла», по-видимому, война сделала важной только военную силу и породила презрение к конституционным формам. В период всей дальнейшей жизни Кромвеля правительство Англии было военной диктатурой, которую ненавидело все более и более растущее большинство нации, но от которой оно не имело возможности избавиться, так как были вооружены только одни приверженцы Кромвеля.

Карл II, после того как он долгое время скрывался в лесах и жил как изгнанник в Голландии, при Реставрации решил, что больше он таких путешествий не предпримет. Это воспитало в нем известную умеренность. Он заявил, что никакая власть без санкции парламента не может облагать налогами. Он утвердил Habeas Corpus Act, который лишал корону права произвольных арестов. Время от времени он, используя субсидии Людовика XIV, мог высказывать презрение к финансовой власти парламента, но в основном это был конституционный монарх. Большая часть ограничений королевской власти, которые впервые были потребованы противниками Карла I, была признана при Реставрации, и Карл II относился к ним с должным почтением, так как понимал, что подданные могут причинить своим королям большие неприятности.

Яков II в отличие от своего брата был полностью лишен его утонченности и хитрости. Своим фанатичным католицизмом он объединил против себя англиканцев и сектантов, несмотря на свои попытки примириться с последними посредством провозглашения веротерпимости вопреки парламенту. Его внешняя политика также сыграла свою роль. Стюарты, чтобы избежать налогообложений, которые требовались в военное время и которые сделали бы их зависимыми от парламента, проводили политику низкопоклонства сначала по отношению к Испании, а затем и к Франции. Растущая мощь Франции породила постоянную враждебность англичан к ведущему континентальному государству, а аннулирование Нантского эдикта вызвало у протестантов резко враждебные чувства к Людовику XIV. В конце концов почти каждый человек в Англии хотел избавиться от Якова II, но почти каждый также хотел избежать возвращения к дням гражданской войны и диктатуры Кромвеля. Так как конституционного способа избавиться от Якова II не существовало, то должна была произойти революция, но она должна быстро кончиться, чтобы не дать никакой возможности для деятельности подрывных элементов. Раз и навсегда необходимо было обеспечить права парламента. Король должен уйти, но монархию следовало сохранить; однако это должна быть не монархия божьей милостью, а монархия, зависимая от законодательных органов, а также от парламента. Объединен-

ными усилиями аристократии и крупной буржуазии, без единого выстрела, все это было быстро достигнуто. Компромисс и умеренность, после того как были испытаны и потерпели неудачу все формы непримиримости, восторжествовали.

Новый король, будучи голландцем по рождению, принес с собой торговую и теологическую мудрость, которой отличалась его страна. Был создан Английский банк; национальный долг был передан в надежные руки, невозможны стали больше отказы от уплаты долгов по капризу монарха. Акт о веротерпимости, несмотря на то, что он оставлял католиков и сектантов объектом всевозможных несправедливых действий, положил конец их прямому преследованию. Внешняя политика стала решительно антифранцузской и с короткими перерывами оставалась такой вплоть до победы над Наполеоном.

## Глава XIII

### ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ЛОККА

Джон Локк (1632—1704) является апостолом самой умеренной и самой успешной из всех революций — революции 1688 года<sup>1</sup>. Ее цели были очень скромными, но они были полностью достигнуты, и в Англии, до сих пор не видящей необходимости в другой революции<sup>2</sup>. Локк точно отражает ее дух, и большинство его работ появилось в период около 1688 года. Главная его работа по теоретической философии — «Опыт о человеческом разуме» — была закончена в 1687 году и опубликована в 1690 году. Его «Первое письмо о веротерпимости» первоначально было опубликовано на латинском языке в 1689 году в Голландии, в стране, в которой Локк считал благоразумным искать убежище в 1683 году. Два последующих письма о веротерпимости были опубликованы в 1690 и 1692 годах. Разрешение на публикацию двух «Трактатов о правительстве» он получил в 1689 году, вскоре после чего они вышли в свет. Его книга «Мысли о воспитании» была опубликована в 1693 году. Хотя он и долго жил, но все его произведения, оказавшие какое-то влияние, ограничиваются небольшим периодом — с 1687 по 1693 год. Удачные революции вдохновляют тех, кто в них верит.

Отец Локка был пуританином, боровшимся на стороне парламента. Во времена Кромвеля, когда Локк находился в Оксфордском университете, там все еще господствовала схоластическая философия; Локк не любил и схоластику и фанатизм индипендентов. Большое влияние оказал на него Декарт. Локк стал врачом, а его патроном был лорд Шефтсбери — Драйденовский «Ахитофель». Когда Шефтсбери впал в немилость в 1683 году, Локк бежал с ним в Голландию и оставался там вплоть до революции. После революции, за исключением нескольких лет, в течение которых он подвизался

---

<sup>1</sup> Буржуазная революция 1688 года, которую буржуазная историография называет «славной революцией», была осуществлена вигами, располагавшими в то время парламентским большинством. Характеризуя совершенный переворот, Маркс и Энгельс отмечали, что он закончился компромиссом между буржуазией и дворянством и поставил у власти наживал из земледельцев и капиталистов. — *Прим. ред.*

<sup>2</sup> Английское общество, как и общество любой другой современной капиталистической страны, разделено на антагонистические классы — буржуазию и пролетариат, — занимающие прямо противоположное место в системе производственных отношений, которое определяет заинтересованность в революции пролетариата и незаинтересованность в ней буржуазии. — *Прим. ред.*

в Министерстве торговли, он посвятил свою жизнь литературному труду и бесчисленным дискуссиям, возникавшим из-за его книг.

Годы перед революцией 1688 года, когда Локк не мог без серьезного риска принять теоретическое или практическое участие в английской политике, он провел, сочиняя свой «Опыт о человеческом разуме». Это его важнейшая книга, которая больше всего принесла ему славы, но его влияние на философию политики было так велико и так продолжительно, что его можно рассматривать как основателя философского либерализма, так же как и эмпиризма в теории познания.

Локк является наиболее удачливым из всех философов. Он закончил свою работу по теоретической философии как раз в тот момент, когда правление в его стране попало в руки людей, которые разделяли его политические взгляды. В последующие годы наиболее энергичные и влиятельные политики и философы поддерживали и на практике и в теории взгляды, которые он проповедовал. Его политические теории, развитые Монтескье, отражены в американской конституции и находят применение повсюду, где существует спор между президентом и конгрессом. На его теории еще около пятидесяти лет тому назад основывалась британская конституция, и так же обстояло дело с французской конституцией, принятой в 1871 году.

Во Франции XVIII века Локк своим влиянием, а оно было огромным, первоначально был обязан Вольтеру, который, будучи молодым человеком, провел некоторое время в Англии и в «Философских письмах» проповедовал своим соотечественникам английские идеи. За ним пошли философы и умеренные реформаторы; крайние же революционеры пошли за Руссо. Его французские последователи, правы они были или нет, верили в тесную связь между теорией познания Локка и его взглядами на политику.

В Англии эта связь менее заметна. Из двух наиболее известных последователей Локка Беркли не был значительной фигурой в политике, а Юм принадлежал к партии тори и свои реакционные взгляды изложил в «Истории Англии». Но после Канта, когда немецкий идеализм начал оказывать влияние на мысль Англии, снова возникла связь между философией и политикой: философы, которые шли за немецкими идеалистами, в основном были консерваторами, тогда как последователи Бентама, являющегося радикалом, оставались верными традициям Локка. Однако это соотношение не было постоянным; Т. Г. Грин, например, был одновременно и либералом и идеалистом.

Не только правильные взгляды Локка, но даже его ошибки на практике были полезны. Возьмем, например, его теорию о первичных и вторичных качествах. К первичным качествам относятся такие, которые неотделимы от тела и перечисляются, как плотность, протяженность, фигура, движение или покой

и число. Вторичные качества — все остальные: цвет, звуки, запахи и т. д. Он утверждает, что первичные качества находятся фактически в телах; вторичные же качества, наоборот, существуют только в восприятиях. Без глаза не было бы цветов, без уха не было бы звуков и т. п. В пользу взглядов Локка относительно вторичных качеств имеются хорошие доказательства: желтуха, синие очки и т. д. Но Беркли указывал, что такие же аргументы применимы и к первичным качествам. Со времени Беркли дуализм Локка в этом вопросе в философском отношении устарел. Несмотря на это, в практической физике он господствовал до возникновения квантовой теории наших дней. Он не только явно или молчаливо допускался физиками, но и доказал свою полезность как источник многих очень важных открытий. Теория, что физический мир состоит только из движущейся материи, была основанием для признанных теорий звука, теплоты, света и электричества. Прагматически теория была полезна, как бы ни была она ошибочна теоретически. А это типичная теория Локка.

Философия Локка, как это видно из изучения «Опыта о человеческом разуме», вся пронизана определенными достоинствами и определенными недостатками. И те и другие одинаково полезны: недостатки являются таковыми только с *теоретической* точки зрения. Локк всегда благоразумен и всегда скорее охотно жертвует логикой, чем станет парадоксальным. Он провозглашает общие принципы, которые, как читателю легко себе представить, способны приводить к странным следствиям; но всякий раз, когда такие странные следствия, кажется, готовы появиться, Локк тактично воздерживается от их вывода. Логика эта раздражает, а для людей практических служит доказательством здравого суждения. С тех пор как мир является тем, чем он есть, ясно, что правильное умозаключение из истинных посылок не может привести к ошибкам; но посылки могут быть настолько близки к истине, насколько это требуется в теоретическом отношении, и тем не менее они могут привести к практически абсурдным следствиям. Поэтому для здравого смысла в философии имеется оправдание, но только в том отношении, что он показывает, что наши теоретические положения не могут быть совершенно правильными до тех пор, пока их следствия осуждаются здравым смыслом, который оказывается непреодолимым. Теоретик может возразить, что здравый смысл не более непогрешим, чем логика. Но это возражение, хотя бы и сделанное Беркли и Юмом, было бы полностью чуждо духу теории Локка.

Характерная особенность Локка, которая распространяется и на все либеральное направление, — это отсутствие догматизма. Убеждение в нашем собственном существовании, существовании бога и в истинности математики — вот те немногие несомненные факты, которые Локк унаследовал от предшественников. Но как



бы ни отличалась его теория от теорий его предшественников, она, как и теории предшественников, приходит к выводу, что истину подтвердить трудно и что разумный человек будет придерживаться своих взглядов, сохраняя некоторую долю сомнения. Этот образ мышления, очевидно, связан с религиозной терпимостью, с успехом парламентской демократии, с *laissez-faire* и со всей системой либеральных установок. Хотя Локк глубоко религиозный человек, искренне верующий в христианство, принимающий откровение за источник познания, тем не менее он ставит откровение под контроль разума. В одном случае он говорит: «простое свидетельство откровения есть высочайшая достоверность», — но в другом указывает: «Разум должен судить об откровении». Таким образом, в конце концов разум побеждает.

Показательна в этой связи глава «Об энтузиазме». «Энтузиазм» тогда означал не то, что сейчас: он означал веру в личное откровение религиозных вождей или их последователей. Это характерная черта сект, потерпевших поражение при Реставрации. Когда существует множество таких личных откровений, каждое из которых несовместимо с другим, истина или то, что принимается за таковую, становится чисто индивидуальной и теряет свой социальный характер. Любовь к истине, что Локк считает существенным, весьма отличается от любви к некоторым частным теориям, принимаемым за истину. Безошибочный признак любви к истине, говорит он, — это «не поддерживать никакого предложения с большей уверенностью, нежели позволяют доказательства, на которых оно построено». Склонность предписывать, говорит он, показывает невозможность любить истину. «Энтузиазм, устраняя разум, стремится установить откровение без его помощи. Но на деле он устраняет этим одновременно и разум и откровение и ставит на их место беспочвенные фантазии человеческого воображения». Люди, которые страдают от меланхолии или от тщеславия, вероятно, «убеждены в непосредственном общении с божеством». Отсюда получается, что самые различные действия и взгляды получают божественную санкцию, которая поощряет «человеческую лень, невежество и тщеславие». Он заключает главу уже цитированным афоризмом, что «разум должен судить об откровении».

Что Локк подразумевает под словом «разум», можно установить лишь на основании всей его книги. Правда, имеется глава под названием «О разуме», но она в основном посвящена доказательству, что разум не состоит из силлогистических рассуждений, и смысл всей главы подытоживается предложением: «Господь бог не был столь скареным по отношению к людям, чтобы создать их просто двуногими тварями и предоставить Аристотелю сделать их разумными». Разум в понимании Локка имеет две части: первая — это установление того, что относится

к вещам, о которых мы имеем определенные знания; вторая — исследование предложений, которые явно используются на практике, хотя они только вероятны и неопределенны в своей полезности. «Есть два основания вероятности, — говорит он, — это согласие с нашим собственным опытом или подтверждение опытом других». Сиамский король, замечает он, перестал верить тому, что говорили ему европейцы, когда они упомянули про лед.

В главе «О степенях согласия» он говорит, что степень согласия, которую мы даем любому предложению, зависит от оснований вероятности его полезности. После указания на то, что мы должны часто действовать на основе вероятности, которая близка к достоверности, он говорит, что правильное употребление этого соображения «есть милосердие и снисхождение друг к другу. — Так как поэтому огромное большинство людей, если не все они, держатся неизбежно различных мнений без достоверных и несомненных доказательств их истинности, а отказываться от своих прежних убеждений сейчас же после ознакомления с доводом, на который не можешь дать немедленного ответа, показывающего недостаточность доказательства, значит навлекать на себя слишком тяжелые обвинения в невежестве, легкомыслии, безумии, то, мне кажется, по отношению к разнообразным мнениям всем людям следовало бы соблюдать мир и общие обязанности человечности и дружелюбия; ибо у нас нет разумных оснований ожидать, чтобы кто-нибудь поспешно и почтительно отказался от собственного мнения и принял наше мнение со слепым преклонением перед властью, не признаваемой его разумом. Ибо как бы часто ни заблуждался разум, он не может руководствоваться чем-нибудь, помимо рассуждения; и слепо подчиняться воле и велениям другого. Если человек, которого вы хотите склонить к своим чувствам, изучает дело, прежде чем соглашается, то вы должны предоставить ему пересмотреть дело на досуге и, восстанавливая то, что исчезло из души, изучить частности, чтобы увидеть, на чьей стороне перевес. И если этот человек не признает наших доводов настолько вескими, чтобы снова вовлекать себя в такие труды, то мы и сами часто поступаем так в подобных случаях. Мы и сами считали бы это неуместным, если бы другие вздумали предписывать нам, на какие пункты мы должны обратить внимание. А если этот человек принимает мнения на веру, то как можем мы думать, чтобы он отказался от убеждений, которые временем и привычкой настолько утверждены в его душе, что он признает их самоочевидными и обладающими бесспорной достоверностью, от убеждений, в которых он видит впечатление, полученные от самого бога или от божьих посланников? Как можем мы ожидать, повторяю я, чтобы утвержденные так мнения склонились перед доводами или авторитетом постороннего человека или противника, особенно при наличии

подозрения в интересе или усмысле, которое всегда является у людей, которые находят, что с ними дурно обращаются? Мы поступим хорошо, если будем снисходить к нашему взаимному незнанию, если постараемся устранять последнее всякого рода мягкими и кроткими путями научения, а не будем сейчас же переходить к дурному обращению с другими, как с людьми упрямыми и испорченными, из-за того, что они не отказываются от собственных мнений, а не принимают наших мнений или по крайней мере тех мнений, которые мы хотели бы навязать им силою, когда более чем вероятно, что мы не менее упрямы в принятии иных их мнений. Кто в самом деле обладает бесспорною очевидностью истинности всего того, что он поддерживает, ложности всего того, что он осуждает? Кто может сказать, что он вполне изучил все свои и чужие мнения? При нашем положении, при нашей слепоте и неустойчивости действий необходимость верить без знания, часто даже на очень незначительных основаниях, должна была бы заставлять нас обращать больше внимания на собственное обучение, нежели на насилия над другими... И есть основания думать, что, если бы люди сами были обучены лучше, они менее навязывали бы другим».

До сих пор я имел дело только с последними главами «Опыта», в которых Локк излагает взгляды на мораль, извлеченные из его более ранних теоретических исследований природы и границ человеческого познания. Сейчас же необходимо рассмотреть, что он хотел сказать по этому скорее чисто философскому вопросу.

Локк, как правило, презирует метафизиков. Относительно некоторых спекуляций Лейбница он так пишет своему приятелю: «И вы и я имели достаточно пустяков этого рода». Концепцию субстанции, которая была в его время господствующей в метафизике, он считает туманной и бесполезной, но не осмеливается отвергнуть ее полностью. Локк допускает обоснованность метафизических доказательств существования бога, но он на них не задерживается, и кажется, что ему как-то неудобно говорить о них. Всякий раз, когда Локк высказывает новые идеи, а не просто повторяет традиционные, его мысль остается в пределах конкретных специальных вопросов, а не прибегает к широкому абстрациям. Его философия разворачивается постепенно, как научная работа, и не является монументальным построением, подобным великим континентальным системам XVII века.

Локка можно рассматривать как основателя эмпиризма — доктрины, утверждающей, что все наше знание (возможно, исключая логику и математику) выводится из опыта. Соответственно, первая книга «Опыта», вопреки Платону, Декарту и схоластам, утверждает, что не существует врожденных идей или принципов. Во второй книге он пытается подробно показать

как из опыта возникают различные виды идей. Отвергая врожденные идеи, он говорит:

«Предположим, что душа есть, так сказать, белая бумага без всяких черт и идей. Но каким же образом она заполняется ими? Откуда проходит она по той обширной кладовой, которую вечно деятельное и безграничное человеческое воображение разрисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает она весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. В опыте заключается все наше знание, от него в конце концов оно происходит».

Наши идеи выводятся из двух источников: а) ощущений и б) восприятий действия нашей собственной души, что может быть названо «внутренним чувством». Поскольку мы можем мыслить только посредством идей и так как все идеи возникают из опыта, то очевидно, что наши знания не могут предшествовать опыту.

Восприятие, говорит он, есть «первый шаг к познанию, путь для всего его материала». Современному человеку это положение может показаться почти трюизмом, так как оно вошло в плоть и кровь образованного человека, по крайней мере в странах, говорящих на английском языке. Но в то время считали, что душа знает о всех видах вещей априорно, и теория о полной зависимости знаний от восприятия, которую выдвинул Локк, была новой и революционной. Платон в «Теэтете» пытался отвергнуть тождество познания и восприятия, и начиная с его времени почти все философы, включая Декарта и Лейбница, учили, что многие из наших наиболее ценных знаний не выводятся из опыта. Поэтому всепронизывающий эмпиризм Локка был смелым нововведением.

Третья книга «Опыта» имеет дело с рассмотрением слов и в основном стремится показать, что то, что метафизики представляют как знание о мире, является чисто словесным знанием. В главе III «Об общих терминах» Локк занимает крайне номиналистическую позицию в вопросе об общем. Все вещи, которые существуют, — единичны, но мы можем образовать общую идею, такую, например, как «человек», которая применима ко многим частностям, и этой общей идее мы можем дать название. Ее общий характер заключается единственно в том, что она применима или может быть применима к многообразию единичных вещей; в своем собственном существовании, в качестве идеи в нашем разуме, она так же единична, как и все, что существует.

Глава VI книги третьей «Об именах субстанций» имеет целью опровержение схоластической доктрины сущности. Вещи *могут* иметь реальную сущность, которой является их физическая организация, но это в основном нам не известно и не является той «сущностью», о которой говорят схоласты. Сущность, как мы можем ее познать, есть чисто словесная, она

закljučается просто в нахождении общего термина. Например, спор о том, является ли сущностью тела только протяженность или протяженность плюс плотность, есть спор о словах: мы можем определить слово «тело» любым способом, и никакого вреда от этого не будет до тех пор, пока мы будем придерживаться нашего определения. Отдельные виды являются не фактом природы, а фактом языка; они представляют собой «отдельный комплекс идей, с отдельными названиями, данными им». Правда, в природе существуют различные вещи, но различия проявляются в виде непрерывных градаций: «Границы видов, посредством которых люди различают их, созданы людьми». Он приводит примеры уродов, относительно которых сомнительно, были ли они людьми или нет. Эта точка зрения не была общепринятой до тех пор, пока Дарвин, создав теорию эволюции, не убедил людей в наличии постепенных изменений. Только те, которые не были удовлетворены учением схоластов, могли понять, как много метафизического хлама вымела эта теория.

И эмпиризм и идеализм столкнулись с проблемой, которой до сих пор философия не нашла удовлетворительного решения. Эта проблема состоит в том, чтобы показать, каким образом мы познаем другие вещи, отличные от нас самих, и каковы действия нашего собственного разума. Локк рассматривает эту проблему, но то, что он говорит, совершенно неудовлетворительно. В одном месте он говорит: «Так как у души во всех ее мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме ее собственных идей, которые одни она созерцает и может созерцать, то, очевидно, что наше познание относится только к ним». И снова: «Познание есть восприятие соответствия или несоответствия двух идей». Из этого, казалось бы, непосредственно следует, что мы не можем знать о существовании других людей или физического мира, так как они, если только существуют, не есть просто идеи в чем-либо уме. Каждый из нас, соответственно, должен, поскольку это касается знания, замкнуться в себе и отречься от всякого контакта с внешним миром.

Однако это парадокс, а Локк не признает парадоксов. Соответственно в другой главе он выдвигает иную теорию, совершенно несовместимую с прежней. Мы обладаем, говорит он, тремя видами познания действительного существования. Наше познание нашего собственного существования интуитивно, наше познание существования бога демонстративно и наше познание вещей, данных органам чувств, является сенситивным.

В следующей главе он начинает более или менее понимать их несовместимость. Он полагает, что можно сказать: «Если действительно познание заключается лишь в восприятии соответствия или несоответствия наших собственных идей, то видения энтузиаста и рассуждения человека здравомыслящего будут одинаково достоверны». И отвечает: «Не так бывает, где

идеи соответствуют вещам». Он продолжает убеждать, что все *простые* идеи должны соответствовать вещам, так как душа, согласно вышеуказанному, сама никак не может образовать какие-либо простые идеи: все они являются продуктом вещей, действующих на душу согласно своей природе. А что касается сложных идей субстанций, то «все наши сложные идеи их должны быть такими и только такими, как составленные из таких простых идей, которые были раскрыты как сосуществующие в природе». И еще, мы не можем получить знания иначе, как 1) через интуицию, 2) через рассуждение, исследуя соответствие или несоответствие двух идей, 3) и через ощущение, которое воспринимает существование единичных вещей.

Во всем этом Локк предполагает известным, что некоторые психические явления, которые он называет ощущениями, вызываются внешними причинами и что эти причины, по крайней мере до некоторой степени и в некоторых отношениях, сходны с ощущениями, которые являются их результатами. Но следует установить, как это совместимо с принципом эмпиризма? Мы испытываем ощущения, но не их причины; действие ощущений будет точно таким же, как если бы наши ощущения возникали самопроизвольно. Убеждение в том, что ощущения имеют причины, и тем более убеждение в том, что они сходны со своими причинами, — это убеждение, которому, если его придерживаться, то придерживаться на основаниях, полностью независимых от опыта. Точка зрения, что познание есть восприятие соответствия или несоответствия двух идей, приписывается Локку; избежать же парадоксов, которые порождает эта точка зрения, он может, лишь прибегая к средствам, настолько противоречивым, что только безусловная приверженность Локка к здравому смыслу позволяла ему избегать этого.

Это волнует сторонников эмпиризма вплоть до наших дней. Юм преодолел его, отбросив предположение, что ощущения имеют внешние причины, но даже он сохранял это предположение всякий раз, когда забывал о своем собственном принципе, что случалось очень часто. Его основной принцип «нет идей без предшествующего впечатления», который он унаследовал от Локка, внушает доверие до тех пор, пока мы думаем о впечатлении как о чем-то, вызванном внешней причиной, на что неизбежно наводит мысль само слово «впечатление». И когда рассуждения Юма становятся в определенной степени последовательными, они становятся и чрезвычайно парадоксальными.

Никому еще не удалось создать философию одновременно и правдоподобную и внутренне последовательную. Локк стремился к правдоподобию и достиг этого за счет последовательности. Большинство великих философов поступало наоборот. Философия, которая внутренне непоследовательна, не может быть абсолютно верной, однако философия, которая внутренне последовательна, очень легко может оказаться абсолютно

ложной. Наиболее плодотворные философские системы содержали грубые противоречия, но именно по этой причине они были частично истинными. Нет причины полагать, что внутренне последовательная система содержит больше истины, чем та, которая, подобно локковской, очевидно, является более или менее неправильной.

Этические теории Локка интересны частью сами по себе, частью как предвосхищение Бентама. Когда я говорю о его этических теориях, я имею в виду не его нравственную склонность как практика, а его общие теории относительно того, как люди поступают и как они должны поступать. Подобно Бентаму, Локк был очень доброжелательным человеком, который, однако, считал, что каждого человека (включая и его самого) побуждать к действиям должно единственно желание своего собственного счастья или удовольствия. Несколько цитат поясняют это положение:

«Вещи бывают добром и злом исключительно с точки зрения удовольствия и страданий. Добром мы называем, что может причинить или увеличить удовольствие, уменьшить страдания».

«Что двигает желанием? Я отвечу — счастье и только оно».

«Счастье в своем полном объеме есть наивысшее наслаждение, к которому мы способны».

«Необходимость преследовать истинное счастье есть основание всякой свободы».

«Предпочтение порока добродетели есть очевидное ложное суждение».

«Управление своими страстями есть истинное развитие свободы».

По-видимому, последнее из этих утверждений зависит от теории вознаграждения и наказания на том свете. Бог ниспослал определенные нравственные правила; те, которые им следуют, пойдут на небо, а которые решатся их нарушить, пойдут в ад. Поэтому человек, благоразумно пользующийся удовольствиями, будет добродетельным. С падением веры в то, что грех ведет в ад, стало труднее выдвигать чисто эгоистические аргументы в пользу добродетельной жизни. Бентам, бывший вольнодумцем, на место бога поставил законодателя-человека: стало делом законов и социальных учреждений устанавливать гармонию между общественными и личными интересами так, чтобы каждый человек в стремлении к своему собственному счастью был бы принужден содействовать общему счастью. Но это менее удовлетворительно, чем примирение общественных и личных интересов, производимое совместно средствами неба и ада, так как законодатели не всегда бывают мудрыми и добродетельными и так как человеческие правительства не всеведущи.

Локк вынужден признать очевидным, что люди не всегда действуют таким способом, который, по разумным расчетам,

должен обеспечивать им максимум удовольствий. Мы ценим настоящие удовольствия больше, чем будущие, и удовольствия ближайшего будущего больше, чем удовольствия в отдаленном будущем. Можно сказать (этого Локк не говорит), что степень заинтересованности является количественной мерой общей суммы будущих удовольствий. Если бы перспектива истратить тысячу фунтов стерлингов в предстоящем году была бы так же восхитительна, как мысль истратить их сегодня, мне не нужно было бы жалеть об отсрочке удовольствия. Локк допускал, что благочестивые верующие часто совершают грехи, которые, по их собственному убеждению, угрожают им быть ввергнутыми в ад. Все мы знаем людей, которые откладывают посещение зубного врача на больший срок, чем они сделали бы это, если бы разумно стремились к достижению удовольствий. Таким образом, если даже нашим побуждением будет руководить удовольствие или стремление избежать страдания, следует добавить, что удовольствия теряют свою привлекательность, а страдание теряет свою остроту пропорционально их удаленности от настоящего.

Так как, согласно Локку, эгоистические и общие интересы совпадают только в конечном счете, то важно, чтобы люди, насколько возможно, руководствовались своими конечными интересами. Иными словами, люди должны быть благоразумны. Благоразумие — это единственная добродетель, которую нужно проповедовать, так как каждое прегрешение против добродетели является недостатком благоразумия. Упор на благоразумие является характерной чертой либерализма. Это связано с подъемом капитализма, так как благоразумные стали богатыми, тогда как неблагоразумные стали или остались бедными. Это связано также и с определенными формами протестантского благочестия: добродетель с оглядкой на небо психологически очень напоминает бережливость с оглядкой на коммерческий банк.

Вера в гармонию между личными и общественными интересами является характерной чертой либерализма, и надолго пережила теологическое основание, на котором она покоилась у Локка.

Локк утверждает, что свобода основана на необходимости достижения истинного счастья и на управлении нашими страстями. Это мнение он вывел из своей теории о том, что личные и общественные интересы в конце концов совпадают, хотя и не обязательно в каждый отдельный период. Из этой теории следует, что данное общество граждан, в одинаковой степени и набожных и благоразумных, будет действовать, обладая свободой, таким образом, чтобы достигнуть общего блага. Не будет нужды в том, чтобы они сдерживались человеческими законами, так как для этого будет достаточно божественных законов. До сих пор добродетельный человек, которого уговаривают стать разбойником, говорит себе: «Я мог бы избежать



человеческого суда, но я не смог бы избежать наказания от руки божественного судьи». Соответственно он откажется от своих нечестивых планов и будет жить так же добродетельно, как если бы он был уверен, что его может поймать полиция. Поэтому юридическая свобода полностью возможна только там, где благоразумие и набожность совпадают и имеют всеобщее распространение; где-нибудь в другом месте ограничения, налагаемые уголовным правом, обязательны.

Локк неоднократно утверждает, что мораль поддается обоснованию, но он не развивает этой идеи так полно, как было бы желательно. Приведем наиболее важный в этом отношении отрывок:

*«Нравственность подлежит демонстрации. Идея Верховного существа бесконечной силы, благости и мудрости, которым мы созданы и от которого зависим, и идея человека как существа разумного при той степени ясности, какую они у нас отличаются, на мой взгляд, могли бы в случае надлежащего рассмотрения и изучения доставить для наших обязанностей и правил деятельности основания, способные поставить нравственность в ряд наук, подлежащих демонстрации; и я не сомневаюсь, что при этом можно было бы установить меры правды и неправды из предложений, самоочевидных путем выводов, необходимых и столь же бесспорных, как выводы математики; установить их для всякого, кто займется нравственностью с тем же беспристрастием и вниманием, с каким он занимается математикой. Отношение других модусов может быть воспринято с такой же достоверностью, как отношение модусов числа и протяжения; и я не вижу, почему бы другие модусы не могли подлежать демонстрации, если бы подумали о надлежащих методах изучения их соответствия или несоответствия. Предложение: «Где нет обладания, нет и несправедливости» — достоверно не менее любой демонстрации у Евклида: если идея обладания есть право на какую-нибудь вещь, а идея, которой дается имя несправедливости, есть вторжение в это право или нарушение его, то, раз данные идеи установлены таким образом и связаны с указанными именами, я, очевидно, могу познать истинность этого предложения так же достоверно, как и то, что три угла треугольника равны двум прямым. Еще пример: «Никакой государственный строй не допускает безусловной свободы». Если идея государственного строя есть устройство общежития по известным правилам или законам, требующее согласия с ним, а идея безусловной свободы для каждого в том, чтобы делать, что ему угодно, то я могу быть уверенным в истине этого положения не менее, чем в истине любого положения математики».*

Этот отрывок озадачивает, потому что, с одной стороны, он, по-видимому, ставит правила морали в зависимость от божественных предначертаний, с другой же стороны, приводимые им

примеры наводят на мысль, что правила морали аналитичны. Я полагаю, что фактически Локк думал, что одна часть этики аналитична, а другая — зависит от божественных предначертаний. Но озадачивает также и другое, а именно что приведенные примеры вообще не выглядят этическими предложениями.

Есть и другая трудность, которую каждый, возможно, захотел бы рассмотреть. Теологи обычно считают, что божественные предначертания являются не произвольными, а внушены его благодатью и мудростью. Это требует, чтобы существовало какое-то понятие благодати, предшествующее божественным предначертаниям, понятие, которое привело бога к совершению именно такого, а не иного предначертания. Каким может быть это понятие, исходя из Локка, раскрыть невозможно. Что он говорит, так это то, что благоразумный человек будет действовать таким-то и таким-то образом, так как иначе бог его накажет. Но он оставляет нас полностью в неведении относительно того, почему наказание должно быть наложено за одни действия, а не за другие.

Этическая теория Локка, конечно, *не может* быть оправдана. Помимо того, что есть что-то неприятное в системе, которая рассматривает благоразумие как единственную добродетель, есть и другие, менее эмоциональные возражения против его теории.

Во-первых, сказать, что люди желают только удовольствий, значит поставить телегу перед лошадью. Что бы мне ни случилось пожелать, я почувствую удовольствие, удовлетворив свое желание; но удовольствие основывается на желании, а не желание — на удовольствии. Можно, как это случается с мазохистами, желать страданий; в этом случае, однако, есть удовольствие в удовлетворении желания, но оно становится своей противоположностью. Даже по теории самого Локка, желают не удовольствия как такового, поскольку ближайшее удовольствие более желательно, чем отдаленное. Если мораль должна быть выведена из психологии желания, как пытаются делать Локк и его ученики, то не может быть оснований для протестов против непринятия во внимание отдаленных удовольствий или для проповеди благоразумия как морального долга. Его довод вкратце можно выразить так: «Мы желаем только удовольствий. Но фактически много людей желают не удовольствия как такового, а ближайшего удовольствия. Это противоречит нашей теории, что они желают удовольствия как такового, поэтому это безнравственно». Почти все философы в своих этических системах сначала выдвигают ложную теорию, а потом убеждают, что зло заключается в том, что действуют согласно данной теории, но это доказывает, что теория неверна, ибо такой результат был бы невозможен, если бы теория была в самом начале правильной. Теория Локка и представляет собою пример такого рода.

## Глава XIV

### ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЛОККА

#### 1. Принципы наследственной власти

В 1689 и 1690 годах, сразу же после революции 1688 года, Локк написал два своих «Трактата о правительстве», из которых второй особенно важен в истории политических идей.

Первый из этих двух трактатов является критикой теории наследственной власти. Он представляет собой ответ на работу Роберта Филмера «Патриархат, или Естественная власть королей», которая была опубликована в 1680 году, хотя написал он ее при Карле I. Роберт Филмер, являвшийся преданным сторонником теории божественного права королей, имел несчастье дожить до 1653 года и, вероятно, сильно переживал казнь Карла I и победу Кромвеля. Но работа «Патриархат» была написана до этих печальных событий, хотя и не до гражданской войны, так что она, естественно, обнаруживает знание о существовании губительных теорий. Такие теории, как указывает Филмер, в 1640 году были не новы. Фактически и протестантские и католические богословы в их споре соответственно с протестантскими и католическими монархами энергично поддерживали право подданных сопротивляться государям-тиранам, и их труды дали Роберту Филмеру обильный материал для полемики.

Карл I возвел Роберта Филмера в рыцарское звание, а сторонники парламента, как говорят, десять раз грабили его дом. Филмер считал вероятным, что Ной переплыл Средиземное море и распределил Азию, Африку и Европу соответственно между Хамом, Симом и Иафетом. Он считал, что, по английской конституции, палата лордов должна только советовать королю, а палата общин имеет еще меньшую власть; он говорил, что только один король учреждает законы и они действуют единственно по его воле. Король, согласно Филмеру, никому не подчиняется и не может быть связан действиями своих предшественников или даже своими собственными, так как «не видано в природе, чтобы человек создавал законы для самого себя».

Филмер, как показывают эти взгляды, принадлежал к наиболее крайнему крылу сторонников божественного права королей.

«Патриархат» начинается борьбой против «обычного мнения», что «человечеству, естественно, даны определенные права и оно рождено свободным от всякого подчинения и свободно выбирать ту форму правительства, которая ему угодна, а власть, которую какой-либо человек имеет над другими, была дарована сначала по усмотрению массы». «Этот принцип, — говорит он, — сначала был выношен в университетах». Истина же, согласно Филмеру, совершенно иная: она состоит в том, что первоначально бог даровал королевскую власть Адаму, и от него она перешла к наследникам, а в конечном счете — к различным монархам нашего времени. Сейчас короли, уверяет он нас, «или являются, или должны являться наследниками тех первых прародителей, которые были сначала естественными родителями целого народа». Наш первый праотец, кажется, недостаточно понимал свои привилегии как полноправного монарха, так как «желание свободы было первой причиной падения Адама». Желание свободы — это чувство, которое Роберт Филмер считает нечестивым.

Требования, выдвинутые Карлом I и его поборниками от его имени, были большими, чем те, которые признавались за королями в прежнее время. Филмер указывает, что Пэрсон — английский иезуит — и Бьюкенен — шотландский кальвинист — почти ни в чем не согласны друг с другом: оба утверждают, что правители могут быть свергнуты народом за плохое управление. Пэрсон, конечно, думал о королеве-протестантке Елизавете, а Бьюкенен — о шотландской королеве-католичке Марии Стюарт. Теория Бьюкенена имела успех, а теория Пэрсона была опровергнута его коллегой по компьенской ссылке.

Даже перед Реформацией теологи были склонны верить в необходимость установления ограничений королевской власти. Это было частью борьбы между церковью и государством, которая бушевала по всей Европе в течение большей части средних веков. В этой борьбе государство опиралось на вооруженную силу, а церковь — на ловкость и святость. До тех пор пока церковь обладала обоими этими достоинствами, она побеждала, когда же у нее осталась только ловкость, она стала проигрывать; но то, что говорилось знаменитыми святыми людьми против власти королей, сохранилось в памяти. Хотя они имели в виду интересы папы, их можно было использовать, чтобы поддержать права народа на самоуправление. «Коварные схоласты, — говорил Филмер, — стремясь подчинить королей власти папы, считали наиболее безопасным способом поставить народ выше короля так, чтобы папская власть могла занять место королевской». Он цитирует богослова Беллармина, говорящего, что светская власть дарована людьми (то есть не богом) и «остается у народа, если только он не отдаст ее государю»; таким образом, Беллармин, согласно Филмеру, «делает бога непосредственным создателем демократического сословия», что

звучит для него так же потрясающе, как это звучало бы для современного плутократа, которому сказали бы, что бог является непосредственным создателем большевизма.

Филмер выводит политическую власть не из какого-либо договора и даже не из какого-либо утверждения общественного блага, но исключительно из власти отца над своими детьми. Его взгляд состоит в том, что источником королевской власти является подчинение детей родителям, что патриархи в Книге бытия были монархами, что короли являются наследниками Адама или по крайней мере их следует рассматривать таковыми, что естественное право короля похоже на право отца и что по своей природе сыновья никогда не являются свободными от отцовской власти, даже когда сын стал взрослым, а отец впал в детство.

Вся эта теория кажется современному уму настолько фантастичной, что трудно поверить, что ее утверждали серьезно. Мы не привыкли выводить политические права из легенды об Адаме и Еве. Мы считаем очевидным, что родительская власть полностью прекратиться, когда сын или дочь достигнут двадцати одного года, и что до этого она должна строго ограничиваться и государством и правами независимой инициативы, которые постепенно получает молодежь. Мы признаем, что мать имеет право, по меньшей мере равное правам отца. Но, кроме всех этих соображений, любому современному человеку, за исключением японца, не придет в голову предположить, что политическая власть должна быть каким-то образом уподоблена власти родителей над детьми. Правда, в Японии все еще сохраняется теория, очень схожая с теорией Филмера, и ее должны преподавать все профессора и школьные учителя. Микадо может вывести свое происхождение от богини Солнца, чьим наследником он является; другие японцы тоже ведут свое происхождение от нее; но принадлежат к младшим ветвям ее семьи. Поэтому микадо — божествен и всякое сопротивление ему является святотатством. Эта теория в основном была изобретена в 1868 году, но сейчас утверждают, что в Японии, по преданию, она передавалась из поколения в поколение с сотворения мира.

Попытка внушить подобную же теорию Европе, чем в какой-то степени была попытка филмеровского «Патриархата», была неудачна. Почему? Принятие такой теории никоим образом не противоречит человеческой природе: например, ее придерживались, кроме японцев, древние египтяне, мексиканцы и перуанцы до испанского завоевания. На определенной стадии человеческого развития это естественно. Англия Стюартов прошла эту стадию, а современная Япония не прошла ее.

Поражение теории божественного права в Англии обусловлено двумя основными причинами: одной была многочисленность религий, другой — борьба за власть между монархией,

аристократией и крупной буржуазией. Что касается религии, то король со времени царствования Генриха VIII был главой англиканской церкви, к чему относились враждебно одинаково и Рим и большинство протестантских сект. Англиканская церковь хвасталась тем, что она является компромиссом — предисловие к английскому переводу библии начиналось так: «Мудростью англиканской церкви со времени первого составления ее публичной литургии было придерживаться золотой середины». В целом этот компромисс отвечал интересам большинства людей. Королева Мария и король Яков II попытались склонить Англию на сторону Рима, а победители в гражданской войне попытались склонить ее на сторону Женевы, но эти попытки окончились неудачей, и после 1688 года власть англиканской церкви не подвергалась сомнению. Тем не менее ее противники сохранили свои силы. Особенно энергичными были диссиденты, а их было очень много среди богатых купцов и банкиров, чья власть постепенно увеличивалась.

Положение короля в отношении религии было несколько специфично, так как он был главой не только англиканской, но также и шотландской церкви. В Англии он должен был верить в епископов и отвергать кальвинизм, в Шотландии же он должен был отвергать епископов и верить в кальвинизм. У Стюартов были искренние религиозные убеждения, что делало эту двусмысленную позицию невыносимой для них и причиняло им в Шотландии даже больше неприятностей, чем в Англии. Но после 1688 года политическая выгода заставила королей с неохотой согласиться придерживаться сразу двух религий. Это препятствовало искренней вере и создавало трудности в том, чтобы считать их священными особами. Во всяком случае, ни католики, ни диссиденты не могли согласиться на какое-либо религиозное требование от имени монархии.

Три партии — короля, аристократов и богатого среднего сословия — в различные времена образовывали различные комбинации. При Эдуарде IV и Людовике XI король и среднее сословие объединились против аристократии; при Людовике XIV король и аристократия объединились против среднего сословия; в Англии же в 1688 году аристократия и среднее сословие объединились против короля. Когда на стороне короля была одна из этих партий — он был силен, когда же они объединялись против него — он терял свою силу.

По этим причинам Локку, как и многим другим, было трудно опровергнуть аргументы Филмера.

Что касается обоснований, у Локка была легкая задача; он указывает, что если родительская власть является тем, что имеется в виду, то власть матери должна быть равной власти отца. Он подчеркивает несправедливость перехода титула к старшему сыну, что неизбежно, если наследственная власть должна быть основанием монархии. Он энергично восстает

против того абсурдного предположения, что фактически существующие монархи являются в какой бы то ни было мере наследниками Адама. Адам может иметь только одного наследника, но никто не знает, кто он. Будет ли Филмер утверждать, спрашивает он, что если бы можно было установить истинного наследника, то все существующие монархи должны были бы сложить свои короны к его ногам? Если принять филмеровское обоснование монархии, то все короли, за исключением самого лучшего одного, будут узурпаторами и не будут иметь никакого права требовать послушания от своих подданных. Больше того, говорит он, отцовская власть временна и не распространяется на жизнь или собственность.

Вследствие таких причин, не считая более существенных, принцип наследственной власти не может, согласно Локку, приниматься в качестве основы законодательной политической власти. Соответственно, в своем втором трактате о правительстве он ищет более прочную основу.

Принципы наследственной власти почти исчезли из политики. За время моей жизни исчезли императоры Бразилии, Китая, России, Германии и Австрии. Аристократия утратила свои привилегии по всей Европе, за исключением Англии, где она стала чем-то большим, чем историческая категория. Существует лишь одно сильное учреждение, которое никогда не имело никаких элементов наследственной власти, а именно католическая церковь. Мы можем ожидать, что диктатуры, если они выживут, постепенно разовьются в форму правления, аналогичную правлению церкви. Это уже имело место в случае с большими корпорациями в Америке, которые имеют или имели до Пирл-Харбора власть, почти равную власти правительства.

Любопытно, что отрицание принципов наследственной власти в политике почти не оказало влияния на экономику демократических государств. Мы до сих пор полагаем естественным для человека оставлять свое имущество своим детям, то есть мы принимаем принципы наследования в отношении экономической власти, тогда как отвергаем их в отношении власти политической. Политические династии исчезли, но экономические — сохранились. В данный момент я не выступаю ни за, ни против этих различных подходов к двум формам власти, я просто указываю, что они существуют и что большинство людей не сознают этого. Когда вы примете во внимание, насколько естественным кажется нам, что власть над жизнью других, проистекающая из большого благосостояния, должна быть наследственной, вы лучше поймете, как люди, подобные Р. Филмеру, могли принять такие же взгляды в отношении власти королей и каким важным было нововведение, сделанное людьми, думавшими так же, как Локк.

Чтобы понять, каким образом можно было придерживаться теории Филмера и каким образом противоположная теория Локка могла выглядеть революционной, нам нужно лишь вспомнить, что королевство тогда рассматривали так, как сейчас рассматривают земельное владение. Владелец земли обладает разными важными юридическими правами, главное из которых — это право выбора тех, кто будет владеть землей. Собственность может быть передана по наследству, и мы понимаем, что человек, который унаследовал поместье, имеет право на все привилегии, которые закон предоставляет ему вследствие этого. Тем не менее в основе его положения находится то же самое, что у монархов, чьи требования защищал Р. Филмер. В настоящее время в Калифорнии существует много огромных поместий, права на которые выводятся из действительных или мнимых дарственных актов короля Испании. Только он мог делать такие подарки: а) потому, что Испания придерживалась взглядов, подобных взглядам Филмера, и б) потому, что испанцы смогли победить индейцев. Тем не менее мы считаем, что наследники тех, кому он делал подарки, имеют справедливые права. Может быть, в будущем это покажется столь же фантастичным, как кажется сейчас теория Филмера.

## 2. Естественное состояние и естественный закон

Локк начинает свой второй «Трактат о правительстве» словами о том, что, показав невозможность происхождения правительственной власти от власти отца, он изложит то, что ему представляется правильным пониманием происхождения государства.

Он начинает с допущения того, что он называет «естественным состоянием», предшествующим всем человеческим правительствам. В этом состоянии имеет место естественный закон, а естественный закон состоит из божественных велений и не внушен никаким человеком-законодателем. Не ясно, насколько естественное состояние является для Локка простой иллюстративной гипотезой и насколько он предполагает, что оно имело историческое существование; но я боюсь, что он был склонен думать о нем как о состоянии, которое имело место в действительности. Люди вышли из естественного состояния благодаря общественному договору, который учредил гражданскую власть. Это Локк тоже рассматривает как явление более или менее историческое, но пока нас интересует именно естественное состояние.

То, что Локк говорил о естественном состоянии и законе природы, в основном не оригинально, а является повторением средневековых схоластических теорий. Так, Фома Аквинский говорит:



«Каждый закон, созданный людьми, содержит свойства закона именно в той степени, в которой он происходит из закона природы. Но если он в каком-либо отношении противоречит естественному закону, то сразу же перестает быть законом; он становится всего лишь извращением закона»<sup>1</sup>.

На протяжении всего средневековья естественный закон связывался с проклятым «ростовщицеством», то есть отдачей денег в рост. Церковная собственность почти полностью заключалась в землях, и землевладельцы чаще были должниками, чем займодавцами. Но когда возник протестантизм, он поддерживался, особенно кальвинизм, главным образом богатыми средними сословиями, которые чаще были займодавцами, чем должниками. Соответственно этому сначала Кальвин, потом другие протестанты и, наконец, католическая церковь санкционировали «ростовщицество». Таким образом, естественный закон стал пониматься по-иному, но никто не сомневался в его существовании.

Многие теории, которые сохранили веру в естественный закон, обязаны ему своим происхождением, например теория *laissez-faire* и теория прав человека. Эти теории взаимно связаны и обе уходят своими корнями в пуританизм. Две цитаты, приводимые Тоуни, иллюстрирует это. Комитет палаты общин в 1604 году заявлял:

«Все рождающиеся свободными граждане имеют право наследования — как в отношении их земли, так и в отношении их свободных занятий промышленностью — во всех сферах, где они применяют свои способности и посредством чего живут».

А в 1656 году Джозеф Ли писал:

«Неоспоримой максимой является, что каждый с помощью света природы и разума занимается тем, что доставляет ему наибольшую выгоду... Успех отдельных лиц будет способствовать успеху общества».

За исключением слов «с помощью света природы и разума», это могло бы быть написано в XIX столетии.

Повторяю, в локковской теории государства мало оригинального. В этом Локк сходен с большинством людей, прославившихся своими идеями. Как правило, человек, который первым выдвигает новую идею, настолько опережает свое время, что его считают чудачком, так что он остается неизвестным и скоро его забывают. Затем постепенно мир вырастает до понимания такой идеи, и человек, который провозглашает ее, в надлежащий момент получает все почести. Так было, например, с Дарвином, а несчастный лорд Монбоддо в свое время был посмешищем.

Что касается естественного состояния, то здесь Локк был менее оригинален, чем Гоббс, рассматривавший это состояние

---

<sup>1</sup> Цит. по T a w n e y, *Religion and the Rise of Capitalism*.

как такое, в котором существовала война всех против всех и жизнь была беспросветна, временна, а люди жили подобно зверям. Но Гоббс считался атеистом. Взгляд на естественное состояние и естественный закон, которые Локк воспринял от своих предшественников, нельзя отделить от его теологической основы; там, где он лишен этой основы, как в большей части теорий современного либерализма, он лишается ясного логического основания.

Вера в счастливое «естественное состояние» в отдаленном прошлом своем восходит частью к библейским рассказам о веке патриархов, а частью к античным мифам о золотом веке. Общая вера в негодность отдаленного прошлого появилась лишь вместе с теорией эволюции.

Вот что можно найти у Локка как наиболее точное определение естественного состояния:

«Люди, живущие вместе в соответствии с разумом, без обычного превосходства одних над другими и с правом судить друг друга, и представляют собою, собственно, естественное состояние».

Это описание не жизни дикарей, а воображаемого сообщества добродетельных анархистов, которым не нужны ни полиция, ни суд, потому что они всегда подчиняются «разуму», который совпадает с естественным законом, в свою очередь состоящим из таких законов поведения, которые, как считают, имеют божественное происхождение (например, «не убий» — это часть естественного закона, а не правил поведения на дороге).

Приведем несколько цитат, которые помогут яснее понять то, что подразумевал Локк.

«Для того чтобы понять право политической власти, — говорит он, — и установить ее происхождение, мы должны рассмотреть, какое состояние для людей естественно, то есть состояние абсолютной свободы, чтобы направлять свои действия и распоряжаться своей собственностью и личностью по своему усмотрению в рамках естественного закона, не спрашивая разрешения и не завися от чьей-либо воли».

«Это было, конечно, состояние равенства, при котором вся власть и юрисдикция являются взаимными: ни один человек не имел больше, чем другой. Нет ничего более очевидного, чем то, что творения одних и тех же родов и классов, беспорядочно родившихся с одинаковыми природными задатками и с использованием одинаковых способностей, должны быть также равными между собой без субординации или подчинения. Если только повелитель и господин, вышедший из их среды, не декларировал каким-либо манифестом, что его воля подчиняет себе волю других, и не было даровано ему очевидным и ясным определением несомненного права владения и суверенитета».

«Но хотя это (естественное состояние) является состоянием свободы, оно не есть состояние своеволия: хотя человек

в этом состоянии обладает бесконтрольной свободой, чтобы располагать собой или своим имуществом, все-таки у него нет свободы, чтобы убить себя или даже любое живое существо, которым он владеет, за исключением тех случаев, когда какая-то более благородная цель, чем простое самосохранение, призывает его к этому. У естественного состояния есть естественный закон, который управляет им, который связывает каждого; и разум, являющийся таким законом, учит все человечество, кто бы ни советовался с ним, что все существа равны и независимы, никто не имеет права причинить вред жизни, здоровью, свободе или имуществу другого, так как «все мы собственность бога»<sup>1</sup>.

Однако вскоре выясняется, что там, где большинство людей находится в естественном состоянии, могут тем не менее встретиться люди, не живущие в соответствии с естественным законом, и что естественный закон предусматривает, кстати, что может быть предпринято, чтобы противостоять таким преступникам. Говорится, что в естественном состоянии каждый человек должен сам защищать себя и свою собственность.

«Кто пролил кровь человека, заплатит своей кровью» — это часть естественного закона. Я имею право даже убить вора в то время, когда он крадет мою собственность, и это право продолжает существовать и после учреждения правительства, хотя там, где есть правительство, если вор ушел, я должен отказаться от личной мести и прибегнуть к закону.

Самое большое возражение естественному состоянию заключается в том, что, пока оно существует, каждый человек — судья в своем собственном деле, так как он должен полагаться только на самого себя в защите своих прав. Для этого зла правительство служит лекарством, но оно не является естественным лекарством. Естественного состояния, согласно Локку, избегли посредством договора, создавшего государство.

Никакой договор не прекращает естественного состояния, исключая лишь то, что создает государство. Различные правительства независимых государств сейчас находятся в естественном состоянии в отношении друг к другу.

Естественное состояние, как сообщается в отрывке, по-видимому направленном против Гоббса, не тождественно состоянию войны, а, пожалуй, ближе к ее противоположности. После разъяснений права убить вора на том основании, что вор, может быть, думал затеять войну против меня, Локк говорит:

«И здесь мы имеем ясное различие между естественным состоянием и состоянием войны (что некоторые путают), которые так же далеки друг от друга, как состояние мира, доброй воли,

---

<sup>1</sup> Локк говорит, что «они являются его собственностью, его созданием и должны жить для его удовлетворения, а не для удовлетворения других».

взаимной помощи и защиты от состояния вражды, злобы, насилия и взаимного разрушения».

Может быть, естественный закон нужно рассматривать как закон, имеющий более широкую сферу, чем естественное *состояние*, так как первый имеет дело с ворами и убийцами, в то время как в последнем таких преступников нет. Это по крайней мере предлагает выход из очевидного противоречия у Локка, состоящего в том, что иногда он представляет естественное состояние как состояние, где каждый добродетелен, а иной раз обсуждает, что может быть справедливо сделано в естественном состоянии, чтобы противостоять агрессивным действиям злодеев.

Некоторые положения естественного закона Локка в высшей степени странны. Например, он говорит, что пленники в справедливой войне являются рабами по закону природы. Он говорит также, что по закону природы каждый человек имеет право наказывать за нападение на себя или свое имущество даже смертью. Он не делает исключений, так что если я поймал мелкого воришку, то, очевидно, по закону природы имею право застрелить его.

В политической философии Локка собственности отводится основное место и она рассматривается как главная причина установления гражданской власти.

«Главной и основной целью людей, объединяющихся в государство и подчиняющих себя власти правительства, является сохранение своей собственности, чему в естественном состоянии недостает многого».

В целом теория естественного состояния и естественного закона в одном случае является ясной, в другом — очень запутанной. Ясно, что Локк думал, но не ясно, как он мог прийти к таким мыслям. Этика Локка, как мы видели, утилитарна, но при рассмотрении «прав» он не высказывает утилитарных соображений. Нечто подобное пропитывает всю философию права в том виде, как ее преподносят юристы. *Юридические* права можно определить так: вообще говоря, человек имеет юридическое право обратиться к закону, чтобы тот защитил его против оскорбления. Человек имеет вообще юридическое право на свою собственность, но, если он имеет, скажем, незаконный запас кокаина, у него нет юридического средства против человека, который похитит его. Но законодатель должен решить, какие юридические права создавать, и, неизбежно, возвращается к концепции естественных прав как таких, которые должен охранять закон.

Я пытаюсь, насколько это возможно, рассуждать в плане теории Локка, но без теологических терминов. Если допустить, что этика и классификация действий как «правильных» и «неправильных» логически предшествуют существующему закону, то становится возможным сформулировать теорию заново в понятиях, не основывающихся на мифической истории. Чтобы

прийти к естественному закону, мы можем поставить вопрос таким образом: если отсутствуют закон и правительство, какие виды действий *А* против *Б* оправдывают *Б*, если он отомстит *А*, и какой вид мщения оправдывается в иных случаях? Обычно считают, что нельзя осуждать человека, если он защищает себя от нападения убийцы, даже если по необходимости дело дойдет до убийства нападающего. Равно он имеет право защищать свою жену и детей или даже любого члена общества. Существование закона против убийцы становится неуместным в тех случаях, если, как может легко случиться, человек, на которого совершено нападение, умер бы прежде, чем призовут на помощь полицию; поэтому мы возвращаемся к естественному праву. Человек также имеет право защищать свою собственность, хотя в отношении степени членовредительства, которое он имеет право причинить вору, мнения расходятся.

В отношениях между государствами, как указывает Локк, естественный закон уместен. При каких обстоятельствах война является оправданной? До тех пор пока не существует мирового правительства, ответ на этот вопрос будет чисто этическим, а не юридическим. Ответить на это нужно таким же образом, как можно было бы ответить на вопрос о поведении индивидуума в состоянии анархии.

Правовая теория основана на взгляде, что «права» личностей должны защищаться государством. Иными словами, когда человек подвергается какому-либо оскорблению, которое оправдывало бы мщение, то, согласно принципам естественного закона, справедливый закон должен действовать так, чтобы отмщение совершалось государством. Если вы видите человека, нападающего с целью убийства на вашего брата, вы имеете право убить его, раз вы не можете иначе спасти вашего брата. В естественном состоянии — так по крайней мере считает Локк, — если человек убил вашего брата, вы имеете право убить его. Но, где существует закон, вы теряете это право, которое берет на себя государство. И если вы убьете в целях самозащиты или для защиты другого, вы должны будете доказать суду, что именно это было причиной убийства.

Мы можем тогда отождествить естественный закон с правилами морали, насколько они независимы от справедливых юридических законов. Такие правила должны существовать, если существует какое-нибудь различие между плохими и хорошими законами. Для Локка дело обстоит просто: так как правила морали установлены богом, их следует искать в библии. Когда уничтожается теологическая основа, вопрос становится более трудным. Но до тех пор пока считается, что существуют этические различия между правильными и неправильными поступками, мы можем сказать: в обществе, которое не имеет правительства, вопрос, какие поступки должны считаться правильными с точки зрения этики, а какие — неправильными, решает

естественный закон, а справедливый закон должен, насколько возможно, руководствоваться и вдохновляться естественным законом.

В своей абсолютной форме доктрина, что индивидуум имеет определенные неотъемлемые права, несовместима с утилитаризмом, то есть с доктриной, говорящей о том, что правильные поступки — это такие, которые больше всего способствуют общему счастью. Но для того чтобы эта теория могла быть подходящим основанием для закона, нет необходимости, чтобы она была верна в каждом возможном случае; достаточно только, чтобы она была верна в подавляющем большинстве случаев. Мы все можем представить себе случаи, при которых убийство было бы оправдано, но они редки и не дают оснований настаивать на аргументах против незаконности убийства.

Подобно этому, может быть, я не говорю, что это так и есть, желательно с утилитарной точки зрения предоставить каждому индивидууму определенную сферу для личной свободы. Если так, то теория прав человека будет подходящим основанием для соответствующих законов, даже если бы эти права были исключением. Утилитарист должен будет изучить теорию, которая считается основой для законов с точки зрения ее практических действий; он не может осудить ее *ab initio* как противоположную его собственной этике.

### 3. Общественный договор

В политической мысли XVII века существовало два основных типа теорий о происхождении государства. Пример первого из них можно найти у Роберта Филмера. Теории этого направления утверждают, что бог даровал власть определенным лицам и что эти лица или их наследники составляют законное правительство, выступление против которого является не только государственной изменой, но и богоотступничеством. Эта точка зрения опиралась на традиции классической античности, так как почти во всех древних государствах личность монарха была священна. Естественно, что короли относились к этим теориям одобрительно. А у аристократии были основания и для их поддержки и для выступления против них. В ее интересах было подчеркивание этими теориями принципов наследственной власти: тем самым обеспечивалась королевская поддержка в ее борьбе против растущего купечества. Там, где страх и ненависть аристократии к средним слоям были сильнее, чем к королю, преобладали эти мотивы. Там, где дело обстояло наоборот, и особенно там, где аристократия имела возможность взять верховную власть в свои руки, она склонялась к борьбе против короля и поэтому отвергала теории о священном праве королей на власть.

Теории второго основного типа, представителем которых является Локк, утверждают, что гражданская государственная власть — это результат договора и является делом чисто земным, а не чем-то установленным свыше. Одни писатели этого направления рассматривали общественный договор как исторический факт, другие — как правовую абстракцию, но всех их объединяло стремление обосновать земное происхождение государственной власти. И фактически, кроме предполагаемого договора, они не могли найти ничего, что можно было бы противопоставить теориям о священном праве королей на власть. За исключением бунтовщиков, каждый чувствовал, что нужно найти хотя бы какие-то обоснования для повиновения правительству: нельзя же было сказать, что для большинства людей авторитет правительства просто удобен. Правительство в некотором смысле должно иметь право требовать подчинения, а право, даваемое договором, по-видимому, является единственной альтернативой божественному повелению. Следовательно, учение о том, что правительство было учреждено на договорных началах, фактически было популярно среди всех противников теории священного права королей. Зародыш этой теории имеется у Фомы Аквинского, но начало ее серьезного развития нужно искать у Гроция.

Теория договора могла принимать и формы, оправдывающие тиранию. Гоббс, например, считал, что договор о передаче всей власти избранному суверену существовал лишь между гражданами, тогда как суверен не являлся договаривающейся стороной и поэтому неизбежно пользовался неограниченной властью. Возможно, что эта теория вначале оправдывала тоталитарное государство Кромвеля, а после Реставрации она нашла оправдание и правлению Карла II. Однако в трактовке Локка правительство является участником договора, и если оно не выполнит свою часть договора, то сопротивление ему можно считать законным. Теория Локка, в сущности, более или менее демократична, но элемент демократизма в ней ограничен взглядом (скорее подразумеваемым, чем выраженным), что те, кто не имеет собственности, не должны считаться гражданами.

Посмотрим, что говорит Локк по данному вопросу.

Во-первых, рассмотрим одно из определений политической власти:

«Я считаю, что политическая власть — это право создавать законы с правом применения смертной казни и, следовательно, всех меньших наказаний для регулирования и охраны собственности, право использовать силы общества для проведения в жизнь законов, для защиты государства от иностранного вторжения, — и все это во имя общественного блага».

Автор указывает, что правительство — это средство для разрешения недоразумений, возникающих в естественном состоя-

нии вследствие того, что каждый человек в этом состоянии является сам судьей в своем деле. Но когда спорящей стороной становится король, то правительство уже не является таким средством, поскольку король выступает одновременно и как судья и как истец. Такая постановка вопроса привела к мысли о том, что правительства не должны быть облечены неограниченной властью и что правосудие должно быть независимо от исполнительной власти. Подобные аргументы получили потом большое распространение как в Англии, так и в Америке, но в данный момент не это является нашей темой.

По естественному закону самосохранения, говорит Локк, каждый человек имеет право, защищая себя или свое имущество, даже убить напавшего. Политическое общество возникает там и только там, где люди отказываются от этого права в пользу общества или закона.

Абсолютная монархия не является формой гражданско-го управления, так как она не имеет беспристрастных органов власти, способных решать споры между монархом и его подданными; фактически монарх в отношении к своим подданным находится до сих пор в рамках естественного состояния. Бесполезно надеяться, что титул короля сделает добродетельным человека, от природы вспыльчивого и несправедливого.

«Тот, кто был бы наглым и несправедливым в лесах Америки, не стал бы лучше на троне, где наука и религия, возможно, были бы призваны для оправдания всего того, что он сделает со своими подданными, и меч скоро усмирил бы всех тех, кто осмелился бы в этом усомниться».

«Абсолютная монархия напоминает людей, которые, защитившись от хорьков и лисиц, самодовольно думали бы, что это обезопасит их от львов».

Гражданское общество подчиняется власти простого большинства, если только не достигнуто соглашение о том, что необходимо некое другое большинство, превышающее простое большинство. (Как, например, в Соединенных Штатах, когда речь идет об изменении конституции или ратификации договора.) Это звучит демократично, но следует помнить, что Локк предполагает, что женщины и бедняки лишены права гражданства.

«Возникновение политического общества зависит от согласия индивидуумов объединиться и образовать общество». До некоторой степени сомнительно, чтобы можно было фактически когда-то достичь такого согласия, хотя можно допустить, что везде, за исключением евреев, возникновение государства предшествовало истории.

Гражданский договор, которым учреждается правительство, связывает только тех, кто его заключил; сын должен заново выразить свое согласие с договором, заключенным его отцом.



(Каким образом все это следует из основных положений Локка, ясно, но не очень реалистично. Молодой американец, который, достигнув 21 года, объявит: «Я отказываюсь считать себя связанным договором, который положил начало Соединенным Штатам», — окажется в трудном положении.)

Читателю сообщается, что власть правительства, обусловленная договором, никогда не противоречит общему благу. Только что я цитировал положение, касающееся власти правительства. Оно заканчивалось так: «И все это только во имя блага общества». Локку, кажется, не приходило в голову спросить себя: кто должен судить о благе общества? Очевидно, что, если это будет делать правительство, оно всегда будет решать в свою пользу. По-видимому, Локк сказал бы, что решение должно приниматься большинством граждан. Но многие вопросы нужно решить быстрее, чем можно установить мнение избирателей; из этих вопросов вопросы войны и мира, вероятно, являются наиболее важными. Единственное средство в подобных случаях — это дать обществу или его представителям определенную часть власти, такую, например, как привлечение к суду с последующим наказанием должностных лиц за действия, признанные антинародными. Но это далеко не совершенное средство.

Я уже цитировал положение, которое повторяю снова:

«Главной и важнейшей целью людей, объединяющихся в государство и подчиняющих себя воле правительства, является защита своей собственности».

В соответствии с этой теорией Локк заявляет:

«Верховная власть ни у кого не может отнять ни единой частицы его имущества без его согласия».

Еще более поразительно его утверждение о том, что, хотя военное командование обладает властью над жизнью и смертью своих солдат, оно не имеет права распоряжаться их деньгами. (Это значит, что в любой армии считалось бы неправильным наказывать штрафом небольшие нарушения дисциплины, а было бы позволено подвергать за это телесным наказаниям, таким, как порка. Это показывает, до какого абсурда доходит Локк в своем преклонении перед собственностью.)

Можно было бы предположить, что вопрос налогообложения вызовет у Локка трудности, но этого не случилось. Расходы правительства, говорит он, должны нести граждане, но лишь с их согласия, то есть с согласия большинства. Но почему, спросим мы, должно быть достаточно согласия большинства? Нам говорили, что необходимо согласие каждого человека, чтобы разрешить правительству изъять какую-либо часть его собственности. Я допускаю, что молчаливое согласие человека на налогообложение в соответствии с решением большинства предполагается как неотъемлемая часть его гражданства, которое в свою очередь рассматривается как добровольный акт. Все

это, конечно, иногда совершенно противоречит фактам. Большинство людей не обладает действительной свободой выбора в отношении государства, к которому они хотят принадлежать, и очень мало в настоящее время свободы, чтобы не принадлежать ни к какому государству. Предположим, например, что вы — пацифист и не одобряете войну. Но где бы вы ни жили, правительство будет брать часть ваших доходов на военные цели. Какая юрисдикция может вас заставить подчиниться этому? Я могу представить себе много ответов, но не думаю, чтобы какой-нибудь из них соответствовал взглядам Локка. Он включает в свою теорию без достаточного рассмотрения принцип большинства, не предлагая никакого перехода к нему от своих индивидуалистических предпосылок, кроме мифического общественного договора.

Общественный договор в указанном смысле мифичен даже тогда, когда в какой-то период действительно существовал договор, создавший данное правительство, например Соединенные Штаты. Во времена, когда там принималась конституция, люди имели свободу выбора. Даже тогда многие голосовали против конституции и поэтому не были договаривающейся стороной. Они, конечно, могли бы покинуть страну. Но, оставаясь там, они считались связанными договором, на который они не были согласны. Но на практике обычно трудно покинуть свою страну. А в случае, когда люди родились после принятия конституции, их согласие на договор еще более призрачно.

Вопрос о правах индивидуумов по отношению к правительству — очень трудный вопрос. Слишком легко решают демократы, что, когда правительство представляет большинство, оно имеет право принуждать меньшинство. Кстати, это должно быть правильным, поскольку принуждение является сущностью правительства. Но священное право большинства, если его слишком навязывать, может стать столь же тираническим, как и священное право королей. В своих «Трактатах о правительстве» Локк по этому вопросу говорит мало, но рассматривает его довольно подробно в своих «Письмах о веротерпимости», где доказывает, что ни один верующий в бога не может быть наказан за свои религиозные взгляды. Учение о том, что государство было образовано путем общественного договора, конечно, доэволюционно. Государство, подобно кори и коклюшу, по-видимому, возникло постепенно, хотя, подобно им, оно, возможно, было введено сразу в новых областях, таких, как острова Южного моря. До того как люди начали изучать антропологию, у них не было представления ни о психологических процессах, вызвавших появление государства, ни о фантастических причинах, которые привели людей к использованию учреждений и обычаев, оказавшихся впоследствии полезными. Но как юридическая абстракция, *оправдывающая* появление правительства, теория общественного договора имеет *некоторую* долю истины.

#### 4. Собственность

Из того, что было сказано о взглядах Локка на собственность, может показаться, что он был защитником крупных капиталистов и от высших общественных слоев и от низших, но это было бы полуправдой. У него находишь рядом непримиримые положения: здесь есть и теории, которые предвосхищают теории развитого капитализма, и теории, почти приближающиеся к социалистической точке зрения. Односторонне цитируя Локка по этому или ряду других вопросов, его легко исказить.

Приведу важнейшие высказывания Локка по вопросу о собственности в том порядке, в каком они идут.

Выше уже указывалось, что, согласно Локку, каждый человек имеет или по крайней мере должен иметь частную собственность на продукты своего труда. В допромышленный период этот принцип не был столь нереален, каким он стал с тех пор. Городскую продукцию производили главным образом ремесленники, которые являлись владельцами своих орудий производства и сами продавали свою продукцию. Что касается сельскохозяйственного производства, то школа, к которой принадлежал Локк, считала, что крестьянская собственность была бы наилучшей системой. Он утверждает, что человек может владеть лишь таким количеством земли, которое он способен обработать, но не больше. По-видимому, он просто не понимает, что во всех странах Европы осуществление этой программы едва ли было бы возможно без кровавой революции. Основная часть обрабатываемой земли везде принадлежала земельным аристократам, которые вносили с крестьян или определенную часть продуктов их труда (часто до половины урожая), или ренту, которая могла время от времени изменяться. Первая система преобладала во Франции и Италии, последняя — в Англии. Далее к востоку — в России и Пруссии — работники были крепостными, которые работали на помещиков и фактически были лишены всяких прав. Во Франции старая система была разрушена Французской революцией, в Северной Италии и Западной Германии — завоеваниями французской революционной армии. Крепостное право в Пруссии было уничтожено в результате поражения, нанесенного Пруссии Наполеоном, а в России — в результате ее поражения в крымской войне. Но в обеих странах аристократия сохранила свою земельную собственность. В Восточной Пруссии эта система, хотя и находилась под жестким контролем нацистов, сохранилась до наших дней; в России и на территориях современных Литвы, Латвии, Эстонии земельная аристократия была лишена своих владений в результате русской революции. В Венгрии, Румынии и Польше она сохранила свою собствен-

ность<sup>1</sup>; в Восточной Польше она была «ликвидирована» советской властью в 1940 году. Советское правительство, однако, сделало все, что было в его силах, чтобы по всей России заменить мелкую крестьянскую собственность коллективными хозяйствами<sup>2</sup>.

В Англии процесс развития был более сложным. Во времена Локка положение сельского рабочего смягчалось наличием общинных земель, на которые он имел значительные права, что давало ему возможность самому выращивать определенную часть продуктов своего питания. Эта система сохранилась со средних веков, и прогрессивно мыслящие люди осуждали ее, указывая, что с точки зрения производства она расточительна. Таким образом, возникло движение за огораживание общинных земель, которое началось при Генрихе VIII и продолжалось при Кромвеле, но не приобрело широкого размаха примерно до 1750 года. С тех пор, примерно на протяжении 90 лет, общинные земли одна за другой огораживались и передавались в руки местным землевладельцам. На каждое огораживание требовался парламентский акт, и аристократы, которые контролировали обе палаты парламента, безжалостно пользовались законодательной властью для личного обогащения, обрекая в то же время сельскохозяйственных рабочих на голод. Постепенно вследствие роста промышленности положение сельскохозяйственных рабочих улучшилось, так как иначе не удалось бы их удержать от ухода в города. К настоящему времени в результате налогов, введенных Ллойд Джорджем, земельная аристократия была вынуждена расстаться с большей частью своей земельной собственности. Но те, кто владеет также городской или промышленной собственностью, имели возможность сохранить свои поместья. Здесь не было внезапной революции, а был постепенный переход, который все еще продолжается. В настоящее время те аристократы, которые еще остаются богатыми, обязаны своим благосостоянием собственности, которая связана с развитием промышленности в городе.

Этот длительный процесс развития всех стран, за исключением России, можно рассматривать с позиций Локка.

---

<sup>1</sup> В Венгрии, Румынии и Польше в процессе народно-демократических революций, развернувшихся после второй мировой войны, аристократия была лишена земельной собственности. — *Прим. ред.*

<sup>2</sup> В Советском Союзе мелкая крестьянская собственность была заменена коллективной собственностью в процессе коллективизации. Кооперирование крестьянских хозяйств, ликвидируя частную собственность на средства производства в сельском хозяйстве и создавая условия для повышения производительности труда, резко улучшало жизнь бедняцких и середняцких масс крестьянства. Этот процесс полностью соответствовал интересам основной массы крестьянства. Советское правительство и Коммунистическая партия, выражая коренные интересы широких масс крестьянства, поддерживали движение за кооперирование в деревне и руководили этими массами в их борьбе за коллективизацию. — *Прим. ред.*

Удивительно то, что он мог провозгласить столь революционные теории прежде, чем они могли быть осуществлены, и тем не менее нет никакого намека на то, что он признавал систему, существовавшую в его дни, несправедливой или что он понимал ее отличие от той системы, которую он проповедовал.

Трудовую теорию стоимости, то есть учение о том, что стоимость продукта зависит от количества затраченного на него труда, — эту теорию одни приписывают Карлу Марксу, а другие Рикардо — можно найти у Локка: она была подсказана ему целой плеядой предшественников, начиная от Фомы Аквинского<sup>1</sup>. Или, как говорит Тоуни, резюмируя теорию схоластов:

«Сущность аргументации состояла в том, что ремесленники, которые производят товары, или купцы, которые их привозят, могут потребовать надлежащую плату, так как в обоих случаях труд является их профессией и удовлетворяет нужды общества. Считается непростительным грехом, когда спекулянт и посредник наживаются за счет эксплуатации общественных нужд. Истинным наследником теорий Фомы Аквинского является трудовая теория стоимости».

Трудовая теория стоимости имеет две стороны — этическую и экономическую. Иными словами, можно утверждать, что стоимость продукта должна быть пропорциональна количеству затраченного на него труда или что *фактически* труд регулирует цену. Последняя теория, как признает Локк, только приблизительно истинна. Девять десятых стоимости, утверждает он, определяется трудом, а в отношении десятой части он ничего не говорит. Именно труд, отмечает он, создает различия всех стоимостей. Он приводит в качестве примера заселенные индейцами земли Америки, которые почти не имели цены, так как индейцы их не обрабатывали. По-видимому, он не понимает, что земля приобретает ценность постольку, поскольку люди *стремятся* на ней работать, и даже до того, как они фактически обрабатывают ее. Если вы владеете участком пустынной земли, на которой кто-то нашел нефть, вы можете ее дорого продать, не производя на ней никаких работ. Как это было вполне естественно в его время, Локк не думает о подобных случаях, а останавливается только на сельском хозяйстве. Крестьянская собственность, сторонни-

---

<sup>1</sup> Создателем подлинно научной теории стоимости является Карл Маркс, который, как отмечал В. И. Ленин, «там, где буржуазные экономисты видели отношение вещей... вскрыл отношение *между людьми*». Однако этот факт отнюдь не исключает, а, наоборот, даже предполагает, что трудовую теорию стоимости разрабатывали такие домарксовские экономисты, как А. Смит и Д. Рикардо. Что же касается Фомы Аквинского, то не только он, но даже современные ему прогрессивные мыслители не могли выдвинуть идей трудовой стоимости, так как само товарное производство не достигло той ступени развития, которая делала это возможным. — *Прим. ред.*

ком которой он является, несовместима с такими вещами, как крупная горная промышленность, которая требует дорогих машин и много рабочих.

Принцип, что человек имеет право на продукт своего собственного труда, бесполезен в период промышленного развития. Допустим, что вы работаете на выполнении одной из операций в производстве автомобилей Форда; как можно определить, какая часть общей продукции создана вашим трудом? Или, допустим, вы работаете в железнодорожной компании на перевозке товаров; кто сможет решить, какая часть в производстве товаров приходится на вашу долю? Такой подход привел тех, кто желал предотвратить эксплуатацию труда, к отказу от принципа права на продукт своего собственного труда в пользу более социалистических методов организации производства и распределения.

Трудовую теорию стоимости обычно защищали из враждебности к какому-либо классу, рассматриваемому как хищнический класс. Схоласты в той мере, в какой они придерживались этой теории, выступали из вражды к ростовщикам, которыми чаще всего были евреи. Рикардо направлял ее против помещиков, Маркс — против капиталистов. А у Локка она висела как бы в безвоздушном пространстве, не выражая враждебности ни к какому классу. Вся его вражда была направлена против королей, но это не связано с его взглядами на стоимость.

Некоторые взгляды Локка настолько странны, что я не вижу, каким образом изложить их в разумной форме. Он говорит, что человек не должен иметь такого количества слив, которое не могут съесть ни он, ни его семья, так как они испортятся, но он может иметь столько золота и бриллиантов, сколько может получить законным образом, ибо золото и бриллианты не портятся. Ему не приходит в голову, что обладатель слив мог бы продать их прежде, чем они испортятся.

Он уделяет большое внимание вечному характеру драгоценных металлов, которые, говорит он, являются источником денег и общественного неравенства. По-видимому, абстрактно и чисто теоретически он сожалеет об экономическом неравенстве, но он, конечно, не думает, что было бы разумно предпринять такие меры, которые могли бы предотвратить это неравенство. Несомненно, он, как и все люди того времени, полагал, что своими успехами цивилизация обязана богатым людям, главным образом покровителям искусства и литературы. Подобное же положение существует в современной Америке, где наука и искусство большей частью зависят от пожертвований богачей. До некоторой степени дальнейшее развитие цивилизации связано с социальной несправедливостью. Этот факт представляет собой основание того, что является наиболее respectable в консерватизме.

## 5. Остановки и равновесия

Теория, что законодательные, исполнительные и судебные функции правительства должны быть разделены, представляет собой характерную черту либерализма; она возникла в Англии в ходе борьбы со Стюартами и наиболее четко формулируется Локком, по крайней мере в отношении законодательных и исполнительных функций. Законодательная и исполнительная власть должны быть разделены, говорил он, чтобы предотвратить злоупотребление властью. Конечно, нужно понимать, что когда он говорит о законодательной власти, то имеет в виду парламент, а когда говорит об исполнительной власти, то подразумевает под этим короля; по крайней мере эмоционально именно это проявляется у него независимо от того, что он стремился выразить путем логических рассуждений. Соответственно этому законодательную власть он считает добродетельной, а исполнительную — обычно безнравственной.

Законодательная власть, говорит он, должна быть верховной, за исключением тех случаев, когда ее сменяет общество. Значит, подобно английской палате общин, представителей законодательной власти необходимо время от времени избирать путем народного голосования. *Условие*, согласно которому народ должен переизбирать законодательную власть, если смотреть на это серьезно, осуждает ту часть власти, которую британская конституция в дни, когда жил Локк, предоставила королю и лордам как часть законодательной власти.

В хорошо организованном правлении, указывает Локк, законодательная и исполнительная власть отделены друг от друга. Но тогда встает вопрос: что делать, если между ними возникает конфликт? Нам говорят, что, если исполнительная власть не созывает законодательные органы в надлежащее время, исполнительная власть вступает в состояние войны с народом и может быть сменена силой. Очевидно, такая точка зрения подсказана тем, что случилось при Карле I: с 1628 по 1640 год он пытался управлять без парламента; подобным вещам, считает Локк, нужно препятствовать, и, если необходимо, даже путем гражданской войны.

«Несправедливой и незаконной силе, — говорит он, — нельзя противопоставить ничего, кроме такой же силы». Практически это положение бесполезно, если только не существует некоего органа с юридическим правом объявлять, когда сила «несправедлива и незаконна». Попытка Карла I собрать корабельную подать без согласия парламента была его врагами объявлена «несправедливой и незаконной», а он считал ее справедливой и законной. Лишь военный успех в гражданской войне доказал, что его истолкование конституции было неправильным. То же самое произошло во время гражданской войны в Америке. Имели ли Штаты право отделиться? Никто этого не знал, и

только победа Севера решила этот юридический вопрос. Убеждение, с которым каждый может встретиться у Локка, как и у большинства писателей его времени, что любой честный человек может знать, что является справедливым и законным, представляет собой убеждение, не принимающее в расчет влияние силы партийного предубеждения на обе стороны или трудности в создании суда в рамках или вне рамок человеческой совести — суда, который смог бы авторитетно решить спорные вопросы. Практически подобные вопросы, если они достаточно важны, разрешаются просто силой, а не правосудием и законом.

В определенной степени, хотя и завуалированно, Локк признает этот факт. В споре между законодательной и исполнительной властью, говорит он, в некоторых случаях нет судей на земле. И так как небеса не высказывают ясного мнения, то это фактически означает, что решение может быть достигнуто только в борьбе, поскольку принято считать, что небеса дают победу правому. Подобная точка зрения присуща любой доктрине, исходящей из разделения государственной власти. Там, где подобные доктрины воплощены в конституции, единственный путь избежать случайной гражданской войны — это прибегнуть к компромиссу и здравому смыслу. Но компромисс и здравый смысл — это свойства ума, и они не могут быть зафиксированы в конституции.

Удивительно, что Локк ничего не говорит о судейской корпорации, хотя в его дни это было жгучим вопросом. Вплоть до революции король мог в любой момент уволить судей, поэтому они осуждали врагов короля и оправдывали его друзей. После революции судей сделали несменяемыми, за исключением тех случаев, когда того потребуют обе палаты парламента. Считали, что это заставит судей в своих решениях руководствоваться законом; фактически в случаях, касающихся партийных интересов, симпатии судьи просто заменили симпатии короля. Однако, возможно, что, где бы ни господствовали принципы «остановок и равновесия», судебные органы стали третьей независимой ветвью правительства вместе с законодательной и исполнительной властью.

Интересна история учения об «остановках и равновесиях».

В Англии — в стране, где оно зародилось, — намеревались ограничить власть короля, который до революции полностью контролировал исполнительную власть. Но постепенно исполнительная власть стала зависеть от парламента, так как министерству невозможно было вести дела, не опираясь на большинство в палате общин. Исполнительная власть, таким образом, по существу, если не по форме стала в действительности комитетом, избранным парламентом, с тем последствием, что отделение законодательной власти от исполнительной постепенно становилось все меньшим. В течение последних пятидесяти лет или



около этого этот процесс продолжался: мы имеем в виду получение премьер-министром права распускать парламент и усиление партийной дисциплины. Теперь вопрос о том, какая партия должна быть у власти, решает большинство в парламенте, но, решив его, оно уже практически ничего больше решать не может. Любые законодательные акты едва ли когда могут быть введены без представления правительством. Таким образом, правительство соединяет в себе законодательные и исполнительные функции и его власть ограничивается лишь необходимостью проведения время от времени общих выборов. Эта система, конечно, полностью противоположна принципам Локка.

Во Франции Монтескье с большим энтузиазмом проповедовал эту теорию; во время Французской революции ее поддерживали более умеренные партии, но с победой якобинцев она была на время забыта. Наполеон, естественно, не видел в ней пользы, но она опять ожила при реставрации, чтобы снова исчезнуть с возвышением Наполеона III. Она возродилась опять в 1871 году и привела к принятию конституции, на основе которой президент имел очень мало власти и правительство не могло распускать палаты. Результатом этого было облечение большой властью палаты депутатов как по отношению к правительству, так и по отношению к избирателям. Там существовало большее разделение властей, чем в современной Англии, но меньшее, чем должно быть в соответствии с принципами Локка, так как законодательная власть превосходит исполнительную. Какой станет французская конституция после современной войны, предвидеть невозможно.

Страной, где принципы Локка о разделении власти нашли свое полнейшее применение, являются Соединенные Штаты, где президент и конгресс полностью независимы друг от друга, а Верховный суд независим от них обоих<sup>1</sup>. Получилось так, что конституция сделала Верховный суд частью законодательной власти, так как признается незаконным то, что объявляет незаконным Верховный суд. Тот факт, что его власть номинально касается только истолкования законов, в действительности увеличивает эту власть, ибо затрудняет критику того, что представляется в качестве чисто юридического решения. Это во многом говорит о политической проницательности американцев, которых конституция только раз привела к вооруженному конфликту.

---

<sup>1</sup> В США в период их вступления в империалистическую стадию развития капитализма, особенно перед началом второй мировой войны и в настоящее время, исполнительная власть все больше и больше подчиняет себе законодательную власть. Это выражается, например, в широком использовании президентом права налагать вето, количество которых по сравнению с ранним периодом истории США неизмеримо возросло. Постоянное вмешательство административной власти в деятельность законодательных органов практически делает их полностью подчиненными ей. — *Грим. ред.*

Политическая философия Локка в целом была правильной и полезной до промышленной революции. С того времени все больше росла ее неспособность дать ответ на важнейшие проблемы. Власть собственности, сосредоточенной в руках огромных корпораций, превзошла все, что когда-либо воображал Локк. Необходимые функции государства, например в области образования, увеличились чрезвычайно. Национализм породил союзы, а иногда приводил к слиянию экономической и политической власти, делая войну составной частью конкуренции. У каждого отдельного гражданина нет больше власти и независимости, которыми он должен был обладать по теориям Локка. Наш век — это век организации, и его конфликты — конфликты между организациями, а не между отдельными индивидуумами. Естественное состояние, если пользоваться выражением Локка, все еще существует между государствами. Необходим новый международный общественный договор, прежде чем мы сможем наслаждаться обещанными благами правительства. Если бы было создано международное правительство, многое из политической философии Локка стало бы снова применимым, хотя ни одна часть ее не будет связана с частной собственностью.

## Глава XV

### ВЛИЯНИЕ ЛОККА

Начиная с Локка и до наших дней в Европе имеется два основных направления в философии: одно из них и своей теорией и своим методом обязано Локку, тогда как другое берет свое начало прежде всего от Декарта, а затем от Канта. Сам Кант думал, что он дал синтез философии, созданной Декартом, и философии, получившей начало от Локка; но с этим нельзя согласиться, по крайней мере с исторической точки зрения, так как последователи Канта придерживались картезианских, а не локковских традиций. Наследниками же Локка являются, во-первых, Беркли и Юм, во-вторых, те из французских философов, которые не принадлежали к школе Руссо, в-третьих, Бентам и философские радикалы, в-четвертых, с значительным наслоем континентальной философии Маркс и его ученики<sup>1</sup>.

При жизни Локка его главными философскими противниками были картезианцы и Лейбниц. И, что совершенно парадоксально, локковская философия своей победой в Англии и Франции была больше всего обязана престижу Ньютона. Авторитет Декарта как философа при его жизни рос благодаря его работам по математической и натуральной философии. Но его теория вихрей как объяснение происхождения солнечной системы была несравненно слабее законов тяготения Ньютона. Победа ньютоновской космогонии уменьшила уважение людей к Декарту и увеличила уважение к Англии. Обе эти причины настроили людей благосклонно к Локку. Во Франции XVIII столетия образованные люди, резко выступая против устаревшего, продажного и слабого деспотизма, рассматривали Англию как родину свободы и благосклонно относились к философии Локка из-за его политических теорий. В последнее время перед революцией влияние Локка во Франции было усилено влиянием Юма, который некоторое время жил во Франции и был лично знаком с многими ведущими учеными.

Но наибольшую роль в распространении английского влияния во Франции сыграл Вольтер.

В Англии философы — последователи Локка вплоть до Французской революции не проявляли интереса к его политическим

---

<sup>1</sup> Маркс, создавая философию нового типа — философию диалектического материализма, — использовал все ценное, что создала философия до него, в том числе он критически использовал достижения сенсуализма Локка, и в особенности его материалистической теории познания. — *Прим. ред.*

теориям. Беркли был епископом, не слишком интересовавшимся политикой, а Юм — тори, следовавшим за Болингброком. В Англии в их время царило политическое спокойствие и философы могли довольствоваться теоретизированием, не беспокоясь о положении в мире. Французская революция изменила это и вынудила лучшие умы стать в оппозицию к существовавшему положению. Тем не менее традиции чистой философии оставались неизменными. Книга Шелли «Необходимость атеизма», за которую его исключили из Оксфорда, пронизана влиянием Локка<sup>1</sup>.

До опубликования «Критики чистого разума» Канта в 1781 году могло бы показаться, будто более старые философские традиции Декарта, Спинозы и Лейбница явно побеждены более новым эмпирическим методом. Однако этот более новый метод никогда не преобладал в университетах Германии, а после 1792 года его стали считать повинным в ужасах революции. Люди, отрекшиеся от революции, например Кольридж, нашли в Канте интеллектуальную поддержку своей вражде к французскому атеизму. Немцы в своем сопротивлении французам были довольны тем, что их поддерживает немецкая философия. Даже французы после падения Наполеона были рады любому оружию против якобинцев. Все эти факторы благоприятствовали Канту.

Кант, подобно Дарвину, был родоначальником направления, которое он возненавидел бы. Кант был либералом, демократом, пацифистом, но у тех, которые заявляли, что они развивают его философию, ничего этого не было. Если же они все еще называли себя либералами, то это были либералы нового вида. Начиная с Руссо и Канта существовали две школы либерализма, которые можно определить как твердолобых и мягкосердечных. Конечно, это изложение, чтобы быть совершенно истинным, слишком схематично, но оно может служить в качестве путеводителя. Стадии в эволюции идей обладали почти свойствами гегелевской диалектики: теории переходили в свои противоположности через такие ступени, каждая из которых казалась естественной. Но развитие не было обязано единственно внутреннему развитию идей: идеями всегда управляли внешние условия и отражения этих условий в человеческих эмоциях. То, что это так, можно подтвердить одним ярким фактом: идеи либерализма в Америке не испытали этого развития и остались до сегодняшнего дня такими, какими они были при Локке.

Оставим в стороне политику и рассмотрим различие между двумя философскими школами, которые грубо можно разделить соответственно на континентальную и британскую.

Прежде всего существует различие в методе. Британская философия более подробна, нежели континентальная, и исходит

---

<sup>1</sup> Возьмите, например, изречение Шелли: «Когда разуму дается предложение, он воспринимает соответствие или несоответствие идей, из которых оно составлено».

из частных; когда же она позволяет себе некоторые общие принципы, то доказывает их индуктивно, путем рассмотрения их различных применений. Так, например, Юм после утверждения, что не существует идей без предшествующего восприятия, немедленно приступает к рассмотрению следующего возражения: положим, что вы видите два похожих, но не идентичных оттенка цвета, и положим, что вы никогда не видели оттенка цвета, промежуточного между этими двумя, можете ли вы тем не менее представить такой оттенок? Он не решает этот вопрос и считает, что решение, противоположное его общему принципу, не было бы для него фатальным потому, что его принцип не логический, а эмпирический, а когда Лейбниц (используем контрастирующий пример) хочет обосновать свою монадологию, он, говоря в общих чертах, утверждает следующее: все, что сложно, должно состоять из простых частей, а простое не может быть протяженным; следовательно, все составлено из частей, не имеющих протяженности. Но то, что не протяженно, не является материей. Поэтому конечные составные части вещей — нематериальны, а, если не материальны, значит — идеальны. Следовательно, стол действительно является собранием душ.

Различие в методе в этом случае может быть охарактеризовано следующим образом: у Локка и Юма сравнительно скромный вывод извлекается из широкого обозрения многих фактов, тогда как у Лейбница обширное здание дедукции держится на логическом принципе, как опрокинутая пирамида на своей вершине. У Лейбница, если принцип абсолютно верен, а выводы полностью истинны, все обстоит хорошо, но сооружение неустойчиво, и легчайший порыв ветра с какой-либо стороны превратит его в руины. У Локка или Юма, наоборот, основанием пирамиды будет твердая почва наблюдаемых фактов, а вершина пирамиды находится не внизу, а вверху, следовательно, равновесие здесь устойчиво, и вред, нанесенный где-либо ветром, не приведет к полному разрушению. Это различие метода пережило попытку Канта включить в свою философию кое-что от эмпирической философии: от Декарта до Гегеля, с одной стороны, и от Локка до Джона Стюарта Милля — с другой, оно остается неизменным.

Различие в методе связано со всевозможными другими различиями. Возьмем сначала метафизику.

Декарт допускал метафизические доказательства существования бога, из которых наиболее важное было изобретено в XI столетии Ансельмом, архиепископом Кентерберийским. У Спинозы был пантеистический бог, который для ортодоксов вообще не казался богом; однако, может быть, аргументы Спинозы в основном были метафизическими, и корни их могли быть найдены (хотя, возможно, он не понимал этого) в теории, что каждое предложение должно иметь подлежащее и сказуемое. Метафизика Лейбница имела тот же самый источник.

У Локка философское направление, зачинателем которого он был, разработано еще не полностью; он признает ценными доводы Декарта относительно существования бога. Беркли выдвинул совершенно новый аргумент, а Юм, который завершил новую философию, отвергал метафизику полностью и считал, что ничего нельзя раскрыть рассуждением о предметах, с которыми имеет дело метафизик. Этот взгляд господствовал в эмпирической школе, в то время как противоположный ему взгляд, в несколько измененной форме, можно найти у Канта и его учеников.

Подобное же деление между двумя школами существует в этике.

Локк, как мы видели, полагал, что удовольствие является благом, и эта точка зрения была господствующей среди эмпириков XVIII и XIX столетий. Их противники, наоборот, презирали удовольствие как нечто низкое и склонялись к другой системе этики, которая казалась им более возвышенной. Гоббс ценил силу; кстати, в этом отношении и Спиноза соглашался с Гоббсом. У Спинозы было два противоречивых взгляда на этику: один такой же, как у Гоббса, другой — что благом является мистическое единение с богом. Лейбниц не внес существенного вклада в этику, тогда как Кант сделал этику главенствующей и свою метафизику вывел из этических предпосылок. Этика Канта важна потому, что она антиутилитарна, априорна и, что называется, «благородна».

Кант говорит, что, если вы добры к своему брату потому, что вы его любите, вы не обладаете нравственной заслугой: действие только тогда является моральной заслугой, когда его совершают потому, что это предписывает закон морали. Хотя удовольствие и не есть благо, тем не менее, как утверждает Кант, несправедливо, чтобы добродетель страдала. Так как в нашем мире это часто случается, то должен существовать другой мир, где она вознаграждается после смерти, и должен существовать бог, чтобы обеспечить справедливость в грядущей жизни. Он отвергает все старые метафизические аргументы о существовании бога и о бессмертии, но свой новый этический аргумент считает неопровержимым.

Сам Кант был человеком, воззрение которого на практические деяния было добрым и гуманным, чего нельзя сказать о большинстве тех, кто отвергал счастье как благо. Разновидность этики, которую называют «благородной», меньше связана с попытками улучшить мир, чем более земное воззрение, что мы должны попытаться сделать человека счастливее. Это не удивительно. Презирать счастье легче, когда дело идет о счастье других людей, чем о своем собственном. Обычно заменой счастьем служат некоторые формы героизма. Это дает бессознательный выход стремлению к власти и доставляет многочисленные оправдания жестокости. Или, опять-таки, ценно то, что может обладать сильными

эмоциями: так обстояло дело с романтиками. Это привело к терпимости по отношению к таким страстям, как ненависть и мщение; в этом отношении типичны герои Байрона, никогда не представлявшие собой лиц примерного поведения. Люди, которые много сделали для того, чтобы способствовать человеческому счастью, принадлежали, как это и можно было ожидать, к тем, которые считали счастье важным, а не к тем, которые презирали его, отвергая его во имя чего-то более «возвышенного». Кроме того, этика человека обычно отражает его характер, поэтому благожелательность ведет к желанию общего счастья. Таким образом, люди, которые думают, что счастье является целью жизни, склонны быть более благожелательными, тогда как те, которые проповедуют другие взгляды, часто бессознательно попадают под влияние жестокости или стремления к власти.

Эти этические различия связаны, хотя и не обязательно, с различиями в политике. У Локка, как мы видели, в основе его утверждений лежит опыт, а вовсе не преклонение перед авторитетами, и он охотно каждый вопрос предоставляет решать путем свободного обсуждения. Результатом этого, одинаково и в отношении его самого и в отношении его последователей, была вера в реформу, но в реформу постепенную. Так как их системы мышления предполагали постепенность как результат отдельных исследований многих различных вопросов, то и их политические взгляды, естественно, имели тот же характер. Они выступали против больших цельных программ, предпочитая рассматривать каждый вопрос в отдельности. В политике, как и в философии, они основывались на опыте и эксперименте. С другой стороны, их противники, которые думали, что они могут «понять эту жалкую схему вещей полностью», охотнее «разбили бы ее на куски, а затем переплавили бы их по своему желанию». Они могли бы сделать это либо как революционеры, либо как люди, желающие поднять авторитет уже имеющихся властей; в любом случае они не поколебались бы применить насилие, преследуя великие цели, и они осуждали любовь к миру как низменное чувство.

Большим политическим дефектом учения Локка и его учеников с современной точки зрения было преклонение перед собственностью. Но те, кто их за это критиковал, часто делали это в интересах классов, которые были более вредными, чем капиталисты, таких, как монархов, аристократов и военщины. Аристократ-землевладелец, который получал доходы, не ударив пальцем о палец, в соответствии с древним обычаем, не думал о себе как о стяжателе, не думали о нем так и люди, не проникающие глубже красивой оболочки. Предприниматель, наоборот, занят сознательной погоней за богатством, и, пока его деятельность была более или менее новой, она вызывала возмущение, которого не было по отношению к джентльменскому вымогательству землевладельцев. Так было дело и с писателями среднего класса и с теми, кто их читал; но не так было с крестьянами, как это

выяснилось во французской и русской революциях. Но ведь крестьяне молчаливы.

Большая часть противников локковской школы восхищалась войной как явлением героическим и предполагающим презрение к комфорту и покою. Те же, которые восприняли утилитарную этику, напротив, были склонны считать большинство войн безумием. Это снова, по крайней мере в XIX столетии, привело их к союзу с капиталистами, которые не любили войн, так как войны мешали торговле. Побуждения капиталистов, конечно, были чисто эгоистическими, но они привели к взглядам более созвучным с общими интересами, чем взгляды милитаристов и их идеологов. Правда, отношение капиталистов к войне было изменчивым. Английские войны XVIII столетия, за исключением американской войны, в целом были выгодны, и предприниматели их поддерживали; но на протяжении всего XIX столетия, вплоть до последнего времени, предприниматели стояли за мир. В настоящее же время интересы крупных дельцов повсюду настолько слились с интересами национальных государств, что положение существенным образом изменилось. Но даже и сейчас и в Англии и в Америке крупные предприниматели в целом против войны<sup>1</sup>.

Просвещенный эгоизм, конечно, не является самым возвышенным побуждением, но те, которые его порицают, часто заменяют его, случайно или намеренно, гораздо худшими чувствами, как, например, ненавистью, завистью и властолюбием. В целом школа, обязанная своим происхождением Локку и проповедующая просвещенный эгоизм, сделала больше для увеличения человеческого счастья и меньше для увеличения человеческого несчастья, чем сделали школы, которые презирали его во имя героизма и самопожертвования. Я помню ужасы раннего индустриализма, но они в конце концов были смягчены самой системой. И я противопоставляю им крепостничество, ужасы войны и ее последствия: страх и ненависть и неизбежное мракобесие тех, кто пытался сохранить устаревшие системы, когда они изжили себя.

---

<sup>1</sup> Весь исторический опыт периода, предшествующего первой мировой войне, второй мировой войне, и периода после второй мировой войны говорит о том, что крупные капиталистические монополии были главными виновниками войны. Погоня за сверхприбылями постоянно и неизбежно толкала их на войну. Правда, ряд крупных современных предпринимателей, таких, как Сайрус Итон, трезво оценивающих современную международную обстановку, выступают за мир, за разрядку международной обстановки. — *Прим. ред.*



## Глава XVI

### БЕРКЛИ

Джордж Беркли (1685—1753) приобрел значение в философии своим отрицанием существования материи — отрицанием, которое он подкреплял рядом остроумных аргументов. Он утверждал, что материальные объекты существуют, только будучи воспринимаемыми. На возражение, что в таком случае дерево, например, перестало бы существовать, если бы никто не смотрел на него, он отвечал, что бог всегда воспринимает все; если бы не существовало бога, тогда то, что мы считаем материальными объектами, имело бы скачкообразную жизнь, внезапно возникая в тот момент, когда мы смотрим на них; но так уж сложилось, что благодаря восприятию бога и дерева, и скалы, и камни существуют столь постоянно, как и полагает здравый смысл. Это, по его мнению, и является веским аргументом в пользу существования бога. Шуточное стихотворение Рональда Нокса так излагает теорию Беркли о материальных объектах:

Жил да был молодой человек, который сказал:  
«Богу должно показаться чрезвычайно забавным,  
Если он обнаружит, что это дерево  
Продолжает существовать  
Даже тогда, когда нет никого во дворе».

О т в е т.

Дорогой сэр,  
Ваше удивление странно:  
Я всегда во дворе,  
И вот почему дерево  
Будет существовать,  
Наблюдаемое  
Вашим покорным слугой  
Богом.

Беркли был ирландцем и в возрасте 22 лет стал членом клерикального колледжа св. Троицы в Дублине. Он был представлен ко двору Свифтом, а Ваннесса Свифт оставила ему половину своего состояния. Он составил проект колледжа на Бермудских островах, в целях осуществления которого и поехал в Америку, но, проведя там на Род-Айленде три года (1728 — 1731), он возвратился на родину и отказался от этого проекта. Он был автором хорошо известных слов: «Развитие империи направлено к западу», — вследствие чего именем Беркли назван

городок в Калифорнии. В 1743 году он стал епископом в Клойне. В последующие годы своей жизни он отказался от философии из-за увлечения дегтярной настойкой, которой приписывал чудесные медицинские свойства. Он писал о дегтярной настойке: «Она дает веселье, но не опьяняет», — характеристика, знакомая нам по описанию воздействия чая, данному впоследствии Каупером.

Все его лучшие работы написаны в то время, когда он был еще совсем молодым человеком: «Опыт новой теории зрения» — в 1709 году, «Трактат о принципах человеческого познания» — в 1710 году, «Три разговора между Гиласом и Филонусом» — в 1713 году. Его работы, написанные после 28-летнего возраста, менее значительны. Он весьма привлекательный писатель, обладающий изящным стилем.

Его аргументы против материи наиболее убедительно излагаются в «Разговорах между Гиласом и Филонусом». Из этих разговоров я намереваюсь рассмотреть только первый и самое начало второго, так как все, что сказано потом, мне кажется менее важным. В той части работы, которую я рассмотрю, Беркли выдвигает действенные аргументы в пользу некоего важного вывода, хотя и не совсем в пользу того вывода, который он считает доказательным. Он думает, что делает доказательным утверждение реальности духовности, но что он доказывает в действительности, так это то, что мы воспринимаем качества, а не вещи и что качества относительны к воспринимающему субъекту.

Начну я с некритического изложения того, что мне кажется важным в «Трех разговорах», затем я перейду к критическому анализу и, наконец, изложу свое мнение по затронутым проблемам в той мере, как я их представляю.

Действующих лиц в «Трех разговорах» два. Гилас, который отстаивает общепринятые взгляды научно образованного человека того времени, и Филонус, который олицетворяет точку зрения Беркли.

После нескольких дружеских замечаний Гилас говорит, что до него дошли странные слухи о взглядах Филонуса о том, что он не верит в материальную субстанцию. «Может ли быть что-нибудь, — восклицает он, — более фантастическим, более противоречащим здравому смыслу или более явным примером скептицизма, чем думать, будто *материя* не существует!» Филонус отвечает, что он не отрицает действительности чувственных вещей, то есть тех, которые непосредственно воспринимаются чувствами, но что мы не видим причин цветов или не слышим причин звуков. Оба согласны, что чувства не дают выводов. Филонус указывает, что посредством зрения мы воспринимаем только свет, цвет и фигуру, посредством слуха — только звуки и т. д. Следовательно, кроме чувственных качеств, не существует ничего чувственного и чувственные вещи являются не чем иным, как чувственными качествами или комбинацией чувственных качеств.

Затем Филонус предпринимает попытки доказать положение, что «*реальность* чувственных вещей состоит в том, что они воспринимаются», в противовес мнению Гиласа о том, что «существовать — одно, а быть *воспринимаемым* — другое». Тезис о том, что чувственные данные являются психическими, Филонус подкрепляет подробным рассмотрением различных чувств. Это рассмотрение он начинает с рассмотрения теплоты и холода. Чрезмерное тепло, говорит он, является страданием, а страдание должно существовать в воспринимающем его разуме. Поэтому теплота — явление психическое. Подобный же аргумент применяется к холоду. Это подкрепляется знаменитым аргументом о теплой воде. Когда у вас одна рука горячая, а другая — холодная, опустите обе в теплую воду, и одна из них почувствует холод, а другая — тепло; но вода одновременно не может быть теплой и холодной. Это обезоруживает Гиласа, который признает, что «тепло и холод — только ощущения, существующие в нашей душе». Но он с надеждой указывает на то, что остаются другие чувственные качества.

Далее Филонус анализирует вкусовые ощущения. Он указывает, что сладкое на вкус — удовольствие, а горькое — страдание и что удовольствие и страдание — явления психические. Подобные же аргументы применяются к запахам, так как они либо приятны, либо нет.

Гилас предпринимает энергичное усилие спасти от критики Филонуса объективное существование звука, который, говорит он, является колебанием воздуха; это подтверждается тем фактом, что в вакууме звуков не существует. Мы должны, говорит он, «различать между звуком, как он воспринимается нами и каков он есть сам по себе, или между звуком, который мы воспринимаем непосредственно, и звуком, который существует вне нас». Филонус указывает, что то, что Гилас называет «действительным» звуком, являясь движением, возможно, может быть видимо или осязаемо, но, конечно, никак не слыσιμο; поэтому это не тот звук, каким мы его знаем по восприятию. Относительно этого Гилас теперь допускает, что «звуки тоже не имеют действительного бытия вне духа».

Затем они переходят к анализу цветов, и здесь Гилас начинает уверенно: «Прости меня; с цветами дело обстоит совершенно иначе. Может ли быть что-нибудь яснее того, что мы видим их в объектах?» Он утверждает, что субстанции, существующие вне ума, обладают цветами, которые мы видим. Но для Филонуса не существует трудностей в опровержении и этого взгляда. Он начинает с рассмотрения облаков во время заката солнца, имеющих красноватый и золотистый цвет, и указывает, что у облака, когда вы находитесь вблизи него, такого цвета нет. Он переходит к различиям в предметах, которые обнаруживаются микроскопом, и к желтизне, в которую окрашивается все для человека, болеющего желтухой. А очень маленькие насекомые, говорит он,

должны быть способны видеть более мелкие предметы, чем можем видеть мы. На это Гилас говорит, что цвет находится не в объектах, а в свете; он говорит, что свет — это тонкая, текучая субстанция. Филонус, как и в случае со звуком, указывает, что, согласно Гиласу, «действительные» цвета являются чем-то отличным от красного и голубого, которые мы видим, и что так объяснить это нельзя.

После этого Гилас уступает в решении вопроса о характере всех вторичных качеств в пользу Филонуса, но продолжает утверждать, что первичные качества, особенно фигура и движение, присущи внешним, немыслящим субстанциям. На это Филонус отвечает, что вещи кажутся большими, когда мы находимся близко от них, и маленькими, когда мы далеко от них, и что движение может казаться быстрым одному человеку и медленным — другому.

Затем Гилас пытается взять новую линию поведения в споре с Филонусом. Он говорит, что совершил ошибку, так как не отличал *объект* от *ощущения*; он допускает, что акт восприятия является психическим, но не является психическим то, что воспринимают; например, цвет, «он имеет действительное существование вне разума — в некоторой немыслящей субстанции». На это Филонус отвечает: «Чтобы какой-либо непосредственный объект чувств (то есть какое-либо представление или сочетание их) существовал в немыслящей субстанции или вне *всякого* разума — это включает в себе очевидное противоречие». Нужно заметить, что с этого момента доказательство не является больше эмпирическим, а становится логическим. Несколькими страницами дальше Филонус говорит: «Все, что непосредственно воспринимается, есть представление — а может ли представление существовать вне ума?»

После метафизического спора о субстанции Гилас возвращается к дискуссии о зрительных ощущениях, приводя аргумент о том, что он видит вещи на расстоянии. На это Филонус отвечает, что это одинаково правильно и относительно вещей, виденных во сне, которые каждый считает явлениями психическими; далее, что расстояние не воспринимается зрением, но подсказывается в результате опыта и что человеку, рожденному слепым и впервые прозревшему, видимые объекты не кажутся отдаленными.

В начале второго диалога Гилас доказывает, что причинами ощущений являются определенные следы в мозгу, но Филонус возражает, что «мозг, будучи чувственной вещью, существует только в уме».

Оставшаяся часть диалогов менее интересна, и нет нужды ее рассматривать.

А теперь приступим к критическому анализу утверждений Беркли.

Аргумент Беркли состоит из двух частей. С одной стороны, он доказывает, что мы не воспринимаем материальных вещей, а только цвета, звуки и т. д. и что они являются «психическими», или «существующими в уме». Его обоснования чрезвычайно убедительны относительно первого положения, что же касается второго, то у него нет никакого определения слова «психическое». Фактически он основывается на общепринятом взгляде о том, что все должно быть либо материальным, либо духовным, что ничто не является и тем и другим одновременно.

Когда он говорит, что мы воспринимаем качества, а «не вещи» или «материальные субстанции» и что нет основания полагать, будто различные качества, которые здравый смысл рассматривает как принадлежащие одной «вещи», присущи субстанции, отличной от каждой из них и от всех их, его обоснования можно принять. Но когда он продолжает утверждать, что чувственные качества, включая первичные качества, «духовны», тогда его доводы различны по роду и степени доказательности. Некоторые из них доказывают логическую необходимость, тогда как другие — больше эмпирическую. Остановимся сначала на первых.

Филонус говорит: «Все, что непосредственно воспринимается, есть представление, а может ли представление существовать вне ума?» Потребовалась бы длительная дискуссия о слове «представление». Если бы считали, что мышление и восприятие состоят из связи между субъектом и объектом, тогда стало бы возможным отождествить ум с субъектом и утверждать, что нет ничего «в» уме, а только существуют объекты «перед» ним. Беркли рассматривает взгляд, согласно которому мы должны различать акт восприятия от воспринимаемого объекта и что первый является психическим, тогда как последний таковым не является. Его аргумент против этого взгляда неясен, и это неизбежно, так как для того, кто верит в духовную субстанцию, как это делает Беркли, не существует действенного средства, чтобы его опровергнуть. Он говорит: «Чтобы какой-либо непосредственный объект чувств существовал в немыслящей субстанции или вне всякого разума — это заключает в себе очевидное противоречие». Здесь имеется ошибка, аналогичная следующей: «Нет племянника без дяди, значит, если А является племянником, логически неизбежно, чтобы у А был дядя». Конечно, логически необходимо дано, что А является племянником, но не как что-то такое, что можно обнаружить анализом самого А. Так что если что-либо является объектом ощущений, то к этому имеет отношение какой-то ум; но из этого не следует, что та же самая вещь не существовала бы, не являясь объектом ощущений.

До некоторой степени аналогичная ошибка существует и относительно воображаемого. Гилас утверждает, что он может представить себе дом, который никто не воспринимает и который не находится ни в чьем уме. Филонус возражает, что все,

что Гилас представляет себе, находится в его уме, так что предполагаемый дом является в конце концов психическим. Гилас должен был бы ответить: «Я не хочу сказать, что я имею в уме образ дома, когда говорю, что я могу представить себе дом, который никто не воспринимает; что я в действительности хочу сказать — это то, что я могу понять предложение: «Есть дом, который никто не воспринимает», — или еще лучше: «Есть дом, который никто не воспринимает и не представляет себе». Это предложение целиком составлено из понятных слов, и связь между словами правильная. Является ли суждение истинным или ложным, я не знаю, но я уверен, что нельзя показать, что оно внутренне противоречиво. Можно доказать ряд очень похожих суждений. Например, число возможных умножений двух целых чисел бесконечно, поэтому есть такие цифры, о которых никогда никто не думал. Аргумент Беркли, если признать его действительным, доказывал бы, что это невозможно.

Имеющееся здесь заблуждение очень распространено. Мы можем при помощи концепций, почерпнутых из опыта, создать утверждение о классах, некоторые или все члены которых не получены из опыта. Возьмем какое-либо совершенно обыденное понятие, скажем, «булыжник»; это — эмпирическое понятие, выведенное из восприятия. Но из этого не следует, что все булыжники воспринимаются, если только мы не включаем факта восприятия в наше определение понятия «булыжник». Если только мы этого не делаем, понятие «невоспринимаемый булыжник» логически не вызывает возражения вопреки факту, что логически невозможно воспринять это.

Схематично аргумент можно представить таким образом. Беркли говорит: «Чувственные объекты должны быть ощущаемы. *A* является чувственным объектом. Поэтому *A* должен быть ощущаемым». Но если «должно» указывает на логическую необходимость, то аргумент только тогда можно признать действенным, когда *A должно* быть чувственным объектом. Этот аргумент не доказывает, что из свойств *A*, иных, чем быть чувственным, можно вывести, что *A* — чувственный объект. Не доказано, например, что цвета, существенно отличные от тех, которые мы видим, не могут существовать, будучи невидимы. По физиологическим основаниям мы можем полагать, что этого не происходит, но такое основание эмпирично; что касается логики, то нет оснований отрицать наличие цветов там, где нет глаз или мозга.

Сейчас я перехожу к эмпирическим аргументам Беркли. Прежде всего соединение эмпирических и логических аргументов является признаком слабости, так как последние, если признать их действенными, делают первые излишними<sup>1</sup>. Если я утверждаю, что квадрат не должен быть круглым, я не буду обращаться к тому факту, что ни в одном известном городе нет ни одной

<sup>1</sup> Например: «Я не был пьян вчера вечером. Я выпил только две рюмки; кроме того, хорошо известно, что я непьющий».

круглой площади. Но так как мы отвергли логические аргументы, то становится необходимым рассмотреть соответственно их достоинства аргументы эмпирические.

Первый из эмпирических аргументов странен: он говорит о том, что теплота не может быть в объекте, потому что «наиболее сильная и интенсивная степень теплоты есть очень большое страдание», а мы не можем предположить, чтобы «какая-либо невоспринимающая вещь была способна к страданию или удовольствию». В слове «страдание» есть двусмысленность, чем воспользовался Беркли. Оно может означать неприятный характер ощущения или оно может означать ощущение, которое имеет это качество. Мы скажем: «сломанная нога болит», не имея в виду, что нога находится в уме. Подобно этому же возможно, что теплота *вызывает* страдание и что это есть все, что мы должны подразумевать, когда мы говорим: это — страдание. Поэтому данный аргумент является несостоятельным.

Аргумент о горячих и холодных руках в теплой воде, строго говоря, доказал бы лишь, что то, что мы воспринимаем в этом опыте, не является горячим и холодным, а только в той или иной степени более горячим и холодным. Нечего доказывать, что эти восприятия субъективны.

Относительно вкусов повторяется аргумент удовольствий и страданий. Сладость есть удовольствие, а горечь — страдание, поэтому оба относятся к явлениям психическим.

Также доказывается, что вещь, вкус которой сладок, когда я здоров, может быть на вкус горькой, когда я болен. Очень похожие аргументы употребляются и в отношении запахов: так как они приятны или неприятны, то «они могут существовать только в воспринимающей субстанции или в разуме». Беркли здесь, как и везде, допускает, что то, что не присуще материи, должно быть присуще духовной субстанции, и что ничто не может быть одновременно и духовным и материальным.

Аргумент относительно звука является аргументом *ad hominem*. Гилас говорит, что «реальные» звуки являются колебаниями воздуха, а Филонус возражает, что колебания можно лишь увидеть или почувствовать, но не услышать, так что «реальные» звуки являются неслышимыми. Едва ли это является правильным аргументом, так как восприятия колебаний, по Беркли, являются столь же субъективными, как и другие восприятия. Колебания, которые нужны Гиласу для доказательства объективности звука, должны быть невоспринимаемыми и незаметными. Тем не менее это ценно постольку, поскольку указывает на то, что звук, как мы его слышим, не может быть отождествлен с колебаниями воздуха, которые физика рассматривает как его причину.

После отказа от вторичных качеств Гилас еще не хочет отказаться от *первичных* качеств, то есть от протяженности, фигуры, плотности, тяжести, движения и покоя. Естественно, аргументы сосредоточиваются вокруг протяженности и движения. Если вещи

имеют действительные размеры, говорит Филонус, тогда одна и та же вещь в одно и то же время не может иметь различные размеры, и однако она выглядит больше тогда, когда мы находимся близ нее, нежели тогда, когда мы удалены от нее. И если движение действительно присуще объекту, то как получается, что одно и то же движение может казаться быстрым одному и медленным другому. Я думаю, что такими аргументами можно доказывать субъективность воспринимаемого пространства. Но эта субъективность — физическая: она столь же верна и для фотоаппарата и поэтому не доказывает, что форма является «психической». Во втором диалоге Филонус подытоживает ту часть дискуссии, которая выражена в словах: «Кроме духов, все, что мы знаем или представляем себе, суть наши собственные представления». Конечно, ему не следовало делать исключения для духов, так как точно так же невозможно познать дух, как познать материю. Фактически в обоих случаях аргументы почти тождественны.

Теперь попытаемся установить, какие положительные выводы мы можем сделать на основе аргументов, выдвинутых Беркли.

Вещи, как мы их знаем, являются совокупностью чувственных качеств: например, стол состоит из его видимой формы, твердости, звука, который он издает, когда по нему стучишь, и его запаха (если таковой имеется). Эти различные качества определенный образом связаны в опыте, что заставляет здравый смысл рассматривать их в качестве принадлежности одной «вещи»; но понятие «вещи» или «субстанции» ничего не добавляет к воспринимаемым качествам и не является необходимым. До сих пор мы находимся на твердой почве.

Но теперь мы должны спросить себя, что мы имеем в виду под процессом восприятия. Филонус утверждает относительно чувственных вещей, что их реальность заключается в том, что их воспринимают. Но он не говорит нам, что он понимает под словом «восприятие». Существует теория, которую он отвергает, о том, что восприятие является связью между субъектом и воспринятым объектом. Так как он полагает, что *ego* (*Я*) есть субстанция, он вполне мог бы принять эту теорию; однако он выступает против нее. Для тех, кто отрицает понятие субстанционального *Я*, эта теория неприемлема. Тогда что же имеется в виду, когда нечто называется восприятием? Значит ли, что это нечто большее, чем то, о чем говорится? Можем ли мы по-иному истолковать положение Беркли и вместо того, чтобы сказать, что реальность заключается в том, чтобы быть воспринимаемой, сказать, что быть воспринимаемой заключается в том, чтобы быть реальной? Однако, может быть, Беркли считает логически возможным, чтобы существовали невоспринимаемые вещи, так как он считает, что некоторые реальные вещи, то есть духовные субстанции, невоспринимаемы. И кажется



очевидным, что когда мы говорим, что событие воспринимается, то мы имеем в виду нечто большее, чем то, что происходит.

В чем же состоит это большее? Явное различие между воспринятым и не воспринятым событием состоит в том, что первое, а не последнее можно вспомнить. Существуют ли еще какие-нибудь различия?

Воспоминание есть одно из целого ряда действий, более или менее свойственных исключительно явлениям, которые мы, естественно, называем «психическими». Эти действия связаны с привычкой. Обжегшийся ребенок бонется огня, но обожженная кочерга не боится. Однако физиолог, рассматривая привычку и родственные ей явления как характерные особенности нервной ткани, не нуждается в том, чтобы отходить от физического истолкования этих явлений. Придерживаясь языка физиков, мы можем сказать, что явление «воспринимается», если оно имеет определенные воздействия; в этом смысле мы почти могли бы сказать, что река «воспринимает» дождь, при помощи которого она становится более глубокой, и что речная долина представляет собою «память» прежних ливней. Привычка и память, когда их описывают на языке физики, не полностью отсутствуют в мертвой материи; разница в этом отношении между живой и мертвой материей заключается лишь в степени.

С этой точки зрения, чтобы сказать, что событие «воспринимается», нужно сказать, что оно имеет определенные воздействия и не существует ни логического, ни эмпирического основания, для того чтобы предположить, что *все* события имеют воздействия подобного рода.

Теория познания предлагает иную точку зрения. Здесь мы будем исходить не из законченной научной теории, а из любого знания, являющегося основой для нашей веры в науку. Это и есть то, что делает Беркли. Здесь нет необходимости предварительно определять понятие «восприятия». Метод в общих чертах таков: мы группируем суждения, которые, как мы убеждены, мы знаем без вывода, и выясняем, что большинство из них должно иметь дело с индивидуальными событиями. Эти события мы определяем как «восприятия». Следовательно, восприятия — это такие события, которые мы знаем без вывода, или по крайней мере с помощью памяти устанавливаем, что они были когда-то восприняты. Тогда перед нами встает вопрос: можем ли мы из наших собственных восприятий вывести какие-нибудь другие события? Здесь возможны четыре точки зрения, из которых три первые являются разновидностями идеализма.

1) Мы полностью можем отрицать правильность всех выводов из наших настоящих восприятий и воспоминаний о других событиях. Этого взгляда нужно придерживаться каждому, кто ограничивает логические выводы дедукцией. Любое событие и любая группа событий логически способны существовать изолированно, и поэтому никакая группа событий не дает убедитель-

ного доказательства существования других событий. Поэтому, если мы ограничим вывод дедукцией, познанный мир будет ограничен теми событиями в нашей собственной биографии, которые мы воспринимаем или воспринимали (если память их сохранила).

2) Вторая точка зрения, представляющая собой солипсизм, как его обычно понимают, допускает некоторые выводы из моих восприятий, но только относительно других событий в моей собственной биографии. Например, примем точку зрения, что в любой момент бодрствования существуют чувственные объекты, которых мы не замечаем. Мы видим много вещей, не отмечая про себя, что мы их видим, по крайней мере так представляется. Внимательно рассматривая окружающую обстановку, в которой мы не воспринимаем никакого движения, мы можем заметить последовательность разнообразных вещей и убеждаемся, что они были видимы прежде, чем мы их заметили; но до того, как мы их заметили, они не были данными для теории познания. Эта ступень вывода из того, что мы наблюдаем, каждым производится не размышляя; это делается даже теми, кто больше всего желает избежать чрезмерного расширения нашего познания за пределы опыта.

3) Третья точка зрения, которую, видимо, поддерживал Эддингтон, такова: можно делать выводы о других событиях, аналогичных событиям в нашем собственном опыте, и поэтому мы имеем основания верить в существование, например, цветов, которые видим не мы с вами, а другие люди, в зубную боль, которую чувствуют другие, в удовольствия, которые испытывают, и страдания, которые выносят другие, и т. д., но мы не имеем права логически выводить события, никем не испытанные и не образующие части какого-нибудь «ума». Этот взгляд можно оправдать на основании того, что все выводы о событиях, которые лежат вне моего наблюдения, происходят путем аналогии и что события, которые никто не испытывает, недостаточно аналогичны моим данным, чтобы обеспечить аналогичные выводы.

4) Четвертая точка зрения — это точка зрения здравого смысла и традиционной физики, согласно которой в дополнение к моему опыту и опыту других людей имеются также события, которые не являются ничьим опытом, например мебель моей спальни, когда я сплю, а она находится в глубокой тьме. Д. Э. Мур когда-то обвинял идеалистов в том, что они считают, что поезда имеют колеса только тогда, когда они находятся на станциях, на том основании, что пассажиры не могут видеть колес, пока они находятся в поезде. Здравый смысл отказывается верить тому, что колеса внезапно возникают всякий раз, когда вы смотрите на них, но не существует, когда никто не наблюдает за ними. Если эта точка зрения является научной, она обосновывает выводы о невоспринятых событиях на причинных законах.

В настоящее время у меня нет намерения делать выбор между этими четырьмя точками зрения. Решение, если оно вообще возможно, может быть сделано только путем тщательного исследования недоказательных выводов и теории вероятности. Я намеревался лишь указать на некоторые логические ошибки, допущенные теми, кто обсуждал эти вопросы.

Беркли, как мы видели, думает, что есть логические основания, доказывающие, что могут существовать только духовные и психические события. Этот взгляд по другим основаниям поддерживается также Гегелем и его последователями. Я убежден, что это совершенно ошибочно. Такое утверждение, как «было время и до существования жизни на Земле», истинно оно или нет, можно отвергнуть на основании логики не больше, чем может быть опровергнуто предложение «есть результаты умножения, которые никогда никто не вычислит». Быть наблюдаемым или быть воспринимаемым объектом означает просто воздействовать определенным образом, и нет логических оснований отрицать за всеми событиями способности к воздействиям такого рода.

Однако есть и другой аргумент, который не утверждает идеализм в качестве метафизики, а утверждает его, если признать это правильным, как практическую линию поведения. Говорят, что суждение, которое нельзя верифицировать, не имеет значения; что верификация зависит от восприятий и что поэтому суждение о чем-либо, за исключением фактических или возможных восприятий, является бессмысленным. Я думаю, что этот взгляд, если его строго интерпретировать, ограничит нас первой из вышеуказанных четырех теорий и не даст нам возможности говорить о чем бы то ни было, чего мы сами точно не наблюдали. Если так, то это взгляд, который никто не может поддержать на практике, что является недостатком в теории, проповедуемой с точки зрения практики. В целом вопрос верификации и ее связи со знанием является трудным и сложным, поэтому я оставлю его сейчас в стороне.

Четвертую из вышеприведенных теорий, которая допускает события, не воспринимаемые никем, тоже можно защищать лишь недейственными аргументами. Возможно, считали, что причинность известна *априорно* и что причинные законы невозможны, если только нет невоспринимаемых событий. В противоположность этому можно доказать, что причинность не является *априорной* и что все, что можно наблюдать в обычной последовательности, должно быть в связи с восприятиями. Каково бы ни было основание верить в законы физики, по-видимому, здесь нужно уметь пользоваться терминами восприятия. Это утверждение, возможно, странное и сложное, ему может недоставать основных черт целостности, которую до недавних пор ожидали от законов физики. Но это едва ли может быть невозможно.

В заключение я утверждаю, что не существует *априорного* возражения ни против одной из наших четырех теорий. Однако, возможно, скажут, что всякая истина прагматична и прагматически нет разницы между четырьмя теориями. Если это верно, мы можем принять любую, которая нам нравится, и разница между ними только лингвистическая. Я не могу принять эту точку зрения, и это тоже вопрос для дискуссии в дальнейшем.

Остается спросить, можно ли придать какое-либо значение словам «дух» и «материя». Каждый знает, что «дух» — это то, о чем идеалист думает, что не существует ничего, кроме духа, а «материя» — это то, о чем то же самое думает материалист. Я надеюсь, что читатель знает также, что идеалисты — добродетельны, а материалисты — безнравственны<sup>1</sup>. Но, может быть, можно сказать несколько больше этого.

Мое собственное определение «материи» может показаться неудачным; я определил бы ее как то, что удовлетворяет уравнениям физики. Возможно, нет ничего удовлетворяющего этим уравнениями, в таком случае либо физика, либо понятие «материи» ошибочны. Если мы отрицаем субстанцию, тогда «материя» должна быть логической конструкцией. Может ли существовать какая-либо конструкция, составленная из событий, которые могут быть частично выведены, — это вопрос трудный, но никоим образом не неразрешимый.

Что касается «духа», если субстанция отвергнута, дух должен быть некоей группой или структурой событий. Группировка их должна быть осуществлена какими-то связями, которые являются характерными для вида явлений, называемых «психическими». Мы можем как типичное взять память. Мы могли бы, хотя это и было бы весьма упрощенно, определить «психическое» событие как событие, которое помнит или которое помнят. Тогда дух, которому принадлежит данное психическое событие, является группой событий, связанных с данным событием цепями воспоминаний, связывающих данное событие с предшествующими ему событиями и последовавшими затем событиями.

Тогда можно увидеть, что, согласно вышеуказанному определению, дух и часть материи представляют собою группу событий. Нет основания, почему каждое событие должно принадлежать к группе одного или другого вида, и нет основания, почему определенные события не должны принадлежать к обоим группам; поэтому некоторые события не могут быть ни духовными, ни материальными, а другие события могут быть и теми и другими. Все это может быть решено только на основе подробных эмпирических наблюдений.

---

<sup>1</sup> Рассел справедливо иронизирует по поводу широко распространенного в буржуазной философии деления на материализм и идеализм по этическим основаниям. Следует отметить, что объективное рассмотрение истории философии показывает, что материализм, как правило, лежал в основе наиболее прогрессивных этических взглядов. — *Прим. ред.*

## Глава XVII

### ЮМ

Давид Юм (1711—1776) является одним из наиболее значительных философов, потому что он развил эмпирическую философию Локка и Беркли до ее логического конца и, придав ей внутреннюю последовательность, сделал ее неправдоподобной. Взгляды Юма представляют в некотором смысле тупик в развитии философии; в развитии его взглядов дальше идти невозможно. С тех пор как он написал свои работы, опровергать его стало любимым занятием метафизиков. Со своей стороны, я в их опровержениях не нашел ничего убедительного, но тем не менее не могу не надеяться, что можно открыть что-нибудь менее скептическое, чем система Юма.

Его главная философская работа «Трактат о человеческой природе» была написана в то время, когда он жил во Франции, в период с 1734 по 1737 год. Первые два тома были опубликованы в 1739 году, третий — в 1740 году. Он был тогда еще очень молодым человеком, не достигшим даже тридцатилетнего возраста; известен он не был, и его выводы были таковы, что почти все школы нашли их неприемлемыми. Он ожидал яростных нападок, которые готовился встретить блестящими возражениями. Но кончилось тем, что труд никто не заметил. Как он сам выразился: «Он вышел из печати мертворожденным». «Но, — добавляет он, — отличаясь от природы веселым и пылким темпераментом, я очень скоро оправился от удара». Он посвятил себя написанию очерков, первый том которых вышел в 1741 году. В 1744 году он безуспешно пытался получить профессию в Эдинбурге; потерпев в этом неудачу, он стал сначала наставником душевнобольного, а потом секретарем генерала. Получив рекомендации, он опять решился приняться за философию. Он сократил свой «Трактат», выбросив из него лучшие места и большую часть обоснований для заключений; результатом было его «Исследование о человеческом уме», которое длительное время было более известно, чем «Трактат». Именно эта книга пробудила Канта от его «догматического сна», а самый «Трактат» он, по-видимому, и не знал.

Юм написал также «Диалоги о естественной религии», которые при жизни не опубликовал: по его завещанию они были опубликованы после его смерти, в 1779 году. В его ставших знаменитыми «Очерках о чудесах» утверждается, что никогда

не может быть достаточного исторического доказательства таких событий.

Его «История Англии», публиковавшаяся в 1755 и последующие годы, посвящена доказательству превосходства партии тори над вигами и шотландцев над англичанами; он не считал историю достойной быть предметом независимого философского исследования. В 1763 году Юм посетил Париж и был там принят с энтузиазмом философами. К сожалению, установив дружбу с Руссо, он вступил с ним в конфликт, который стал широко известен. Юм держал себя при этом с восхитительной сдержанностью, но Руссо, страдавший манией преследования, настаивал на окончательном разрыве.

Свой характер Юм описал в своем некрологе, или «Надгробном слове», как он называл его: «Я отличался мягкостью натуры, самообладанием, открытым, общительным и веселым нравом, способностью привязываться, неумением питать вражду и большою умеренностью во всех страстях. Даже моя любовь к литературной славе — моя господствующая страсть — никогда не ожесточала моего характера, несмотря на мои частые неудачи». Все это подтверждается всеми теми фактами, что известны о нем.

«Трактат о человеческой природе» Юма делится на три книги. Это деление соответствует вопросам, рассматриваемым в книге: об уме, страстях и морали. Все важное и новое в его теориях содержится в первой книге, разбором которой я и ограничусь.

Он начинает свой «Трактат» с различия между «впечатлениями» и «идеями». Это два вида восприятий, из которых *впечатления* являются такими, которые обладают большей силой и интенсивностью: «Под идеями я разумею слабые образы этих впечатлений, наблюдаемые при мышлении и рассуждении». Идеи, по крайней мере если они простые, подобны впечатлениям, но слабее их: «Каждой простой идее отвечает сходное с ней простое впечатление, а каждому простому впечатлению — соответствующая идея». — «Все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и в точности ими воспроизводятся». С другой стороны, сложным идеям нет необходимости иметь сходство с впечатлениями. Мы можем вообразить крылатую лошадь, никогда не видев ее, но *составные части* этой сложной идеи все происходят из впечатлений. Доказательство, что сначала появляются впечатления, получено из опыта: например, человек от рождения слепой, не имеет впечатлений цвета. Среди идей те, которые сохраняют значительную степень живости первоначальных впечатлений, относятся к памяти, другие — к воображению.

В «Трактате» имеется раздел, озаглавленный «Об отвлеченных идеях», начинающийся параграфом, в котором подчеркивается

согласие с теорией Беркли о том, что «все общие идеи не что иное, как единичные, соединенные с некоторым именем, которое придает им более широкое значение и заставляет их вызывать при случае в памяти другие индивидуальные идеи, сходные с ними». Он утверждает, что, когда у нас имеется мысль о человеке, в ней есть все особенности, которые есть во впечатлении от человека: «Дух не может образовать какого-либо представления количества или качества, не образуя точного представления степеней того и другого». «Отвлеченные идеи сами по себе единичны, хотя в качестве представителей они могут стать и общими». Эта теория, являющаяся современной формой номинализма, имеет два недостатка: один из них — логический, другой — психологический. Начнем с логического возражения. «Найдя некоторое сходство между различными объектами, — говорит Юм, — мы даем всем им одно имя». С этим согласился бы каждый номиналист. Но в действительности общие наименования, такие, как «кошка», точно так же нереальны, как нереальна кошка вообще. Номиналистское решение проблемы общего, таким образом, терпит неудачу вследствие того, что оно недостаточно решительно в применении его собственных принципов; оно ошибочно применяет эти принципы только к «вещам», а к словам не применяет.

Психологическое возражение серьезнее, по крайней мере в отношении Юма. В целом теория идей как копий впечатлений в том виде, как он ее излагает, страдает оттого, что игнорируется неопределенность идей. Когда, например, я видел цветок определенного цвета и потом я вызываю в памяти его образ, образу недостает точности в том смысле, что существует несколько близко схожих оттенков цвета, которые могут быть «образами» или «идеями», употребляя терминологию Юма. Неправильно, что «дух не может образовать какого-либо представления количества или качества, не образуя точного представления степени того и другого». Положим, что вы видели человека, чей рост равен 1 метру 85 сантиметрам. У вас в памяти сохраняется его образ, но, возможно, он подошел бы и к человеку на сантиметр выше или ниже его. Неопределенность отличается от обобщения, но имеет и некоторые сходные с ним характерные черты. Но, не заметив этого, Юм зашел в тупик, который не обусловлен никакой необходимостью, например относительно возможности вообразить оттенок цвета, который вы никогда не видели и который является промежуточным между двумя близко сходными оттенками, виденными вами. Если эти два оттенка достаточно сходны, то любой образ, который вы можете создать, будет равно применим и к обоим из них и к промежуточному оттенку. Когда Юм говорит, что идеи происходят из впечатлений, которые они *точно* воспроизводят, он выходит за пределы того, что является психологически истинным.

Юм изгнал из психологии понятие *субстанции*, так же как Беркли изгнал ее ранее из физики. Он говорит, что не существует *впечатления* самого себя и поэтому нет идеи о самом себе. «Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю *своим Я*, я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию — тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никогда не могу поймать *свое Я* отдельно от перцепции и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции». Возможно, иронически допускает он, могут быть некоторые философы, способные воспринимать свое собственное *Я*; «но, оставляя в стороне подобного рода метафизиков, я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они не что иное, как связка или совокупность различных перцепций, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении».

Этот отказ от идеи своего *Я* очень важен. Посмотрим точно, о чем он говорит и насколько он действен. Прежде всего мое *Я*, если такая вещь существует, никогда не воспринимается, и поэтому мы не можем иметь никакой идеи о нем. Если принять этот аргумент, его необходимо тщательно сформулировать. Никто не воспринимает свой собственный мозг, однако каждый в самом настоящем смысле слова имеет идею о нем. Такие «идеи», являющиеся выводами из восприятий, логически не находятся среди основного запаса идей, они сложны и описательны; таким должно быть положение, если правилен принцип Юма о том, что все простые идеи происходят из впечатлений, но, если этот принцип отвергается, мы вынуждены возвратиться к «врожденным» идеям.

Пользуясь современной терминологией, мы можем сказать: идеи о невоспринятых вещах или явлениях всегда можно определить на основе воспринятых вещей или явлений, и поэтому, заменяя определение на термин уже определенный, мы всегда можем сформулировать, что мы познаем эмпирически, без введения каких-нибудь невоспринятых вещей или явлений. Что касается нашей настоящей проблемы, то все психологическое знание можно сформулировать, не вводя «своего *Я*». Далее, «мое *Я*», как оно определено, не может быть не чем иным, как только совокупностью восприятий, а не новой простой «вещью». Я думаю, что в этом любой радикальный эмпирик должен согласиться с Юмом.

Из этого не следует, что простого *Я* не существует, из этого только следует, что мы не можем знать, существует ли оно или нет, и что наше *Я*, кроме как в виде совокупности восприятий, не может войти в какую-либо часть нашего знания. Это заключение важно для метафизики, так как оно избавило ее от последнего сохранившегося употребления «субстанции». Это важно



для теологии, так как оно уничтожило все предполагаемое знание о «душе». Это важно в анализе познания, так как оно показывает, что категория субъекта и объекта не является основной категорией. В этом вопросе о собственном Я Юм сделал большой шаг вперед по сравнению с Беркли.

Наиболее важной частью всего «Трактата» является раздел, названный «О познании и вероятности». Юм не подразумевает под «вероятностью» вид знания, включенного в математическую теорию вероятностей, как, например, то, что шанс выпадения дубль шесть при двух выпадениях кости составляет  $\frac{1}{36}$ . Это знание само по себе не является вероятным в каком-либо особом смысле. В нем столько же достоверности, сколько может быть в знании. То, с чем Юм имеет дело, является недостоверным знанием, какое получается, например, из эмпирических данных, с помощью выводов, которые не являются доказательными. Оно включает все наше знание и относительно будущего и относительно частей прошлого и настоящего, которые не наблюдались. Фактически оно включает все, кроме прямого наблюдения, с одной стороны, и, с другой — логики и математики. Анализ такого «вероятного» знания привел Юма к некоторым скептическим выводам, которые равно трудно и опровергнуть и принять. Результатом явился вызов философам, на который, по моему мнению, еще не было дано надлежащего ответа.

Юм начинает с различения семи видов философских отношений: сходство, тождество, отношения времени и места, количественные или числовые соотношения, степени любого качества, противоречие и причинность. Он говорит, что они могут быть разделены на два вида: такие, которые зависят только от идей, и такие, которые могут быть изменены без всякого изменения в идеях. К первому виду принадлежат: сходство, противоречие, степени качества и количественные или числовые соотношения, тогда как пространственно-временные и причинные отношения относятся к второму виду. Только отношения первого вида дают *достоверное* знание; наше знание других отношений является лишь *вероятным*. Алгебра и арифметика являются единственными науками, в которых мы можем строить длинную цепь рассуждений без ущерба для достоверности.

Геометрия не является настолько достоверной, как алгебра и арифметика, потому что мы не можем быть уверены в правильности ее аксиом. Ошибочно полагать, как делают это многие философы, что идеи математики «должны быть постигнуты с помощью чистого, интеллектуального созерцания, доступного лишь высшим способностям души». Неправильность этого взгляда становится очевидной, говорит Юм, как только мы вспомним, что все наши идеи скопированы с наших впечатлений.

Три отношения, которые зависят не только от идей, — это тождество, пространственно-временные отношения и причин-

ность. В двух первых разум не выходит за пределы того, что непосредственно предстает чувствам. (Пространственно-временные связи, считает Юм, могут быть восприняты и могут образовывать части впечатлений.) Одна причинность дает нам возможность вывести какую-то вещь или явление из какой-то другой вещи или явления: «Только одна *причинность* порождает такую связь, благодаря которой мы из существования или действия какого-нибудь объекта черпаем уверенность, что за ним следовало или же ему предшествовало другое существование, другое действие».

Трудность возникает из утверждения Юма, что нет такого явления, как *впечатление* причинного отношения. Мы можем воспринять в процессе простого наблюдения *A* и *B*, что *A* расположено над *B* или находится вправо от *B*, но не то, что *A* является причиной *B*. В прошлом отношение причинности более или менее уподоблялось отношению основания и следствия в логике, но Юм правильно считает это ошибочным.

В картезианской философии, как и в философии схоластов, связь причины и действия полагалась столь же необходимой, как необходимы логические связи. Первый серьезный вызов этому взгляду исходил от Юма, с которого началась современная философия причинности. Он, как почти и все философы нового времени, включая Бергсона, полагал, что закон утверждает, будто есть суждения формы: «*A* является причиной *B*», где *A* и *B* — классы явлений; тот факт, что таких законов не существует в высокоразвитых науках, по-видимому, не известен философам. Но многое из того, что они сказали, можно перефразировать так, чтобы применить к причинным законам, таким, которые действительно существуют; поэтому мы можем в настоящее время не разбирать эту точку зрения.

Юм исходит из того, что сила, при помощи которой один объект порождает другой, не раскрывается из идей двух объектов и что поэтому мы можем узнать причину и действие только из опыта, а не из рассуждений или размышлений. Утверждение о том, что то, «что начинает существовать, должно иметь причину своего существования», говорит он, не является утверждением, которое обладает интуитивной достоверностью, подобно утверждениям логики. Он выражает это так: «Нет такого объекта, который заключал бы в себе существование другого объекта, — если только мы рассматриваем эти объекты как таковы, не выходя за пределы тех идей, которые образуем о них». Исходя из этого, Юм доказывает, что только опыт должен дать знание причины и действия, но что он не может быть просто опытом двух явлений *A* и *B*, находящихся в причинной связи друг с другом. Это должен сделать только опыт, потому что связь здесь не логическая; и он не может быть просто опытом единичных явлений *A* и *B*, так как мы не можем раскрыть ничего в самом *A*, что заставило бы его произвести *B*. Опыт

требует, говорит он, чтобы было постоянное соединение явлений вида *A* с явлениями вида *B*. Он указывает, что, когда в опыте два объекта постоянно соединены, мы *фактически* выводим одно из другого. (Когда он говорит «выводим», он имеет в виду то, что восприятие одного события заставляет нас ожидать другое; он не имеет в виду формального или очевидного вывода.) «Может быть, необходимая связь обуславливается заключением», а не наоборот. Другими словами, появление *A* является причиной ожидания *B*, и, таким образом, это приводит нас к убеждению, что между *A* и *B* существует необходимая связь. Вывод не устанавливается посредством разума, так как это потребовало бы от нас допущения единства природы, что само по себе не является необходимостью, а только выводится из опыта.

Таким образом, Юм приходит к взгляду, что, когда мы говорим «*A* является причиной *B*», мы имеем в виду, что *A* и *B* фактически постоянно соединены, а не то, что существует какая-то необходимая связь между ними. «У нас нет другого представления о причине и действии, кроме представления о некоторых объектах, которые *всегда* были соединены вместе... Мы не можем открыть основание этого соединения».

Он подкрепляет свою теорию определением «веры», которая, утверждает он, есть «живая идея, связанная отношением или ассоциированная наличным впечатлением». По ассоциации, если *A* и *B* были постоянно соединены в прошлом опыте, впечатление от *A* порождает такую живую идею о *B*, которая образует веру в *B*. Это объясняет, почему мы верим, что *A* и *B* соединены: восприятие *A* связывается с идеей *B*, и, таким образом, мы начинаем думать, что *A* связано с *B*, хотя это мнение в действительности лишено основания. «Между объектами нет доступной нашему наблюдению связи, и только при помощи действующей на воображение привычки, а не иного какого принципа можем мы вывести из существования одного объекта заключение о существовании другого». Он несколько раз повторяет утверждение, что то, что кажется нам необходимой связью между *объектами*, в действительности есть лишь связь между идеями этих объектов: привычка *принуждает* дух, и «это-то впечатление, или же принуждение, и даёт мне идею необходимости». Повторение примеров, которые ведут нас к вере, что *A* является причиной *B*, не открывает ничего нового в объектах, но в мыслях приводит к ассоциации идей; таким образом, «необходимость есть нечто, существующее в духе, а не в объектах».

Спросим себя, что нам следует думать о доктрине Юма. Она состоит из двух частей: объективной и субъективной. В объективной части утверждается: когда мы полагаем, что *A* является причиной *B*, тогда то, что фактически имело место, насколько это относится к *A* и *B*, заключается в том факте, что их часто наблюдали связанными, то есть *B* непосредственно или очень

быстро следовало за *A*; но мы не имеем права сказать, что *B* должно следовать за *A* или будет следовать за *A* в будущем. Мы не имеем никакого основания для предположения, что из факта частого следования *B* за *A* какая-либо связь, помимо последовательности, допускается. Фактически причинность можно определить посредством последовательности, и она не является независимым понятием.

В субъективной части доктрины утверждается: часто наблюдаемое совпадение *A* и *B* является *причиной* впечатления того, что *A* — *причина* идей о *B*. Но, если мы должны определить «причину», как предлагается в объективной части учения, мы должны перефразировать вышесказанное. После замены определения «причины» вышеизложенное будет звучать так:

«Часто наблюдали, что неоднократно наблюдаемые связи двух объектов *A* и *B* неоднократно сопровождались явлениями, при которых идея *B* следовала за впечатлением *A*».

Мы можем согласиться, что это утверждение истинно, но оно едва ли имеет ту широту, которую Юм придает субъективной части своего учения. Он снова и снова утверждает, что часто повторяющиеся совпадения *A* и *B* не дают никакого основания ожидать, что они будут совпадать в будущем, но являются просто *причиной* этого ожидания. Другими словами, опыт часто повторяющегося совпадения часто совпадает с привычкой ассоциации. Но если принять объективную часть доктрины Юма, то из того факта, что в прошлом при таких обстоятельствах часто образовывались ассоциации, нет оснований предполагать, что они будут продолжать образовываться или что новые ассоциации будут образованы при подобных же обстоятельствах. Дело заключается в том, что, когда речь идет о психологии, Юм позволяет себе верить в причинность в смысле, который вообще-то он осуждает. Приведем пример. Я вижу яблоко и ожидаю, что, если я съем его, я почувствую определенный вкус. Согласно Юму, нет оснований, почему я должен почувствовать этот вкус: закон привычки объясняет наличие моего ожидания, но не оправдывает его. Но закон привычки сам является причинным законом. Поэтому, если мы относимся к Юму серьезно, мы должны сказать: хотя в прошлом вид яблока совпадал с ожиданием какого-то вкуса, не существует основания, почему такое совпадение должно иметь место и в будущем: может быть, в следующий раз, когда я увижу яблоко, я буду ожидать, что оно будет на вкус похоже на жаркое. Вы можете в данный момент думать, что это невероятно, но это не является основанием для ожидания, что вы подумаете, что это невероятно, и пять минут спустя. Если объективная теория Юма верна, то у нас нет больших оснований для возможности ожиданий в психологии, нежели в физическом мире. Юмовскую теорию можно пародийно изложить следующим образом: суждение «*A* является причиной *B*» означает «впечатление *A* является причиной идеи *B*».

Как определение оно отнюдь не представляет собой счастливой находки.

Поэтому мы должны рассмотреть юмовскую объективную теорию более тщательно. Эта доктрина имеет две части: 1) когда мы говорим «*А является причиной В*», все, что мы имеем *право* сказать, — это то, что в прошлом опыте *А* и *В* часто появлялись вместе или в быстрой последовательности и не наблюдалось ни одного примера, когда *В* не следовало бы за *А* или не сопровождало бы его; 2) однако, как бы много примеров совпадения *А* и *В* мы ни наблюдали, это не дает *основания* ожидать, что они будут совпадать и в будущем, хотя оно *является причиной* этого ожидания, то есть часто наблюдалось, что оно совпадало с таким ожиданием. Эти две части доктрины можно изложить следующим образом: 1) в причинности нет неопределяемого отношения, за исключением совпадения или последовательности; 2) индукция через пересчисление не является действенной формой доказательства. Эмпирики в общем принимали первый из этих тезисов и отвергали второй. Когда я говорю, что они отвергали второй, я имею в виду, что они верили, что при достаточно большом количестве примеров совпадений вероятность обнаружения совпадения в следующем примере будет больше половины, или если они не придерживались в точности этого, то выдвигали какую-то теорию, имеющую те же следствия.

У меня в данный момент нет желания обсуждать индукцию, что является большой и сложной темой, пока я ограничусь замечанием, что если принять первую половину юмовской доктрины, то отрицание индукции делает неразумным всякое ожидание относительно будущего, даже ожидание того, что мы будем продолжать испытывать ожидание. Я не имею в виду только то, что наши ожидания *могут* быть ошибочны. Это, во всяком случае, нужно допустить. Я считаю, что, принимая наши даже самые несомненные ожидания (как, например, то, что солнце завтра взойдет), нет и тени основания предположить, что вероятность того, что они подтвердятся, больше, нежели вероятность того, что они не подтвердятся. С этой оговоркой я возвращаюсь к значению «причины».

Те, кто не согласен с Юмом, утверждают, что «причина» — это специфическое отношение, влекущее за собой постоянное следствие, но следствие не влечет за собой причину. Возвратимся к часам картезианцев: два совершенно точных хронометра постоянно могут отбивать часы один за другим, каждый не являясь причиной того, что отбивает другой. В общем те, кто принимал этот взгляд, утверждают, что мы можем иногда *воспринять* причинные связи, хотя в большинстве случаев мы вынуждены, более или менее случайно, заключать о них из постоянного совпадения. Посмотрим, какие аргументы за и против Юма имеются на этот счет.

Юм свои аргументы суммирует следующим образом:

«Я вполне сознаю, что из всех парадоксов, которые я уже имел и буду иметь случай высказать в своем трактате, настоящий — самый яркий; и 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 повторить себе, что простое восприятие двух объектов или действий, в каком бы отношении они друг к другу ни стояли, никогда не может дать нам идеи силы или связи между ними; что идея эта 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 дух, что этот привычный переход, следовательно, то же самое, что сила и необходимость, каковые, стало быть, являются качествами перцепций, а не объектов, качествами внутренне чувствуемыми нашей душой, а не наблюдаемыми внешним образом на телах».

Юма обычно обвиняют в том, что у него слишком атомистичный взгляд на восприятие, но он допускает, что некоторые отношения можно воспринять. «Мы не должны, — говорит он, — считать за рассуждение ни одно из своих наблюдений над тождеством или над отношениями времени и места, ибо ни в одном из этих наблюдений дух наш не может преступить пределы того, что непосредственно воспринимается чувствами». Причинность, говорит он, отличается тем, что она выводит нас за пределы впечатлений от наших чувств и дает нам сведения о невоспринятых существованиях. В качестве аргумента это выглядит, по-видимому, необоснованным. Мы верим в наличие многих отношений времени и места, которые не можем воспринять: мы считаем, что время простирается в прошлое и в будущее, а пространство — далеко за пределы нашей комнаты. Действительный аргумент Юма состоит в том, что в то время, как мы иногда воспринимаем отношения времени и места, мы никогда не воспринимаем причинные связи, которые должны быть, если их допустить, выводимы из связей, которые можно воспринять. Спор, таким образом, сводится к одному эмпирическому факту: воспринимаем ли мы иногда или нет связь, которую можно назвать причинной? Юм говорит — нет, его противники говорят — да; и нелегко разобраться в доказательствах, которые приводятся каждой из сторон.

Я думаю, что, может быть, наиболее сильный аргумент в пользу Юма можно вывести из характера причинных законов физики. Выясняется, что простые правила формы «*А* является причиной *В*» никогда не допускаются в науке, кроме как в качестве грубого предположения на ее ранних ступенях. Причинные законы, которые заменяют такие простые правила в высоко развитых науках, настолько сложны, что никто не может предположить, что они даны в восприятии; все они, очевидно,

являются тщательно сделанными выводами из наблюдаемого процесса развития природы. Я не принимаю во внимание современной квантовой теории, которая усиливает вышеизложенное заключение. Насколько это касается физических наук, Юм *целиком* прав: такое суждение, как «*A* является причиной *B*», никогда нельзя принять, и нашу склонность принять его можно объяснить законами привычки и ассоциации. Эти законы сами по себе в их точной форме будут тщательно разработанными утверждениями относительно нервной ткани: первоначально ее психологии, потом ее химии и в конечном счете — физики.

Однако противник Юма, даже если он в целом допускает то, что было сказано о физических науках, может еще не считать себя потерпевшим решительное поражение. Он может сказать, что в психологии у нас есть случаи, когда можно воспринять причинные отношения. В целом концепция причины, вероятно, происходит из волевого акта, и можно сказать, что мы способны воспринять отношение между волевым актом и последующим действием, что представляет собой нечто большее, чем неизменное действие. То же самое можно сказать о связи между внезапной болью и криком. Однако такие взгляды оказывались очень трудными для психологии. Между желанием двинуть рукой и последующим движением имеется длинная цепь причинных, промежуточных явлений, состоящих из процессов в нервах и мускулах. Мы воспринимаем только конечные члены этого процесса — волевой акт и движение, и если мы думаем, что видим прямую причинную связь между ними, то ошибаемся. Этот довод не является исчерпывающим по данному широкому вопросу, но он показывает, что опрометчиво полагать, будто мы воспринимаем причинные отношения, в случае когда мы думаем — мы делаем. Поэтому перевес в споре о причинности в пользу воззрения Юма, что в *причине* нет ничего, кроме постоянной последовательности. Однако доказательство не является столь исчерпывающим, как предполагал Юм.

Юм не довольствуется сведением доказательства причинной связи к опыту часто повторяющегося совпадения; он продолжает доказывать, что такой опыт не оправдывает ожидания подобных совпадений в будущем. Например, когда (повторяя прежний пример) я вижу яблоко, прошлый опыт заставляет меня ожидать, что оно будет на вкус похоже на яблоко, а не на ростбиф, но для такого ожидания не существует разумного оправдания. Если бы такое оправдание было, оно исходило бы из принципа, «что эти случаи, которые мы еще не встречали в опыте, должны походить на те, с которыми мы уже ознакомились из опыта». Этот принцип не является логической необходимостью, так как мы можем по крайней мере предположить изменения в порядке природы. Поэтому это был бы принцип вероятности. Но все вероятные аргументы и предполагают этот

принцип, поэтому он сам не может быть доказан никаким вероятным аргументом или даже не может быть показана его вероятность ни одним из таких аргументов. «Предположение *будущее похоже на прошлое* не основано на каких-либо аргументах, но проистекает исключительно из привычки». Этот вывод полон скептицизма.

«Всякое вероятное рассуждение не что иное, как род чувствования. Не только в поэзии и музыке, но и в философии мы должны следовать своему вкусу и чувству. Когда я убежден в каком-либо 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, которая из них имеет более сильное влияние на меня. Между объектами нет доступной нашему наблюдению необходимой связи, и только при помощи действующей на воображение привычки, а не иного какого принципа можем мы вывести из существования одного объекта заключение о существовании другого».

Можно предполагать, что конечный результат юмовского исследования о том, что считать знанием, не является таким, как ему хотелось бы. Подзаголовок его книги таков: «Попытка ввести экспериментальный метод рассуждения в предмет морали». Очевидно, он приступил к работе, веря, что научный метод приведет к истине, полной истине, и не приведет ни к чему, кроме истины; однако закончил он ее с убеждением, что верить неразумно, так как мы ничего не знаем. После изложения аргументов в пользу скептицизма он продолжает работу не для того, чтобы опровергнуть аргументы, но для того, чтобы прибегнуть к природной доверчивости. «Природа в силу абсолютной и непреложной необходимости предписала нам высказывать суждения, так же как она предписала нам дышать и чувствовать: и мы так же мало можем воздерживаться от более сильного и полного представления некоторых объектов в силу их привычного соединения с некоторым наличным впечатлением, как не можем удержаться и от того, чтобы не мыслить, когда находимся в состоянии бодрствования, и не 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 соперником и пытался установить с помощью аргументов такую способность, которой природа с самого начала одарила наш дух, сделав ее необходимой для нас. Таким образом, старательно излагая аргументы этой секты фантазеров, я только стремлюсь убедить читателя в истине своей гипотезы: *что все наши заключения относительно причин и действий основаны исключительно на привычке и что вера является актом скорее чувствующей, чем мыслящей части нашей природы*».



«Скептик, — говорит он далее, — продолжает рассуждать и верить, хотя и утверждает, что не может защищать свой разум при помощи разума; в силу тех же причин он должен признавать и принцип существования тел, хотя и не может претендовать на доказательство его истинности с помощью каких бы то ни было аргументов... Мы, правда, 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.

Вышеприведенный отрывок представляет собой начало раздела «О скептицизме по отношению к чувствам». После длинного рассуждения этот раздел заканчивается следующим заключением:

«Это скептическое сомнение, касающееся как разума, так и чувств, — болезнь, которая никогда не может быть радикально излечена, но должна ежеминутно возвращаться к нам, как бы мы ни изгоняли ее и хотя бы мы иногда, по-видимому, совсем освобождались от нее... 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».

Оснований для изучения философии не существует, утверждает Юм, за исключением того, что некоторым натурам это предоставляет возможность приятно провести время. «Мы должны сохранять свой скептицизм во всех случаях своей 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 когда мы чувствуем склонность посвящать себя подобным занятиям». Если бы он откинул теорию, он мог бы сказать: «я *чувствую*, что потерял бы долю испытываемого мною сейчас удовольствия. Вот каково происхождение моей философии».

Философия Юма, истинна ли она или ложна, представляет собой крушение рационализма XVIII века. Он, подобно Локку, начинает с намерения быть сенсуалистичным и эмпиричным, не принимая ничего на веру, но изыскивая любые указания, которые можно получить из опыта и наблюдения. Но, будучи умнее Локка, более точным в анализе и менее склонным соглашаться с противоречивыми положениями, которые иногда успокоительны, он пришел к злосчастному выводу о том, что ничто нельзя познать путем опыта и наблюдения. Нет такого явления, как разумная вера: «Если мы верим, что огонь согревает или вода освежает, так это оттого, что иное мнение стоило бы нам слишком больших страданий». Мы не можем перестать верить,

но никакая вера не может быть основана на разуме. И не может одна линия поведения быть более рациональной, чем другая, так как все они одинаково основаны на иррациональных убеждениях. Однако это последнее заключение Юм, кажется, не вывел. Даже в его наиболее скептических главах, в которых он подытоживает выводы книги I, он говорит: «Вообще же говоря, религиозные заблуждения опасны, а философские — только смешны». Он не имел права говорить это. «Опасные» — это причинное слово, а скептик касательно причинности не может знать, что что-нибудь является «опасным».

Фактически в последних частях «Трактата» Юм полностью забывает о своих основных сомнениях и пишет скорее так, как мог бы писать любой другой просвещенный моралист его времени; он применяет к своим сомнениям то лекарство, которое рекомендует, а именно «беззаботность и невнимательность». В этом смысле его скептицизм неискренен, так как он не проводит его на практике. Это, однако, имеет то нелепое следствие, которое ликвидирует всякую попытку доказать, что одна линия поведения лучше другой.

Было неизбежно, чтобы за таким самоопровержением рациональности последовала величайшая вспышка иррациональной веры. Ссора между Юмом и Руссо является символичной: Руссо был безрассуден, но имел влияние, а Юм был здравомыслящим, но не имел последователей. Последовательные британские эмпирики отвергли его скептицизм, не опровергая скептицизма в целом; Руссо и его последователи соглашались с Юмом в том, что ни одно убеждение не основывается на разуме, но считали, что чувства выше разума, и, руководствуясь этим, пришли к убеждениям, полностью отличавшимся от тех, которых на практике придерживался Юм. Немецкие философы, от Канта до Гегеля, не восприняли аргументов Юма. Я говорю это умышленно, вопреки мнению, которое вместе с Кантом разделяют многие философы, что его «Критика чистого разума» была ответом Юму. Фактически эти философы, по крайней мере Кант и Гегель, представляют собой дюмовский тип рационализма, и их можно опровергнуть аргументами Юма. Философами, которых нельзя опровергнуть таким путем, являются те, которые и не претендуют на рационализм, как, например, Руссо, Шопенгауэр, Ницше. Возрастание алогизма на протяжении XIX и прошедших лет XX столетия является естественным продолжением юмовского разрушения эмпиризма.

Поэтому и важно показать, имеется ли в рамках самой философии какой-либо ответ Юму, который полностью или по существу был бы эмпирическим. Если нет, тогда нет и интеллектуального различия между здравомыслящим человеком и безумцем. Душевнобольного, который верит, что он яйцо-пашот, можно осуждать единственно на том основании, что он в меньшинстве, или, скорее — так как мы не должны предполагать

демократии, — на том основании, что с ним не согласно правительство. Это ужасная точка зрения, и нужно надеяться, что есть путь избежать ее.

Скептицизм Юма целиком покоится на его отрицании принципа индукции. Принцип индукции, примененный к причинности, говорит, что, если *B* очень часто находили сопутствующим *A* или следующим за ним и ни одного примера не известно, когда *B* не сопутствовало или не следовало бы за ним, тогда вероятно, что в следующий раз, когда будут наблюдать *A*, ему будет сопутствовать или за ним будет следовать *B*. Если этот принцип правилен, то достаточное количество примеров должно сделать вероятность близкой к достоверности. Но, если этот принцип или любой другой, из которого его можно вывести, истинен, тогда причинные выводы, которые Юм отвергал, действительны не как заключения, которые дают достоверность, но как заключения, которые дают достаточную вероятность для практических целей. Если же этот принцип не истинен, тогда всякая попытка прийти от частных наблюдений к общим научным законам ошибочна и юмовский скептицизм неизбежен для эмпирика. Конечно, вне взаимного оправдания друг друга сам по себе принцип не может быть выведенным из наблюдаемых единообразий, так как каждый такой вывод требует оправдания. Поэтому он должен быть независимым принципом, не основанным на опыте, или выводом из него. До этого момента Юм доказывал, что чистый эмпиризм не является достаточным основанием для науки. Но, если допущен этот единственный принцип, все остальное может идти в соответствии с теорией о том, что все наше знание основано на опыте. Нужно согласиться, что это серьезное отклонение от чистого эмпиризма и что те, кто не является эмпириком, могут спросить, почему, если разрешается одно отклонение, запрящены другие. Однако эти вопросы не вызваны прямо аргументами Юма. Что эти аргументы доказывают — и я думаю, что с этим доказательством нельзя не согласиться, — это то, что индукция является независимым логическим принципом, который нельзя вывести из опыта или из других логических принципов, и что без этого принципа наука невозможна.

## ОТ РУССО ДО НАШИХ ДНЕЙ

### Глава XVIII<sup>1</sup>

#### ДВИЖЕНИЕ РОМАНТИЗМА

С конца XVIII века до настоящего времени и искусство, и литература, и философия, и даже политика испытывали влияние, положительное или отрицательное, мироощущения, которое характеризовало то, что в широком смысле может быть названо движением романтизма. Даже те, кто отвергал это мироощущение, были вынуждены считаться с ним, и во многих случаях оказывались в большей степени под его воздействием, чем сами они подозревали. Я предполагаю дать в этой главе краткое описание мировоззрения романтизма, главным образом в вопросах не явно философских, так как это является культурной основой большей части философской мысли в период, которого мы теперь должны будем коснуться.

Движение романтизма вначале не было связано с философией, хотя вскоре оно и оказалось связанным с ней. С политикой, через Руссо, оно было связано с самого начала. Но прежде чем мы получим возможность разобраться в его политических и философских последствиях, необходимо рассмотреть это движение в его существе, которое заключается в восстании против принятых этических и эстетических норм.

Первой великой фигурой движения является Руссо, но в определенной степени он только выражал уже существующие тенденции. Культурные люди Франции XVIII века восхищались тем, что они называли *la sensibilité*, что означает склонность к чувству, более конкретно — к чувству сострадания. Чтобы быть вполне удовлетворительным, чувство должно быть непосредственным и бурным и совершенно свободным от мысли. Чувствительный человек мог пролить слезы при виде одной нуждающейся крестьянской семьи, но он оставался бы холоден к хорошо продуманным схемам улучшения участи крестьянства как класса.

---

<sup>1</sup> Главы с XVIII по XXIII книги третьей перевел В. С. Швырев.

Предполагалось, что бедный обладает большей добродетелью, чем богатый. Мудрец представлялся как человек, который отказывается от развращенности двора, чтобы наслаждаться мирными радостями непритязательного деревенского существования. Как преходящее настроение эту направленность можно найти у поэтов почти всех периодов. Изгнанный герцог в «Как вам это понравится» выражает такое настроение, хотя он возвращается в свое герцогство так скоро, как только может. Лишь меланхолический Джек искренне предпочитает жизнь в лесу. Даже Поп — совершенный пример всего того, против чего восстает движение романтизма, — говорит:

Счастлив человек, желания которого и забота  
Ограничиваются несколькими отцовскими акрами,  
Который довольствуется тем, что дышит родным  
воздухом  
На собственной земле.

Бедные в представлении тех, кто культивировал чувствительность, всегда имеют несколько отцовских акров и живут продуктами своего собственного труда, не нуждаясь в торговле. Правда, они всегда теряли эти акры при трагических обстоятельствах, потому что престарелый отец не мог больше работать, прекрасная дочь вынуждена была встать на путь порока и безнравственный кредитор или безнравственный лорд были готовы наброситься либо на акры, либо на добродетель дочери. У романтиков бедные никогда не были горожанами и индустриалами. Пролетариат — это понятие XIX века, возможно в одинаковой степени романтизированное, но совершенно другое.

Руссо взывал к уже существующему культу чувствительности и придал ему широту и размах, которыми тот не мог иначе обладать. Он был демократом, но только в своих теориях, а не по своим наклонностям. В течение длительных периодов своей жизни он был бедным бродягой, к которому хорошо относились люди, только немногим менее нуждающиеся, чем он сам. Он отвечал на эту доброту поступками, которые часто отличались черной неблагодарностью, но по чувству его ответные поступки были такими, какие только мог желать наиболее горячий поборник чувствительности. Имея наклонности бродяги, он находил ограничения парижского общества утомительными. От него романтики научились презрению к препятствиям, которые воздвигались условностями: вначале в платье и манерах, в менюэте и героическом куплете, затем в искусстве и любви и, наконец, во всей сфере традиционной морали.

Романтики не были людьми без морали. Напротив, их моральные суждения были остры и страстны. Но они основывались совершенно на других принципах, чем те, которые казались хорошими их предшественникам. На период с 1660 года до

Руссо большое влияние оказывали воспоминания о религиозных и гражданских войнах во Франции, Англии и Германии. Люди осознавали опасность хаоса, анархических тенденций всех сильных страстей, важность безопасности и жертв, необходимых, чтобы добиться ее. Благоразумие рассматривалось как высшая добродетель, интеллект оценивался как наиболее эффективное оружие против губительного фанатизма; изысканные манеры превозносились как барьер против варварства. Упорядоченный космос Ньютона, в котором планеты неизменно вращаются вокруг Солнца по подчиняющимся закону орбитам, стал вообразимым символом хорошего правления. Сдержанность в выражении страсти была главной целью образования и первым признаком джентльмена. Во время революции доромантические французские аристократы умирали тихо; мадам Ролан и Дантон, которые были романтиками, умирали риторически.

Ко времени Руссо многие люди стали тяготиться безопасностью и начинали стремиться к возбуждению. Французская революция и Наполеон дали им возможность полностью насытиться этим чувством. Когда в 1815 году политический мир вернулся к спокойствию, это было спокойствие такое мертвое, такое суровое, такое враждебное всякой энергичной жизни, что только запуганные консерваторы могли примириться с ним. Следовательно, не было такой интеллектуальной покорности существующему положению вещей, которое было характерно для Франции при Короле Солнце и в Англии до Французской революции. Мятеж XIX века против системы Священного союза принял две формы. С одной стороны, имел место мятеж индустриализма — и капиталистов и пролетариата — против монархии и аристократии; он почти не носил следов влияния романтизма и был во многих отношениях возвращением к XVIII веку. Это движение было представлено философскими радикалами, движением фритредеров и марксистским социализмом. Совершенно отличным от него был мятеж романтизма, который частично был реакционным, частично — революционным. Романтики не стремились к миру и тишине, но к энергичной и страстной индивидуальной жизни. Они не питали симпатий к индустриализму потому, что он таил в себе угрозу, потому, что погоня за деньгами казалась им недостойной бессмертной души, и потому, что рост современных экономических организаций препятствовал индивидуальной свободе. В после-революционный период они пришли к политике постепенного, через национализм: считалось, что каждая нация имеет общую душу, которая не могла быть свободна до тех пор, пока границы государств отличались от границ наций. В первой половине XIX века национализм был наиболее энергичным, революционным принципом и большинство романтиков страстно поддерживали его.

Романтическое движение как целое характеризуется подменой утилитарных стандартов эстетикой. Земляной червь полезен, но не прекрасен. Тигр прекрасен, но не полезен. Дарвин (который не был романтиком) восхвалял земляного червя. Блейк восхвалял тигра. Мораль романтиков имела в первую очередь эстетические мотивы. Но для того, чтобы охарактеризовать романтиков, необходимо принять во внимание не только важность эстетических мотивов, но также изменение вкуса, которое сделало их чувство прекрасного отличным от чувства прекрасного у их предшественников. Одним из наиболее очевидных примеров этого является их предпочтение готической архитектуры. Другой пример — это вкус в отношении пейзажа. Д-р Джонсон предпочитал Флит-стрит любому деревенскому ландшафту и утверждал, что человеку, которому наскучил Лондон, должна наскучить жизнь. Если что-нибудь в деревне восхищало предшественников Руссо, то это был пейзаж изобилия, с богатыми пастбищами и тучными коровами. Руссо, будучи швейцарцем, естественно, восхищался Альпами. У его учеников в новеллах и рассказах мы находим дикие потоки, страшные пропасти, непроходимые леса, громовые штормы, бури на море и вообще то, что бесполезно, разрушительно и неустойчиво. Это изменение кажется более или менее постоянным; почти каждый в наши дни предпочитает Ниагару и Великий каньон пышным лугам и полям волнующихся злаков. Туристские отели дают статистическое свидетельство понимания пейзажа.

Темперамент романтиков лучше всего изучать по беллетристике. Они любили то, что было странным: привидения, древние разрушенные замки последних меланхолических потомков когда-то великих фамилий, профессионалов месмеризма и оккультных наук, чувствительных тиранов и левантинских пиратов. Филдинг и Смоллетт писали об обыкновенных людях в обстоятельствах, которые вполне могли иметь место. Так поступали реалисты, которые выступали против романтизма. Но для романтиков такие темы были слишком прозаичны; они вдохновлялись только тем, что было великим, маловероятным и ужасным. Наука — нечто подозрительное — могла быть использована, если она вела к чему-то удивительному. Но в основном средние века и то, что было наиболее средневековым в настоящем, больше всего пленяли романтиков. Очень часто они совсем отрывались от действительности или в прошлом, или в настоящем. «Старый моряк» типичен в этом отношении, и «Кубла Хан» Кольриджа едва ли является историческим монархом Марко Поло. Интересна география романтиков: от Занаду до «уединенного хорезмийского берега», места, которые загадочны, отдаленны — они или находятся в Азии, или взяты из древней истории.

Движение романтизма, несмотря на то, что оно ведет свое происхождение от Руссо, было вначале главным образом немецким. Немецкие романтики были молодыми в последние годы XVIII века, и именно в то время, когда они были молоды, они выразили то, что было наиболее характерным для их мировоззрения. Те, кто не имел счастья умереть молодым, в конце своей жизни позволили замутить свою индивидуальность единообразием католической церкви. (Романтик мог стать католиком, если он был рожден протестантом, но он едва ли мог быть католиком иным образом, поскольку необходимо было сочетать католицизм с протестом.) Немецкие романтики оказали влияние на Кольриджа и Шелли, и независимо от немецкого влияния то же самое мировоззрение стало общепризнанным в Англии в течение первых лет XIX века. Во Франции, хотя и в ослабленной форме, оно процветало после Реставрации до Виктора Гюго. В Америке оно почти в явной форме наблюдается у Мелвилля, Торо и Брук-Фарма и в несколько смягченной форме — у Эмерсона и Хауторна. Хотя романтики питали склонность к католицизму, было нечто неискоренимо протестантское в индивидуализме их мировоззрения, и их непрерывные успехи в формировании обычаев, мнений и учреждений почти полностью ограничивались протестантскими странами.

Начало романтизма в Англии можно видеть в работах сатириков. В «Соперниках» Шеридана (1775) героиня скорее готова выйти замуж за бедного человека по любви, а не за богатого, чтобы доставить удовольствие ее опекуну и его родителям; но богатый, которого они выбрали, добывается ее любви, сватаясь к ней под чужим именем и притворяясь бедняком. Джейн Остен высмеивает романтиков в «Нортенгерском аббатстве» и «Чувстве и чувствительности» (1787—1788). В «Нортенгерском аббатстве» имеется героиня, которую сбивают с толку ультра-романтические «Тайны Удольфо», которые были опубликованы в 1794 году.

Первой *хорошей* романтической работой в Англии — кроме работ Блейка, который был независимым сведенборгианцем и едва ли принадлежит к какому-либо «движению», — был «Старый моряк» Кольриджа, опубликованный в 1799 году. В следующем году, получив, к несчастью, капиталы Уэджвудов, он отправился в Геттинген и углубился в изучение Канта, что не улучшило его стихи.

После Кольриджа Уордсворт и Саути стали реакционерами. Ненависть к революции и Наполеону была временным препятствием для английского романтизма, который вскоре был воскрешен Байроном, Шелли и Китсом и в определенной степени господствовал в течение всей викторианской эпохи.

«Франкенштейн» Мэри Шелли, написанный под впечатлением бесед с Байроном в обстановке романтического



ландшафта Альп, содержит то, что почти с полным основанием может рассматриваться как аллегорическая пророческая история развития романтизма. Чудовище Франкенштейна — это не просто чудовище, каким оно стало в просторечии, оно вначале было добрым существом, стремившимся страстно к человеческой привязанности, но в нем вызывает ненависть и побуждает к насилию тот ужас, который его безобразие внушает тем, чьей любви он пытается добиться. Невидимый, он наблюдает за добродетельным семейством бедных крестьян и тайком помогает им.

Наконец он решается объявиться им:

«Чем больше я видел их, тем больше мне хотелось требовать от них защиты и доброты; мое сердце жаждало, чтобы эти милые создания знали и любили меня; видеть их ласковые взгляды, с любовью обращенные ко мне, было крайним пределом моих желаний. Я пытался не думать о том, что они могут отвернуться от меня с презрением и ужасом».

Но они сделали это. Тогда он сначала потребовал от своего создателя создания женского существа, подобного ему самому, и, когда это было отвергнуто, он посвятил себя убийству одного за другим всех, кого любил Франкенштейн. Но даже тогда, когда все его убийства осуществлены и он стоит над мертвым телом Франкенштейна, *чувства* чудовища остаются благородными:

«Это тоже моя жертва! Его убийством завершаются мои преступления. Жалкий дух моего существования исчерпал себя. О Франкенштейн! Великодушный и самоотверженный человек! Какая польза от того, что я прошу сейчас у тебя прощения! Я, который неотвратно уничтожал тебя, уничтожая то, что ты любил. Увы, он уже холоден, он не может мне ответить... Когда вновь и вновь перед моими глазами встает перечень моих ужасных грехов, я не могу поверить, что я то самое существо, чьи помыслы были когда-то наполнены возвышенными и необыкновенными видениями красоты и величия доброты. Но это так: падший ангел становится злобным дьяволом. Но даже этот враг бога и человека имеет друзей и помощников в своем одиночестве. Я же одинок».

В такой психологии, если отбросить ее романтическую форму, нет ничего нереального и нет необходимости выискивать пиратов или вандальских королей, чтобы найти ей параллели. Одному английскому посетителю экскайзер в Дорне жаловался, что англичане больше не любят его. Д-р Барт в своей книге о юношеских преступлениях упоминает о мальчишке семи лет, который бросил другого мальчишку в канал Регента. Основанием для этого послужило, что ни его семья, ни его сверстники не выказывали ему своей привязанности. Д-р Барт был добр к нему, и он стал добропорядочным гражданином. Но д-р Барт не брался за преобразование чудовища Франкенштейна.

Это не вина психологии романтиков, это их стандарт ценностей. Они восхищаются сильными страстями, безразлично какого рода и каковы бы ни были их социальные последствия. Романтическая любовь, особенно когда она несчастлива, достаточно сильна, чтобы заслужить их одобрение, но большинство сильнейших страстей разрушительно: ненависть, негодование и ревность, раскаяние и отчаяние, поруганная гордость и ярость несправедливо притесняемого, воинственный пыл и презрение к рабам и трусам. Следовательно, тип человека, поддерживаемый романтизмом, особенно в его байроновском варианте, — это склонный к насилию и антисоциальный, анархический бунтарь или побеждающий деспот.

Причины того, что это мировоззрение обладает притягательной силой, лежат очень глубоко в природе человека и условиях его существования. Благодаря эгоизму человек стал стадным существом, но инстинктивно он остается в очень большой степени одиночкой; следовательно, необходимы религия и мораль, чтобы подкрепить эгоизм. Но привычка воздерживаться от удовольствий в настоящем ради преимуществ в будущем утомительна, и, когда возбуждаются страсти, трудно держать себя в благоразумных рамках общественного поведения. Те, кто в такие моменты отбрасывает их, приобретают новую энергию и ощущение силы от прекращения внутреннего конфликта, и, хотя в конце концов они могут попасть в беду, они наслаждаются чувством божественной экзальтации, которое, хотя известно великим мистикам, никогда не может быть испытано теми, чье поведение не выходит за рамки прозаической добродетели. Индивидуалистическая сторона их природы утверждает себя, но, если сохраняется интеллект, это утверждение должно облекать себя в миф. Мистик пребывает наедине с богом и, созерцая бесконечное, чувствует себя свободным от обязанностей по отношению к своему ближнему.

Анархический бунтарь делает еще лучше: он чувствует себя не наедине с богом, а самим богом. Истина и долг, которые представляют собой наше подчинение материи и нашим ближним, не существуют больше для человека, который стал богом. Для других истина — это то, что *он* постулирует, долг — то, что *он* приказывает. Если бы мы могли все жить одиночками и не трудясь, то мы могли бы наслаждаться этим экстазом независимости; поскольку этого не может быть, его наслаждение доступно только сумасшедшим и диктаторам.

Бунт индивидуалистических инстинктов против социальных уз является ключом к пониманию философии, политики и чувств — не только того, что обычно называется движением романтизма, но и его последователей вплоть до наших дней. Философия под влиянием немецкого идеализма стала солипсистской,

и самоусовершенствование было провозглашено основополагающим принципом этики. Что касается чувства, то должен был существовать неприятный компромисс между стремлением к изоляции и необходимостью удовлетворения страсти и экономических потребностей. В рассказе Д. Г. Лоуренса «Человек, который любил острова» герой постепенно все в большей степени пренебрегает таким компромиссом и в конце концов умирает от голода и холода, но наслаждаясь полной изоляцией. Однако такой последовательности не достигли писатели, которые превозносят одиночество. Отшельник не пользуется удобствами цивилизованной жизни, и человек, который хочет писать книги или создавать произведения искусства, должен принять помощь других, для того чтобы поддержать свое существование в то время, когда он работает. Для того чтобы продолжать *чувствовать* себя в одиночестве, он должен быть в состоянии предостеречь тех, кто служит ему, от покушения на его Я, что лучше всего достигается, если они являются рабами. Страстная любовь, однако, более сложное дело. Поскольку страстные любовники рассматриваются как люди, которые восстали против социальных оков, ими восхищаются. Но в реальной жизни отношения любви сами быстро становятся социальными оковами и партнера по любви начинают ненавидеть, и все более неистово, если любовь достаточно сильна, чтобы сделать узы такими, что их трудно разорвать. Следовательно, любовь начинают представлять как борьбу, в которой каждый стремится уничтожить другого, проникая сквозь защитительные барьеры его или ее Я. Эта точка зрения становится обычной в произведениях Стриндберга и еще больше Д. Г. Лоуренса.

Не только страстная любовь, но любые дружеские отношения к другим возможны при таком образе чувств лишь в той мере, в какой другие могут рассматриваться как проекция собственного Я. Это вполне осуществимо, если другие являются кровными родственниками, и, чем более близкими, тем легче это осуществляется. Следовательно, здесь имеет место подчеркивание рода, ведущее, как в случае Птолемея, к эндогамии. Мы знаем, как все это любил Байрон. Вагнер говорит о подобном чувстве в любви Зигмунда и Зиглинды. Ницше, хотя и не в скандальном смысле, предпочитал свою сестру всем другим женщинам. «Как сильно я чувствую, — писал он ей, — во всем, что ты говоришь и делаешь, что мы принадлежим к одному и тому же роду. Ты понимаешь меня больше, чем другие, потому что мы одинакового происхождения. Это очень хорошо соответствует моей «философии».

Принцип национальности, поборником которого был Байрон, является распространением той же самой «философии». Нация рассматривается как род, происходящий от общих предков и обладающий некоторым типом «кровного сознания». Мадзини.

который постоянно нападал на англичан за то, что они не оценили Байрона, представлял себе нации, обладающими мистической индивидуальностью, и приписывал им род анархического величия, который другие романтики искали в героическом человеке. Свобода для наций стала рассматриваться не только Мадзини, но и сравнительно умеренными государственными деятелями как нечто абсолютное, что делало на практике международную конкуренцию невозможной.

Вера в кровь и расу, естественно, ассоциировалась с антисемитизмом. В то же время мировоззрение романтизма, отчасти вследствие своей аристократичности, отчасти потому, что оно предпочитало неистовую страсть вычислению, заключало в себе величайшее презрение к коммерции и финансам. Оно, таким образом, приводило к провозглашению своей враждебности к капитализму, которая резко отличается от враждебности социалистов, представляющих интересы пролетариата, поскольку враждебность романтизма основывается на отвращении к экономическим занятиям и усиливается убеждением, что капиталистический мир управляется евреями. Эта точка зрения выражена у Байрона в тех редких случаях, когда он снисходит до того, чтобы остановиться на чем-то столь вульгарном, как экономическая сила:

Кто мировой рычаг своею сжал рукой?  
Кто властвует на всех конгрессах — либеральных  
И роялистских? Кто испанцев кинул в бой,  
Как «безрубашечных», под шум писак журнальных?  
Кто всем материкам удачей иль бедой  
Грозит? Кто путь лошит политиков кабальных?  
Кто бонапартовой экраном стал мечте?  
Жид Ротшильд с Бэрингом — собратья во Христе.

Стихи, возможно, не особенно музыкальные, но чувство вполне в духе нашего времени, и оно было подхвачено всеми последователями Байрона.

Движение романтизма, в сущности, ставило целью освобождение человеческой личности от пут общественных условностей и общественной морали. В частности, эти путы были лишь бесполезным препятствием к желательным формам деятельности, так как каждая древняя община выработала правила поведения, относительно которых нечего сказать, кроме того, что они традиционны. Но эгоистические страсти, однажды освобожденные, нелегко снова подчинить интересам общества. Христианство имело определенный успех в усмирении «Я». Но экономические, политические и интеллектуальные причины стимулировали мятеж против церкви, а движение романтизма перенесло мятеж в сферу морали. Поощрения нового, ничем не

ограниченного «Я» ясно делали общественную кооперацию невозможной и поставили его последователей перед альтернативой анархии или деспотизма. Эгоизм поначалу заставлял людей ожидать от других отеческой нежности. Но, когда они открыли с негодованием, что другие имеют свое собственное Я, разочарованное желание нежности обратилось в ненависть и насилие. Человек — не одиночное животное, и, поскольку существует общественная жизнь, самоутверждение не может быть высшим принципом этики.

## Глава XIX

### РУССО

Жан Жак Руссо (1712—1778), хотя и *философ* в том смысле, как это понималось под словом «философ» во Франции XVIII века, не был тем, что теперь было бы названо философом. Тем не менее он оказал мощное влияние на философию, так же как и на литературу, на вкусы, обычаи и политику.

Какое бы ни было наше мнение о его достоинствах как мыслителя, мы должны признать его огромное значение как социальной силы. Это значение проистекает главным образом из его призыва к сердцу и к тому, что в его время было названо «чувствительностью». Он является отцом движения романтизма, вдохновителем систем мышления, которые выводят не относящиеся к человеку факты из человеческих эмоций, и изобретателем политической философии псевдомонархической диктатуры, противопоставляемой традиционным абсолютным монархиям. Уже начиная с Руссо те, кто рассматривали себя как реформаторов, разделились на две группы: тех, кто стал последователем Руссо, и тех, кто стал последователем Локка. Иногда они сотрудничали, и многие не видели несовместимости их взглядов. Но постепенно эта несовместимость стала совершенно очевидной. Биография Руссо была изложена им самим в «Исповеди» чрезвычайно детально, но без рабской заботы об истине. Он наслаждался, представляя себя великим грешником, и иногда страдал преувеличением в этом отношении. Но имеется изобилие посторонних свидетельств, что он был лишен всех обыкновенных добродетелей. Это не беспокоило его, поскольку он полагал, что имел теплое сердце, которое, однако, никогда не было для него помехой в его низких поступках против его лучших друзей.

Я буду касаться его жизни лишь в той мере, в какой это необходимо для понимания его мыслей и его влияния.

Он родился в Женеве и получил воспитание как ортодоксальный кальвинист. Его отец, который был бедняком, сочетал профессии часового мастера и учителя танцев. Его мать умерла, когда он был ребенком, и его воспитала тетка. Он оставил школу двенадцати лет и был отдан на обучение различным ремеслам, но он ненавидел занятие ремеслом и в шестнадцать лет бежал из Женевы в Савойю. Не имея средств к существованию, Руссо пришел к католическому священнику и представился в качестве желающего быть обращенным. Формальное обращение состоялось в Турине в Институте для новообращен-

ных. Процедура продолжалась девять дней. Руссо представляет мотивы своих действий совершенно корыстными: «Я не мог скрыть от самого себя, что святое дело, которое я собирался сделать, было, по существу, действием бандита». Но это было написано после того, как он возвратился к протестантизму, и есть основание полагать, что в течение нескольких лет он был искренне верующим католиком. В 1742 году Руссо торжественно провозгласил, что дом, в котором он жил, в 1730 году был чудесно спасен от огня молитвами епископа.

Возвратясь из института в Турине с двадцатью франками в кармане, он стал лакеем у знатной дамы по имени де Верцелли, которая умерла три месяца спустя. После ее смерти у него была найдена лента, принадлежавшая ей, которую он в действительности украл. Он утверждал, что ее ему дала некая горничная, которую он любил. Ему поверили, и она была наказана. Его оправдание странно: «Безнравственность никогда не была от меня дальше, чем в этот жестокий момент. И когда я обвинял бедную девушку — это противоречиво, но это действительно так, — моя привязанность к ней была причиной того, что я делал. Я вспомнил о ней и свалил свою вину на объект, который первым пришел мне на память». Это хороший пример того, как в этике Руссо «чувствительность» занимает место всех обычных добродетелей.

После этого инцидента к нему дружески относилась мадам де Варенс, обращенная, подобно ему, из протестантизма, — прелестная дама, которая получала пенсию от короля Савойи в знак признания ее заслуг перед религией. В течение девяти или десяти лет большую часть времени он провел в ее доме. Он называл ее «татап» даже после того, как она стала его любовницей. Некоторое время он делил ее с ее доверенным слугой. Все жили в величайшей дружбе, и, когда доверенный слуга умер, Руссо испытывал горе, но утешал себя мыслью: «Хорошо, что, во всяком случае, я получу его платье».

В ранние годы его жизни были периоды, когда он жил, как бродяга, путешествуя пешком и имея самые ненадежные источники существования. В один из таких периодов у товарища, с которым он путешествовал, на улицах Лиона случился эпилептический припадок. Руссо воспользовался собравшей толпой, чтобы покинуть своего товарища в самый разгар припадка. В другой раз он стал секретарем человека, которому представился как архимандрит, путешествующий к гробу господнему. А однажды он имел дело с богатой дамой, изображая себя шотландским якобитом по имени Деддинг.

Однако в 1743 году с помощью знатной дамы он стал секретарем французского посланника в Венеции, пьяницы по имени Монтэгью, который передоверил всю работу Руссо, но не заботился о том, чтобы платить ему жалованье. Руссо работал хорошо, и неизбежная ссора возникла не по его вине. Он при-

был в Париж, чтобы постараться добиться справедливости. Каждый допускал, что он прав, но в течение долгого времени ничего не делалось для восстановления справедливости. Раздражение этой волокитой настроило Руссо против существующей формы правления во Франции, хотя в конце концов он получил жалованье, которое причиталось ему.

Приблизительно в это время (1745) он встретился с Терезой Левассер, которая была служанкой отеля в Париже. Он жил с ней до конца своей жизни (это не мешало ему заниматься другими делами). Он имел от нее пять детей, которых отдал в воспитательный дом. Никто не мог понять, что привлекало его в ней. Она была безобразна и невежественна. Она не умела ни читать, ни писать (он научил ее потом писать, но не читать). Она не знала названий месяцев и не умела считать деньги. Ее мать была жадной и скупой. Обе они использовали Руссо и его друзей в качестве источника дохода. Руссо утверждал (правдиво или нет), что у него никогда не было любви к Терезе. В последние годы она пила и бегала за конюхами. Вероятно, ему нравилось чувствовать, что он, несомненно, был выше ее в финансовом и интеллектуальном отношении и что она была полностью зависима от него. Он всегда чувствовал себя неуютно в обществе великих и искренне предпочитал простых людей: в этом отношении его демократическое чувство было вполне искренним. Хотя он никогда не вступал с ней в официальный брак, но обращался с ней почти как с женой, и все знатные дамы, которые находились с ним в дружеских отношениях, вынуждены были ее терпеть.

Его первый литературный успех пришел к нему довольно поздно. Дижонская академия объявила премию за лучшее сочинение на тему «Принесли ли науки и искусства пользу человечеству?» Руссо ответил отрицательно и получил премию (1750). Он утверждал, что науки, письменность и искусства являются худшими врагами морали и, создавая бедность, являются источниками рабства, ибо как могут быть опутаны цепями те, кто ходит нагим, подобно американским дикарям? Как можно ожидать, он за Спарту и против Афин. Он прочитал «Жизнеописания» Плутарха в возрасте семи лет, и они оказали очень сильное воздействие на него. Он особенно восхищался жизнью Ликурга. Подобно спартанцам, он принимает успех в войне как испытание достоинства. Тем не менее он восхищается «благородным дикарем», которого искушенные европейцы могут победить в войне. Наука и добродетель, утверждает он, несовместимы, и все науки имеют неблагородное происхождение. Астрономия проистекает из суеверий астрологии, красноречие — из честолюбия, геометрия — из скупости, физика — из тщеславного любопытства. И даже этика имеет своим источником человеческую спесь. Об образовании и об искусстве книгопечатания



следует сожалеть. Все, что отличает цивилизованного человека от необученного варвара, есть зло.

Получив премию и внезапно достигнув славы этим сочинением, Руссо начал жить в соответствии с принципами, изложенными в этом сочинении. Он усвоил простой образ жизни и продал свои часы, сказав, что ему больше не надо знать времени.

Идеи первого сочинения были разработаны во втором трактате — «Рассуждение о неравенстве» (1754), который не был премирован. Он утверждал, что «человек по натуре своей добр и только общество делает его плохим» — антитеза доктрине первородного греха и спасения в церкви. Подобно большинству политических теоретиков его века, он говорил о естественном состоянии, хотя отчасти гипотетическом, как о «положении, которое не существует больше, возможно, никогда не существовало, вероятно, никогда не будет существовать и о котором тем не менее необходимо иметь представление, для того чтобы правильно судить о нашем теперешнем состоянии». Естественный закон должен быть выведен из естественного состояния, но, поскольку нам не известно о естественном человеке, невозможно определить закон, первоначально предписанный или наилучшим образом подходящий ему. Все, что мы можем знать, — это то, что воля тех, кто подчинен ему, должна сознавать свою подчиненность, и это должно прямо вытекать из голоса природы. Он не возражает против *естественного* неравенства в отношении возраста, здоровья, ума и пр., но только против неравенства, возникающего из-за привилегий, дозволенных обычаем.

Происхождение гражданского общества и последующего социального неравенства следует искать в частной собственности. «Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это мое», — и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества». Он утверждает далее, что заслуживающая сожаления революция вводит металлургию и земледелие. Зерно есть символ нашего несчастья. Европа — это наименее несчастнейший континент, потому что она имеет больше всех зерна и железа. Чтобы уничтожить зло, необходимо лишь отвергнуть цивилизацию, так как человек по природе добр и дикарь, *когда он сыт*, находится в мире со всей природой и является другом всех существ (подчеркнуто мной. — Б. Р.).

Руссо послал это сочинение Вольтеру, который ответил (1775): «Я получил вашу новую книгу против рода человеческого и благодарен вам за нее. Не было еще случая, чтобы такие способности использовались для того, чтобы сделать всех нас глупыми. Каждый стремится, читая вашу книгу, ходить на четвереньках. Но, так как я утратил эту привычку за более чем шестьдесят лет, я чувствую, к несчастью, что не смогу приобрести ее вновь. Не могу я отправиться и на поиски дикарей Канады потому, что болезни, на которые я осужден,

вызывают необходимость пользоваться услугами европейского хирурга, потому, что в тех местах продолжается война, и потому, что наш пример сделает дикарей почти такими же плохими, как мы сами».

Не удивительно, что Руссо и Вольтер в конце концов поссорились. Чудо в том, что они не поссорились раньше.

В 1754 году, когда он стал знаменитым, родной город вспомнил о нем и пригласил посетить его. Он принял приглашение, но, поскольку только кальвинисты могли быть гражданами Женевы, он вновь вернулся к своей старой вере. Для него уже стало обычаем говорить о себе как о женевском пуританине и республиканце, и после своего обращения он думал жить в Женеве. Он посвятил «Рассуждение о неравенстве» отцам города, но они не были довольны этим. Они не желали быть только равноправными обыкновенным горожанам. Их оппозиция не была единственным препятствием к жизни в Женеве. Кроме того, было другое, даже более серьезное, и оно заключалось в том, что приехал Вольтер, для того чтобы жить там. Вольтер был создателем пьес и энтузиастом театра, но Женевы по пуританским соображениям запретила все драматические представления. Когда Вольтер попытался добиться отмены запрещения, Руссо встал на сторону пуритан: дикари никогда не играют пьес; Платон не одобрял их; католическая церковь отказывалась женить или хоронить актеров; Боссюэ называет драму «школой разврата». Случай для нападения на Вольтера был слишком хорош, чтобы его упустить, и Руссо сделал себя поборником аскетической добродетели.

Это не было первым публичным разногласием этих двух знаменитых людей. Поводом для первого публичного разногласия было землетрясение в Лиссабоне (1755), о котором Вольтер написал поэму, где высказывал сомнение в том, что провидение правит миром. Руссо негодовал. Он комментировал: «Вольтер, по видимости всегда веривший в бога, в действительности никогда не верил ни во что, кроме дьявола, поскольку его лицемерный бог есть преступное бытие, которое, согласно ему, находит всю свою радость в том, чтобы причинять зло. Абсурдность этой доктрины особенно возмущает в человеке, который одарен всяческими благами и который с высоты своего собственного счастья стремится вселить в своих близких отчаяние путем жестокого и ужасающего изображения серьезных бедствий, от которых он сам свободен».

Руссо, со своей стороны, не видит основания для таких волнений по поводу землетрясения. Это очень хорошо, что некоторое количество людей должно быть убитыми теперь и в будущем. Кроме того, жители Лиссабона пострадали потому, что они жили в семиэтажных домах. Если бы они были рассеяны в лесах, как это следовало бы людям, то они не пострадали бы.

Вопросы теологии землетрясений и морали сценических игр вызвали жестокую вражду между Вольтером и Руссо, в которой все философы приняли чью-либо сторону. Вольтер смотрел на Руссо как на злобного сумасшедшего; Руссо говорил о Вольтере, что это «трубадур бесчестья, прекрасный ум и низкая душа». Возвышенные чувства, однако, должны были найти выражение, и Руссо написал Вольтеру (1760): «Я ненавижу вас действительно, поскольку вы так желаете этого. Но я ненавижу вас как человек, которому более подобало бы любить вас, если бы вы этого пожелали. Из всех чувств, которыми было полно мое сердце по отношению к вам, осталось только восхищение тем, что мы не можем отказаться от вашего прекрасного гения и любим вас за ваши работы. Если в вас нет ничего, что бы я мог почитать, кроме ваших талантов, то это не моя вина».

Мы подошли теперь к наиболее плодотворному периоду жизни Руссо. Его повесть «Новая Элоиза» появилась в 1760 году, «Эмиль» и «Общественный договор» — в 1762 году. «Эмиль», который представляет собой трактат по образованию в соответствии с «естественными» принципами, мог рассматриваться властями как безвредный, если бы не содержал «Исповедь савойского викария», которая устанавливает принципы естественной религии, как их понимал Руссо, и не раздражал как католическую, так и протестантскую ортодоксию. «Общественный договор» был даже более опасен, так как он защищал демократию и отрицал священное право королей. Эти книги, значительно увеличившие его известность, вызвали против него бурю официального осуждения. Он был вынужден бежать из Франции. Женева отказалась его принять<sup>1</sup>. Берн отказал ему в убежище. Наконец, Фридрих Великий сжалился над ним и позволил ему жить в Мотье, близ Невшателя, который был частью владений короля-философа. Здесь он жил в течение трех лет. Но в конце этого периода (1765) крестьяне Мотьера, руководимые своим пастором, обвинили его в отравлении, и стремились его убить. Он бежал в Англию, где Юм в 1762 году предложил ему свои услуги.

В Англии вначале все шло хорошо. Руссо имел большой общественный успех, и Георг III пожаловал ему пенсию. Он видел Берка почти ежедневно, но их дружба вскоре охладела до такой степени, что Берк заявил: «У него нет принципов, которые оказывали бы влияние на его чувства или руководили бы его разумом, — одно тщеславие». Юм был больше всех верен ему, говоря, что он очень любит его и может жить с ним всю жизнь во взаимной дружбе и уважении. Но тем временем Руссо (и это не было неестественным) стал страдать от мании пре-

<sup>1</sup> Городской совет Женевы приказал сжечь обе книги и дал указания, что Руссо должен быть арестован, если он появится в Женеве. Французское правительство приказало его арестовать; Сорбонна и парламент Парижа осудили «Эмиля».

следования, которая окончательно свела его с ума, и он подозревал Юма в том, что тот является участником заговоров против его жизни. Временами он понимал абсурдность таких подозрений и хотел обнять Юма, восклицая: *«Нет, нет, Юм не предатель!»* На что Юм отвечал, несомненно, весьма смущенно: *«Да, мой дорогой мосье!»* Но в конце концов его бред одержал верх, и он спасся бегством. Свои последние годы он провел в Париже в очень большой бедности, и, когда умер, подозревали, что он покончил самоубийством.

После ссоры Юм говорил: *«Он только чувствовал в течение всей своей жизни, и в этом отношении его чувствительность превышает все, что я видел. Но она дает ему более острое чувство боли, чем удовольствия. Он напоминает человека, с которого не только сняли платье, но и содрали кожу и поставили в таком положении сражаться с бурными и грубыми стихиями».*

Это сердечнейшая оценка характера Руссо, которая наиболее близка к истине.

В работах Руссо много такого, что, будучи важным с других точек зрения, не относится к истории философской мысли. Имеются только две стороны его учения, которые я буду рассматривать в какой-то степени детально. Это, во-первых, его теология, во-вторых, его политическая теория.

В теологии он делает нововведение, которое теперь в громадном большинстве принимается протестантскими теологами. До него каждый философ, начиная с Платона, если он верил в бога, предлагал рациональные аргументы в пользу своей веры<sup>1</sup>. Аргументы могут не казаться нам очень убедительными, и мы можем чувствовать, что они не кажутся неоспоримыми тому, кто не чувствует уже уверенности в истинности заключения. Но философ, который выдвигает аргументы, определенно верит в их логическую обоснованность, и в качестве таковых они должны вызывать уверенность в существовании бога в каждом непредубежденном человеке с достаточными философскими способностями. Современные протестанты, которые убеждают нас верить в бога, большей частью презирают старые «доказательства» и основывают свою веру на определенном аспекте человеческой природы — чувствах страха или таинственности, ощущении справедливости и несправедливости, чувстве стремления и т. д. Этот способ защиты религиозной веры был изобретен Руссо. Он стал таким обычным, что его происхождение легко может быть не оценено современным читателем, если он не возьмет на себя труда сравнить Руссо, скажем, с Декартом или Лейбницем.

«О мадам! — писал Руссо одной аристократке. — Иногда в уединении своего кабинета, когда я закрываю руками глаза,

---

<sup>1</sup> Мы должны исключить Паскаля. «Сердце имеет свои основания, которые недоступны разуму», — совсем в духе Руссо.

или ночью в темноте мне начинает казаться, что бога не существует. Но взгляните туда: восход солнца, когда оно рассеивает туманы, что покрывают землю, и обнажает чудесные сверкающие виды природы, рассеивает в то же время все мрачные сомнения моей души. Я снова обретаю свою веру, своего бога и веру в него. Я восхищаюсь им, и преклоняюсь перед ним, и падаю ниц в его присутствии».

В другом месте он говорит: «Я верую в бога так же сильно, как я верю в любую другую истину, потому что верить и не верить — это последние вещи в мире, которые зависят от меня». Эта форма доказательства страдает тем недостатком, что она субъективна; тот факт, что Руссо не может не верить во что-либо, не дает основания для другого лица верить в то же самое.

Он был очень экспрессивен в своем теизме. Однажды он угрожал покинуть обед, потому что Сен-Ламбер (один из гостей) выразил сомнение в существовании бога. «Но, мосье! — гневно воскликнул Руссо, — я зываю к богу!» Робеспьер, во всех отношениях его верный ученик, следовал за ним также и в этом отношении. «Кульг высшего существа» от всего сердца одобрил бы Руссо.

«Исповедь савойского викария», которая является интермедией к четвертой книге «Эмилия», — наиболее ясное и оформленное изложение кредо Руссо. Хотя оно представлено как голос природы, который вешает добродетельному священнику, страдающему от позора совершенно «естественной» вины соращения незамужней женщины<sup>1</sup>, читатель с удивлением обнаруживает, что голос природы, когда он начинает говорить, пользуется разнообразными доводами, почерпнутыми из Аристотеля, св. Августина, Декарта и т. д. Правда, их точность и логическая форма скражены; это извиняет их за их связь с аргументацией различных философских систем и позволяет достопочтенному викарию заявить, что он нимало не заботится о мудрости философов.

Последние части «Исповеди...» меньше напоминают о прежних мыслителях, чем первые части. После того как он убедил себя в существовании бога, викарий продолжает рассматривать правила поведения. «Я не буду выводить эти правила, — говорит он, — из принципов высокой философии, но я нахожу их начертанными природой в глубине моего сердца неизгладимыми буквами». Из этого он продолжает развивать взгляд, что сознание при всех обстоятельствах является непогрешимым руководством к правильному действию. «По милости неба мы освободились наконец от этого ужасающего нагромождения философии. Мы можем быть людьми, не будучи учеными. Избавившись от необходимости тратить нашу жизнь на изуче-

<sup>1</sup> «Священник хороших правил не должен иметь детей, кроме как от замужних женщин», — заявляет савойский священник.

ние морали, мы с меньшими затратами имеем более надежного руководителя в этом бесконечном лабиринте людских мнений», — заключает он свое рассуждение. Наши естественные чувства, утверждает он, ведут нас к тому, чтобы служить общему интересу, тогда как наш разум побуждает к эгоизму. Мы, поэтому, должны следовать не разуму, а чувству, чтобы быть добродетельными.

Естественная религия, как называет викарий свою доктрину, не нуждается в откровении. Если бы человек слушал только то, что бог говорит его сердцу, то в мире существовала бы только одна религия. Если бы бог являл себя только определенным людям, то это могло бы быть известно только через людские словесные показания, которые подвержены ошибкам. Естественная религия обладает тем преимуществом, что она открывается непосредственно каждому.

Существует любопытный отрывок относительно ада. Викарий не знает, подвергаются ли нечестивцы вечным мукам, и говорит несколько высокомерно, что судьба нечестивцев не особенно интересует его. Но в целом он склоняется к мысли, что страдания ада не вечны. Однако возможно, он в этом уверен, что спасение распространяется не только на членов какой-либо одной церкви.

По-видимому, именно отвержение откровения и ада было в первую очередь тем, что глубоко потрясло французское правительство и городской совет Женевы.

Отвержение разума в пользу сердца не было, по моему мнению, достижением. Действительно, никто не думал о таком способе отвержения разума до тех пор, пока разум выступал на стороне религиозной веры. Руссо и его последователи, как это считал Вольтер, разум противопоставляли религии, следовательно, долой разум! Кроме того, разум был неясен и труден: дикарь, даже когда он был сыт, не мог понять онтологического доказательства, и, однако, дикарь является хранилищем всей необходимой мудрости. Дикарь Руссо; который не был дикарем, известным антропологам, был хорошим мужем и добрым отцом; он был лишен жадности и имел религию естественной доброты. Он был подходящей личностью, но если бы он мог следовать доводам доброго викария о вере в бога, то он должен был бы быть большим философом, чем можно было ожидать от его простецкой наивности.

Кроме вымысленности характера «естественного человека» Руссо, существуют два возражения против того, чтобы обосновывать верования как объективный факт на эмоциях сердца. Одно из них состоит в том, что нет никакого основания полагать, что такие верования будут истинными. Другое заключается в том, что возникающие в результате верования будут личными, потому что сердце говорит разные вещи разным людям. Некоторых дикарей «естественный свет» убеждает в том, что их

обязанность — есть людей, и даже дикари Вольтера, которых голос разума приводит к убеждению, что следует есть только иезуитов, не являются вполне удовлетворительными. Буддистам свет природы не открывает существование бога, но вещает, что плохо есть мясо животных. Но даже если сердце говорит одно и то же всем людям, оно не в состоянии сделать очевидным существование чего-то, помимо наших собственных эмоций. Однако как бы ревностно я или все человечество ни желали чего-то, как бы это ни было необходимо для человеческого счастья, нет основания полагать, что это нечто существует. Нет закона природы, гарантирующего, что человечество должно быть счастливым. Каждый может видеть, что это истинно относительно нашей жизни здесь, на земле, но странная психическая особенность превращает наши большие страдания в этой жизни в аргумент за лучшую жизнь после смерти. Мы не пользуемся таким аргументом в какой-либо другой связи. Если бы вы купили десять дюжин яиц у человека и первая дюжина была бы вся порченная, то вы не заключили бы из этого, что оставшиеся девять дюжин обладают превосходными качествами. Однако рассуждения, что «сердце» даст утешение для наших страданий в том мире, — такого же типа.

Со своей стороны, я предпочитаю онтологическое доказательство, космологическое доказательство и остальной старый запас аргументов той сентиментальной нелогичности, которая берет начало от Руссо. Старые доказательства были по крайней мере честными; если они правильные, то они доказывали свою точку зрения, если они неправильные, то для любой критики доступно доказать это. Но новая теология сердца отказывается от доказательства; она не может быть отвергнута, потому что она не претендует на доказательство своей точки зрения. В конечном счете единственным основанием для ее принятия оказывается то, что она позволяет нам предаваться приятным грезам. Это не заслуживающая уважения причина, и, если бы я выбирал между Фомой Аквинским и Руссо, я выбрал бы Фому Аквинского.

Политическая теория Руссо изложена в его «Общественном договоре», опубликованном в 1762 году. Эта книга очень отличается по своему характеру от большинства его произведений. Она содержит мало сентиментальности и гораздо больше логических рассуждений. Его учение, хотя оно на словах превозносило демократию, имело тенденцию к оправданию тоталитарного государства. Но Женева и античность объединились, чтобы заставить его предпочитать город-государство большому империям, таким, как Франция и Англия. На титульной странице он называет себя гражданином Женевы, а во введении говорит: «Как бы ни было слабо влияние, которое может оказать мой голос на общественные дела, для меня, рожденного гражданином свободного государства и члена суверенного народа, достаточно самого права голоса, уже возлагающего на меня обязанности

вникать в эти дела». Имеются часто повторяющиеся восторженные ссылки на Спарту, как она изображена в «Жизни Ликурга» у Плутарха. Он говорит, что демократия — наилучший образ правления в маленьких государствах, аристократия — в средних, а монархия — в больших. Но следует это понимать так, что, по его мнению, маленькие государства предпочтительнее, в частности потому, что они делают демократию более практичной. Когда он говорит о демократии, то понимает под этим, как понимали и греки, прямое участие каждого гражданина; представительное правительство он называет «выборной аристократией». Поскольку первое невозможно в большом государстве, его восхваление демократии всегда подразумевает восхваление города-государства. Эта любовь к городу-государству, по моему мнению, недостаточно подчеркивается в большинстве изложений политической философии Руссо.

Хотя книга в целом гораздо менее риторична, чем большинство сочинений Руссо, первая глава начинается с фраз, насыщенных риторикой: «Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах. Иной считает себя повелителем других, а сам не перестает быть рабом в еще большей степени, чем они». Свобода есть номинальная цель мысли Руссо, но в действительности такой целью является равенство, которое он ценит и которого он стремится добиться даже за счет свободы.

Его концепция общественного договора кажется на первый взгляд аналогичной концепции Локка, но вскоре она обнаруживает свою близость к концепции Гоббса. При развитии из природного состояния наступает время, когда индивидуумы не могут больше существовать в состоянии первоначальной независимости. Тогда для самосохранения становится необходимым, чтобы они объединились и сформировали общество. Но как я могу отдать свою свободу не в ущерб собственным интересам? «Проблема состоит в том, как найти такую форму ассоциации, которая защищала бы и охраняла совокупной силой личность и имущество каждого участника и в которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким он был раньше». Вот основная проблема, которую разрешает общественный договор.

Договор состоит в «полном отчуждении каждого члена вместе со всеми своими правами в пользу всей общины. Так как, во-первых, раз каждый отдает всего себя целиком, то условие оказывается одинаковым для всех; а раз условие одинаково для всех, ни у кого нет интереса делать его тягостным для других». Отчуждение должно быть без остатка: «Ибо если бы у отдельных личностей остались некоторые права, то, за отсутствием высшей власти, которая могла бы решать споры между ними и обществом, каждый, будучи в некоторых вопросах своим собственным судьей, скоро начал бы претендовать быть судьей во всех других вопросах. Таким образом, естественное состояние про-



должало бы существовать и ассоциация по необходимости стала бы или тиранической, или тщетной».

Это заключает в себе полную отмену свободы и полное отрицание учения о правах человека. Правда, в последней главе эта теория несколько смягчается. Там говорится, что хотя общественный договор дает государству абсолютную власть над всеми его членами, тем не менее человеческие существа имеют естественные права как люди. «Суверен не может налагать на подданных никаких оков, если это бесполезно для общества; он не может даже хотеть этого».

Ясно, что коллективной тирании противопоставляется только очень слабое препятствие.

Следует заметить, что «верховная власть», по Руссо, означает не монарха или правительство, но общество в его коллективной законодательной правоспособности.

Общественный договор может быть изложен в следующих словах: «Каждый из нас отдает свою мощь под верховное руководство общей волей, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого». Этот акт ассоциации создает нравственное и коллективное тело, которое называется «государством», когда оно пассивно, «верховой властью» (или сувереном), когда оно активно, и «силой» в отношении к другим подобным ему телам.

Концепция «общей воли», которая формулируется в вышеприведенных фразах «Договора», играет очень важную роль в системе Руссо. Я коротко остановлюсь на ней.

Доказывается, что верховная власть не должна давать каких-либо гарантий своим подданным, так как, поскольку она образуется из индивидуумов, которые составляют ее, она не может иметь каких-либо интересов, противоречащих им самим.

«Суверен есть всегда то, чем он должен быть, по одному тому, что он существует». Это учение может ввести в заблуждение читателя, который не заметил несколько специфического употребления терминов Руссо. Верховная власть не есть правительство, относительно которого допускается, что оно может быть тираническим. Верховная власть есть более или менее метафизическая сущность, не полностью воплощаемая в каком-либо из наблюдаемых органов государства. Ее непогрешимость, следовательно, даже если она допускается, не имеет практических последствий, которые можно предположить.

Воля верховной власти, которая всегда права, есть «всеобщая воля». Каждый гражданин, как гражданин, участвует во всеобщей воле, но он может также, в качестве индивидуума, обладать индивидуальной волей, которая приходит в столкновение со всеобщей волей. Общественный договор предполагает, что всякий, кто отказывается подчиниться всеобщей воле, должен быть принужден сделать это. «Это означает лишь то, что его силой заставляют быть свободным».

Эта концепция «принуждения быть свободным» очень метафизична. Всеобщая воля во времена Галилея определенно была антикоперниканской. Был ли Галилей «принужден быть свободным», когда инквизиция заставляла его отречься? Является ли даже преступник «принужденным быть свободным», когда его сажают в тюрьму?

Вспомним «Корсара» Байрона:

Наш вольный дух вьет вольный свой полет  
Над широтою темно-синих вод.

Был бы этот человек более «свободен» в подземной тюрьме? Странно, что благородные пираты Байрона являются прямым следствием учения Руссо, и однако в вышеприведенной цитате Руссо забывает свой романтизм и говорит подобно софисту-полицейскому. Гегель, который многим обязан Руссо, принял его неправильное употребление слова «свобода» и определил его как право подчиняться полиции или что-то в этом роде.

Руссо не питает такого глубокого уважения к частной собственности, которое характерно для Локка и его учеников. «Государство по отношению к своим членам становится хозяином всего их имущества». Не верит он и в разделение властей, которое так проповедовали Локк и Монтескье. В этом отношении, однако, как и в некоторых других, его поздние подробные рассуждения не вполне согласуются с его ранними общими принципами. В главе I книги III он говорит, что роль верховной власти ограничивается выработкой законов и что исполнительная часть, или правительство, есть посредствующий элемент между подданными и верховной властью, для того чтобы обеспечить их взаимное соответствие. Он продолжает: «Если суверен пожелает управлять или если подданные откажут в повиновении, тогда вместо порядка наступит беспорядок... и государство упадет, таким образом, в деспотизм или анархию».

В этом предложении, учитывая различия в терминологии, кажется, что он согласен с Монтескье.

Я перехожу теперь к доктрине всеобщей воли, которая, с одной стороны, важна, а с другой — неясна. Всеобщая воля не идентична с волей большинства или даже с волей всех граждан. Кажется, что ее надо представлять как волю, принадлежащую государству как таковому. Если мы принимаем взгляд Гоббса, что гражданское общество есть личность, то мы должны предполагать, что оно наделено признаками личности, включая волю. Но тогда мы сталкиваемся с тем, что трудно решить, в чем же заключаются видимые проявления этой воли, и здесь Руссо оставляет нас в неведении. Нам говорят, что всеобщая воля всегда права и всегда стремится к общественной выгоде. Но из этого не следует, что народное обсуждение также является правильным, так как часто существует большая разница между волей всех и всеобщей волей. В этом случае

как мы можем знать, что такое всеобщая воля? В той же главе имеется ответ следующего рода. «Если бы в то время, когда решение принимает достаточно сознательный народ, граждане не имели никаких сношений между собой, то из большого числа незначительных различий происходила бы всегда общая воля и решение было бы всегда правильным».

Эта концепция в представлении Руссо выглядит, по-видимому, таким образом: политическое мнение каждого человека определяется собственным интересом, но собственный интерес состоит из двух частей, одна из которых специфична для индивидуума, тогда как другая является общей для всех членов общества. Если между гражданами нет возможности осуществления взаимовыгодной сделки друг с другом, которая всегда случайна, их индивидуальные интересы, будучи разнонаправленными, взаимоуничтожаются и остается результирующий интерес, который будет представлять их общие интересы. Этот результирующий интерес является всеобщей волей. Может быть, концепцию Руссо можно проиллюстрировать на примере земного тяготения. Каждая частица на Земле притягивает каждую другую частицу во Вселенной. Воздух, находящийся над нами, притягивает нас вверх, в то время как Земля, находящаяся под нами, притягивает нас вниз. Но все эти «эгоистичные» притяжения взаимоуничтожаются, поскольку они являются разнонаправленными, и то, что остается, есть результирующее притяжение, направленное к центру Земли. Это образно можно представить как действие Земли, рассматриваемое как общество и как выражение всеобщей воли.

Сказать, что всеобщая воля всегда права, — лишь сказать, что, поскольку она представляет то, что общее индивидуальным интересам различных граждан, она должна представлять огромное коллективное удовлетворение индивидуального интереса, возможного в обществе. Эта интерпретация смысла, который Руссо вкладывает в понятие «всеобщая воля», по-видимому, лучше соответствует словам Руссо, чем любая другая, которую я в состоянии придумать<sup>1</sup>.

По мнению Руссо, на практике выражению «всеобщей воли» препятствует существование соподчиненных ассоциаций в государстве. Каждая из них будет иметь свои собственные общие воли, которые могут вступать в конфликт с волей общества как целым. «Можно в таком случае сказать, что голосующих уже не столько, сколько людей, а лишь столько, сколько ассоциаций». Это приводит к важному следствию: «Чтобы получить проявление общей воли, очень важно, следовательно, чтобы

---

<sup>1</sup> «Часто существует большое различие между волей всех и общей волей; последняя имеет в виду только интересы общие, первая, составляющая лишь сумму воли отдельных людей, — интересы частные; но отнимите от суммы этих самых воли крайности в одну и другую сторону, взаимно друг друга уничтожающие, и остаток даст вам общую волю».

в государстве не было отдельных обществ и чтобы каждый гражданин решал только по своему усмотрению». В сноске Руссо подкрепляет свое мнение авторитетом Макиавелли.

Рассмотрим, к чему такая система приводила бы на практике. Государство должно было бы запретить церковь, кроме государственной церкви, политические партии, профсоюзы и все другие организации людей с близкими экономическими интересами. Результатом, очевидно, является корпоративное или тоталитарное государство, в котором отдельный гражданин беспомощен. Руссо, кажется, понимает, что может оказаться трудным запретить все ассоциации, и добавляет, хотя и с некоторым запозданием, что если *должны* существовать подчиненные ассоциации, то чем больше, тем лучше, для того чтобы они могли нейтрализовать одна другую.

Когда в последней части книги он переходит к рассмотрению правительства, он понимает, что исполнительная власть неизбежно является ассоциацией, имеющей интерес и свою собственную всеобщую волю, которая легко может прийти в столкновение с всеобщей волей общества. Он говорит, что в то время, как правительство большого государства должно быть сильнее, чем правительство малого, существует также большая необходимость в ограничении правительства посредством верховной власти. Член правительства имеет три воли: свою личную волю, волю правительства и всеобщую волю. Эти три воли должны образовывать *crescendo*, но обычно в действительности они образуют *diminuendo*. «Все способствует тому, чтобы отнять и справедливость и разум у человека, воспитанного для того, чтобы повелевать другими».

Таким образом, несмотря на непогрешимость всеобщей воли, которая, «всегда постоянна, неизменна и чиста», остаются все старые проблемы уклоняющейся от закона тирании. То, что Руссо имеет сказать по этим проблемам, либо повторение Монтескье, причем это сознательно утаивается, либо отстаивание первенства законодательной власти, которая, если она демократична, идентична с тем, что он называет верховной властью. Широкие общие принципы, с которых он начинает и которые изображает так, как если бы они решали политические проблемы, исчезают, когда он снисходит до конкретных вопросов, в отношении решения которых они не дают ничего.

Осуждение книги современными Руссо реакционерами приводит читателя к тому, что он ожидает найти в ней гораздо более глубокое революционное учение, чем оно в действительности содержит. Мы можем проиллюстрировать это на примере того, что говорится о демократии. Когда Руссо использует это слово, он подразумевает, как мы уже видели, непосредственную демократию древнего города-государства. Такая демократия, отмечает он, никогда не может быть полностью реализована, поскольку люди не могут все время собираться и все время за-

ниматься общественными делами. «Если бы народ состоял из богов, то он управлялся бы демократией. Столь совершенное правительство не годится для людей».

То, что мы называем демократией, он называет выборной аристократией. Это, говорит он, наилучшее из всех правительств, но оно не подходит для всех стран. Климат должен быть и не очень горячим и не очень холодным. Производство не должно во многом превышать необходимое, так как, где это происходит, неизбежно зло роскоши, и лучше, чтобы эта роскошь ограничивалась монархом и его двором, чем распространялась в народе. Благодаря этим ограничениям для деспотического правительства сохраняется большая область. Тем не менее защита демократии, несмотря на ограничения, несомненно, была одним из тех моментов, которые сделали французское правительство непримиримо враждебным к его книге; второй момент заключался, и это было основным, в отвержении священного права королей, что подразумевалось в его учении об общественном договоре относительно происхождения правительства.

«Общественный договор» стал библией большинства вождей Французской революции, но, несомненно, так же как и библия, он не был тщательно прочитан и еще в меньшей степени понят многими из его последователей. Он вновь вводит привычку к Метафизическим абстракциям среди теоретиков демократии, и через его доктрину о всеобщей воле делается возможной мистическая идентификация вождя с его народом, которая не нуждается для своего подтверждения в столь земном средстве, как избирательная урна. Многое из философии Руссо могло быть использовано Гегелем<sup>1</sup> в его защите прусской аристократии.

---

<sup>1</sup> Гегель особенно хвалит различие всеобщей воли и воли всех. Он говорит: «Руссо сделал бы значительный вклад в теорию государства, если бы он всегда учитывал это различие» («Логика», раздел 163).

## Глава XX

### КАНТ

#### 1. Немецкий идеализм вообще

В философии в XVIII столетии преобладал английский эмпиризм, в качестве представителей которого можно назвать Локка, Беркли и Юма. У этих людей существовал конфликт, которого они сами, по-видимому, не осознавали, между складом их ума и тенденцией их теоретических учений. По складу своего ума они были социально мыслящими гражданами, никоим образом не притязательными, не беспокоящимися напрасно о власти и настроенными в пользу терпимого мира, где в пределах закона каждый человек может поступать так, как ему угодно. Они были добродушными мирными людьми, вежливыми и добрыми. Но в то время как их характер был общественным, их теоретическая философия вела к субъективизму. Субъективизм не был новым направлением, он существовал в поздней античности, особенно важное место занимал он у св. Августина. Он был возобновлен в новое время декартовским *cogito* и достиг кратковременной кульминации в монадах без окон Лейбница. Лейбниц полагал, что все в его опыте было бы неизменным, если бы остальной мир был уничтожен. Тем не менее он посвятил себя воссоединению католической и протестантской церквей. Подобная непоследовательность проявляется также и у Локка, Беркли и Юма.

У Локка непоследовательность остается также и в теории. Как мы уже видели в соответствующей главе, Локк говорит, с одной стороны, что так как у души во всех ее мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме ее собственных идей, которые одни она созерцает и может созерцать, то очевидно, что наше познание относится только к ним. С другой стороны, «познание есть восприятие согласия или несогласия двух идей». Тем не менее он утверждает, что мы имеем три типа знания о реальном существовании: интуитивное — о нашем собственном, демонстративное — о существовании бога и чувственное — о вещах, данных чувству. Простые идеи, утверждает он, являются продуктом вещей, действующих на наш мозг естественным образом. Как он узнает это, он не объясняет. Это определенно превышает «согласие или несогласие двух идей».

Беркли делает важный шаг в отношении преодоления этой непоследовательности. Для него существуют только умы и их

идеи; физический внешний мир отвергается. Но ему еще не удастся охватить все следствия эпистемологических принципов, которые он заимствует у Локка. Если бы он был вполне последователен, то он отрицал бы познание бога и всех умов, кроме своего собственного. От такого отрицания его удерживали чувства священника и общественного существа.

Юм не уклонился ни от чего, добываясь теоретической последовательности, но он не чувствовал потребности согласовать практику со своей теорией. Юм отрицал **Я** и подверг сомнению индукцию и причинность. Он принял отрицание материи Беркли, но не замену, которую предлагал Беркли в форме идей бога. Верно, что, подобно Локку, он не допускал простых идей без предшествующего впечатления, и несомненно, что он воображал себе «впечатление» как состояние ума, непосредственно вызываемое чем-то внешним уму. Но он не мог допустить это как определение «впечатления», поскольку неясно было понятие «причины». Я сомневаюсь, была ли у него или у его учеников в этой проблеме ясность относительно того, что касалось выражений. Очевидно, согласно его взгляду, «впечатление» должно быть определено как некоторая внутренняя характеристика, отличная от «идеи», поскольку она не может быть определена причинно. Он не может, следовательно, утверждать, что впечатления дают знания о вещах, внешних нам, как это делалось Локком и, в измененной форме, Беркли. Он должен, следовательно, верить в самого себя, заключенного в солипсистском мире, и игнорировать все, исключая свои собственные психические состояния и их отношения.

Юм своей последовательностью показал, что эмпиризм, развитый логически до конца, ведет к результатам, которые немногие люди могут заставить себя принять, и отвергает во всей области науки различие между разумной верой и вероятностью. Локк предвидел эту опасность. Он вложил в уста предполагаемого критика аргумент: «Если знание состоит в согласии идей, энтузиаст и здравомыслящий человек находятся на одном уровне». Локк, живший в период, когда у людей увеличилась усталость от «энтузиазма», не встречает трудностей в убеждении человека в правильности его ответа на это критическое замечание. Философия Руссо, появившаяся в такой момент, когда люди, наоборот, устали от разума, и, возобновив «энтузиазм» и приняв банкротство разума, предоставила сердцу решать вопросы, которые для головы оставались сомнительными. С 1750 г. до 1794 г. сердце говорило все громче и громче. Наконец, Термидор положил конец на некоторое время его жестоким призывам, по крайней мере насколько это касалось Франции. При Наполеоне сердце и голова одинаково молчали.

В Германии реакция против агностицизма Юма приняла более глубокую и тонкую форму, чем та, которую придал ей Руссо. Кант, Фихте и Гегель развили новый тип философии, стремя-

щийся предохранить познание и добродетель от разрушительных учений конца восемнадцатого столетия. У Канта и еще более у Фихте субъективистская тенденция, которая началась с Декарта, была доведена до новых крайностей. В первый период развития немецкой философии в ней отсутствовала реакция против субъективизма Юма. Что касается субъективизма, реакция началась с Гегеля, который стремился через свою логику установить новый способ перехода от индивидуума к миру.

В целом немецкий идеализм имеет сходные черты с движением романтизма. Это очевидно у Фихте и еще более у Шеллинга. Меньше всего их у Гегеля.

Кант, основоположник немецкого идеализма, сам не представляет большого значения в политическом отношении, хотя он и написал некоторые интересные очерки по политическим вопросам. Фихте и Гегель, наоборот, оба выработали политические учения, которые имели и еще имеют мощное влияние на ход истории. Их нельзя понять без предварительного изучения Канта, которого мы будем рассматривать в этой главе.

Существуют определенные общие характерные черты немецкого идеализма, которые могут быть указаны перед тем, как входить в детали.

Критика познания как средство достижения философских выводов подчеркивается Кантом и принимается его последователями. Разум противопоставляется материи, что ведет в конце концов к утверждению, что только разум существует. Утилитарная этика яростно отвергается в пользу систем, которые, как считают, должны быть доказаны абстрактными философскими доводами. Имеет место схоластический тон, который отсутствует у ранних английских и французских философов; Кант, Фихте и Гегель были университетскими преподавателями, обращающимися к учащейся аудитории, а не досужими джентльменами, чья философия адресовалась к любителям. Хотя результат их деятельности был частично революционным, сами они не были сознательными разрушителями; Фихте и Гегель очень определенно выступали в защиту государства. Образ жизни всех их был образцовый и академичный. Их взгляды на моральные вопросы были строго ортодоксальны. Они делали нововведения в теологии, но поступали так в интересах религии.

Сделав эти предварительные замечания, обратимся к изучению Канта.

## 2. Общий очерк философии Канта

Иммануил Кант (1724—1804) общепринято рассматривается как величайший из философов нового времени. Я не могу согласиться с такой оценкой, но было бы глупо не признавать его огромного значения.



Всю свою жизнь Кант прожил в самом Кенигсберге или около него, в Восточной Пруссии. Его внешняя жизнь была академичной, и ее спокойное течение не нарушали никакие события, хотя он жил во время семилетней войны (когда русские оккупировали Восточную Пруссию), Французской революции и раннего периода карьеры Наполеона. Он был воспитан в вольфианской версии философии Лейбница, но пришел к ее отрицанию под влиянием Руссо и Юма. Юм своей критикой понятия причинности пробудил его от догматического сна — так по крайней мере он сам говорит, но пробуждение было лишь временным, и вскоре он изобрел наркотик, который оказался в состоянии усыпить его снова. Юм для Канта был противником, которого следовало опровергать, но влияние Руссо было более глубоким. Кант был человеком таких постоянных привычек, что люди заводили свои часы в тот момент, когда он выходил из своих дверей на прогулку, но однажды его расписание было сорвано в течение нескольких дней: это было, когда он читал «Эмиля». Он говорил, что должен был читать книги Руссо несколько раз, потому что при первом чтении прелесть стиля мешала ему замечать содержание. Хотя он был воспитан как пиетист, он был либералом и в политике и в теологии. Он симпатизировал Французской революции до режима террора и верил в демократию. Его философия, как мы увидим, допускала призыв к сердцу против холодных велений теоретического разума, который мог, с небольшим преувеличением, рассматриваться как педантичный вариант савойского викария. Его принцип, что каждый человек должен рассматриваться сам по себе как цель, является формой учения о правах человека, и его любовь к свободе проявляется в его словах (о детях так же, как о взрослых): «не может быть ничего более ужасного, чем то, что действия человека должны быть подчинены воле другого».

Ранние работы Канта более относятся к науке, чем к философии. После землетрясения в Лиссабоне он написал работу по теории землетрясений. Он написал трактат о ветре и короткое сообщение по вопросу о том, является ли западный ветер в Европе влажным вследствие того, что он пересекает Атлантический океан. Физическая география была предметом, к которому он проявлял наибольший интерес.

Наиболее важным из его научных сочинений является «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), которая предвосхищает гипотезу Лапласа о происхождении солнечной системы из туманностей и устанавливает возможное происхождение солнечной системы. Отдельные части этой работы имеют замечательную мильтоновскую возвышенность. Она обладает достоинством изобретательности, что доказывает плодотворность гипотезы, но в этой работе он не выдвигает, как это делает Лаплас, серьезных доводов в ее пользу. Временами она

чисто фантастична, например в учении, что все планеты обитаемы и что наиболее удаленные планеты имеют наилучших обитателей. Взгляд похвальный за его земную скромность, но не имеющий под собой никакой научной почвы.

В период, когда Кант был больше, чем когда бы то ни было, обеспокоен аргументами скептиков, он написал любопытную работу «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). «Духовидец» — это Сведенборг, мистическая система которого была представлена миру в виде огромной работы, четыре экземпляра которой были проданы: три — неизвестным покупателям, а одна — Канту. Кант, наполовину серьезно, а наполовину в шутку, утверждал, что система Сведенборга, которую он называет «фантастической», может быть не более чем ортодоксальной метафизикой. Однако нельзя сказать, что к Сведенборгу он относился с полным пренебрежением. Живший в нем, хотя и не особенно проявлявшийся в его сочинениях мистик восхищался Сведенборгом, которого Кант называл «очень возвышенным».

Как и каждый в то время, он написал трактат о возвышенности и красоте. Ночь — возвышенна, день — прекрасен, море — возвышенно, земля — прекрасна, мужчина — возвышен, женщина — прекрасна и т. д.

«Encyclopaedia Britannica» отмечает: «Так как он никогда не женился, он хранил привычки студенческой молодости до старости». Хотел бы я знать, был ли автор этой статьи холостяком или женатым человеком.

Наиболее важной книгой Канта является «Критика чистого разума». (1-е изд. в 1781 году, 2-е изд. в 1787 году). Цель этой работы состоит в том, чтобы доказать, что хотя какое-либо наше знание не может выйти за пределы опыта, тем не менее оно частично априорно и не выводится индуктивно из опыта. Априорная часть нашего знания охватывает, согласно Канту, не только логику, но многое такое, что не может быть включено в логику или выведено из нее. Он выделяет два различия, которые у Лейбница смешаны. С одной стороны, существует различие между «аналитическими» и «синтетическими» суждениями, с другой стороны — различие между «априорными» и «эмпирическими» суждениями. Следует сказать кое-что относительно каждого из этих различий.

«Аналитическое» суждение — это такое суждение, в котором предикат является частью субъекта. Например, «высокий человек есть человек» или «равносторонний треугольник есть треугольник». Все такие суждения следуют из закона противоречия; утверждать, что высокий человек не есть человек, было бы внутренне противоречиво. «Синтетическое» суждение — это такое суждение, которое не является аналитическим. Все суждения, которые мы знаем только благодаря опыту, являются синтетическими. Мы не можем просто путем анализа понятий

открыть такие истины, как «зторник был дождливый день» или «Наполеон был великим полководцем». Но Кант в отличие от Лейбница и всех других предшествовавших ему философов не допускает обратного, то есть того, что все синтетические суждения известны только благодаря опыту.

Это приводит нас к второму из вышеуказанных различий.

«Эмпирическое» суждение — это суждение, которое мы не можем знать, кроме как с помощью чувственного восприятия, либо нашего собственного, либо чувственного восприятия тех, чье словесное свидетельство мы принимаем. Факты истории и географии относятся к этому типу; такими же являются законы науки — всякий раз наше знание их истины зависит от данных наблюдения. «Априорные» суждения, с другой стороны, являются такими, которые, хотя они и могут быть извлечены из опыта, когда они известны, имеют, по-видимому, другую основу, чем опыт.

Ребенку, изучающему арифметику, может помочь восприятие двух шариков и двух других шариков, и, наблюдая их вместе, он воспринимает четыре шарика. Но когда он усвоит общее суждение « $2 + 2 = 4$ », ему не потребуется больше подтверждения примерами; суждение имеет достоверность, которую индукция никогда не может дать общему закону. Все суждения чистой математики являются в этом смысле априорными.

Юм доказал, что закон причинности не является аналитическим, и заключил, что мы не можем быть уверены в его истинности. Кант принял взгляд, что закон причинности синтетичен, но тем не менее утверждал, что он известен *a priori*. Он утверждал, что арифметика и геометрия являются синтетическими, но также априорными. Он пришел, таким образом, к следующей формулировке своей проблемы:

Как возможны синтетические суждения *a priori*?

Ответ на этот вопрос со всеми его следствиями образует основную тему «Критики чистого разума».

Решение Кантом этой проблемы было таким, что он испытывал огромную уверенность в нем. Он провел двенадцать лет, разрабатывая эту проблему, но потратил только пять месяцев на то, чтобы написать всю свою длинную книгу, после того как его теория оформилась: В предисловии к первому изданию он говорит: «Я решаюсь утверждать, что не может быть ни одной метафизической задачи, которая не была бы здесь решена или для решения которой не был бы дан здесь по крайней мере ключ». В предисловии к второму изданию он сравнивает себя с Коперником и говорит, что произвел коперниковскую революцию в философии.

Согласно Канту, внешний мир дает только материю ощущения, но наш собственный духовный аппарат упорядочивает эту материю в пространстве и во времени и доставляет понятия, посредством которых мы понимаем опыт. Вещи в себе, которые

являются причинами наших ощущений, непознаваемы; они не находятся в пространстве и во времени, не являются субстанциями, не могут быть описаны каким-либо из тех общих понятий, которые Кант называет «категориями». Пространство и время субъективны, они являются частью нашего аппарата восприятия. Но именно поэтому мы можем быть уверены, что все, что бы мы ни воспринимали, будет выявлять характеристики, рассматриваемые геометрией и наукой о времени. Если вы всегда носили голубые очки, вы могли быть уверены в том, что увидите все голубым (это пример не Канта). Подобно этому, раз вы всегда носите пространственные очки в вашем уме, вы уверены, что всегда видите все в пространстве. Таким образом, геометрия *априорна* в том смысле, что она должна быть истиной всего воспринимаемого, но мы не имеем оснований полагать, что нечто аналогичное есть истина вещей в себе, которые мы не воспринимаем.

Кант говорит, что пространство и время не являются понятиями: это формы «интуиции». (Имеется немецкое слово « *Anschauung*», которое означает буквально «созерцание» или «взгляд». Хотя слово «интуиция» является принятым переводом, оно тем не менее не вполне удовлетворительно.) Существуют, однако, также *априорные* понятия: имеется двенадцать категорий, которые Кант выводит из форм силлогизма. Двенадцать категорий разделяются на четыре триады: 1) количества; 2) качества: реальность, единство, множество, цельность, отрицание, ограничение; 3) отношения: субстанция и принадлежность, причина и действие, взаимодействие; 4) модальности: возможность и невозможность, существование и несуществование, необходимость и случайность. Они являются субъективными в том же самом смысле, в каком являются субъективными пространство и время, то есть наш духовный склад таков, что они применимы к любому восприятию, но нет оснований полагать, что они применимы к вещам в себе. В отношении причины, однако, имеется противоречивость, так как вещи в себе рассматриваются Кантом как причины ощущений, а свободная воля рассматривается им как причина явлений в пространстве и во времени. Эта противоречивость не есть случайная оплошность, это существенная часть его системы.

Большая часть «Критики чистого разума» посвящена показу трудностей, которые возникают из применения пространства и времени или категорий к вещам, которые не воспринимаются. Когда это происходит, то, как утверждает Кант, мы приходим к «антиномии», то есть к взаимно противоречащим суждениям, каждое из которых может быть доказано очевидным образом. Кант приводит четыре такие антиномии, каждая из которых содержит тезис и антитезис.

В первой антиномии тезис утверждает: «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве». Антитезис

гласит: «Мир не имеет начала во времени и безграничен в пространстве. Он бесконечен и во времени и в пространстве».

Вторая антиномия доказывает, что каждая сложная субстанция и состоит и не состоит из простых частей.

Тезис третьей антиномии утверждает, что существует два рода причинности: один — соответствующий законам природы, другой — свободе. Антитезис утверждает, что существует только одна причинность, соответствующая законам природы.

Четвертая антиномия доказывает, что существует и не существует абсолютно необходимое существо.

Эта часть «Критики» оказала очень большое влияние на Гегеля, диалектика которого развивается всецело путем антиномий.

В широко известном разделе книги Кант стремится опровергнуть все чисто рациональные доказательства существования бога. Он ясно показывает, что у него другие основания для веры в бога. Позднее они излагаются им в «Критике практического разума» (1786). Но сейчас его цель полностью негативная.

Имеется, говорит он, только три доказательства существования бога посредством чистого разума. Это онтологическое доказательство, космологическое доказательство и физико-теологическое доказательство.

Онтологическое доказательство, как он его излагает, определяет бога как *ens realissimum*, наиболее реальное бытие, то есть субъект всех предикатов, которые принадлежат бытию абсолютно. Теми, кто верит в правильность доказательства, утверждается, что, поскольку «существование» является таким предикатом, этот субъект должен иметь предикат «существования», то есть должен существовать. Кант возражает на это, что существование не есть предикат. Сотня талеров, которые я лишь воображаю, может иметь все те же предикаты, как сотня реальных талеров.

Космологическое доказательство гласит: если что-либо существует, то абсолютно необходимое существо должно существовать; теперь я знаю, что я существую, следовательно, абсолютно необходимое существо существует, и оно должно быть *ens realissimum*. Кант утверждает, что последним шагом в этом доказательстве снова является онтологическое доказательство, и оно, следовательно, опровергается тем, что уже было сказано.

Физико-теологическое доказательство есть обычное доказательство от противного, но в метафизическом одеянии. Оно утверждает, что вселенная обнаруживает порядок, который представляет собой доказательство существования цели. Это рассуждение исследуется Кантом с большим вниманием, но он указывает, что в лучшем случае оно доказывает только зодчего, а не творца и, следовательно, не может дать правильного понятия бога. Он заключает, что «единственной теологией

разума, которая возможна, является та, которая основана на законах морали или ищет в них гарантии».

Бог, свобода и бессмертие, говорит он, являются тремя «идеями разума». Но, хотя чистый разум приводит нас к тому, чтобы *сформировать* эти идеи, он не может сам доказать их реальность. Значение этих идей практическое, то есть связанное с моралью. Чисто интеллектуальное применение разума ведет к трудностям. Единственное правильное использование направлено на моральные цели.

Практическое применение разума коротко рассматривается в конце «Критики чистого разума» и более полно в «Критике практического разума». Аргумент состоит в том, что моральный закон требует справедливости, то есть счастья, пропорционального добродетели. Только провидение может обеспечить его, и очевидно, что оно не обеспечивает его в *этой* жизни. Следовательно, существуют бог и будущая жизнь: и должна существовать свобода, поскольку иначе не может быть такой вещи, как добродетель.

Этическая система Канта, как она изложена в его «Метафизике морали» (1785), имеет выдающееся историческое значение. Эта книга содержит «категорический императив», который, по крайней мере как фраза, общеизвестен вне круга профессиональных философов. Как и можно было ожидать, Кант не удовлетворяется утилитаризмом или каким-либо другим учением, которое дает морали цель вне ее самой. Он хочет, как он говорит, «полностью изолированной метафизики морали, которая не смешана с какой-либо теологией, или физикой, или гиперфизикой». Все моральные понятия, продолжает он, имеют свое место и происхождение всецело *a priori* в разуме. Моральная ценность существует только тогда, когда человек действует, исходя из чувства долга. Недостаточно, чтобы действие было таким, как *может* предписать долг. Торговец, который честен из собственного интереса, или человек, который добр из чувства милосердия, не являются добродетельными. Сущность морали должна быть выведена из понятия закона, так как, хотя все в природе действует соответственно законам, только рациональное бытие имеет силу действовать в соответствии с идеей закона, то есть волей. Идея объективного принципа, поскольку она навязывается воле, называется *приказом разума*, а формула приказа называется *императивом*.

Имеется два типа императива: *условный* императив, который гласит: «вы должны сделать то-то и то-то, если вы желаете достигнуть такой-то и такой-то цели», и *категорический* императив, который гласит, что определенный тип действия объективно необходим безотносительно к цели.

Категорический императив является синтетическим и априорным. Его характер выводится Кантом из понятия закона:

«Если я помыслю категорический императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит. В самом деле, так как императив, кроме закона, содержит только необходимость максимы поступать согласно с этим законом, закон же не содержит никакого условия, которым он был бы ограничен, то не останется ничего, кроме всеобщности закона вообще. С ним должна быть согласована максима действия, и собственно только одну эту согласованность императив и представляет необходимой. Таким образом, существует только один категорический императив и притом следующего содержания: *«Действуй только по такой максиме, руководясь которой, ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом, так как будто бы максима твоего действия по твоей воле должна сделаться всеобщим законом природы»*.

Кант дает в качестве примера действия категорического императива следующий факт: неверно занимать деньги, потому что если бы мы все старались сделать так, то не осталось бы денег, для того чтобы занимать. Таким же образом можно показать, что воровство и убийство осуждаются категорическим императивом. Но существуют некоторые действия, которые Кант определенно расценил бы как ошибочные, но ошибочность которых не может быть показана из его принципов, как, например, самоубийство. Было бы вполне возможно для меланхолика желать, чтобы каждый покончил жизнь самоубийством. Его максима, по-видимому, действительно дает необходимый, но *недостаточный* критерий добродетели. Чтобы получить *достаточный* критерий, мы должны отвергнуть чисто формальную точку зрения Канта и принять во внимание результаты действий. Кант, однако, подчеркивает, что добродетель не зависит от преднамеренного результата действия, а только от принципа, который сам по себе является результатом. И если это допускается, то ничто более конкретное, чем его максима, невозможно.

Кант утверждает, хотя, по-видимому, его принцип не влечет за собой это следствие, что нам следует действовать так, чтобы каждый человек рассматривался сам по себе как цель. Это можно рассматривать как абстрактную форму учения о правах человека, и, таким образом, это утверждение подвержено тем же самым возражениям. Если относиться к нему серьезно, то оно делало бы невозможным достижения решения всякий раз, когда сталкиваются интересы двух народов. В частности, очевидны трудности в политической философии, которая требует определенного принципа — такого, как предпочтение для большинства, согласно которому интересы некоторых могут быть, когда необходимо, принесены в жертву интересам других. Если должна была бы существовать какая-то этика правительства, то цель правительства должна быть одной; и такой единственной целью, совместимой со справедливостью, является благо

общества. Можно, однако, интерпретировать принцип Канта в том смысле, что не каждый человек есть абсолютная цель, но что надо считаться равным образом со всеми людьми при определении действий, которые затрагивают многих людей. Так, интерпретированный принцип может рассматриваться как дающий этическую базу для демократии. В этой интерпретации он не подвержен вышеприведенным возражениям.

О строгости и живости ума Канта на склоне лет свидетельствует его трактат «О вечном мире» (1795). В этой работе он защищает федерацию свободных государств, связанных вместе договором, запрещающим войну. Разум, говорит он, всецело осуждает войну, которую может предотвратить только международное правительство. Гражданская конституция отдельных государств должна быть «республиканской», но он придает этому слову то значение, что исполнительная и законодательная власть отделены. Он не имеет в виду, что не должно быть короля; в действительности он говорит, что легче всего добиться совершенного управления при монархии. Находясь под впечатлением режима террора, он с подозрением относился к демократии. Он говорил, что она с необходимостью приводит к деспотизму, поскольку устанавливает исполнительную власть. «Так называемый «народ в целом» осуществляет мероприятия не всех, а только большинства; таким образом, здесь всеобщая воля находится в противоречии с самой собой и с принципом свободы». Фраза показывает влияние Руссо, но важная идея о мировой федерации как о способе обезопаситься от войны не взята из Руссо.

После 1933 года этот трактат вызвал то, что Кант впал в немилость в своей собственной стране.

### **3. Теория пространства и времени Канта**

Наиболее важной частью «Критики чистого разума» является учение о пространстве и времени. В этом разделе я предполагаю предпринять критическое исследование этого учения.

Дать ясное объяснение теории пространства и времени Канта нелегко, поскольку сама теория неясна. Она излагается как в «Критике чистого разума», так и в «Пролегоменах». Изложение в «Пролегоменах» популярнее, но менее полно, чем в «Критике». Вначале я постараюсь разъяснить теорию настолько доступно, насколько могу. Только после изложения попытаюсь подвергнуть ее критике.

Кант полагает, что непосредственные объекты восприятия обусловлены частично внешними вещами и частично нашим собственным аппаратом восприятия. Локк приучил мир к мысли, что вторичные качества — цвета, звуки, запах и т. д. — субъективны и не принадлежат объекту, как он существует сам по себе. Кант, подобно Беркли и Юму, хотя и не совсем тем же



путем, идет дальше и делает первичные качества также субъективными. Кант по большей части не сомневается в том, что наши ощущения имеют причины, которые он называет «вещами в себе» или «ноуменами». То, что является нам в восприятии, которое он называет «феноменом», состоит из двух частей: то, что обусловлено объектом,—эту часть он называет «ощущением», и то, что обусловлено нашим субъективным аппаратом, который, как он говорит, упорядочивает многообразие в определенные отношения. Эту последнюю часть он называет *формой* явления. Эта часть не есть само ощущение и, следовательно, не зависит от случайности среды, она всегда одна и та же, поскольку всегда присутствует в нас, и она априорна в том смысле, что не зависит от опыта. Чистая форма чувственности называется «чистой интуицией» (*Anschauung*); существуют две такие формы, а именно пространство и время: одна — для внешних ощущений, другая — для внутренних.

Чтобы доказать, что пространство и время являются априорными формами, Кант выдвигает аргументы двух классов: аргументы одного класса — метафизические, а другого — эпистемологические, или, как он называет их, трансцендентальные. Аргументы первого класса извлекаются непосредственно из природы пространства и времени, аргументы второго — косвенно, из возможности чистой математики. Аргументы относительно пространства изложены более полно, чем аргументы относительно времени, потому что считается, что последние, по существу, такие же, как и первые.

Что касается пространства, то выдвигается четыре метафизических аргумента:

1) Пространство не есть эмпирическое понятие, абстрагированное из внешнего опыта, так как пространство предполагается при отнесении ощущений к чему-то *внешнему* и внешний опыт возможен только через представление пространства.

2) Пространство есть необходимое представление а priori, которое лежит в основе всех внешних восприятий, так как мы не можем вообразить, что не должно существовать пространства, тогда как мы можем вообразить, что ничего не существует в пространстве.

3) Пространство не есть дискурсивное, или общее, понятие отношений вещей вообще, так как имеется только *одно* пространство и то, что мы называем «пространствами», является частями его, а не примерами.

4) Пространство представляется как бесконечно *данная* величина, которая содержит внутри себя все части пространства. Это отношение отлично от того, какое имеется у понятия к его примерам, и, следовательно, пространство не есть понятие, но *Anschauung*.

Трансцендентальный аргумент относительно пространства выводится из геометрии. Кант утверждает, что евклидова гео-

метрия известна а priori, хотя она синтетична, то есть не выводится из самой логики. Геометрические доказательства, утверждает он, зависят от фигур. Мы можем *видеть*, например, что если даны две пересекающиеся под прямым углом одна к другой прямые, то через их точку пересечения под прямым углом к обеим прямым может быть проведена только одна прямая линия. Это знание, как полагает Кант, не выведено из опыта.

Но моя интуиция может предвосхитить то, что будет найдено в объекте, только в том случае, если она содержит лишь форму моей чувственности, предопределяющую в моей субъективности все действительные впечатления. Объекты чувства должны подчиняться геометрии, потому что геометрия касается наших способов восприятия, и, следовательно, мы не можем воспринимать иным образом. Это объясняет, почему геометрия, хотя она синтетична, является априорной и аподиктической.

Аргументы в отношении времени в существе своем те же самые, за исключением того, что геометрию замещает арифметика с утверждением, что счет требует времени.

Исследуем теперь эти аргументы один за другим.

Первый из метафизических аргументов относительно пространства гласит: «Пространство не есть эмпирическое понятие, отвлекаемое от внешнего опыта. В самом деле, представление пространства должно уже лежать в основе для того, чтобы известные ощущения были относимы к чему-то вне меня (то есть к чему-то в другом месте пространства, чем то, где я нахожусь), а также для того, чтобы я мог представлять их как находящиеся вне [и подле] друг друга, следовательно, не только как различные, но и как находящиеся в различных местах». Вследствие этого внешний опыт является единственно возможным через представление пространства.

Фраза «вне меня (то есть в другом месте, чем я сам нахожусь)» трудна для понимания. Как вещь в себе я не нахожусь нигде, и ничего нет пространственно вне меня. Под моим телом можно понимать только феномен. Таким образом, все, что действительно имеется в виду, выражено во второй части предложения, а именно что я воспринимаю различные объекты как объекты в разных местах. Образ, который может при этом возникнуть в чем-либо уме,— это образ гардеробщика, который вешает разные пальто на разные крючки; крючки должны уже существовать, но субъективность гардеробщика приводит в порядок пальто.

Здесь существует, как и везде в теории субъективности пространства и времени Канта, трудность, которую он, кажется, никогда не чувствовал. Что заставляет меня расположить объекты восприятия так, как это делаю я, а не иначе? Почему, например, я всегда вижу глаза людей над ртами, а не под ними? Согласно Канту, глаза и рот существуют как вещи в себе и вызывают мои отдельные восприятия, но ничто в них не

соответствует пространственному расположению, которое существует в моем восприятии. Этому противоречит физическая теория цветов. Мы не полагаем, что в материи существуют цвета в том смысле, что наши восприятия имеют цвет, но мы считаем, что различные цвета соответствуют волнам различной длины. Поскольку волны, однако, включают пространство и время, они не могут быть для Канта причинами наших восприятий. Если, с другой стороны, пространство и время наших восприятий имеют копии в мире материй, как предполагает физика, то геометрия применима к этим копиям и аргумент Канта ложен. Кант полагал, что рассудок упорядочивает сырой материал ощущений, но он никогда не думал о том, что необходимо сказать, почему рассудок упорядочивает этот материал именно так, а не иначе.

В отношении времени эта трудность даже больше, поскольку при рассмотрении времени приходится учитывать причинность. Я воспринимаю молнию перед тем, как воспринимаю гром. Вещь в себе *A* вызывает мое восприятие молнии, а другая вещь в себе *B* вызывает мое восприятие грома, но *A* не раньше *B*, поскольку время существует только в отношениях восприятий. Почему тогда две вневременные вещи *A* и *B* производят действие в разное время? Это должно быть всецело произвольным, если прав Кант, и тогда не должно быть отношения между *A* и *B*, соответствующего факту, что восприятие, вызываемое *A*, раньше, чем восприятие, вызываемое *B*.

Второй метафизический аргумент утверждает, что можно представить себе, что ничего нет в пространстве, но нельзя представить себе, что нет пространства. Мне кажется, что серьезный аргумент не может быть основан на том, что можно и нельзя представить. Но я подчеркиваю, что отрицаю возможность представления пустого пространства. Вы можете представить себя смотрящим на темное облачное небо, но тогда вы сами находитесь в пространстве и вы представляете тучи, которые не можете видеть. Пространство Канта абсолютно, подобно пространству Ньютона, а не только система отношений. Но я не вижу, как можно представить себе абсолютно пустое пространство.

Третий метафизический аргумент гласит: «Пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие об отношениях вещей вообще, а чисто наглядное представление. В самом деле, можно представить себе только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же единого пространства, к тому же эти части не могут предшествовать единому всеохватывающему пространству как его составные элементы (из которых возможно было бы его сложение), но могут быть мыслимы только как находящиеся в нем. Пространство существенно едино; многообразное в нем, а, следовательно, также общее понятие о пространствах вообще основывается исключи-

тельно на ограничениях». Из этого Кант заключает, что пространство является априорной интуицией.

Суть этого аргумента в отрицании множественности в самом пространстве. То, что мы называем «пространствами», не являются ни примерами общего понятия «пространства», ни частями целого. Я не знаю точно, каков, в соответствии с Кантом, их логический статус, но, во всяком случае, они логически следуют за пространством. Для тех, кто принимает, как делают практически в наше время все, релятивистский взгляд на пространство, этот аргумент отпадает, поскольку ни «пространство», ни «пространства» не могут рассматриваться как субстанции.

Четвертый метафизический аргумент касается главным образом доказательства того, что пространство есть интуиция, а не понятие. Его посылка — «пространство воображается (или представляется — *vorgestellt*) как бесконечно *данная* величина». Это взгляд человека, живущего в равнинной местности, вроде той местности, где расположен Кенигсберг. Я не вижу, как обитатель альпийских долин мог бы принять его. Трудно понять, как нечто бесконечное может быть «дано». Я должен считать очевидным, что часть пространства, которая дана, — это та, которая заполнена объектами восприятия, и что для других частей мы имеем только чувство возможности движения. И здесь позволительно применить такой вульгарный аргумент: современные астрономы утверждают, что пространство в действительности не бесконечно, но закругляется, подобно поверхности шара.

Трансцендентальный (или эпистемологический) аргумент, который наилучшим образом установлен в «Прологоменах», более четок, чем метафизические аргументы, и также с большей четкостью опровергаем. «Геометрия», как мы теперь знаем, есть название, объединяющее две различные научные дисциплины. С одной стороны, существует чистая геометрия, которая выводит следствия из аксиом, не задаваясь вопросом, истинны ли эти аксиомы. Она не содержит ничего, что не следует из логики и не является «синтетическим», и не нуждается в фигурах, таких, какие используются в учебниках по геометрии. С другой стороны, существует геометрия как ветвь физики, так, как она, например, выступает в общей теории относительности, — это эмпирическая наука, в которой аксиомы выводятся из измерений и отличаются от аксиом евклидовой геометрии. Таким образом, существует два типа геометрии: одна априорная, но не синтетическая, другая — синтетическая, но не априорная. Это ликвидирует трансцендентальный аргумент.

Попробуем теперь рассмотреть вопросы, которые ставит Кант, когда он рассматривает пространство в более общем плане. Если мы исходим из взгляда, который принимается в физике как не требующий доказательств, что наши восприятия

имеют внешние причины, которые (в определенном смысле) материальны, то мы приходим к выводу, что все действительные качества в восприятиях отличаются от качеств в их невоспринимаемых причинах, но что имеется определенное структурное сходство между системой восприятий и системой их причин. Существует, например, соответствие между цветами (как воспринимаемыми) и волнами определенной длины (как выводимыми физиками). Подобно этому, должно существовать соответствие между пространством как ингредиентом восприятий и пространством как ингредиентом в системе невоспринимаемых причин восприятий. Все это основывается на принципе «одна и та же причина, одно и то же действие», с противоположным ему принципом: «разные действия, разные причины». Таким образом, например, когда зрительное представление *A* появляется слева от зрительного представления *B*, мы будем полагать, что существует некоторое соответствующее отношение между причиной *A* и причиной *B*.

Мы имеем, согласно этому взгляду, два пространства — одно субъективное и другое объективное, одно — известно в опыте, а другое — лишь выведенное. Но не существует различия в этом отношении между пространством и другими аспектами восприятия, такими, как цвета и звуки. Все они в их субъективных формах известны эмпирически. Все они в их объективных формах выводятся посредством принципа причинности. Нет оснований для того, чтобы рассматривать наше познание пространства каким бы то ни было отличным образом от нашего познания цвета, и звука, и запаха.

Что касается времени, то дело обстоит по-другому, поскольку, если мы сохраняем веру в невоспринимаемые причины восприятий, объективное время должно быть идентично субъективному времени. Если нет, мы сталкиваемся с трудностями, уже рассмотренными в связи с молнией и громом. Или возьмем такой случай: вы слышите говорящего человека, вы отвечаете ему, и он слышит вас. Его речь и его восприятия вашего ответа, оба в той мере, в какой вы их касаетесь, находятся в невоспринимаемом мире. И в этом мире первое предшествует последнему. Кроме того, его речь предшествует вашему восприятию звука в объективном мире физики. Ваше восприятие звука предшествует вашему ответу в субъективном мире восприятий. И ваш ответ предшествует его восприятию звука в объективном мире физики. Ясно, что отношение «предшествует» должно быть тем же самым во всех этих высказываниях. В то время как, следовательно, существует важный смысл, в котором перцептуальное (perceptual) пространство субъективно, не существует смысла, в котором перцептуальное время субъективно.

Вышеприведенные аргументы предполагают, как думал Кант, что восприятия вызываются вещами в себе, или, как мы должны сказать, событиями в мире физики. Это предполо-

жение, однако, никоим образом не является логически необходимым. Если оно отвергается, восприятия перестают быть в каком-либо существенном смысле «субъективными», поскольку нет ничего, что можно было бы противопоставить им.

«Вещь в себе» была очень неудобным элементом в философии Канта, и она была отвергнута его непосредственными преемниками, которые соответственно впали в нечто, очень напоминающее солипсизм. Противоречия в философии Канта с неизбежностью вели к тому, что философы, которые находились под его влиянием, должны были быстро развиваться или в эмпирическом, или в абсолютистском направлении. Фактически в последнем направлении и развивалась немецкая философия вплоть до периода после смерти Гегеля.

Непосредственный преемник Канта, Фихте (1762—1814), отверг «вещи в себе» и довел субъективизм до степени, которая, по-видимому, граничила с безумием. Он полагал, что «Я» является единственной конечной реальностью и что она существует потому, что она утверждает самое себя. Но «Я», которое обладает подчиненной реальностью, также существует только потому, что «Я» принимает его. Фихте важен не как чистый философ, а как теоретический основоположник германского национализма в его «Речах к германской нации» (1807—1808), в которых он стремился воодушевить немцев на сопротивление Наполеону после битвы под Иеной. «Я» как метафизическое понятие легко смешивалось с эмпирическим Фихте; поскольку «Я» был немцем, отсюда следовало, что немцы превосходили все другие нации. «Иметь характер и быть немцем, — говорит Фихте, — несомненно, означает одно и то же». На этой основе он разработал целую философию националистического тоталитаризма, которая имела очень большое влияние в Германии.

Его непосредственный преемник Шеллинг (1775—1854) был более привлекателен, но являлся не меньшим субъективистом. Он был тесно связан с немецкой романтикой. В философском отношении он незначителен, хотя и пользовался известностью в свое время. Важным результатом развития философии Канта была философия Гегеля.

## Глава XXI

### ТЕЧЕНИЯ МЫСЛИ В XIX СТОЛЕТИИ

Интеллектуальная жизнь XIX века более сложная, чем в предшествующий век. Это обусловлено несколькими причинами. Первая: больше стала область, охватываемая интеллектуальной жизнью. Существенный вклад в развитие интеллектуальной жизни внесли Америка и Россия, а Европа стала более осведомленной, чем это было раньше, о индийской философии, как древней, так и современной. Вторая: наука, которая была главным источником новых идей с XVII века, одержала новые победы, особенно в геологии, биологии и органической химии. Третья: машинное производство глубоко изменило общественную структуру и дало человеку новое представление о его мощи по отношению к природной физической среде. Четвертая: глубокий протест, как философский, так и политический, против традиционных систем в мышлении, политике и экономике вызвал нападки на многие взгляды и учреждения, которые до сих пор рассматривались как неприкосновенные. Этот протест имел две очень различные формы: одну — романтическую, другую — рационалистическую (я пользуюсь этими словами в широком смысле). Романтический протест переходит от Байрона, Шопенгауэра и Ницше к Муссолини и Гитлеру. Рационалистический протест начинается с французских философов революции, передается в несколько ослабленном виде философским радикалам в Англии, затем принимает глубокую форму у Маркса и завершается в Советской России.

Новым фактором является интеллектуальное господство Германии, начиная с Канта. Лейбниц, хотя и был немцем, писал почти всегда на латинском или французском языке, и его философия в очень малой степени подверглась влиянию немецкой мысли. Немецкие идеалисты после Канта, так же как и поздняя немецкая философия, наоборот, находились под глубоким влиянием немецкой истории. Многие, что кажется странным в немецкой философской спекуляции, отражает состояние духа сильной нации, лишенной в результате исторических случайностей ее естественной мощи. Германия была обязана своим международным положением Священной Римской империи, но император постоянно терял контроль над своими номинальными подданными. Последним могущественным императором был Карл V, и он был обязан своим могуществом владениям в Испании и Нидерландах. Реформация и Тридцатилетняя война разрушили то, что осталось от германского единства,

оставив множество мелких княжеств, которые находились во власти Франции. В XVIII веке только одно германское государство — Пруссия — успешно сопротивлялось Франции. Именно поэтому Фридрих и был назван Великим. Но и Пруссия не смогла выстоять против Наполеона, будучи полностью разгромлена в битве при Иене. Воскрешение Пруссии при Бисмарке явилось возрождением героического прошлого Алариха, Карла Великого и Барбароссы (для немцев Карл Великий является немцем, а не французом). Бисмарк показал свое понимание истории, когда заявил: «Я не пойду в Каноссу».

Пруссия, однако, господствуя в политическом отношении, была культурно менее развитой, чем западная Германия. Этим объясняется, почему многие выдающиеся немцы, в том числе и Гёте, не сожалели об успехе Наполеона при Иене. Германия в начале XIX века характеризовалась чрезвычайным экономическим и культурным разнообразием. В Восточной Пруссии еще сохранялось крепостничество. Сельская аристократия глубоко погрязла в деревенском невежестве, а трудящиеся совершенно были лишены даже элементов образования. Западная Германия, с другой стороны, частично находилась со времени античности под властью Рима. Начиная с XVII столетия она оказалась под французским влиянием. Она была оккупирована французскими революционными армиями и приобрела такие же либеральные учреждения, как и во Франции. Некоторые из князей были образованными людьми, покровительствовали искусствам и наукам, подражая князьям Возрождения своими дворами. Наиболее выдающимся примером было княжество Веймар, где великий герцог был покровителем Гёте. Эти князья, естественно, большей частью были настроены против германского единства, поскольку оно уничтожило бы их независимость. Они, следовательно, были антипатриотами, и антипатриотами были многие выдающиеся люди, которые зависели от них и которым Наполеон казался носителем более высокой культуры, чем та, которая была в Германии.

Постепенно, в течение XIX столетия, культура протестантской Германии становилась все более и более прусской. Фридрих Великий, как свободный мыслитель и поклонник французской философии, боролся за то, чтобы сделать Берлин культурным центром. Берлинская академия имела своим постоянным президентом выдающегося француза Мопертюи, который, к сожалению, стал жертвой беспощадных насмешек Вольтера. Фридрих, подобно другим просвещенным деспотам его времени, не стремился к экономическим или политическим реформам. Все, что было действительно достигнуто, — это небольшая группа наемных мыслителей. После его смерти большинство людей культуры снова можно было найти в западной Германии.

Немецкая философия была в большей степени связана



с Пруссией, чем немецкая литература и искусство. Кант был подданным Фридриха Великого. Фихте и Гегель были профессорами в Берлине. На Канта Пруссия оказала небольшое влияние, поскольку у него были неприятности с прусским правительством из-за его либеральной теологии. Но и Фихте и Гегель были философскими глашатаями Пруссии и во многом подготовили почву для последующего отождествления немецкого патриотизма с преклонением перед Пруссией. Их деятельность в этом отношении была продолжена великими немецкими историками, особенно Моммзеном и Трейчке. Бисмарк, наконец, убедил немецкую нацию объединиться под властью Пруссии и тем самым принес победу наименее интернационально мыслящим элементам в немецкой культуре.

В течение всего периода после смерти Гегеля академическая философия в большинстве своем оставалась традиционной и, следовательно, не имела существенного значения. Британская эмпирическая философия господствовала в Англии почти до конца столетия, а во Франции ее господство кончилось несколько раньше. Затем постепенно Кант и Гегель завоевали университеты Франции и Англии, по крайней мере преподавателей философии. Образованная публика, однако, была очень мало захвачена этим движением, которое имело мало поклонников среди людей науки. Писатели, которые продолжали академическую традицию (Джон Стюарт Милль — эмпирическую сторону академической философии; Лотце, Зигварт, Брэдли и Бозанкет придерживались позиций немецкого идеализма), отнюдь не находились в первом ряду философов, то есть они стояли ниже людей, чьи системы в целом принимали. Академическая философия и прежде часто оставалась в стороне от наиболее сильной мысли века, например в XVI и XVII веках, когда она еще была главным образом схоластической. Каждый раз случается, что историк философии меньше касается профессоров, чем непрофессиональных еретиков.

Большинство философов Французской революции сочетали науку со взглядами, идущими от Руссо. Гельвеций и Кондорсе типичны в отношении сочетания рационализма и энтузиазма.

Гельвеций (1745—1771) имел честь видеть свою книгу «Об уме», осужденной Сорбонной и сожженной палачом. Бен-там прочел ее в 1769 году и немедленно решил посвятить свою жизнь разработке принципов законодательства, сказав: «Тем, чем Бэкон был для природного мира, Гельвеций был для мира морального. Моральный мир, следовательно, имеет своего Бэкона, но его Ньютон еще должен прийти». Джеймс Милль взял учение Гельвеция как руководство для образования своего сына Джона Стюарта.

Следуя доктрине Локка, что разум есть *tabula rasa*, Гельвеций рассматривал различия между индивидуумами как всецело обусловленные различиями в воспитании. У каждого инди-

видуума его таланты и его добродетели являются следствием его обучения. Гений, утверждает он, часто обязан случаю: если бы Шекспир не был пойман как браконьер, он был бы торговцем шерстью. Интерес Гельвеция к законодательству проистекает из доктрины, что главными учителями юношества являются формы правления и вытекающие отсюда манеры и обычаи. Люди рождаются невежественными, но не глупыми. Их делает глупыми воспитание.

В этике Гельвеций был утилитаристом; он говорил об удовольствии делать добро. В религии он был деистом и страстным антиклерикалом. В теории познания он принял упрощенную версию Локка: «Просвещенные Локком, мы знаем, что органам чувств мы обязаны нашими идеями и, следовательно, нашим умом». Природная чувствительность, говорит он, есть единственная причина наших действий, наших мыслей, наших страстей и нашей социальности. Он резко расходится с Руссо в оценке нашего познания, которое ставит очень высоко.

Его учение оптимистично, поскольку только совершенное воспитание необходимо, чтобы сделать человека совершенным. Существует убеждение, что было бы легко найти совершенное воспитание, если бы священники не стояли на пути к образованию.

Взгляды Кондорсе (1743—1794) сходны со взглядами Гельвеция, но на них больше сказалось влияние Руссо. Права человека, говорит он, выводятся все из одной истины, а именно, что человек является чувствительным существом, способным к рассуждению и усвоению моральных идей, из которых следует, что люди не могут больше делиться на правителей и подданных, лгунов и обмануемых. «Эти принципы, за которые великодушный Сидней заплатил своей кровью, которые Локк подкрепил авторитетом своего имени, были затем развиты Руссо с большей точностью, в большем масштабе и с большей силой». Локк, говорит он, первый показал границы человеческого познания. «Этим методом скоро стали пользоваться все философы, и, именно применяя его к морали, политике, общественной экономике, они получили возможность следовать в области этих наук путем почти столь же верным, как в области естественных наук».

Кондорсе очень восхищается американской революцией. «Простой здравый смысл должен был подсказать жителям британских колоний, что англичане, рожденные по ту сторону Атлантического океана, получили от природы точно такие же права, как и другие англичане, рожденные под Гринвичским меридианом». Конституция Соединенных Штатов, говорит он, основана на естественном праве, и американская революция сделала права человека известными всей Европе, от Невы до Гвадалкивира. Принципы Французской революции, однако, являются «более чистыми, более точными, более глубокими, чем принципы, которыми руководствовались американцы». Эти слова были написаны тогда, когда он скрывался от Робеспьера.

Немного спустя он был схвачен и посажен в тюрьму. Он умер в тюрьме, но обстоятельства его смерти неизвестны<sup>1</sup>.

Кондорсе верил в равноправие женщин. Он был подлинным создателем теории народонаселения Мальтуса, которая, однако, для него не имела таких мрачных последствий, какие она имела для Мальтуса, потому что он соединял ее с необходимостью контроля над рождаемостью. Отец Мальтуса был учеником Кондорсе, и благодаря этому Мальтус познакомился с теорией Кондорсе.

Кондорсе даже больший энтузиаст и оптимист, чем Гельвеций. Он верил, что благодаря распространению принципов Французской революции все основное социальное зло исчезнет. Пожалуй, его счастье, что он не пережил 1794 года.

Учения французских революционных философов в менее восторженной и гораздо более четкой форме были перенесены в Англию философскими радикалами, признанным главой которых был Бентам. Поначалу Бентам почти исключительно интересовался правом. Постепенно, по мере того как он становился старше, круг его интересов становился шире и его взгляды становились более разрушительными. После 1808 года он был республиканцем, сторонником равенства женщин, врагом империализма и непримиримым демократом. Некоторыми из этих взглядов он обязан Джемсу Миллю. Оба верили во всемогущество воспитания. Принятием принципа «наибольшего счастья наибольшего числа людей» Бентам обязан демократическому чувству, но это принятие включало оппозицию учению о правах человека, которое он прямо характеризовал как «бессмыслицу».

Философские радикалы отличались от людей вроде Гельвеция и Кондорсе во многих отношениях. Темпераментные, они были настойчивы и любили разрабатывать свои теории в деталях, имеющих непосредственное отношение к практике. Они придавали очень большое значение экономической теории, которую сами полагали развить как науку. Тенденция к восторженности, которая существовала у Бентама и Джона Стюарта Милля, но не у Мальтуса или Джемса Милля, строго сдерживалась этой «наукой» и особенно мрачной версией теории народонаселения, принадлежащей Мальтусу, согласно которой большинство живущих на заработную плату должно всегда, кроме как после чумы, зарабатывать наименьшую сумму, которая необходима для жизни им и их семье. Другим важным различием между бентамистами и их французскими предшественниками было то, что в индустриальной Англии существовал острый конфликт между предпринимателями и рабочими, что привело к тредьюнионизму и социализму. В этом конфликте бентамисты, грубо говоря, стояли на стороне предпринимателей против рабо-

---

<sup>1</sup> Кондорсе — видный жирондист, осужденный революционным трибуналом за контрреволюционную деятельность. — *Прим. ред.*

чего класса. Их последний представитель, Джон Стюарт Милль, однако, постепенно отказывался от строгой приверженности принципам отца и, по мере того как становился старше, все менее и менее враждебно относился к социализму и все менее и менее сохранял веру в вечные истины классической экономической теории. Согласно его автобиографии, этот процесс смягчения враждебного отношения к социализму начался с чтения поэтов-романтиков.

Бентамисты, поначалу умеренно революционные, постепенно переставали быть таковыми, отчасти благодаря успешности их попыток убедить английское правительство в правильности некоторых из их взглядов, отчасти благодаря оппозиции растущей силе социализма и тредьюнионизма. Люди, которые выступали против традиций, как уже указывалось, были двух типов: рационалистического и романтического, хотя у людей вроде Кондорсе сочетались элементы и того и другого. Бентамисты были почти полностью рационалистами, и рационалистами были социалисты, которые восставали и против них и против существующего экономического порядка. Это интеллектуальное движение не приобретает законченной философской формы до тех пор, пока мы не обратимся к Марксу.

Романтическая форма протеста очень отличается от рационалистической формы, хотя обе своими корнями уходят к Французской революции и философам, которые непосредственно предшествовали ей. Романтическая форма у Байрона выступает в нефилософском одеянии, но в лице Шопенгауэра и Ницше она начинает говорить на языке философии. Она стремится возвысить волю за счет интеллекта, быть нетерпеливой к длинным рассуждениям и прославлять неистовство определенных видов. В практической политике она важна как союзник национализма. По своей тенденции, если и не всегда, это находило осуществление в действительности; она решительно враждебна тому, что принято называть разумом, и стремится быть антинаучной. Некоторые из ее самых крайних форм могут быть найдены среди русских анархистов, но в России в конечном счете возобладали рационалистическая форма протеста. Германия всегда была более восприимчива к романтизму, чем другие страны, что обеспечивало правительственную отдушину для антирационалистической философии голой воли.

До сих пор при рассмотрении философских взглядов мы указывали на влияние, которое на них имели традиции в области философии, литературы или политики. Но существуют другие источники философских взглядов, а именно наука и машинное производство. Машинное производство начинает оказывать свое влияние на теорию, начиная с Маркса, и с тех пор постепенно его влияние становится более существенным. Влияние науки было существенным с XVII века, но приняло новые формы в течение XIX века.

Чем Галилей и Ньютон были для XVII века, тем же Дарвин был для XIX века. Теория Дарвина имеет две части. С одной стороны, существовало учение об эволюции, которое утверждало, что различные формы жизни постепенно развились от общих предков. Это учение, которое является теперь общепринятым, не было ново. Его отстаивали Ламарк и дед Дарвина, Эразм, не говоря уже об Анаксимандре. Дарвин собрал огромную массу опытных данных в поддержку этого учения и во второй части теории полагал открыть причину эволюции. Тем самым он придал учению популярность и научную силу, которой оно раньше не обладало, но он никоим образом не является его создателем.

Второй частью теории Дарвина была идея борьбы за существование и выживание наиболее приспособленных. Все животные и растения размножаются быстрее, чем природа может дать средства для их существования. Следовательно, в каждом поколении многие погибают еще до того возраста, когда они могут произвести себе подобных. Чем определяется, какие из них будут выживать? В определенной степени это, несомненно, определяется чистой удачей, но имеется другая, более важная причина. Животные и растения, как правило, не абсолютно подобны своим родителям, а несколько отличаются в сторону улучшения или ухудшения в любом измеряемом признаке. В данной окружающей среде представители одних и тех же видов конкурируют между собой, чтобы выжить, и те из них, которые наилучшим образом приспособлены к окружающей среде, имеют наилучшие шансы для выживания. Следовательно, среди случайных отклонений те, которые благоприятны, будут преобладать среди взрослых в каждом поколении. Таким образом, от поколения к поколению олень бежит все быстрее, кошка подкрадывается к своей добыче все тише, а шея жирафа становится все длиннее. По истечении достаточного времени этот механизм, по Дарвину, может учесть все долгое развитие от простейших одноклеточных животных организмов до *homo sapiens*.

Эта часть теории Дарвина многократно обсуждалась и рассматривается большинством биологов как предмет, который требует многих важных уточнений. Не это, однако, интересует в первую очередь историка идей XIX века. С исторической точки зрения интересно распространение Дарвином на биологические явления в целом экономических взглядов, которые характеризовали философских радикалов. Движущей силой эволюции, согласно ему, является тип биологической экономики в мире свободной конкуренции. Именно учение Мальтуса о народонаселении, распространенное на мир животных и растений, внушило Дарвину мысль о борьбе за существование и выживании сильнейших как источнике эволюции.

Дарвин сам был либералом, но из его теории вытекали следствия, которые в определенной степени были враждебны традиционному либерализму. Учение, что все люди равны от

рождения и что различия между взрослыми определяются всецело воспитанием, было несовместимо с его подчеркиванием прирожденных различий между представителями одних и тех же видов. Если бы, как утверждал Ламарк и как склонен был думать сам Дарвин, приобретаемые признаки были наследственными, то противопоставление взглядов Дарвина таким взглядам, какие были у Гельвеция, могло бы отчасти смягчиться. Но получалось, что только прирожденные признаки наследственны, за исключением не очень существенных признаков. Таким образом, прирожденные различия между людьми приобретают основополагающее значение.

Из теории эволюции вытекает еще одно следствие, которое независимо от частного механизма эволюции, предложенного Дарвином. Если человек и животные имеют общего предка и если развитие человека проходило такие стадии, в пределах которых изменения носили настолько длительный и малозаметный характер, что были существа, о которых мы не знаем, причислить ли их к людям или к животным, то возникает вопрос: на какой стадии эволюции люди или их получеловеческие предки начинают быть равными между собой? Прodelал ли бы питекантроп прямоходящий, если бы он был надлежащим образом воспитан, такую же работу, как Ньютон? Написал ли бы пильдаунский человек стихи Шекспира, если бы он был осужден за браконьерство? Решительный сторонник равенства, который отвечает на эти вопросы положительно, будет вынужден рассматривать человекообразных обезьян равными человеческим существам. А почему мы останавливаемся на человекообразных обезьянах? Я не вижу, что он может выдвинуть против аргумента в пользу голосования для устриц. Сторонник эволюции может настаивать на том, что не только учение о равенстве всех людей, но также права человека должны быть признаны не биологическими, поскольку они делают слишком выразительным различие между человеком и другими животными.

Существует, однако, другой аспект либерализма, который в очень большой степени подчеркивается учением об эволюции, а именно вера в прогресс. В той мере, в какой состояние мира допускает оптимизм, эволюция приветствуется либералами, потому что она дает новые аргументы против ортодоксальной геологии. Сам Маркс, хотя его учение является в определенных отношениях додарвиновским, сначала хотел посвятить свою книгу («Капитал». — *Ред.*) Дарвину<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Учение Дарвина явилось одним из тех великих естественнонаучных открытий XIX века, которые легли в качестве научной предпосылки в основу разработки и дальнейшего развития философии диалектического материализма. Маркс и Энгельс первые поняли великое значение открытия Дарвина, использовали его при разработке своей философии и первые дали глубокую критику неправильных положений учения Дарвина, прежде всего одержавшихся в нем элементов мальтузианства. — *Прим. ред.*

Престиж биологии заставлял людей, мышление которых находилось под влиянием науки, применять биологические, а не механические категории к миру. Все рассматривалось как развивающееся, и легко было вообразить внутренне присущую развитию цель. Несмотря на учение Дарвина, многие люди полагали, что эволюция оправдывает веру в космическую цель. Понятие организма стали представлять ключом к научному и философскому объяснению законов природы; мышление, базирующееся на атомистической концепции, в XIX веке стали рассматривать как устаревшее. Эта точка зрения оказалась в конце концов влияние даже на теоретическую физику. В политике она, естественно, вела к возвеличиванию общества в противоположность индивидууму. Это находится в гармонии с растущей мощью государства, а также с национализмом, который мог обратиться к дарвиновскому учению о выживании сильнейших, применяя его не к индивидуумам, а к нациям. Но здесь мы переходим в область ненаучных взглядов, которые внушаются широкой публике научными теориями, неправильно понятыми.

В то время как биология боролась против механистического взгляда на мир, современная экономическая техника оказывала противоположное воздействие на развитие философских взглядов. Приблизительно до конца XVIII века основанная на науке техника, в противоположность естественнонаучным положениям, не оказывала существенного воздействия на мнения. Только с ростом индустриализма техника начала оказывать влияние на человеческую мысль. И даже тогда в течение длительного времени ее воздействие было более или менее косвенным. Люди, которые создают философские теории, имеют, как правило, очень слабый контакт с производством. Романтики замечали и ненавидели уродство, которое индустриализм вызывал в местах, до этого прекрасных, и вульгарность (как они рассматривали это) тех, кто «делал деньги» в торговле. Это ставило их в оппозицию к среднему классу, которая иногда толкала их на нечто вроде союза с защитниками пролетариата. Энгельс хвалил Карлейля, не учитывая, что Карлейль желал не освобождения наемных рабочих, а их подчинения классу мастеров, которое существовало в средние века<sup>1</sup>. Социалисты приветствовали индустриализм, но желали освободить индустриальных рабочих от подчинения власти предпринимателей. При рассмотрении проблем они находились под влиянием индустриализма, ибо на их идеях, которые они использовали при решении этих проблем, оно сказалось значительно меньше.

Наиболее важным следствием машинного производства для картины мира, которую мы себе рисуем, явилось увеличившееся

---

<sup>1</sup> Это высказывание говорит о том, что Б. Рассел плохо знаком с существом оценки Ф. Энгельсом взглядов Карлейля, примыкавшего к представителям феодального социализма. — *Прим. ред.*

ощущение человеческой мощи. Это только ускорение процесса, который начался на заре истории, когда страх людей перед дикими животными благодаря созданию земледелия уменьшился. Но ускорение это было настолько велико, что оно выработало радикально новое мировоззрение у тех, кто обладал силами, созданными современной техникой. Раньше горы и водопады были естественными явлениями, теперь могут быть уничтожены горы, которые мешают, и могут быть созданы полезные водопады. Раньше были пустынные и плодородные области, теперь пустыни, если народ считает это нужным, могут быть превращены в цветущие сады, в то время как плодородные области могут быть обращены в пустыни недостаточно знающими оптимистами. Раньше крестьяне жили так, как жили их родители и деды, и верили так, как верили их родители и деды. Вся власть церкви не могла вполне искоренить языческие обряды, которые совершались под видом христианских, будучи связаны с местными святыми. Теперь власти могут приказывать, чтобы дети крестьян учились в школе, и могут преобразовать склад ума земледельцев в пределах одного поколения.

Таким образом, среди тех, кто непосредственно управляет делами или соприкасается с теми, кто это делает, возникает новая вера в мощь: во-первых, в мощь человека в его столкновениях с природой, а затем во власть правителей над человеческими существами, убеждения и стремления которых они пытаются контролировать путем научной пропаганды, в особенности путем образования. Результатом является уменьшение постоянства. Отсутствие изменений кажется невозможным. Природа — это сырой материал. Сырым материалом является часть человеческой расы, которая не эффективно участвует в правлении. Существуют некоторые старые понятия, которые представляют собой веру человека в пределы человеческой мощи; два главных из них — это бог и истина (я не имею в виду, что они логически связаны). Такие понятия постепенно сходят на нет. Даже если они явно не отрицаются, они теряют свое значение и продолжают существовать только внешне. Это мировоззрение является новым, и невозможно сказать, как человечество будет приспосабливаться к нему. Это мировоззрение уже вызвало огромные катаклизмы и будет, несомненно, вызывать другие в будущем. Создать философию, способную справиться с людьми, опьяненными перспективой почти неограниченной мощи, а также апатией беспомощности, является наиболее неотложной задачей нашего времени.

Хотя многие еще искренне верят в человеческое равенство и теоретическую демократию, воображение современных людей глубоко потрясено образцами социальной организации, внушаемыми организацией промышленности в XIX столетии, которая в существе своем недемократична. С одной стороны, существуют капитаны индустрии, а с другой — массы рабочих. Разрушение



демократии изнутри еще не осознается обыкновенными гражданами в демократических странах, но оно занимало большинство философов, начиная с Гегеля, и острое противопоставление интересов большинства интересам меньшинства, которое они открыли, нашло свое практическое выражение в фашизме. Из философов Ницше открыто был на стороне меньшинства, Маркс — всем сердцем на стороне большинства. Возможно, Бентам был единственным значительным философом, который пытался примирить враждующие интересы; он, следовательно, испытывал враждебность обеих партий.

Чтобы сформулировать любую современную этику человеческих отношений, следует признать необходимые ограничения власти людей над внешней по отношению к человеку средой и желательные ограничения власти человека над человеком.

## Глава XXII

### ГЕГЕЛЬ

Философия Гегеля (1770—1831) была кульминационным пунктом развития немецкой философии, которое начинается с Канта. Хотя Гегель часто критиковал Канта, его система никогда не могла бы возникнуть, если бы не существовало системы Канта. Его влияние, правда, теперь уменьшившееся, было очень сильным и не только в Германии. В конце XIX века ведущие академические философы как в Америке, так и в Великобритании были в большинстве своем гегельянцами. Помимо чистой философии, многие протестантские теологи приняли его учение, а его философия истории оказала глубокое влияние на политическую теорию. Маркс, как всем известно, был в молодости учеником Гегеля и сохранил в своей системе, в ее окончательном виде, некоторые существенные гегельянские черты<sup>1</sup>. Даже если (как я сам полагаю) почти все учение Гегеля ложно, оно еще сохраняет значение, которое не просто принадлежит истории, так как оно наилучшим образом представляет определенный вид философии, которая у других менее согласована и менее всеобъемлюща.

Жизнь Гегеля бедна событиями. В молодости он сильно тяготел к мистицизму, и в некотором отношении его поздние взгляды можно рассматривать как интеллектуализацию того, что вначале появилось перед ним в мистической форме, как прозрение. Он преподавал философию сначала как приват-доцент в Иене (он отмечает, что закончил свою «Феноменологию духа» за день до сражения под Иеной), затем в Нюрнберге, затем в качестве профессора Гейдельбергского университета (1816—1818) и наконец в качестве профессора Берлинского университета с 1818 года до своей смерти. В последние годы своей жизни он был прусским патриотом, лояльным чиновником государства, который спокойно наслаждался своим признанным философским превосходством. Но в юности он презирал Пруссию и восхищался Наполеоном до такой степени, что радовался французской победе при Иене.

---

<sup>1</sup> Философия Гегеля была одним из теоретических источников при создании Марксом и Энгельсом философии марксизма — диалектического материализма. Создавая новую философию, принципиально отличную от всех прежних форм философии, Маркс и Энгельс критически использовали все положительные моменты философии Гегеля, в особенности его диалектический метод. — *Прим. ред.*

Философия Гегеля очень трудна. Он, я должен сказать, наиболее труден для понимания из всех великих философов. Перед тем, как перейти к деталям его философии, может оказаться полезным остановиться на ее общей характеристике.

Начиная с периода своего раннего увлечения мистицизмом, Гегель сохранил убеждение в нереальности единичного. По его мнению, мир не является собранием строго ограниченных единиц, атомов или душ, каждая из которых полностью самодовлеюща. Непосредственное существование таких конечных вещей кажется ему иллюзией: он полагает, что ничто не существует безусловно и вполне реально, кроме целого. Но он отличается от Парменида и Спинозы тем, что рассматривает целое не как простую субстанцию, а как сложную систему типа, который мы назвали бы организмом. Очевидные отдельные вещи, из которых кажется составленным мир, не есть просто иллюзия. Каждая из них имеет большую или меньшую степень реальности, и реальность их состоит в том, что они являются сторонами целого, которое должно быть обнаружено при истинном рассмотрении. С этим взглядом, естественно, связано неверие в реальность времени и пространства как таковых, так как время и пространство, если они рассматриваются как вполне реальные, включают единичность и множественность. Все это явилось ему сначала как мистическое «прозрение»; логическая разработка, которая дана в его книгах, явилась позже.

Гегель утверждает, что все действительное разумно и все разумное действительно. Но когда он говорит это, то понимает под «действительным» не то, что понимал бы эмпирик. Он допускает и даже настаивает, что то, что эмпирику кажется фактами, неразумно и должно быть таковым; только после того, как их непосредственный характер преобразуется рассмотрением их как сторон целого, они должны оцениваться как разумные. Тем не менее отождествление разумного и действительного неизбежно ведет к некоторому благодушию, неотделимому от убеждения, что «все, что есть, правильно».

Целое во всей его сложности называется Гегелем абсолютом. Абсолют духовен. Взгляд Спинозы, что абсолют имеет атрибут протяженности, так же как и атрибут мышления, отвергается.

Два момента отличают Гегеля от тех, кто имеет более или менее сходное метафизическое мировоззрение. Один из них — это подчеркивание логики; Гегель полагает, что природа реальности может быть выведена из единственного соображения, что она должна быть несамопротиворечивой. Другой отличительной чертой (которая тесно связана с первой) является триадическое движение, которое называется диалектикой. Наиболее важными книгами Гегеля являются две его «Логики», и они должны быть поняты, если мы хотим правильно разобраться

в основаниях его взглядов, которых он придерживается при решении других вопросов.

Логика, как понимает Гегель это слово, является для него тем же самым, что и метафизика; это нечто совершенно отличное от того, что обычно называется логикой. Его взгляд состоит в том, что любой обыкновенный предикат, если он берется как характеристика реального целого, обнаруживает самопротиворечивость. В качестве грубого примера можно взять теорию Парменида, в которой единое, которое единственно является реальным, шарообразно. Ничто не может быть шарообразным, если оно не имеет границ, и ничто не может иметь границ, если не существует чего-либо (по крайней мере пустого пространства) вне его. Следовательно, предположение, что вселенная как целое должна быть шарообразна, самопротиворечиво. (Это рассуждение, если его рассматривать с точки зрения неевклидовой геометрии, можно подвергнуть сомнению, но оно будет служить как иллюстрация.) Или возьмем другую иллюстрацию, еще более грубую, слишком грубую для того, чтобы ее использовал Гегель. Вы можете сказать без видимого противоречия, что *А* есть дядя. Но если бы вы должны были сказать, что вселенная — дядя, вы оказались бы в трудном положении. Дядя — это человек, который имеет племянника, а племянник — это лицо, отдельное от дяди; следовательно, дядя не может быть всей реальностью.

Эта иллюстрация может быть также использована, чтобы иллюстрировать диалектику, которая состоит из тезиса, антитезиса и синтеза. Во-первых, мы говорим: «Реальность есть дядя». Это — тезис. Но из существования дяди следует существование племянника. Поскольку не существует ничего реального, кроме абсолюта, а мы теперь ручаемся за существование племянника, мы должны заключить: «Абсолют есть племянник». Это — антитезис. Но существует такое же возражение против этого, как и против того, что абсолют — это дядя. Следовательно, мы приходим к взгляду, что абсолют — это целое, состоящее из дяди и племянника. Это — синтез. Но этот синтез еще не удовлетворителен, потому что человек может быть дядей, только если он имеет брата или сестру, которые являются родителями племянника. Следовательно, мы приходим к тому, чтобы расширить нашу вселенную, включив брата или сестру, с его женой или ее мужем. Считается, что таким способом одной лишь силой логики мы можем прийти от любого предлагаемого предиката абсолюта к конечному выводу диалектики, который называется «абсолютной идеей». Через весь этот процесс проходит основополагающее предположение, что ничто не может быть действительно истинным, если оно не рассматривается относительно реальности как целого.

Это основополагающее предположение имеет основу в тра-

диционной логике, которая полагает, что каждое суждение имеет субъект и предикат. Согласно этому взгляду, каждый факт заключается в чем-то, имеющем некоторое свойство. Отсюда следует, что отношения не могут быть реальными, потому что они включают *две* вещи, а не одну. «Дядя» есть отношение, а человек может стать дядей, не зная этого. В таком случае с эмпирической точки зрения на человека не влияет тот факт, что он становится дядей. Он не имеет качества, которого он не имел прежде, если под «качеством» мы понимаем нечто необходимое для того, чтобы описать его как он есть сам по себе, помимо его отношений к другим людям и вещам. Единственный путь для субъектно-предикатной логики избежать этой трудности — это сказать, что истина не есть свойство только дяди и только племянника, но целого, состоящего из дяди и племянника. Поскольку все, исключая целое, имеет отношение ко внешним вещам, то отсюда следует, что ничто вполне истинное не может быть сказано относительно отдельных вещей и что в действительности только целое реально. Это следует более непосредственно из факта, что «*A и B — два*» не есть субъектно-предикатное высказывание, и, следовательно, на основе традиционной логики не может быть такого высказывания. Следовательно, не существует двух вещей в мире, поэтому лишь целое, рассматриваемое как единство, является реальным.

Вышеприведенное рассуждение не выступает у Гегеля в явной форме, но оно подразумевается в его системе, так же как и в системах многих других метафизиков.

Проиллюстрируем диалектический метод Гегеля несколькими примерами, которые могут облегчить его понимание. Рассуждения в его логике начинаются с предположения, что «абсолют есть чистое бытие». Мы допускаем, что оно только есть, не приписывая ему никаких качеств. Но чистое бытие без всяких качеств есть ничто. Следовательно, мы приходим к антитезису «абсолют есть ничто». От этого тезиса и антитезиса мы переходим к синтезу «единство бытия и небытия есть становление», и, таким образом, мы говорим «абсолют есть становление». Это также, конечно, не удовлетворит нас, потому что должно быть нечто, находящееся в становлении. Таким образом, наши взгляды на реальность развиваются путем постоянного исправления предыдущих ошибок, которые все проистекают из чрезмерной абстракции, которая берет нечто конечное или ограниченное, как если бы оно могло быть целым. «Конечное не снимается бесконечным как вне его имеющейся силой, а его собственная бесконечность состоит в том, что оно снимает самое себя».

Процесс, согласно Гегелю, существует для понимания результата. Каждая последующая стадия диалектики содержит все ранние стадии в снятом виде; ни одна из них *полностью* не замещается, но ей дается ее собственное место в качестве мо-

мента целого. Невозможно, следовательно, достигнуть истины, кроме как пройдя все ступени диалектики.

Познание как целое имеет свое триадическое движение. Оно начинается с чувственного восприятия, в котором имеется только осведомленность об объекте. Затем, пройдя через скептическую критику чувств, оно становится чисто субъективным. Наконец, оно достигает стадии самосознания, на которой объект и субъект больше не различаются. Таким образом, самосознание есть наивысшая форма познания. Это должно, конечно, иметь место в системе Гегеля, поскольку наивысший вид знания должен быть знанием, которым обладает абсолют, а так как абсолют есть целое, то нет ничего вне его самого, что можно было бы знать.

В совершенном мышлении, согласно Гегелю, мысли становятся текучими и смешанными. Истина и ложь не являются резко отделенными противоположностями, как это обычно полагают. Ничто не является всецело ложным и ничто, что мы можем знать, не является всецело истинным. «Мы можем знать определенно, что является ложным», — это случается, когда мы приписываем абсолютную истину некоторым отдельным элементам информации. Такой вопрос, как «где родился Цезарь?», имеет прямой ответ, который истинен в некотором смысле, но не в философском. Для философии «истина есть целое» и ничто частичное не является *вполне* истинным.

«Разум, — говорит Гегель, — есть осознанная достоверность бытия всего реального». Это не означает, что отдельное лицо есть вся реальность. В его отдельности оно не совсем реально, но то, что в нем реально, — это его участие в реальности как целом. Пропорционально тому, как мы становимся более разумными, это участие возрастает.

Абсолютная идея, которой завершается «Логика», есть нечто подобное богу Аристотеля. Это мысль, мыслящая самое себя. Ясно, что абсолют не может мыслить ничего, кроме себя. Поскольку *не существует* ничего, помимо наших частных и ошибочных путей постижения реальности. Нам говорят, что дух является единственной реальностью и что его мысль отражает самое себя в самосознании. Действительные слова, в которых определяется абсолютная идея, неясны. Уоллис (Wallace) переводит их следующим образом: «Абсолютная идея. Идея как единство субъективной и объективной идеи есть понятие идеи, предмет (Gegenstand) которого есть идея как таковая и для которого она есть объект, охватывающий все определения в их единстве». Немецкий оригинал даже более труден<sup>1</sup>. Существо

---

<sup>1</sup> Определение в немецком тексте таково: «Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist».

Gegenstand и Objekt не являются синонимами только у Гегеля. (Здесь Рассел не совсем точен: как в классических системах прошлого, так и в некоторых современных направлениях немецкой буржуазной философии Gegenstand и Objekt различаются. — *Прим. ред.*)

дела, однако, несколько менее запутано, чем представляет его Гегель. Абсолютная идея есть чистая мысль, мыслящая самое себя. Это и есть все то, что бог совершает на протяжении веков; воистину это профессорский бог! Гегель продолжает: «Это единство есть, следовательно, абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя идея».

Я перехожу теперь к рассмотрению единственной черты философии Гегеля, которая отличает ее от философии Платона, Плотина или Спинозы. Хотя конечная реальность вневременна, а время есть лишь иллюзия, порожденная нашей неспособностью видеть целое, однако временной процесс имеет тесную связь с чисто логическим процессом диалектики. Мировая история в действительности развивалась посредством категорий, от чистого бытия в Китае (о котором Гегель не знал ничего, кроме того, что оно имело место) к абсолютной идее, которая, по-видимому, приближается к осуществлению, если не вполне осуществлена в прусском государстве. Я не могу усмотреть какого-либо оправдания, на основе его собственной метафизики, для взгляда, что мировая история повторяет переходы диалектики, однако это тезис, который он развил в своей «Философии истории». Это был интересный тезис, придающий единство и значение революциям в человеческих делах. Подобно другим историческим теориям, он требовал для того, чтобы быть правдоподобным, некоторого искажения фактов и значительного невежества. Гегель, так же как и Шпенглер, живший после него, обладал обоими этими качествами. Странно, что процесс, который представлен как космический, должен целиком иметь место на нашей планете, и главным образом в районе Средиземноморья. Если реальность вневременна, то нет основания полагать, что поздние стадии процесса должны воплощать более высокие категории, чем ранние стадии, если только не принимать богохульного предположения, что вселенная постоянно изучала философию Гегеля.

Временной процесс, согласно Гегелю, идет от меньшего совершенства к большему совершенству как в этическом, так и в логическом плане. В действительности эти два плана являются для него реально неразличимыми, так как логическое совершенство состоит в том, чтобы быть тесно сращенным в целое, без каких-либо изъянов, без независимых частей, но объединенным, подобно человеческому телу или, еще точнее, подобно разумному духу, в организм, части которого являются взаимозависящими и действуют совместно в направлении единой цели. А это одновременно являет собой этическое совершенство. Несколько приведенных ниже цитат проиллюстрируют теорию Гегеля: «...Подобно водителю душ, Меркурию, идея воистину является водителем народов и мира, и именно дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководит хором мировых событий: изучить дух, поскольку ему принадлежит эта руково-

дящая роль, является здесь нашей целью». «Но единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирноисторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание являются предпосылкой по отношению к истории как таковой вообще; в самой философии это не является предпосылкой. Путем умозрительного познания в ней доказывается, что разум — здесь мы можем продолжать пользоваться этим выражением, не выясняя точнее его отношения к богу — является как *субстанцией*, так и *бесконечной мощью*; он является для самого себя *бесконечным содержанием* всей природной и духовной жизни, равно как и *бесконечной формой* — проявлением этого ее содержания. Разум есть *субстанция*.» «Но именно в философии доказывается и, следовательно, здесь предполагается доказанным, что такая идея является истинным, вечным, безусловно могущественным началом, что она раскрывается в мире и что в мире не раскрывается ничего, кроме нее, ее славы и величия». — «Мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю, но должен обнаружиться при свете знающей себя идеи». Это «результат, который известен мне, потому что я уже знаю целое».

Все эти цитаты взяты из введения в «Философию истории».

Дух и процесс его развития являются субстанциальным объектом философии истории. Природа духа может быть понята путем противопоставления его противоположности, а именно материи. Сущность материи — тяжесть; сущность духа — свобода. Цель материи вне ее, тогда как дух имеет свой центр в себе. «Дух есть *у себя бытие*». Если это неясно, следующее определение может внести ясность: «Но что такое дух? Это — одна неизменная однородная бесконечность, чистое тождество, которая во второй фазе отделяется сама от себя и делает эту вторую сторону своей противоположностью, а именно как существование для себя и в себе, противопоставляемое всеобщему».

В историческом развитии духа существовали три главные фазы: восточная, греко-римская и германская. «История мира есть учение неконтролируемой естественной воли, находящейся в покорности всеобщему принципу и дарующей субъективную свободу. Восток знал и по настоящее время знает, что только один свободен; греческий и римский мир знал, что *некоторые* свободны; германский мир знает, что *все* свободны». Можно было бы предполагать, что демократия была бы подходящей формой правления, где все свободны, но это не так. Демократия и аристократия равным образом принадлежат к стадии развития духа, где некоторые свободны; деспотизм — к той, где один свободен, а монархия — к той, где свободны все. Это связано с очень странным смыслом, в котором Гегель использует слово «свобода». Для него (и в этом мы можем с ним согласиться) не существует свободы без закона. Но он стремится истолковать это наоборот



и убедить, что везде, где есть закон, есть и свобода. Таким образом, «свобода» для него означает не более и не менее, как право подчиняться закону.

Как можно было ожидать, он приписывает немцам величайшую роль в земном развитии духа: «Германский дух есть дух нового мира, цель которого заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы, той свободы, содержанием которой является сама ее абсолютная форма».

Это свобода чрезвычайно утонченного типа. Она не означает, что вы сможете не допустить концентрационных лагерей. Она не подразумевает демократии, или свободной прессы<sup>1</sup>, или какого-либо из обыкновенных либеральных лозунгов, которые Гегель отвергает с презрением. Когда дух дает самому себе законы, он делает это свободно. Нашему земному взгляду может показаться, что дух, который дает законы, воплощен в монархе, а дух, которому дают законы, воплощен в подданных. Но с точки зрения абсолюта различие между монархом и подданными, подобно всем другим различиям, иллюзорно, и когда монарх сажает в тюрьму либерально мыслящего подданного, то это не что иное, как свободное самоопределение духа. Гегель хвалит Руссо за различие всеобщей воли и воли всех. Утверждается, что монарх воплощает всеобщую волю, тогда как парламентское большинство — лишь волю всех. Очень удобное учение.

Германская история делится Гегелем на три периода: первый — до Карла Великого, второй — от Карла Великого до Реформации, третий — от Реформации. Эти три периода различаются соответственно как царства отца, сына и святого духа. Мне кажется несколько странным, что царство святого духа должно начаться с кровавых и отвратительных зверств при подавлении крестьянской войны, но Гегель, естественно, не указывает на столь обыденную случайность. Вместо этого он углубляется, как можно было ожидать, в восхваления Макиавелли.

Толкование Гегелем истории со времен падения Римской империи является отчасти следствием, отчасти причиной изучения мировой истории в немецких школах. В Италии и Франции хотя и существовало восхищение германцами со стороны немногих, вроде Тацита и Макиавелли, их рассматривали как виновников «варварского» нашествия и как врагов церкви, которые выступали вначале под водительством великих императоров, а потом — вождей Реформации. До XIX века романские нации смотрели на немцев как на отсталый в культурном отношении народ. Протестанты в Германии, естественно, имели другую

---

<sup>1</sup> Свобода печати, говорит он, не заключается в том, чтобы позволять писать все что угодно. Этот взгляд груб и поверхностен. Например, нельзя позволять прессе представлять правительство или полицию в качестве презираемых.

точку зрения. Они считали, что поздний Рим пришел в упадок, и рассматривали германское завоевание Западной Европы как существенный шаг на пути к Возрождению. Что касается конфликта империи и папства в средние века, протестанты разделяли точку зрения гибеллинов. До сегодняшнего дня немецкие школьные учебники внушают безграничное восхищение Карлом Великим и Барбароссой. Слабость и раздробленность Германии в период после Реформации оплакиваются, а постепенный рост Пруссии приветствуется как усиление Германии под протестантским руководством в отличие от католического и несколько ослабленного руководства Австрии. Гегель, занимаясь философией истории, имел в виду таких людей, как Теодорих, Барбаросса, Лютер и Карл Великий. Он должен был толковать историю в свете их подвигов и в свете недавнего унижения Германии Наполеоном.

Германия столь прославлялась Гегелем, что можно было ожидать, что именно она явится окончательным воплощением абсолютной идеи, за которым было бы невозможно дальнейшее развитие. Но не в этом заключался взгляд Гегеля. Наоборот, он говорит, что Америка есть страна будущего, в которой «впоследствии, может быть в борьбе между Северной и Южной Америкой (характерно добавляет он) обнаружится всемирно-историческое значение». Он склоняется, по-видимому, к мысли, что все существенное принимает форму войны. Если бы ему намекнули, что вклад Америки в мировую историю, возможно, заключается в создании общества без крайней нищеты, он не заинтересовался бы этим. Наоборот, он как раз говорит, что в Америке до сих пор нет настоящего государства, потому что настоящее государство требует разделения классов на богатых и бедных.

Нации у Гегеля играют ту же роль, что и классы у Маркса. Принципом исторического развития, говорит он, является национальный дух. В каждом веке существует одна определенная нация, которой вменяется в обязанность миссия провести мир через стадию диалектики, которой он достиг. В наш век этой нацией, конечно, является Германия. Но, кроме наций, мы должны также принять во внимание исторические личности мирового значения — это люди, в которых воплощены цели диалектических переходов, которые должны иметь место в их время. Эти люди являются героями и законно могут нарушать обыкновенные моральные правила. Приводятся примеры Александра, Цезаря и Наполеона. Я сомневаюсь, может ли, по Гегелю, человек быть «героем», не будучи воинственным завоевателем.

Подчеркивание Гегелем роли наций вместе с его специфическим понятием «свободы» объясняет его прославление государства — очень важную сторону его политической философии, на которую мы теперь должны обратить внимание. Он развивает свою философию государства и в «Философии истории» и в «Философии права». Она в основном совместима с его общей

метафизикой, но не обуславливается ею с необходимостью. В некоторых пунктах, однако, например при рассмотрении отношений между государствами, его восхищение национальным государством заходит так далеко, что становится несовместимым с его общим предпочтением целого частям.

Что касается нового времени, то прославление государства начинается с Реформации. В Римской империи император обожествлялся и государство, следовательно, приобретало священный характер. Но философы средних веков, за небольшим исключением, были еkkлeсиастами, следовательно, ставили церковь над государством. Лютер, найдя поддержку у протестантских князей, начал бороться за то, чтобы государство господствовало над церковью. Лютеранская церковь в целом была эрастианской. Гоббс, который в политическом отношении был протестантом, развил учение о приоритете государства, и Спиноза в целом соглашался с ним. Руссо, как мы видели, полагал, что государство не должно терпеть других политических организаций. Гегель был ярким протестантом лютеранского толка. Прусское государство было эрастианской абсолютной монархией. Сказанного достаточно, чтобы предполагать, что государство будет высоко оцениваться Гегелем, но, даже предполагая это, удивительно, насколько далеко заходит Гегель.

Нам говорят в «Философии истории», что «Государство есть наличная, действительно нравственная жизнь» и что всей духовной реальностью, которой обладает человеческое существо, оно обладает только благодаря государству. «Ведь его духовная действительность заключается в том, что для него, как знающего, объектом является его сущность, разумное начало, что оно имеет для него объективное, непосредственное, наличное бытие... Ведь истинное есть единство всеобщей и субъективной воли, а всеобщее существует в государстве, в законах, в общих и разумных определениях. Государство есть божественная идея, как она существует на земле». Далее: «Государство есть разумная, объективно себя сознающая и для себя сущая свобода».

Государство есть духовная идея, проявляющаяся в форме человеческой воли и ее свободы».

В «Философии права» в разделе о государстве развивается то же самое учение несколько более полно: «Государство есть действительность нравственной идеи, — нравственный дух как явная, самой себе ясная, субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает». Государство есть разумное в себе и для себя. Если государство существует только в интересах индивидуумов (как полагали либералы), индивидуум может быть, а может и не быть членом государства. Оно имеет, однако, совершенно другое отношение к индивидууму; поскольку это объективный дух, индивидуум имеет объективность, истину и нравственность лишь в той мере, в какой он является членом государства, истинным содержанием и целью

которого является единство как таковое. Допускается, что могут быть плохие государства, но они лишь существуют, а не имеют истинной реальности, тогда как разумное государство есть бесконечное в себе самом.

Гегель требует для государства такого же положения, какого св. Августин и его католические предшественники требовали для церкви. Существуют, однако, два положения, в которых католические требования более разумны, чем требования Гегеля. Во-первых, церковь не была случайной географической ассоциацией, а телом, объединенным общим вероучением, члены которого верили в его величайшее значение. Это было, в сущности, воплощением того, что Гегель называл идеей. Во-вторых, существует только одна католическая церковь, в то время как государств много. Когда каждое государство по отношению к своим подданным делается таким абсолютом, каким его делал Гегель, трудно найти какой-либо философский принцип, чтобы регулировать отношения между разными государствами. Действительно, в этом пункте Гегель отказывается от философского повествования, отступая и от точки зрения естественного состояния и от гоббсовской войны всех против всех.

Привычка говорить о государстве, как если бы было только одно государство, ведет к заблуждению, поскольку не существует мирового государства. Так как долг для Гегеля является отношением индивидуума к своему государству, то не остается никакого другого принципа, с помощью которого можно было бы придать моральный характер отношениям между государствами. Это Гегель признает. Во внешних отношениях, говорит он, государство является индивидуумом, и каждое государство независимо от других. «Поскольку в этой независимости бытие-для-себя реального духа имеет свое существование, это — первая свобода и высочайшая честь народа». Он продолжает настойчиво выступать против какого-либо типа Лиги Наций, которая может ограничить независимость отдельных государств. Обязанность гражданина всецело ограничена (в той мере, в какой это касается внешних отношений его государства) поддержанием реальной индивидуальности и независимости и суверенитета его собственного государства. Отсюда следует, что война не полностью является злом или чем-то таким, что мы должны стремиться уничтожить. Цель государства — не просто сохранение жизни и собственности граждан, и этот факт дает моральное оправдание войне, которая не должна рассматриваться как абсолютное зло, или случайность, или как имеющая причину в чем-то таком, чего не должно быть.

Гегель под этим подразумевает не только то, что в определенных ситуациях нация не имеет права избегать войны. Он подразумевает под этим нечто гораздо большее. Он выступает против создания учреждений, таких, как мировое правительство, которые предупреждали бы возникновение подобных ситуаций, потому

что для него возникновение время от времени войн является благом делом. Война, говорит он, это условие, при котором мы серьезно воспринимаем суету преходящих благ и вещей (этот взгляд должен быть сопоставлен с противоположной теорией, что все войны имеют экономические причины). Война имеет положительное нравственное значение: «Война имеет величайшее значение, потому что благодаря ей моральное состояние народов пребывает в безразличии по отношению к устойчивости конечных определений». Мир есть окостенение. Священный союз и кантовская Лига мира ошибочны потому, что содружеству государств необходим враг. Конфликты государств могут быть разрешены только войной. Так как государства выступают по отношению друг к другу как находящиеся в естественном состоянии, то отношения между ними не являются правовыми или нравственными. Их права имеют свою реальность в их частных волях, и интерес каждого государства есть его собственный наивысший закон. Не существует контраста морали и политики, потому что государства не подчинены обыкновенным моральным законам.

Таково учение Гегеля о государстве — учение, которое, если его принять, оправдывает всякую внутреннюю тиранию и всякую внешнюю агрессию, которую только можно вообразить. Сила его предубеждений проявляется в том факте, что его теория во многом несовместима с его собственной метафизикой, и вся эта несовместимость имеет своей тенденцией оправдание жестокости и международного разбоя. Человека можно извинить, если логика заставляет его делать выводы, о которых он сожалеет, но не тогда, когда он отказывается от логики, чтобы быть свободным в защите преступлений. Логика Гегеля приводит его к убеждению, что имеется больше реальности или превосходства (для Гегеля это синонимы) в целом, чем в его частях, и что реальность и превосходство целого возрастают, если оно становится более организованным. Это оправдывает для него предпочтение государства анархическому скоплению индивидуумов, но это также должно привести его к предпочтению мирового государства анархическому скоплению государств.

Внутри государства, согласно своей философии, Гегель должен уважать индивидуум больше, чем он это делает, так как целое, которое он рассматривает, не уподоблено единому Парменида или даже богу Спинозы: в этом целом индивидуальное не исчезает, а приобретает более полную реальность через гармоническое отношение к организму. Государство, в котором индивидуальное игнорируется, не есть уменьшенная модель гегелевского абсолюта.

В метафизике Гегеля нет никакого основания для исключительного выделения государства, в противоположность другим социальным организациям. В его предпочтении государства церкви я не могу усмотреть ничего, кроме протестантской предубежденности.

Кроме того, если, как убежден Гегель, общество, чтобы быть хорошим, должно быть настолько органичным, насколько это возможно, то; помимо государства и церкви, необходимы многие другие общественные институты.

Из гегелевского принципа должно следовать, что каждый интерес, который не гармонирует с обществом и может способствовать кооперации, должен иметь свою соответствующую организацию и что каждая такая организация должна иметь какую-то степень ограниченной независимости. На это можно возразить, что непререкаемая власть должна быть сосредоточена где-то и не может быть сосредоточена где-нибудь еще, кроме государства. Но даже если это и так, то желательно, чтобы эта непререкаемая власть не была непреодолимой, когда она пытается перейти нормальные границы.

Это приводит нас к вопросу, который имеет основополагающее значение для оценки философии Гегеля в целом. Является ли целое более реальным и более ценным, чем его части? Гегель отвечает на этот вопрос утвердительно. Вопрос о реальности является метафизическим, вопрос о ценности — этическим. Обычно они рассматриваются так, как если бы они были едва различимы, но для меня важно рассмотреть их отдельно. Начнем с метафизического вопроса.

Взгляд Гегеля и многих других философов заключается в том, что на характер любой части Вселенной так глубоко воздействуют ее связи с другими частями и целым, что невозможно никакое истинное высказывание относительно какой-либо части, если не определяется ее место в целом. Поскольку ее место в целом зависит от всех других частей, истинное высказывание относительно ее места в целом будет в то же время определять место любой другой части в целом. Таким образом, существует только одно истинное высказывание: не существует истины, кроме как истины в целом. И, подобно этому, нет ничего реального, кроме целого, так как любая часть, когда она изолирована, изменяет свой характер и, следовательно, не вполне выявляет то, что она действительно собой представляет. Это — метафизическое учение. С другой стороны, когда часть рассматривается в отношении к целому, как это, должно быть, обнаруживается, что она не самостоятельна и не может существовать кроме как часть целого, которое есть единственная подлинная реальность.

Этическое учение, которое утверждает, что ценность заключена в целом в большей степени, чем в его частях, должно быть истинным, если метафизическое учение истинно, но не будет с необходимостью ложно, если метафизическое учение ложно. Оно может, кроме того, быть истинным применительно к некоторым целым и ложным применительно к другим.

Оно явно правильно, в определенном смысле, применительно к живому телу. Глаз ничего не стоит, когда отделен от тела; он представляет собой набор *disjecta membra*, даже когда он рас-

считается как целое; они не имеют ценности, которая принадлежит телу, из которого они берутся. Гегель представляет себе этическое отношение гражданина к государству аналогичным отношением глаза к целому: на своем месте гражданин есть часть ценного целого, но изолированный он бесполезен, так же как изолированный глаз. Эта аналогия, однако, сомнительна: из этической важности некоторых целых этическая важность всех целых не следует.

Вышеприведенное изложение этической проблемы имеет недостаток в одном отношении, а именно в том, что оно не принимает во внимание различия между целями и средствами. Глаз в живом теле полезен, то есть он имеет ценность как средство. Но он не имеет большей внутренней ценности, чем когда он отделен от тела. Вещь имеет внутреннюю ценность, когда она высоко оценивается ради себя самой, а не как средство для чего-то еще. Мы оцениваем глаз как средство зрения. Зрение может быть средством или целью. Оно средство, когда показывает нам пищу или врагов, цель, когда оно показывает нам нечто, что мы находим прекрасным. Государство, очевидно, ценно как средство: оно защищает нас от воров и убийц, оно строит дороги, школы и т. д. Оно может, конечно, также быть плохим как средство, например ведя несправедливую войну. Действительный вопрос, который мы должны задать в связи с Гегелем, заключается не в этом, а в том, является ли государство хорошим *per se* как цель; существуют ли граждане ради государства или государство ради граждан? Гегель утверждает первое. Либеральная философия, которая исходит из Локка, утверждает второе. Ясно, что мы припишем внутреннюю ценность государству только в том случае, если мы полагаем, что оно имеет свою собственную жизнь, будучи в определенном смысле личностью. В этом пункте метафизика Гегеля становится связанной с вопросом о ценности. Личность есть сложное целое, имеющее единственную жизнь. Может ли быть сверхличность составленной из личностей, как тело состоит из органов, и имеющей единственную жизнь, которая не является суммой жизни составляющих личностей? Если такая сверхличность может существовать, как полагает Гегель, то государство может быть таким существом и может превосходить нас самих так, как тело в целом превосходит глаз. Но если мы рассматриваем эту сверхличность лишь как метафизическое чудовище, то мы скажем, что внутренняя ценность общества выводится из ценности его членов и что государство есть средство, а не цель. Мы тем самым возвращаемся от этического вопроса к метафизическому. А сам метафизический вопрос, как мы обнаружим, в действительности является вопросом логики.

Рассматриваемый вопрос много шире, чем вопрос об истинности или ложности философии Гегеля. Это вопрос, который разделяет врагов и друзей анализа. Приведем пример. Предположим, я говорю: «Джон — отец Джемса».

Гегель и те, кто верит в то, что маршал Смэтс называет «холизмом», скажут: «Чтобы понять это высказывание, вы должны знать, кто такие Джон и Джемс. Знать, кто такой Джон, — это знать все его признаки, так как без них его нельзя отличить от кого-либо другого. Но все его признаки включают других людей или вещи. Он характеризуется отношениями к родителям, жене, детям, тем, хороший он или плохой гражданин, и страной, к которой он принадлежит. Все это вы должны знать, прежде чем вы можете сказать, что вы знаете, к кому относится слово «Джон». Шаг за шагом в нашей попытке сказать, что вы подразумеваете под словом «Джон», вы придете к тому, чтобы принять во внимание всю вселенную, и ваше исходное высказывание окажется каким-то сообщением о вселенной, а не о двух отдельных людях, Джемсе и Джоне».

Все это очень хорошо, но все же оно останется уязвимым для исходного возражения. Если бы вышеприведенное рассуждение было верно, как могло бы даже начаться познание? Я знаю некоторое количество высказываний вида «А — отец В», но я не знаю вселенной в целом. Если бы все познание было познанием вселенной как целого, то не было бы познания. Этого достаточно, чтобы заставить нас подозревать ошибку где-нибудь еще.

Действительно, для того чтобы использовать слово «Джон» правильно и разумно, мне не нужно знать все относительно Джона, но достаточно лишь узнавать его. Несомненно, он имеет отношение, близкое или далекое, ко всему во вселенной, но о нем можно говорить правильно, не принимая этого отношения во внимание, кроме такого, которое является непосредственным предметом того, что говорится.

Он может быть отцом Джеммы, так же как и Джемса, но для меня не является необходимым знать это, чтобы знать, что он отец Джемса. Если бы Гегель был прав, мы не могли бы установить полностью, что подразумевается под выражением «Джон — отец Джемса», не указывая Джеммы. Нам следовало бы сказать: «Джон, отец Джеммы, есть отец Джемса». Но это не было бы еще полностью верным, мы должны были бы продолжать, указывая его родителей и прародителей. Но это ведет нас к абсурду. Позиция Гегеля может быть изложена следующим образом: «Слово «Джон» означает все то, что истинно о Джоне». Но как определение это предположение содержит круг, поскольку слово «Джон» встречается в определяющей фразе. Действительно, если бы Гегель был прав, ни одно слово не могло бы принимать какое-либо значение, поскольку мы должны были бы знать уже значения всех других слов, для того чтобы установить все свойства того, что слово обозначает, которые в соответствии с этой теорией являются тем, что слово означает.

Поставим вопрос абстрактно: мы должны различать свойства различных типов. Вещь может иметь свойство, которое не влечет за собой существование какой-либо другой вещи. Этот тип на-



зывается *качеством*. Или она может иметь свойство, которое влечет за собой существование другой вещи. Таковым является свойство «быть замужем». Или она может иметь одно, влекущее за собой существование двух других вещей, например «быть зятем». Если некоторая вещь имеет определенный набор качеств, то она может быть определена как «вещь, имеющая такие-то и такие-то качества». Из факта обладания этими качествами на основе чистой логики не может быть выведено ничего об ее относительных свойствах. Гегель полагал, что если достаточно знают о вещи, чтобы отличить ее от всех других вещей, то все ее свойства могут быть выведены посредством логики. Это была ошибка, и из этой ошибки вырастает все внушительное здание его системы. Это иллюстрирует важную истину, а именно, что чем хуже ваша логика, тем интереснее следствия, к которым она может привести.

## Глава XXIII

### БАЙРОН

По сравнению с нынешним веком XIX век кажется разумным, прогрессивным и приятным. Однако качествами, противоположными качествам нашего времени, обладали многие наиболее замечательные люди в эпоху либерального оптимизма.

Когда мы рассматриваем людей не как художников или открывателей, не как симпатичных или антипатичных в соответствии с нашими собственными вкусами, но как силы, как причины изменения в общественной структуре, в суждениях о ценности и в интеллектуальном мировоззрении, мы находим, что развитие последних событий сильно меняет наши оценки, делая некоторых людей менее важными, чем они казались, а других — более важными. Среди тех, чье значение больше, чем казалось, Байрон заслуживает высокой оценки.

На континенте такой взгляд не будет казаться удивительным, но в той части мира, где говорят на английском языке, это может показаться странным. Байрон оказал влияние на континенте, и не в Англии следует искать его духовное потомство. Большинству из нас его стихи часто кажутся плохими, а его сентиментальность — крикливой, но за границей его настроение и его взгляд на жизнь распространялись, развивались и преобразовывались до тех пор, пока они не стали так широко распространены, что превратились в факторы, влияющие на большие события.

Аристократический бунтарь, примером которого был Байрон в свое время, — это тип, резко отличающийся от вождя крестьянского или пролетарского восстания. Те, кто голоден, не нуждаются в разработанной философии, для того чтобы возбудить или извинять недовольство, и все в этом роде кажется им лишь развлечением праздных богачей. Они хотят того, что имеют другие, а не некоторое неосознанное и метафизическое благо. Хотя они могут проповедовать христианскую любовь, как это делали средневековые коммунистические бунтари, их реальные основания, для того чтобы поступать таким образом, очень просты: недостаток ее у богатых и сильных вызывает страдания бедных, и наличие ее у соратников по восстанию мыслится существенным для успеха. Но опыт борьбы приводит к разочарованию в силе любви, оставляя в качестве движущей силы голую ненависть. Бунтарь такого типа, если, подобно Марксу, он создает философию, создает ее с единственным намерением доказать

неизбежность победы его партии, а не для изучения ценностей<sup>1</sup>. Его ценности остаются простыми: благо состоит в том, чтобы досыта есть, а остальное — болтовня. Голодный человек, вероятно, и не должен думать иначе.

Аристократический бунтарь, поскольку он ест досыта, должен иметь другие причины недовольства. Я не включаю в число бунтарей лидеров фракций, временно находящихся не у власти. Я включаю в это число тех, чья философия требует определенных изменений, более крупных, чем их личный успех. Может быть, любовь к власти является основой этого недовольства, но в их сознании имеет место критика управления миром, которая, когда она развивается достаточно глубоко, принимает форму титанического, космического самоутверждения, или у тех, у кого осталось некоторое суеверие, сатанизма. И то и другое мы находим у Байрона. И то и другое в большинстве своем через людей, на которых он влиял, становится общепринятым среди слоев общества, которые едва ли можно считать аристократическими. Аристократическая философия бунтарства, развиваясь и изменяясь по мере того как она достигает зрелости, вдохновляет много революционных движений, начиная с карбонариев после падения Наполеона по перевороту Гитлера в 1933 году<sup>2</sup>. И на каждой стадии она вдохновляла соответствующий образ мыслей и чувств среди мыслителей и людей искусства.

Очевидно, аристократ не становится бунтарем, если он не темпераментен и если обстоятельства его жизни в какой-то мере не являются необычными. Обстоятельства жизни Байрона были очень необычными. Его ранними воспоминаниями были ссоры между родителями; его мать была женщиной, которой он боялся за ее жестокость и презирал за ее вульгарность. Его кормилица сочетала безнравственность со строжайшей кальвинистской религиозностью. Он стыдился своей хромоты, и она мешала ему быть вместе со своими сверстниками в школе.

Десяти лет, после того как он жил в бедности, он внезапно оказался лордом и собственником Ньюстеда. Его двоюродный

---

<sup>1</sup> В марксистской философии, отражающей основные закономерности развития общества, на основе которых возникает революционная борьба пролетариата — самого передового класса современности, — носителя нового способа производства, научность и партийность совпадают. Философия марксизма-ленинизма, отстаивая и защищая коренные интересы пролетариата в буржуазном обществе, основывается на научном объективном исследовании действительности, из которого она выводит цели и программу коммунистической партии. — *Прим. ред.*

<sup>2</sup> «Государственный переворот» в 1933 году, в результате которого к власти в Германии пришел Гитлер, не имеет ничего общего с революционным движением. Более того, фашистская диктатура во главе с Гитлером, выражая интересы крупнейших монополий Германии, своим острием была направлена против революционного движения внутри страны. Одновременно фашистская диктатура в Германии была для немецких капиталистических монополий средством развязывания войны для завоевания мирового господства. — *Прим. ред.*

дед, «безнравственный лорд», которому он наследовал, убил человека на дуэли 30 лет назад и был с тех пор подвергнут соседями ostracism. Байроны были необузданным семейством, а Гордоны — семейство его матери — даже еще более необузданными. После нищеты городской окраины Абердина мальчик, естественно, радовался своему титулу и своему поместью и желал усвоить характер предков в благодарность за их земли. И если в новое время их воинственность приводила к неприятностям, он знал, что в прежние столетия она принесла им славу. Одно из его ранних стихотворений «Покидая Ньюстедское аббатство» проникнуто чувством восхищения перед предками, которые сражались в крестовых походах, под Креси и под Марстонмуром.

Он кончает стихотворение благочестивой решимостью:

Он, как вы, будет жить,

И, как вы, он умрет.

И смешает свой прах с вашим прахом.

Это не настроение бунтаря, но оно наводит на мысль о Чайльд Гарольде, современном лорде, который подражает средневековым баронам. Когда студентом последнего курса он впервые стал иметь собственные доходы, он писал, что чувствует себя таким же независимым, как «немецкий князь, который чеканит свою собственную монету, или вождь чероки, который вовсе не чеканит монету, но наслаждается тем, что более драгоценно, — свободой. Я говорю с восторгом об этой богине, потому что моя милая мама была так деспотична».

Он написал в последующие периоды своей жизни очень много благородных стихов, восхваляя свободу, но следует понять, что свобода, которую он восхвалял, была свободой немецкого князя или вождя чероки, а не свободой низшего сорта, которой могут наслаждаться простые смертные.

Несмотря на происхождение и титул, аристократические родственники избегали его, и это заставляло Байрона в социальном отношении чувствовать себя вне их общества. Его мать очень не любила, и на него смотрели с подозрением. Он знал, что она была вульгарна, и смутно боялся того же самого недостатка в себе самом. Отсюда возникла та специфическая смесь снобизма и бунтарства, которая характерна для него. Если бы он не мог быть джентльменом в современном стиле, он был бы отчаянным бароном в стиле его предков крестоносцев или в более свирепом, но даже более романтическом стиле вождей гиббелинов, проклинавших бога и человека на своем пути к великолепному падению. Средневековые романсы и рассказы были его настольными книгами. Он грешил, как Гогенштауфен, и умер, как крестоносец в борьбе с мусульманами.

Его нелюдимость и чувство одиночества заставляли его искать утешения в любовных делах, но так как он бессознательно искал скорее мать, чем любовницу, все женщины разочаровывали его,

кроме Августы. Кальвинизм, от которого он никогда не мог отделаться (Шелли в 1816 году он охарактеризовал себя как «методиста, кальвиниста, августианца»), заставлял его чувствовать, что его образ жизни безнравствен. Но безнравственность, говорит он себе, является его наследственным проклятием, злой судьбой, предопределенной ему всемогущим. Если бы это действительно было так, то, поскольку он должен был выделяться, он выделялся бы как грешник и совершал бы проступки с большей смелостью, чем смелость светских распутников, которых он стремился презирать. Он любил Августу потому, что она была его крови, одной из линий Байронов, а также просто потому, что она с добротой старшей сестры заботилась о его ежедневном благополучии. Но это еще не все, чем она была для него. Благодаря своей простоте и своему услужливому добродушию, она стала для него источником наиболее восхитительных самоуничтожающих угрызений совести. Он мог чувствовать себя равным величайшим грешникам — Манфреду, Каину, почти самому сатане. Кальвинист, аристократ и бунтарь — все были удовлетворены в равной степени. Был удовлетворен и романтический любовник, сердце которого было разбито потерей единственных земных, еще способных возникнуть в нем чувств жалости и любви.

Байрон, хотя он чувствовал себя равным сатане, никогда не отваживался ставить себя на место бога. Этот следующий шаг в увеличении гордыни был сделан Ницше, который говорил: «Если бы существовали боги, как бы я мог вынести, что я не бог! Следовательно, боги не существуют». Тайным основанием этого рассуждения является: «Все, что унижает мою гордость, должно быть осуждено как ложное». Ницше, подобно Байрону, получил благочестивое воспитание, но, будучи более интеллектуальным, он нашел лучший выход, чем сатанизм. Он, однако, очень симпатизировал Байрону. Ницше говорил:

«Трагедия в том, что в эти догмы религии и метафизики нельзя верить, если соблюдать в сердце и голове строгий метод истины; и, с другой стороны, благодаря развитию человечества мы стали столь нежными, раздражительными и чувствительными в страданиях, что нуждаемся в сильнейших средствах исцеления и утешения; отсюда возникает опасность, что человек может истечь кровью от познания истины. Это выражает Байрон в бессмертных стихах:

Печаль есть знание; те, кто знает очень много,  
Могут сетовать на горечь роковой истины!  
Древо знания — не древо жизни.

Иногда, хотя и редко, Байрон подходит очень близко к точке зрения Ницше. Но вообще этическая теория Байрона, в противоположность его практике, остается обыденной.

Великий человек, по Ницше, подобен богу. По Байрону, это обычно титан, воюющий сам с собой. Иногда, однако, он рисует мудреца, не похожего на Заратустру, — Корсар в отношении к своим последователям:

Он знал искусство власти, что слепой  
Всегда владеет, леденя, толпой.

И тот же самый герой «слишком ненавидит человека, чтобы чувствовать угрызения совести».

Сноска уверяет нас, что Корсар имеет истинную человеческую природу, потому что подобные же черты выявляются у Гензехриха, короля вандалов, Эццелино, тирана гиббелинов, и у некоторых луизианских пиратов.

Байрону не надо было ограничивать себя Левантом и средними веками в поисках героя, поскольку нетрудно было облечь в романтическую мантию Наполеона. Влияние Наполеона на воображение Европы XIX века было очень глубоким. Он вдохновил Клаузевица, Стендаля, Гейне, мысль Фихте и Ницше и действия итальянских патриотов. Его дух гордо шествует по веку — единственная сила, которая достаточно мощна, для того чтобы противостоять индустриализму и торговле, обливая презрением пацифизм и лавочничество. «Война и мир» Толстого является попыткой изгнания его духа, но попыткой тщетной, так как призрак Наполеона никогда не был так силен, как сегодня.

Во время Ста дней Байрон высказывал свое пожелание победы Наполеону, и, когда услышал о Ватерлоо, он сказал: «Я чертовски сожалел об этом». Лишь однажды выступил он против своего героя: в 1814 году, когда (как он полагал) самоубийство было бы более приличным, чем отречение. В этот момент он искал утешения в доблести Вашингтона, но после возвращения Наполеона с Эльбы эта попытка перестала быть необходимой. Во Франции, когда умер Байрон, «во многих газетах было отмечено, что два величайших человека столетия — Наполеон и Байрон — исчезли почти одновременно»<sup>1</sup>. Карлейль, который одно время рассматривал Байрона как «благороднейший дух в Европе» и чувствовал себя как бы младшим его братом, стал впоследствии предпочитать Гёте, но он еще сопоставляет Байрона и Наполеона:

«Для ваших благородных умов обнаружение такого создания искусства на том или другом наречии становится почти необходимостью. Так как что это такое, собственно, как не ссора с дьяволом, перед тем как вы честно начинаете борьбу с ним?

Ваш Байрон обнаруживает свои «страдания лорда Джорджа» в стихах и прозе и всяческими иными способами. Ваш Бонапарт ставит свою оперу «Страдания Наполеона» в изумительном стиле,

---

<sup>1</sup> Maurois, *Life of Byron*.

с музыкой пушечных ядер и предсмертными криками мира; сцена освещается огнями большого пожара; его ритм и речитатив — это топот построенных в боевые порядки призраков и звуки разрушаемых городов».

Правда, тремя главами далее он дает резкий приказ: «Закрой Байрона, открой Гёте». Но Байрон был в его крови, тогда как Гёте остался стремлением.

Для Карлейля Байрон и Гёте были антитезами. Для Альфреда Мюссе они были соучастниками в черном деле отравления ядом меланхолии бодрой галльской души. Большинство молодых французов этого века знало Гёте, по-видимому, только по «Страданиям юного Вертера», а вовсе не как олимпийца. Мюссе порицал Байрона за то, что он не был утешен Адриатикой и графиней Гуццоли; неверно, так как после того, как он узнал ее, он не писал больше «Манфредов». Но «Дон Жуана» читали во Франции так же мало, как и более бодрую поэзию Гёте. Несмотря на Мюссе, большинство французских поэтов с тех пор находили байронические горести лучшим материалом для своих стихов.

Для Мюссе Байрон и Гёте были величайшими гениями столетия только после Наполеона. Родившись в 1810 году, Мюссе принадлежал к тому поколению, о людях которого в лирическом описании славы и бедствий империи он говорит, что они «были зачаты между двумя сражениями». В Германии чувства к Наполеону отличались друг от друга в большей степени. Были такие, кто, подобно Гейне, говорил о нем как о могущественном проповеднике либерализма, сокрушителе рабства, враге законности, человеку, который заставил трепетать наследственных князьков. Были и другие, которые говорили о нем как об антихристе, мнимом истребителе благородной германской нации, аморалисте, который убедился раз и навсегда, что тевтонская добродетель может быть сохранена только неугасимой ненавистью к Франции. Бисмарк осуществил синтез: Наполеон остался антихристом, но антихристу следует подражать, а не только питать к нему отвращение.

Ницше, который принял компромисс, отметил с дьявольской радостью, что наступил классический век войны и что мы обязаны этой милостью не Французской революции, а Наполеону. И, таким образом, национализм, сатанизм и культ героя — наследство Байрона — стали частью сложной души Германии.

Байрон не мягок, а яростен, как буря. То, что он говорит о Руссо, применимо к нему самому:

Руссо — апостол скорби, обаянье  
Вложивший в страсть, безумец, что обрек  
Терзаниям себя, но из страданья  
Власть красноречья дивного извлек

Но существует глубокое различие между двумя этими людьми: Руссо патетичен. Байрон свиреп. Робость Руссо оче-

видна, у Байрона — скрыта. Руссо восхищается добродетелью, если она проста. Байрон восхищается грехом, если он стихием. Различие, хотя оно и является лишь различием между двумя стадиями в бунте антиобщественных инстинктов, существенно и показывает направление, в котором происходит движение.

Романтизм Байрона, надо признать, был лишь наполовину искренен. Временами он мог сказать, что поэзия Попа лучше, чем его собственная, но это суждение было, вероятно, мыслью, приходящей лишь под влиянием определенного настроения. Мир настаивал на его упрощении и на устранении элементов поэзы в его космическом отчаянии и открытом неуважении к человечеству. Подобно многим другим выдающимся людям, он был более важен как миф, чем как реальный человек. Его значение как мифа, на континенте особенно, было огромно.



## Глава XXIV<sup>1</sup>

### ШОПЕНГАУЭР

Шопенгауэр (1788—1860) во многих отношениях занимает особое место среди философов. Он пессимист, тогда как почти все другие в каком-то отношении оптимисты. Он не полностью академичен, как Кант или Гегель, но и не полностью отрешился от академических традиций. Он отрицает христианство, предпочитая ему религии Индии: индуизм и буддизм. Он человек большой культуры и почти так же интересуется искусством, как и этикой. Он необычно свободен от национализма и столь же хорошо знаком с английскими писателями, как и с писателями своей страны. В поисках философии, которой можно было бы верить, он всегда обращался к профессиональным философам меньше, чем к деятелям искусства и литературы. Он начал придавать особое значение воле, что характерно для многих философов XIX—XX веков. Но для него воля, хотя и является метафизически основным принципом, с точки зрения этики — зло; такой контраст возможен только у пессимиста. Он признает три источника своей философии: Канта, Платона и упанишады, однако я не думаю, чтобы он был так многим обязан Платону, как он сам считает. Его мировоззрение по своему темпераменту имеет сходство с мировоззрением эллинистической эпохи. Усталое и болезненное, оно ценит мир больше, чем победу, квиетизм — больше, чем попытки реформ, которые Шопенгауэр считал неизбежно тщетными.

Его родители принадлежали к видным торговым семействам города Данцига, где он и родился. Отец его был вольтерьянцем и считал Англию страной свободы и разума. Как и большинство видных граждан Данцига, отец ненавидел Пруссию за покушения на независимость вольного города и был так возмущен тем, что Данциг в 1793 году был присоединен к Пруссии, что уехал в Гамбург, понеся при этом значительный убыток. С 1793 по 1797 год Шопенгауэр жил с отцом в Гамбурге, а затем 2 года провел в Париже, после чего отец с удовольствием обнаружил, что мальчик почти забыл немецкий язык. В 1803 году Шопенгауэра поместили в пансион в Англии, где он возненавидел ханжество и лицемерие. Спустя 2 года, чтобы порадовать отца, он сделался клерком в гамбургском торговом доме, но чувствовал отвращение к деловой карьере и страстно стремился к литера-

---

<sup>1</sup> Главы с XXIV по XXX книги третьей перевел В. К. Финн.

турной и академической деятельности. Такая возможность представилась со смертью отца, вероятно, покончившего жизнь самоубийством; мать Шопенгауэра очень хотела, чтобы сын забросил коммерцию и поступил в университет. Можно было бы думать что из-за этого Шопенгауэр любил мать больше, чем отца, однако дело обстояло как раз наоборот: он не любил мать, а отце навсегда сохранил добрую память.

Его мать была женщина с литературными устремлениями. За 2 недели до битвы при Иене она поселилась в Веймаре, где содержала литературный салон, писала книги и наслаждалась дружбой с людьми культуры. Она не питала большой привязанности к сыну, зато быстро подмечала его провинности. Она предостерегала его от напыщенности и ложного пафоса; ему досаждали ее флирты.

Достигнув совершеннолетия, он унаследовал скромное состояние, и после этого они с матерью стали постепенно находить друг друга все более несносными. Нет сомнения, что его низкое мнение о женщинах объясняется, по крайней мере отчасти, ссорами с матерью.

Уже в Гамбурге он попал под влияние романтиков, особенно Тика, Новалиса и Гофмана, у которого научился восхищаться Грецией и неприязненно думать о древнееврейских элементах в христианстве. Под влиянием другого романтика, Фридриха Шлегеля, он стал преклоняться перед индийской философией. В Геттингенском университете, куда он поступил в 1809 году, достигнув совершеннолетия, его научили восхищаться Кантом. Через два года он переехал в Берлин, где в основном занимался наукой; он слушал лекции Фихте, но презирал его. Среди всеобщего возбуждения освободительной войны он оставался безучастным.

В 1819 году Шопенгауэр стал приват-доцентом в Берлине и был столь самонадеян, что назначил свои лекции на один час с лекциями Гегеля. Однако, не сумев переманить слушателей Гегеля, он вскоре бросил читать лекции. В конце концов он поселился во Франкфурте и женился на старой холостячке. У него был пудель по имени Атма (Мировая душа), два часа в день Шопенгауэр гулял, курил длинную трубку, читал лондонскую газету «Таймс» и нанимал корреспондентов выискивать доказательства его славы.

Он был настроен антидемократически, ненавидел революцию 1848 года, верил в спиритизм и магию; в его кабинете стояли бюст Канта и бронзовый Будда. Шопенгауэр пытался копировать образ жизни Канта во всем, за исключением раннего вставания.

Его основная работа «Мир как воля и представление» была опубликована в конце 1818 года. Шопенгауэр придавал ей большое значение и даже зашел так далеко, что утверждал, будто некоторые параграфы книги продиктованы ему святым духом. К его огромному разочарованию, книга успеха не имела. В 1844 году

он убедил издателя опубликовать второе издание, но признание, которого он так жаждал, пришло к нему много позднее.

Шопенгауэровская система — это адаптация системы Канта. Однако Шопенгауэр подчеркивал в «Критике» совсем не те стороны, что Фихте или Гегель. Они отказывались от «вещи в себе» и, таким образом, основным метафизическим принципом делали познание. Шопенгауэр сохранил «вещь в себе», но отождествил ее с волей. Он считал, что то, что представляется в восприятии как мое тело, есть на самом деле моя воля. Подобный взгляд в большей мере, вопреки желанию основной массы кантианцев признать это, является развитием философии Канта.

Кант утверждал, что изучение морального закона может вывести нас за рамки явления и дать нам познание, которого чувственно восприятие дать не сможет. Он также утверждал, что моральный закон касается в основном воли. Различие между хорошим и плохим человеком для Канта — это различие в мире «вещей в себе», а также разница в волевых актах. Отсюда следует, что, по Канту, волевые акты должны принадлежать к реальному миру, а не к миру явлений. Явление, соответствующее волевому акту, — это телесное движение. Вот почему, согласно Шопенгауэру, тело есть видимость, реальностью которого является воля.

Но воля, которая находится за явлением, не может состоять из некоторого числа различных волевых актов. И пространство и время, по Канту (и в этом Шопенгауэр соглашается с ним), принадлежат только к явлениям; вещь в себе не существует в пространстве или во времени. Поэтому моя воля, в том смысле, в котором она реальна, не может иметь начало и конец и состоять из различных волевых актов, так как именно пространство и время суть источники множественности — это «принцип индивидуации», используя схоластическую фразу, которую предпочитал Шопенгауэр. Моя воля поэтому единственна и безвременна. Нет, даже более того, ее надо отождествлять с волей всей Вселенной; моя «отдельность» — это иллюзия, являющаяся продуктом моего субъективного аппарата пространственно-временного восприятия. То, что реально, — это одна громадная воля, проявляющаяся во всем течении Вселенной, в равной степени в одушевленной и неодушевленной природе.

Можно было бы ожидать, что Шопенгауэр отождествляет эту космическую волю с богом и проповедует пантеистическую доктрину, не отличающуюся от учения Спинозы, где добродетель состоит в том, чтобы подчиняться божественной воле. Но тут пессимизм Шопенгауэра приходит к другому развитию. Космическая воля зла; воля вообще зла и в любом случае является источником всех наших бесконечных страданий. Страдание — существенная часть всей жизни, и оно возрастает при каждом увеличении познания. У воли нет фиксированного конца, который,

будучи достигнут, принес бы удовлетворение. Хотя смерть в конце концов все равно победит, мы преследуем наши безуспешные цели, «так стараемся выдуть мыльный пузырь как можно больше, хотя отлично знаем, что он лопнет». Такой вещи, как счастье, не существует, потому что неосуществленное желание причиняет боль, а достижение приносит лишь пресыщение. Инстинкт понуждает людей производить потомство, что вызывает к жизни новые возможности для страдания и смерти; вот почему с половым актом связан стыд. Самоубийство бесполезно; учение о переселении душ, даже если оно и не является истинным буквально, все же выражает истину в форме мифа.

Все это очень печально, но имеется выход, и он был открыт в Индии. Самый лучший из мифов — это миф о нирване, которую Шопенгауэр понимает как угасание. Он согласен, что это противоречит учению христианства, но «то, что случилось в Галилее, не заменит древней мудрости рода человеческого». Причина страданий — это напряжение воли: чем меньше мы упражняем волю, тем меньше мы будем страдать. И вот здесь, наконец, оказывается полезным познание при условии, что это познание определенного рода. Отличие одного человека от другого — это часть мира явлений, оно исчезает, если видеть мир в истинном свете. Для хорошего человека покрывало майи (иллюзия) делается прозрачным, он видит, что все вещи — одно и что разница между ним и другим человеком только кажущаяся. Он приходит к этому пониманию через любовь, которая всегда — сострадание, и должен ощущать боль других. Когда поднимается покрывало майи, один человек принимает страдание всего мира. У хорошего человека познание всего смиряет все явления.

Его воля отворачивается от жизни и отрицает свою собственную природу!

«И поднимается в нем отвращение к природе, выражением которой является его собственное феноменальное существование, отвращение к сути и внутренней природе этого мира, который, как признано, полон несчастья».

Здесь Шопенгауэр приходит к полному согласию, по крайней мере в том, что касается практики, с аскетическим мистицизмом. Eckhard и Angelus Silesius лучше Нового завета. В ортодоксальном христианстве тоже имеются некоторые хорошие вещи, особенно, например, учение о первородном грехе, проповедуемое против «вульгарного пелагианства» св. Августином и Лютером; но евангелисты прискорбно несовершенны в метафизике. Буддизм, говорит Шопенгауэр, — это самая высшая религия; этические учения буддизма общеприняты по всей Азии, исключая те районы, где преобладает «отвратительное учение ислама».

Хороший человек будет жить в совершенной строгости в добровольной бедности, постясь и подвергая себя самоистязанию. Всем этим он добьется подавления своей индивидуальной воли. Но он делает это вовсе не для того, чтобы достичь гармонии

с богом, как западные мистики, он не ищет никакого положительного добра. То добро, которого он ищет, целиком и полностью отрицательно.

«Мы должны прогнать мрачные впечатления о том «ничто», которое мы различаем за всей добродетелью и святостью как их конечную цель и которого мы боимся, как дети боятся темноты; мы не должны даже ускользать от него, как индийцы, с помощью мифов и ничего не значащих слов, таких, как всепоглощающая брахма или нирвана буддистов. Мы довольно свободно понимаем, что то, что остается после полного уничтожения воли, есть ничто для всех, еще исполненных воли; но и, наоборот, для тех, в ком воля отрицает себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями есть ничто».

Здесь имеется неясное предположение, будто святые видят что-то положительное, которое недоступно другим, но нигде нет ни намека, что это такое, и я думаю, что это чисто риторическое предположение. Мир со всеми его явлениями, как говорит Шопенгауэр, — это только его воля. С отказом от воли:

«...все эти явления также исчезают, исчезает то постоянное напряжение и бесконечные попытки — без отдыха на всех степенях объективности, в которых и через которые состоит мир, исчезают разнообразные формы, постепенно следующие одна за другой, все проявления воли и, наконец, универсальные формы этого проявления — время и пространство, а также его последняя фундаментальная форма — субъект и объект, — все исчезает. Нет воли, нет мысли, нет мира. Перед нами только небытие».

Итак, по Шопенгауэру, цель святого — подойти как можно ближе к «несуществованию», которого, по какой-то причине, нигде ясно не объясняемой, нельзя достичь путем самоубийства; мы не можем толковать этот отрывок иначе. Нелегко также понять, чем такой святой лучше горького пьяницы; вероятно, Шопенгауэр считал, что моменты отрезвления, к сожалению, слишком часты.

Шопенгауэровская проповедь смирения не очень последовательна и не очень искренна.

Мистики, к которым он апеллирует, верили в созерцание, в блаженное видение — самый глубокий из всех достижимых видов познания; этот вид познания — высшее добро. Уже со времени Парменида обманчивое познание явления противоположилось совсем другому виду познания, но не чему-то совсем другого рода. Христианство учит нас, что наша внутренняя жизнь состоит в *познании* бога. Но Шопенгауэр не утверждает ничего подобного. Он согласен, что то, что обычно считают познанием, есть лишь покрывало майи, однако когда мы проникаем сквозь эту вуаль, мы видим не бога, а сатану, злую всемогущую волю, постоянно тжущую паутину страдания, чтобы мучить своих созданий. Испуганный видением дьявола, мудрец

кричит: «Прочь!» — и ищет убежища в несуществовании. Для мистиков было бы оскорблением, если бы сочли, что они верят в эту мифологию. А предположение, что и без достижения полного несуществования мудрец может все же жить жизнью, имеющей какую-то ценность, невозможно примирить с шопенгауэровским пессимизмом. Пока мудрец существует, он существует потому, что сохраняет волю, которая есть зло. Он может уменьшить количество зла, ослабляя свою волю, но он никогда не придет ни к какому положительному добру.

Учение его неискренне, если судить о нем по жизни самого Шопенгауэра. Обычно он плотно обедал в хорошем ресторане, имел много тривиальных любовных интрижек — чувственных, но не страстных, и был на редкость сварливым и необычайно скупым человеком. Однажды ему мешала пожилая швея, которая болтала с подругой возле дверей его квартиры, тогда он спустил ее с лестницы, нанеся ей увечье на всю жизнь. Решением суда он был принужден платить ей пожизненно 15 талеров каждый квартал. Когда через 20 лет она, наконец, умерла, он записал в книге расходов: «Obit apus, abit opus»<sup>1</sup>. В его жизни трудно найти что-нибудь такое, что говорило бы о его добродетели, кроме любви к животным: он выступал даже против вивисекции, проводимой в интересах науки. Во всех остальных отношениях он был полным эгоистом. Трудно поверить, что человек, столь глубоко убежденный в добродетельности аскетизма и смирения, никогда не делал никаких попыток провести практически в жизнь свои убеждения.

С точки зрения исторической у Шопенгауэра важны два момента: его пессимизм и учение о том, что воля выше познания. Его пессимизм дал возможность людям пристраститься к философии, не убеждая себя в том, что все зло может быть оправдано. В этом отношении, как противоядие, этот его пессимизм был полезен.

С научной точки зрения оптимизм и пессимизм в равной мере вызывают возражения: оптимизм принимает или пытается доказать, что Вселенная существует, чтобы доставлять нам удовольствие, а пессимизм — что Вселенная существует, чтобы причинять нам неприятности. Научно нет никаких доказательств правильности ни того, ни другого взгляда. Вера в пессимизм или оптимизм — это вопрос темперамента, а не разума, однако среди западных философов более распространен оптимистический темперамент. Поэтому полезен и представитель противоположной партии, так как он выдвигает соображения, которых иначе не заметили бы.

Более важным, чем пессимизм, являлось учение о первичности воли. Ясно, что это учение не вытекает с необходимостью из пессимизма (не имеет необходимой логической связи

---

<sup>1</sup> Старуха умирает, бремя спадает (лат.).

с пессимизмом), и те, кто придерживался этого взгляда после Шопенгауэра, часто находили в нем основание для оптимизма. В той или иной форме учение о первичности воли поддерживают многие философы нового и новейшего времени, в особенности Ницше, Бергсон, Джемс, Дьюи. Более того, оно приобрело популярность и за пределами круга профессиональных философов. И пропорционально тому как увеличивалось значение воли, уменьшалось значение познания. Я думаю, что это самая специфическая перемена, произошедшая в настроении философов в нашем веке. Она была подготовлена Руссо и Кантом, но впервые в чистом виде была провозглашена Шопенгауэром. Поэтому несмотря на непоследовательность и некоторую поверхностность, его философия играет значительную роль как ступень в историческом развитии.

## Глава XXV

### НИЦШЕ

Ницше (1844—1900) справедливо считал себя последователем Шопенгауэра, но он выше Шопенгауэра во многих отношениях, особенно потому, что его учение последовательно и непротиворечиво. Шопенгауэровская восточная этика самоотречения не гармонировала с его метафизикой всемогущества воли. У Ницше же воля первична не только в плане метафизическом, но и в этическом. Ницше, хотя он и был профессором, — философ скорей литературного склада, чем академического. Он не изобрел никаких новых специальных теорий в онтологии и эпистемологии; наибольшее значение имеет прежде всего его этика, а также его острая историческая критика. Я почти полностью ограничусь рассмотрением этики и критики религии, так как именно эти аспекты его трудов сделали его влиятельным.

Жизнь Ницше была проста. Отец его был протестантским пастором, и Ницше получил очень религиозное воспитание. Он учился в университете на классическом и филологическом отделениях настолько блестяще, что в 1869 году, еще до получения степени, ему предложили быть профессором филологии в Базеле; это место он принял. Он никогда не обладал хорошим здоровьем и после периодических отпусков по болезни был вынужден в 1879 году уйти в отставку. После этого Ницше жил в Швейцарии и Италии. В 1888 году он сошел с ума и в таком состоянии пребывал до самой смерти.

Ницше страстно любил Вагнера, но поссорился с ним после написания оперы «Парсифаль», которая показалась Ницше слишком христианской и слишком полной самоотречения. После ссоры он жестоко ругал Вагнера и даже дошел до того, что обвинил Вагнера в том, что он еврей. Однако общее мировоззрение Ницше оставалось очень схожим с мировоззрением Вагнера, которое отразилось в его музыкальном цикле «Кольцо Нибелунгов». Сверхчеловек Ницше во всем сильно напоминает Зигфрида, за исключением того, что он знает греческий язык. Это может показаться странным, но это — не моя вина.

Сознательно Ницше не был романтиком; действительно, он часто резко критикует романтиков. Сознательно его мировоззрение было эллинским, но без орфической компоненты. Его восхищают досократики, за исключением Пифагора. Он питает склонность к Гераклиту. Великодушный человек Аристотеля



очень похож на «благородного человека» Ницше, но в основном Ницше утверждает, что греческие философы, начиная с Сократа и далее, были ниже своих предшественников.

Ницше не может простить Сократу его плебейского происхождения, называет его «gotuieg» и обвиняет в разложении знатной афинской молодежи с помощью демократических моральных принципов. Особенно он осуждает Платона за склонность к наизиданиям. Однако ясно, что ему не очень хочется осуждать Платона, и, чтобы извинить его, Ницше предполагает, что Платон, вероятно, был неискренним и проповедовал добродетель только как средство удержания низших классов в повиновении. Он назвал его однажды «великим Калиостро». Ницше нравятся Демокрит и Эпикур, но его приверженность к последнему кажется нелогичной, если только ее не интерпретировать как в действительности восхищение Лукрецием. Как и следует ожидать, Ницше был низкого мнения о Канте, которого называл «моральным фанатиком à la Руссо».

Несмотря на то, что Ницше критикует романтиков, его мировоззрение многим обязано им: это аристократический анархизм байроновского типа, и никто не удивится, узнав, что Ницше восхищался Байроном. Ницше пытался соединить два рода ценностей, которые нелегко гармонируют между собой: с одной стороны, ему нравятся безжалостность, война, аристократическая гордость; с другой стороны, он любит философию, литературу, искусство, особенно музыку. Исторически эти ценности сосуществовали в эпоху Возрождения; папа Юлий II, завоевавший Болонью и использовавший талант Микеланджело, может служить примером человека, которого Ницше желал бы видеть во главе правительства. Естественно сравнить Ницше с Макиавелли, несмотря на важные различия между этими двумя людьми. Различия эти состоят в том, что Макиавелли был человеком действия, его мнения формировались в тесном контакте с делами общества и шли в ногу с веком; он не был ни педантичным, ни систематичным, и его философия политики не образует непротиворечивого целого. Ницше, напротив, был профессором, в сущности книжником, философом, находящимся в сознательной оппозиции к доминирующим политическим и этическим течениям своего времени. Однако сходство их глубже. Философия политики Ницше аналогична философии политики, изложенной в книге «Князь» (но не в «Размышлениях»), хотя она разработана и применена более широко. У обоих — и у Ницше, и у Макиавелли — этика нацелена на власть и носит умышленно антихристианский характер, причем антихристианский характер у Ницше выступает более выпукло. Наполеон был для Ницше тем же, что Чезаре Борджа для Макиавелли: великим человеком, побежденным мелкими противниками.

Критика религии и философии у Ницше полностью находится под властью этических мотивов. Он восхищается некоторыми

качествами, которые, как он верил (может быть, и правильно), возможны только у аристократического меньшинства; большинство, по его мнению, должно быть только средством для возвышения меньшинства, большинство нельзя рассматривать как имеющее какие-то независимые притязания на счастье или благополучие. Обычно Ницше называет простых людей «недоделанными и неполноценными» (*bungled and botched*) и не возражает против того, чтобы они страдали, если это необходимо для создания великого человека. Так, вся важность периода 1789—1815 годов суммирована в Наполеоне. Наполеона сделала возможным именно революция — вот в чем ее оправдание. Нам следует желать анархического крушения всей нашей цивилизации, если его результатом было бы такое вознаграждение. Наполеон сделал возможным национализм, — вот в чем извинение последнего. Почти все возвышенные надежды XIX века, пишет Ницше, обязаны своим возникновением Наполеону.

Ницше очень любит говорить парадоксами, желая шокировать рядового читателя. Он делает это, употребляя слова «добро» и «зло» в обычных им значениях, а потом заявляет, что предпочитает зло добру. В своей книге «По ту сторону добра и зла» он на самом деле стремится изменить понятия читателей о добре и зле, но при этом стремится, за исключением отдельных моментов, представить дело так, будто он восхваляет зло и порицает добро. Например, он говорит, что ошибочно считать своим долгом добиваться победы добра и исчезновения зла, это чисто английский взгляд, он типичен для «этого болвана Джона Стюарта Милля» — человека, к которому Ницше питал особенно злобное отвращение. Он писал о нем: «Я ненавижу вульгарность этого человека, когда он говорит: «Что правильно для одного человека, то правильно и для другого». — «Не делай другому того, чего ты не хочешь, чтобы сделали тебе»<sup>1</sup>.

Основываясь на этих принципах, охотно установили бы все человеческие отношения на *взаимных услугах*, так что каждое действие являлось бы платой наличными за что-то, сделанное для нас. Эта гипотеза низка до последней степени. Здесь принимается не требующим доказательства, что имеется некоторый род *равенства ценности моих и твоих действий*.

Истинная добродетель, в противоположность обычной, не для всех, она должна оставаться свойством лишь аристократического меньшинства. Она ни выгодна, ни благоразумна; она отделяет ее обладателя от других людей; она враждебна порядку и причиняет вред тем, кто стоит ниже. Высшим людям необходимо воевать с массами и сопротивляться демократическим тенденциям века, так как во всех направлениях посредственные люди объединяются, чтобы захватить господство. «Все, что изнеживает, что смягчает и что выводит «народ» или «женщину»

---

<sup>1</sup> Мне помнится, что кто-то предвосхитил Милля в этом афоризме.

вперед, действует в пользу всеобщего избирательного права, то есть господства «низших» людей». Совратителем был Руссо, который сделал женщину интересной, затем явилась Гарриет Бичер-Стоу со своими рабами, затем социалисты с их защитой рабочих и бедных. Против всего этого надо бороться.

Этика Ницше не является этикой самооправдания ни в каком обычном смысле этого слова. Он верит в спартанскую дисциплину и в способность терпеть, так же как и причинять боль ради важной цели. Он ставит силу воли выше всего. «Я оцениваю *силу воли*, — говорит он, — по количеству сопротивления, которое она может оказать, по количеству боли и пыток, которые она может вынести, и знаю, как обратить ее к ее собственной выгоде. Я не указываю на зло и боль существования пальцем укора, но, напротив, я питаю надежду, что жизнь может однажды стать еще более злой и еще более полной страданий, чем когда-либо». Он рассматривал сострадание как слабость, с которой надо бороться: «Задача в том, чтобы достичь той огромной *энергии величия*, которая сможет создать человека будущего посредством дисциплины, а также посредством уничтожения миллионов «недоделанных и неполноценных» и которая сможет все же *устоять и не погибнуть* при виде страданий, тем самым создаваемых, подобных которым никогда не видели раньше». С ликованием пророчит он эру великих войн; интересно, был бы ли он счастлив, если бы дожил до осуществления своего пророчества.

Однако он вовсе не почитатель государства, он далек от этого. Он страстный индивидуалист и верит в героя. Несчастье целой нации, говорит он, значит меньше, чем страдания великой личности: «Все невзгоды этих маленьких людей, взятые вместе, не суммируются в целом, иначе как в чувствах *могучих людей*».

Ницше не националист, он не проявляет излишнего восхищения Германией. Ему нужна интернациональная правящая раса, которая должна будет господствовать на земле — «новая широкая аристократия, основанная на наиболее суровой самодисциплине, в которой воля философов-властителей и художников-тиранов будет запечатлена на тысячи лет».

Не является он и антисемитом, хотя и думает, что в Германии имеется столько евреев, сколько она может ассимилировать, и не следует допускать их дальнейшего притока. Он не любит Новый завет, но о Ветхом говорит с большим восхищением. Отдавая справедливость Ницше, надо подчеркнуть, что многие современные теории, имеющие определенную связь с его общими этическими воззрениями, противоположны его ясно выраженным взглядам.

Заслуживают внимания два приложения его этики: во-первых, отвращение к женщинам, во-вторых, его жестокая критика христианства.

Он никогда не устает яростно поносить женщин. В своей псевдопророческой книге «Так говорил Заратустра» он пишет, что женщины еще не способны к дружбе: они все еще кошки и птицы или, в лучшем случае, коровы. «Мужчина должен воспитываться для войны, женщина — для отдохновения воина. Все остальное — вздор». Это отдохновение воина должно быть довольно-таки своеобразным, если судить по наиболее выразительному афоризму Ницше на этот счет: «Ты идешь к женщине? Не забудь плетку!»

Он не всегда столь свиреп; хотя и всегда одинаково презрителен. В «Воле к власти» он пишет: «Мы находим удовольствие в женщине, как в более изящном, более тонком и эфирном создании. Какое удовольствие встретить создание, у которого в голове только танцы, чепуха и наряды! Женщины всегда были наслаждением для всякой сильной и глубокой мужской души». Однако даже эти привлекательные свойства можно обнаружить в женщинах только до тех пор, пока их держат в повиновении мужественные мужчины; как только женщины достигнут какой-то независимости, они становятся невыносимы. «У женщин так много оснований для стыда; в женщине скрыто столько педантизма, поверхностности, повадок классной наставницы, мелкой самонадеянности, распушенности и нескромности... Все это лучше всего сдерживалось и подавлялось до сих пор *страхом перед мужчиной*». Так пишет он в «По ту сторону добра и зла» и добавляет, что женщину надо рассматривать, как собственность, следуя примеру жителей Востока. Все его поношения женщин предлагаются как самоочевидные истины; они не подкреплены ни свидетельством истории, ни его собственным опытом знания женщин, который почти полностью ограничивался его сестрой.

Ницше возражает против христианства, потому что оно принимает, как он выражается, «рабскую мораль». Интересно проследить резкое различие между его аргументами и аргументами французских философов, предшественников революции. Они считают, что догмы христианства ложны, что христианство учит покорности тому, что представляется волей бога, тогда как уважающее себя человеческое существо не должно склоняться ни перед какой высшей властью, что христианские церкви стали союзником тиранов и помогают врагам демократии отрицать свободу и продолжать угнетать бедноту. Ницше не заинтересован в метафизической истинности ни христианства, ни любой другой религии; будучи убежден, что никакая религия в действительности не истинна, он судит обо всех религиях только по их социальным следствиям. Он согласен с французскими философами в их протесте против подчинения предполагаемой божьей воле, но он заменяет ее волей земных «художников-тиранов». Покорность хороша (для всех, кроме этих сверхчеловеков), но не покорность христианскому богу. А что касается союза христианских церквей с тиранами и врагами демократии, то, говорит он, это прямо

противоположно истине. Согласно ему, Французская революция и социализм, в сущности, по духу своему тождественны христианству. Все это он отрицает и все по той же причине: он не желает рассматривать всех людей как равных ни в каком отношении.

Буддизм и христианство, говорит он, одинаково являются «нигилистическими» религиями в том смысле, что они отрицают исходное различие ценности между одним и другим человеком, но буддизм все же вызывает меньше возражений. Христианство — дегенеративно, полно разлагающихся элементов; его движущая сила — это бунт «недоделанных и неполноценных». Этот бунт начали евреи, его занесли в христианство «святые эпилептики», вроде св. Павла, лишенного всякой честности. «Новый завет — это евангелие полностью *подлых* разновидностей человека». Христианство — самая фатальная и соблазнительная лож из всех когда-либо существовавших. Никто из выдающихся людей никогда не был подобен христианскому идеалу, взять хотя бы героев «Жизнеописаний» Плутарха. Христианство должно быть осуждено за отрицание ценности «гордости, пафоса расстояния, великой ответственности, бьющей через край жизнерадостности, прекрасной звероподобности, инстинктов войны и завоевания, обожествления страсти, мести, гнева, чувственности, риска и знания». Все это вещи хороши, и все их христианство объявляет плохими, — так утверждает Ницше.

Христианство, доказывает он, стремится смирить человеческое сердце, но это ошибка. В диком звере есть нечто великолепное, что он теряет, будучи укрощен. Преступники, с которыми общался Достоевский, были лучше его, так как обладали большим самоуважением. Ницше внушает отвращение, покаяние и искупление, которое он называет «*folie circulaire*». Нам трудно освободиться от такого способа мышления о поведении человека: «Мы — наследники вивисекции сознания и самораспятия двух тысячелетий». Приведу весьма красноречивый отрывок о Паскале, заслуживающий, чтобы его процитировали, так как он лучше всего показывает отрицательное отношение Ницше к христианству: «Из-за чего мы боремся с христианством? Из-за того, что оно стремится разрушить сильных, разбить их дух, использовать минуты усталости и слабости, превратить их гордую уверенность в беспокойство и тревогу; из-за того, что оно знает, как отравлять благороднейшие инстинкты и заражать их болезнью, пока их сила, их воля к власти не обернется против них, до тех пор, пока сильные не погибнут из-за чрезмерного самопрезрения и принесения себя в жертву, — отвратительный способ гибели, наиболее знаменитым примером которого является Паскаль».

На месте христианского святого Ницше желает видеть того, кого он называет «благородным» человеком, но не в качестве представителя всех, а как правящего аристократа. «Благород-

ный» человек способен на жестокость и при случае на то, что вульгарно рассматривается как преступление. Он обладает чувством долга только по отношению к равным себе. Он покровительствует художникам и поэтам и всем, кто владеет каким-либо мастерством, но делает это как существо более высокого порядка, чем те, которые лишь умеют что-нибудь делать. На примере воинов он научился связывать смерть с интересами, ради которых он борется, жертвовать многим и относиться к делу достаточно серьезно, чтобы не щадить людей, придерживаться неумолимой дисциплины и позволять себе в войне насилие и коварство. Он сознает ту роль, которую жестокость играет в аристократическом превосходстве: «Почти все, что мы называем «высшей культурой», основано на одухотворении и интенсификации *жестокости*». «Благородный» человек есть, в сущности, воплощение воли к власти.

Что мы должны думать об учении Ницше? Насколько оно истинно? Является ли оно в какой-то степени полезным? Есть ли в нем что-нибудь объективное или это просто фантазия большого о власти?

Нельзя отрицать, что Ницше оказал огромное влияние, но не на философов-специалистов, а на людей литературы и искусства. Надо также признать, что его пророчества о будущем до сих пор оказываются более правильными, чем предсказания либералов и социалистов. *Если* Ницше — просто симптом болезни, то, должно быть, эта болезнь очень широко распространена в современном мире. Тем не менее в нем много такого, что надо отвергнуть просто как манию величия. Говоря о Спинозе, он пишет: «Сколько личной робости и уязвимости выдает этот маскарад больного затворника!» То же самое можно сказать и о нем самом, но с меньшим колебанием, ибо он не поколебался сказать так о Спинозе. Ясно, что в своих снах наяву он был воином, а не профессором, все люди, которыми он восхищался, были военными. Его мнение о женщинах, как у каждого мужчины, есть объективизация того чувства, которое он к ним испытывал, а это, очевидно, было чувство страха. «Не забудь плетку!» — но 9 женщин из 10 вырвали бы у него эту плетку, и он это знал, поэтому он держался подальше от женщин и тешил свое раненое тщеславие злыми замечаниями.

Он осуждает христианскую любовь потому, что считает ее результатом страха: я боюсь, что мой сосед обидит меня, поэтому я уверяю его, что люблю его. Если бы я был сильнее и храбрее, я бы открыто показывал свое презрение к нему, которое я, конечно, чувствую. Ясно, что Ницше не мог себе представить, чтобы человек искренне чувствовал любовь ко всему человечеству, потому что он сам испытывал ко всему ненависть и страх, которые был вынужден скрывать под маской надменного безразличия. Его «благородный» человек, которым был он сам в своих мечтах, полностью лишен сострадания, безжалостен,

хитер, зол, занят лишь своей собственной властью. Король Лир на пороге безумия говорит:

...еще не знаю сам,  
Чем отомщу, но это будет нечто,  
Ужаснее всего, что видел свет.

Вот в нескольких словах вся философия Ницше.

Ницше никогда не приходило в голову, что стремление к власти, которым он одаряет своего сверхчеловека, само порождено страхом. Те, кто не боится своих соседей, не видят необходимости властвовать над ними. Люди, победившие страх, не имеют неистовой способности неронов — «художников-тиранов» Ницше — искать наслаждения в музыке и резне, в то время, как их сердца полны страха перед неизбежным дворцовым переворотом. Я не стану отрицать, что частично в результате распространения учения Ницше реальный мир стал очень похож на его кошмар, только кошмар от этого не делается менее отвратительным.

Следует признать, что имеется определенный тип христианской этики, к которому осуждающая критика Ницше может быть применена справедливо. Паскаль и Достоевский, которых он сам приводит в качестве примера, — оба имеют что-то жалкое в своей добродетели. Паскаль принес в жертву своему богу великолепный математический ум, тем самым приписывая богу жестокость, которая является космическим расширением болезненных душевных мук самого Паскаля. Достоевский не желал иметь ничего общего с «личной гордостью»; он согрешил бы, чтобы покаяться и испытать наслаждение исповеди. Я не стану обсуждать вопрос, насколько в таких помрачениях ума следует обвинять христианство, но я согласен с Ницше, считая протрацию Достоевского презренной. Я должен согласиться и с тем, что прямота и гордость и даже некоторое самоутверждение являются элементами самого лучшего характера. Нельзя восхищаться добродетелью, в основе которой лежит страх.

Есть два вида святых: святой от природы и святой из боязни. Святой от природы искренне и непосредственно любит человечество, он делает добро потому, что это дает ему счастье. Святой из боязни, наоборот, подобен человеку, который не ворует, потому что боится полиции, и который был бы злым, если бы его не сдерживали мысли об адском пламени или о мести соседей. Ницше мог представить себе только второй тип святого: он настолько полон страха и ненависти, что искренняя любовь к людям кажется ему невозможной. Он никогда не представлял себе человека, который, обладая всем бесстрашием и упрямой гордостью сверхчеловека, тем не менее не причиняет страданий, потому что у него нет такого желания. Может ли прийти кому-нибудь в голову, что Линкольн поступал так, как он поступал,

из-за страха перед адскими муками? И все-таки для Ницше Линкольн — жалок, Наполеон — велик.

Остается рассмотреть главную этическую проблему, которую поставил Ницше, а именно: должна ли этика быть аристократической или она в определенном отношении равно применима ко всем людям. Вопрос этот, в том виде, в каком я его только что поставил, не имеет ясного смысла, и очевидно, что наш первый шаг — попытаться сделать предмет обсуждения более определенным.

Сначала мы должны попытаться отличить аристократическую *этику* от аристократической *политической теории*. Приверженец бентамовского принципа наибольшего счастья для наибольшего числа людей исходит из демократической этики, однако он может думать, что общее счастье будет лучше всего обеспечено аристократической формой правления. Но позиция Ницше не такова. Он считает, что счастье простого народа не является частью добра *per se*. Все, что хорошо или плохо само по себе, существует только для аристократического меньшинства; что происходит с остальными, не имеет значения.

Следующий вопрос: как можно определить высшее меньшинство? На практике им обычно бывает раса завоевателей или наследственная аристократия, а люди, относящиеся к аристократии, обычно, по крайней мере в теории, бывают потомками расы завоевателей. Я думаю, Ницше согласился бы с этим определением. «Никакая мораль невозможна без хорошего происхождения», — говорит он нам. Он считает, что благородная каста сначала всегда бывает варварской, но что каждым своим возвышением человек обязан аристократическому обществу.

Неясно, рассматривал ли Ницше превосходство аристократа как приращенное или как обусловленное воспитанием и средой. Если справедливо последнее, то трудно оправдать, почему остальные лишены всех преимуществ, на которые они могут *ex hypothesi* претендовать в равной мере. Отсюда я заключаю, что он считает аристократов-завоевателей и их потомков биологически высшими по отношению к их подданным, подобно тому как люди выше домашних животных, хотя и в меньшей степени.

Что мы будем подразумевать под «биологически высшим»? Мы будем считать, интерпретируя Ницше, что индивидуумы высшей расы и их потомки ближе стоят к «благородным» в смысле Ницше: у них больше силы воли, больше мужества, больше порыва к власти, меньше сочувствия, меньше страха и мягкости.

Теперь мы можем сформулировать этику Ницше. Я думаю, что нижеследующее является беспристрастным анализом ее: победители в войне и их потомки обычно биологически выше, чем побежденные, поэтому желательно, чтобы вся власть находилась в их руках и руководство осуществлялось исключительно в их собственных интересах.



Здесь надо еще рассмотреть слово «желательно». Что «желательно» в философии Ницше? С точки зрения постороннего, Ницше называет «желательным» то, чего желает Ницше. При таком истолковании учение Ницше может быть выражено более просто и честно в одном предложении: «Я желал бы жить в Афинах при Перикле или во Флоренции при Медичи». Но это не философия, это факт биографии некоторого индивидуума. Слово «желательно» — не синоним «желаемого мной», оно обладает некоторой претензией, хотя и затемненной, на законодательную всеобщность. Теист мог бы сказать, что желательно то, чего желает бог, но Ницше этого сказать не может. Он мог бы сказать, что знает, что такое добро, благодаря этической интуиции, но он не сказал бы этого, так как это звучит слишком кантиански. Объясняя слово «желательно», он мог бы сказать следующее: «Если люди будут читать мои работы, то некоторый процент читателей станет разделять мои желания в отношении организации общества. Эти люди, вдохновленные энергией и решимостью, которые даст им моя философия, могут сохранить и восстановить аристократию, будучи или сами аристократами или (какая) сикофантами аристократии. Таким образом, они достигнут более полной жизни, чем они достигли бы, будучи слугами народа».

Имеется у Ницше другой элемент, который очень похож на возражения, выдвигаемые «закоснелыми индивидуалистами» против тред-юнионов. Победитель в борьбе всех против всех, вероятно, обладает определенными качествами, которыми восхищается Ницше, например мужеством, находчивостью, силой воли. Но если люди, не обладающие этими аристократическими качествами (составляющие огромное большинство), объединяются, они могут победить, несмотря на то, что индивидуально они стоят ниже. В этой борьбе объединенной черни против аристократов христианство является идеологическим фронтом, как французская революция была фронтом битвы. Нам следует поэтому противодействовать всякого рода союзу индивидуально слабых из боязни, как бы их объединенная мощь не превысила мощь сильных индивидуальностей. С другой стороны, нам следует способствовать объединению стойких и мужественных элементов населения. Первый шаг к созданию такого союза — это проповедь философии Ницше. Мы видим, что не так-то легко сохранить различие между этикой и политикой.

Предположим, мы хотим — и я на самом деле хочу — найти аргументы против этики и политики Ницше, какие доводы сможем мы найти?

Имеются веские практические аргументы, показывающие, что попытка достичь цели, которую ставил Ницше, на самом деле приведет к чему-то совсем другому. Потомственные аристократы в наши дни дискредитированы. Единственной практически возможной формой аристократии является организация

типа фашистской или нацистской партии. Подобная организация вызывает оппозицию и, вероятно, будет побеждена в войне; но если она и не будет побеждена, то она должна вскоре стать не чем иным, как полицейским государством, где правители живут в постоянном страхе быть убитыми, а герои заключены в концентрационные лагеря. В таком обществе доверие и честность подорваны доносами и предполагаемая аристократия сверхчеловеков вырождается в клику дрожащих трусов.

Это, однако, доводы нашего времени, они не были бы верны в прошлые времена, когда аристократия не вызывала сомнений. Правительство Египта управляло по принципам Ницше несколько тысячелетий. Правительства почти всех больших государств были аристократическими до американской и французской революций. Мы должны поэтому спросить себя: имеются ли достаточные причины предпочитать демократию форме правления, имеющей столь долгую и преуспевающую историю, или вернее, так как мы занимаемся философией, а не политикой, имеются ли объективные основания отвергнуть этику, с помощью которой Ницше поддерживает аристократию.

Этическим вопросом, в противоположность политическому, является вопрос о *сочувствии*. Сочувствие выражается в том, что становясь несчастным из-за страданий других, и это до некоторой степени естественно для человеческого существа. Маленькие дети огорчаются, когда слышат, как плачут другие дети. Но развитие этого чувства у разных людей идет по-разному. Некоторые находят удовольствие в том, что причиняют страдание, другие, например Будда, чувствуют, что они не могут быть полностью счастливы до тех пор, пока какос-нибудь живое существо страдает. Большинство людей эмоционально делит человечество на друзей и врагов, сочувствуя первым, но не вторым. Такие этики, как христианская и буддистская, содержат в своей эмоциональной основе универсальное сочувствие, а этика Ницше — полное отсутствие сочувствия. (Проповеди Ницше часто направлены против сострадания, и чувствуется, что в этом отношении ему было нетрудно следовать своим законам.)

Вопрос таков: если устроить диспут между Буддой и Ницше, смог бы кто-нибудь из них привести такой довод, который пришелся бы по вкусу беспристрастному слушателю? Я не имею в виду политических аргументов. Мы можем вообразить, что они оба предстали перед всемогущим, подобно сатане в первой главе книги Иова, и дают ему советы, какого рода мир должен он создать. Что мог бы сказать каждый из них?

Будда начал бы спор, говоря о прокаженных, отверженных, бездомных и несчастных; о бедняках, у которых болят натруженные руки и которые едва поддерживают жизнь скудным пропитанием; о раненных в битвах, умирающих в медленной агонии; о сиротах, с которыми плохо обращаются жестокие

опекуны, и даже о наиболее удачливых, но преследуемых мыслями о крахе и смерти. Из всего этого бремени печали, сказал бы он, надо найти путь к спасению, а спасение может прийти только через любовь.

Ницше, которому лишь всемогущество бога могло бы помешать прервать Будду, разразился бы, когда пришла его очередь: «О господи! Человеке, ты должен научиться быть более толстокожим. Зачем хныкать из-за того, что простой люд страдает, или даже потому, что великие люди страдают? Простой люд страдает обыденно, страдания великих людей велики, а великие страдания не нуждаются в сожалении, так как они благородны. Твой идеал чисто отрицательный — это отсутствие страданий, которое может быть полностью обеспечено лишь в небытии. А у меня положительные идеалы: я восхищаюсь Алкивиадом, императором Фридрихом II и Наполеоном. Ради таких людей любое страдание оправдано. Я взываю к тебе, боже, как к величайшему из творцов-художников, не позволяй, чтобы твои артистические порывы обуздывала дегенеративная обуянная страхом болтовня этого несчастного психопата».

Будда, который на небесах успел изучить историю всего, что произошло после его смерти, и овладел наукой, восхищаясь знанием и печалась по поводу его применения людьми, отвечает со спокойной вежливостью: «Вы ошибаетесь, профессор Ницше, думая, что мой идеал чисто отрицателен. Действительно, он включает негативный элемент — отсутствие страдания, но вдобавок он имеет столько же позитивного, сколько можно найти в вашем учении. Хотя я и не особенно восхищаюсь Алкивиадом и Наполеоном, у меня тоже есть свои герои: мой последователь Иисус, потому что он учил людей любить своих врагов; люди, открывшие, как управлять силами природы и затрачивать меньше труда на добывание пищи; врачи, нашедшие средства против болезней; поэты, артисты и музыканты, которые несут на себе печать божественного блаженства. Любовь, знание и наслаждение красотой — это не отрицание; этого достаточно, чтобы наполнить жизнь самых великих из когда-либо живших людей».

«Все равно, — ответил бы Ницше, — ваш мир был бы пресным. Вам надо бы изучать Гераклита, чьи труды полностью продолжают существовать в небесной библиотеке. Ваша любовь — это жалость, вызываемая состраданием; Ваша истина, если вы честны, — неприятна, ее можно познать только через страдание; а что касается красоты, то что более прекрасно, чем тигр, великолепие которого — в его свирепости? Нет, я боюсь, что если господь предпочитает Ваш мир, то мы все умрем со скуки».

«Может быть, вы и умрете, — отвечает Будда, — потому что вы любите страдания, а ваша любовь к жизни — притворство.

Но те, кто действительно любит жизнь, были бы счастливы так, как никто не может быть счастлив в теперешнем мире».

Что касается меня, то я согласен с Буддой, с тем Буддой, какого я изобразил. Но я не знаю, как доказать, что он прав с помощью доводов, подобных доводам в математическом или естественнонаучном споре. Мне неприятен Ницше потому, что ему нравится созерцать страдание, потому, что он возвысил тщеславие в степень долга, потому, что люди, которыми он больше всего восхищался, — завоеватели, прославившиеся умением лишать людей жизни. Но я думаю, что решающий аргумент против философии Ницше, как и против всякой неприятной, но внутренне непротиворечивой этики, лежит не в области фактов, но в области эмоций. Ницше презирует всеобщую любовь, а я считаю её движущей силой всего, чего я желаю для мира. У последователей Ницше были свои удачи, но мы можем надеяться, что им скоро придет конец.

## Глава XXVI

### УТИЛИТАРИСТЫ<sup>1</sup>

В течение всего периода от Канта до Ницше профессиональные философы Великобритании почти не испытывали влияния своих немецких современников; единственным исключением был сэр Уильям Гамильтон, но он сам не имел большого влияния. Правда, Кольридж и Карлейль подверглись глубокому воздействию Канта, Фихте и немецких романтиков, но они не были философами в специальном смысле этого слова.

Кто-то, кажется, однажды заговорил о Канте с Джемсом Миллем, который после недолгого раздумья заметил: «Я вполне понимаю, каковы были намерения бедняги». Но подобная степень признания является исключением, в целом о немцах хранили полное молчание. Бентам и его школа унаследовали основные черты своей философии от Локка, Хартли и Гельвеция; они имели не столько философское, сколько политическое значение — как вожди британского радикализма, люди, которые непреднамеренно подготовили почву для учения социализма.

Иеремия Бентам, признанный глава «философского радикализма», был совсем не таким человеком, которого ожидаешь увидеть во главе подобного движения. Он родился в 1748 году, но радикалом стал только в 1808 году. Он был болезненно застенчив и не мог без трепета выносить незнакомое общество. Как писатель он был очень плодovit, но никогда не утруждал себя печатанием своих работ. То, что опубликовано под его именем, было похищено у него и напечатано его благожелательно настроенными друзьями. Больше всего его интересовала юриспруденция, своими наиболее важными предшественниками в этой области он считал Гельвеция и Беккариа. Именно в связи с теорией права он начал интересоваться этикой и политикой.

Всю свою философию он основал на двух принципах: «принципе ассоциации» и «принципе наибольшего счастья». Принцип ассоциации подчеркивал еще Хартли в 1749 году; до Хартли хотя ассоциацию идей и признавали, но рассматривали ее (например, Локк) только как источник тривиальных ошибок. Бентам, следуя за Хартли, сделал ее основным принципом психологии. Он признавал ассоциацию идей с идеями, а также ассо-

---

<sup>1</sup> Более полное рассмотрение этого вопроса, а также философии Маркса можно найти во второй части моей книги «Свобода и организация (1814—1914)».

циацию идей с языком. С помощью этого принципа Бентам стремился дать детерминистское истолкование духовных явлений. По существу, это то же учение, что и более современная теория «условных рефлексов», основанная на экспериментах Павлова. Самое важное их различие в том, что павловский условный рефлекс физиологичен, тогда как ассоциация идей — чисто духовная. Поэтому работам Павлова можно дать материалистическое объяснение, какое и дали им бихевиористы<sup>1</sup>, тогда как ассоциация идей приводит скорее к психологии, более или менее не зависящей от физиологии. Нет никакого сомнения в том, что с научной точки зрения принцип условного рефлекса есть развитие более старого принципа.

Принцип Павлова таков: если дан рефлекс, согласно которому раздражитель *B* вызывает реакцию *C*, и если дано, что некоторое животное часто подвергается действию раздражителя *A* одновременно с *B*, то нередко случается, что через некоторое время раздражитель *A* будет вызывать реакцию *C* даже при отсутствии раздражителя *B*. Определить обстоятельства, при которых это происходит, — предмет эксперимента. Ясно, что если мы заменим *A*, *B* и *C* идеями, то принцип Павлова превратится в принцип ассоциации идей.

Оба принципа, несомненно, верны в определенной области; единственный спорный вопрос касается границы этой области. Бентам и его последователи преувеличивали сферу действия принципа Хартли, как некоторые бихевиористы — область применимости учения Павлова.

Для Бентама детерминизм в психологии был важен потому, что Бентам желал установить свод законов и более широко — социальную систему, которые бы автоматически делали людей добродетельными. Его второй принцип, принцип наибольшего счастья, становится необходимым, для того чтобы определить понятие «добродетель».

Бентам утверждал, что добро есть наслаждение или счастье — он использует эти слова как синонимы, — а зло есть страдание. Поэтому одно положение вещей лучше, чем другое, если баланс подводится в пользу наслаждений, а не страданий. Из всех возможных состояний наилучшим является то, в котором наслаждение максимально превышает страдание.

В этой концепции, которую стали называть «утилитаризмом», нет ничего нового. Ее выдвигал еще Хатчисон в 1725 году.

---

<sup>1</sup> Теория И. П. Павлова, как любая подлинно научная теория, является материалистической по своему содержанию. Концепция бихевиоризма, базирующаяся на субъективно-идеалистической методологии исследования, в корне отлична от учения И. П. Павлова. Об этом говорит хотя бы тот факт, что сам И. П. Павлов резко критиковал бихевиористов (К. Лешли и др.) и подчеркивал принципиальное несогласие с их взглядами. Поэтому ни о каком действительно материалистическом объяснении работ И. П. Павлова со стороны бихевиористов не может быть и речи. — *Прим. ред.*

Бентам приписывал ее Пристли, который, однако, не имел на нее никаких особых претензий. Она фактически была и у Локка. Заслуга Бентама не в самой концепции, а в его энергичном применении этой концепции к различным практическим вопросам.

Бентам утверждал не только, что добро вообще есть счастье, но и что каждый индивидуум всегда стремится к тому, что считает своим собственным счастьем. Дело законодателя поэтому устанавливать гармонию между общественными и личными интересами. В интересах общества, чтобы я воздерживался от воровства, но мои интересы распространяются и на те сферы, где существует действенный уголовный закон. Таким образом, уголовный закон есть способ приведения интересов личности к единству с интересами общества. В этом его оправдание.

Человека надо наказывать по законам уголовного права, для того чтобы предотвращать преступления, а не потому, что мы ненавидим преступника. Более важно, чтобы наказание было неизбежным, чем чтобы оно было суровым. В его время в Англии за многие совсем небольшие проступки подвергали смертной казни. Это привело к тому, что присяжные часто отказывались признать преступника виновным, так как считали наказание чрезмерным. Бентам выступал за отмену смертной казни за все преступления, кроме самых тяжких, и еще при его жизни уголовный кодекс был смягчен в этом отношении.

Гражданское право, говорил Бентам, должно преследовать четыре цели: обеспечение, изобилие, безопасность и равенство. Отметим, что он не упоминает свободу. Действительно, он мало заботился о свободе. Он восхищался благожелательными самодержцами, предшествовавшими Французской революции: Екатериной Великой и императором Францем. Он глубоко презирал учение о правах человека. Права человека, говорил он, — это явная чепуха, неотъемлемые права человека — чепуха на ходулях. Когда французские революционеры разработали свою Декларацию прав человека, Бентам назвал ее «метафизическим произведением» — «*pesc plus ultra* метафизики». Ее пункты, говорил он, можно разделить на три класса: 1) невразумительные, 2) ложные, 3) как невразумительные, так и ложные.

Идеалом Бентама, как и Эпикура, была безопасность, а не свобода. «О войнах и штормах лучше всего читать, жить лучше в мире и спокойствии».

Его постепенная эволюция в сторону радикализма имела два источника: с одной стороны, вера в равенство, выведенная из его исчислений удовольствий и страданий, с другой — непоколебимая решимость подвергать все суду разума в том смысле, как он его понимал. Его любовь к равенству рано побудила его выступить в защиту равного раздела имущества между детьми и против свободы завещаний. В дальнейшем она привела его

к осуждению монархии и наследственной аристократии и к защите полной демократии, включая избирательные права для женщин. Его отказ верить во что-либо без разумных на то оснований привел его к отрицанию религии, включая веру в бога; он побудил его резко критиковать абсурдность и ненормальности в уголовном праве, сколь бы почтенно ни было их историческое происхождение. Бентам не извинял ничего на том основании, что это традиционно. С ранней молодости он осуждал империализм — как английский в Америке, так и империализм других наций. Он считал колонии глупостью.

Принять участие в практической политике Бентама побудило влияние Джемса Милля. Джемс Милль был на 25 лет моложе Бентама и был ревностным последователем его учения, но также и активным радикалом. Бентам предоставил Миллю дом (ранее принадлежавший Мильтону) и помогал ему материально, пока тот писал историю Индии. Когда эта книга была закончена, Ост-Индская компания предоставила Джемсу Миллю пост, как впоследствии и его сыну, до ее ликвидации в результате восстания сипаев. Дж. Милль поклонялся Кондорсе и Гельвецию. Как и все радикалы того периода, он верил во всемогущество образования. На практике все эти теории он применял при воспитании собственного сына, Джона Стюарта. Результаты этого были частично хорошими, частично плохими. Самый важный из плохих результатов: Джон Стюарт Милль никогда не мог полностью освободиться от влияния отца, даже когда осознавал, что мировоззрение отца страдало узостью.

Джемс Милль, как и Бентам, рассматривал наслаждение как единственное добро, а страдание — как единственное зло. Но, подобно Эпикуру, он больше всего ценил умеренные удовольствия. Он считал интеллектуальные радости лучшей, а умеренность — главной добродетелью. «Слово «крайность» в его устах всегда звучало презрительным осуждением», — говорит его сын и добавляет, что отец возражал против современного акцента на чувства.

Как и вся школа утилитаристов, Дж. Милль был крайним противником романтизма в любой форме. Он считал, что политикой должен править разум, и надеялся, что мнения людей будут определяться весомостью доказательств. Если противоположные стороны в споре обладают равным искусством, то имеется моральная уверенность, так он считал, что большинство будет судить правильно. Его мировоззрение было ограничено эмоциональной бедностью его натуры, но в пределах этой ограниченности у него были такие достоинства, как трудолюбие, беспристрастие и разумность.

Его сын Джон Стюарт, который родился в 1808 году, развивал в несколько смягченной форме взгляды Бентама до своей смерти, последовавшей в 1873 году.

На протяжении всей середины XIX века влияние бентами-



стов на британское законодательство и политику было удивительно велико, если принять во внимание полное отсутствие у них эмоционального призыва.

Бентам приводил многочисленные аргументы в защиту того взгляда, что общее счастье есть *summum bonum*. Некоторые из этих аргументов представляли резкую критику других этических теорий. В своем трактате о политических софизмах он говорит языком, в котором, кажется, предвосхитил Маркса, что сентиментальная и аскетическая мораль служит интересам правящего класса и является продуктом аристократического режима. Те, кто проповедует мораль жертвенности, продолжает он, не являются жертвами ошибки, они хотят, чтобы другие жертвовали собой для них. Моральный порядок, говорит он, является результатом равновесия интересов. Правящая корпорация старается убедить всех в том, что совпадение интересов правящих и управляемых уже имеется. Но реформаторы выявляют, что это совпадение еще не существует, и стараются его установить. Бентам утверждает, что только принцип утилитарности может дать критерий морали и законодательства и заложить основы социальной науки. Его основной положительный довод в защиту данного принципа состоит в том, что этот принцип на самом деле подразумевается в самых различных этических системах. Это, однако, правдоподобно, только если сильно ограничить круг рассматриваемых им этических систем.

В системе Бентама есть один очевидный пробел. Если каждый человек гонится за собственным удовольствием, то как мы сможем гарантировать, что законодатель будет заботиться об удовольствии человечества в целом? Собственная инстинктивная благожелательность Бентама (которую ему не дали заметить его собственные психологические теории) скрыла от него эту проблему. Если бы ему поручили составить свод законов для некоторой страны, он исходил бы при этом из того, что, как он был убежден, является интересами общества. Он не преследовал бы при этом свои собственные интересы или (сознательно) интересы своего класса. Но если бы он понял этот факт, он должен был бы изменить свое психологическое учение. Повидимому, он думал, что с помощью демократии в сочетании с соответствующим надзором можно было бы контролировать законодателей так, чтобы они могли преследовать свои личные интересы, только будучи полезными обществу. В его время было мало материала для выработки суждения о деятельности демократических учреждений, и поэтому его оптимизм извинителен, но в наш век, лишенный иллюзий, это кажется несколько наивным.

Джон Стюарт Милль в своем «Утилитаризме» предлагает довод столь ошибочный, что с трудом можно понять, как он сам мог верить в его правильность. Он говорит: «Удовольствие — это единственная вещь, которую желают. Поэтому удовольствие есть единственная желательная вещь».

Он приводит в качестве аргумента, что единственные видимые вещи — это те, которые видны, единственные слышимые вещи — это те, которые слышны, и, подобным же образом, единственные желательные вещи — те, которые желают. Он не замечает, что вещь «видима», если ее *можно* видеть, но «желательна», если ее *следует* желать. Таким образом, «желательный» есть слово, предполагающее какую-то этическую теорию. Мы не можем вынести, что является желательным из того, чего желают. И снова: если каждый человек действительно и неизменно гонится за своими удовольствиями, то бесцельно говорить, что ему *следует* делать что-нибудь еще. Кант настаивал на том, что «Вам следует» подразумевает «Вы можете», и наоборот, если Вы не можете, то бесполезно говорить, что Вам следует. Если каждый человек всегда должен стремиться к своим собственным удовольствиям, этика снижается до благоразумия. Вы должны поступать правильно, чтобы содействовать интересам других в надежде, что они в свою очередь будут содействовать Вашим интересам. Подобным образом в политике сотрудничество есть дело обоюдных услуг. Из предпосылок утилитаристов нельзя обоснованно вывести никаких других заключений.

Здесь имеется два различных вопроса: 1) Действительно ли каждый человек стремится к собственному счастью? 2) Является ли общее счастье именно той целью, к которой должно стремиться человеческое действие?

Утверждение, что каждый человек желает своего счастья, может иметь два значения, одно из которых — трюизм, а другое — ложно. Чего бы мне ни случилось пожелать, я получу некоторое удовольствие от осуществления моего желания. В этом смысле все, чего я желаю, — это *некоторое* удовольствие, и можно сказать, хотя и несколько слишком обще, что я желаю именно удовольствий. Таков смысл этой концепции, являющейся трюизмом.

Но если имеется в виду утверждение, что, когда я желаю чего-нибудь, я желаю этого из-за удовольствия, которое это мне доставит, то подобное утверждение, как правило, неверно. Когда я голоден, я хочу есть, и, пока голод продолжает существовать, пища доставляет мне удовольствие. Но голод — желание — приходит первым, удовольствие есть следствие желания. Я не отрицаю, что имеются случаи, когда встречается прямое желание удовольствия. Если вы решили провести свободный вечер в театре, вы будете выбирать такой театр, который, как вы считаете, принесет вам максимум удовольствия. Но подобные действия, определенные прямым желанием удовольствия, исключительны и не представляют важности. Основная деятельность любого человека определяется желаниями, которые предшествуют подсчетам удовольствий и страданий.

Объектом желания может быть все что угодно: например,

мазохист желает, чтобы ему причиняли боль. Без сомнения, мазохист выводит удовольствие из боли, которую он желает; но это удовольствие происходит из-за желания, а не наоборот. Человек может желать чего-то, что никак не затрагивает его лично, если не считать самого желания, например он желает победы какой-то страны в войне, в которой его страна нейтральна. Он может желать увеличения всеобщего счастья или уменьшения общих страданий. Или он может, как Карлейль, желать как раз обратного. С изменением его желаний меняются и его удовольствия.

Этика необходима, поскольку желания различных людей противоречат друг другу. Первичная причина конфликтов — эгоизм: большинство людей более заинтересовано в своем собственном благополучии, чем в благополучии других. Но конфликты равно возможны и тогда, когда элемент эгоизма отсутствует. Один может желать, чтобы все стали католиками, другой — чтобы все стали кальвинистами. Такие неэгоистические желания часто вызывают социальные конфликты. Этика имеет двоякую цель: во-первых, найти критерий различения хороших и плохих желаний; во-вторых, хвалой и порицаниями поддерживать хорошие желания и подавлять плохие.

Этическая часть учения утилитаристов, логически независимая от психологической части, гласит: хороши те желания и те поступки, которые действительно способствуют общему счастью. При этом важно не *намерение* действия, а только его *результат*. Имеются ли основательные теоретические доводы за или против этого учения? Мы уже сталкивались с подобным вопросом по отношению к Ницше. Его этика отличается от утилитаристской, так как он считает, что этически значимо только меньшинство человеческой расы, счастье или несчастье остальных не должно иметь значения. Сам я не верю, что с этим несогласием можно справиться с помощью теоретических доводов, которые подобны используемым в научных вопросах. Ясно, что те, кто исключен из ницшеанской аристократии, будут возражать против этого. Поэтому предмет спора станет политическим, а не теоретическим.

Этика утилитаристов демократична и антиромантична. Демократы склонны принять ее, но тех, кому больше нравится байронический взгляд на мир, можно, по-моему, опровергнуть только на практике, а не с помощью рассуждений, апеллирующих лишь к фактам, а не к желаниям.

Философский радикализм был промежуточной школой. Он породил две системы, более важные, чем он сам, а именно дарвинизм и социализм. Дарвинизм — это распространение на всю жизнь животных и растений теории населения Мальтуса, которая была существенной частью политики и экономики последователей Бентама. Это всемирная свободная конкуренция, где победа достается животным, более всего напоминающим удач-

ливого капиталиста. Сам Дарвин находился под влиянием Мальтуса и в целом сочувствовал философскому радикализму. Однако между конкуренцией, которой восхищаются ортодоксальные экономисты, и борьбой за существование, которую Дарвин провозгласил движущей силой эволюции, имеется большая разница. «Свободная конкуренция» в ортодоксальной экономике — очень искусственная концепция, связанная юридическими ограничениями. Вы можете продать дешевле, чем ваш конкурент, но вы не имеете права его убить. Вы не должны использовать вооруженные силы государства, чтобы помочь себе взять верх над иностранными фабрикантами. Те, кому не посчастливилось обладать капиталом, не должны искать улучшения своей судьбы путем революции. «Свободная конкуренция», как ее понимали последователи Бентама, не была никоим образом действительно свободной.

Дарвиновская конкуренция лишена этих ограничений. В ней не запрещены «удары ниже пояса». В среде животных не существует ограничений, предписываемых законом. Не исключена и война как метод конкуренции. Использование государства, чтобы победить конкурента, было против правил в понимании последователей Бентама, но его нельзя исключить из борьбы по Дарвину. Действительно, хотя сам Дарвин и был либералом и, хотя Ницше никогда не упоминал о Дарвине иначе, как с отвращением, дарвиновское «выживание наиболее приспособленных» приводит, если его тщательно усвоить, к чему-то гораздо более напоминающему философию Ницше, чем Бентама. Подобные выводы из учения Дарвина, однако, относятся к более позднему периоду, так как дарвиновское «Происхождение видов» было опубликовано в 1859 году, и его политические следствия не были сначала замечены.

Напротив, социализм возник в дни расцвета бентамизма как прямой результат развития ортодоксальной экономики. Рикардо, близко связанный с Бентамом, Мальтусом и Дж. Миллем, учил, что меновая стоимость товара целиком обязана своим происхождением труду, затраченному при его производстве. Он опубликовал свою теорию в 1817 году, а через 8 лет Томас Годскин, бывший морской офицер, опубликовал первый социалистический памфлет «Защита труда от требований капитала». Он доказывал, что если, как учит Рикардо, вся стоимость создается трудом, то все вознаграждение должно принадлежать трудящимся. Та доля, которую в настоящее время получают землевладелец и капиталист, — это просто чистое вымогательство.

Тем временем Роберт Оуэн после длительной деятельности в качестве фабриканта пришел к учению, которое скоро стали называть социализмом. (Первый раз слово «социалист» применили в 1827 году к последователям Оуэна.) Машины, говорил он, вытесняют ручной труд, и *laissez-faire* не дает рабочему

классу достаточных средств для борьбы с силой машин. Метод, предложенный им для борьбы с этим злом, был самой ранней формой современного социализма.

Хотя Оуэн был другом Бентама, вложившего в дело Оуэна значительную сумму денег, философские радикалы не приняли нового учения Оуэна. Действительно, приход социализма сделал их менее радикалами и менее философами, чем они были до тех пор. Годскин приобрел некоторых последователей в Лондоне, и Дж. Милль был перепуган. Он писал:

«Их понятия о собственности выглядят безобразно ...по-видимому, они думают, что собственности не должно быть и что ее существование есть зло для них. Я не сомневаюсь, что среди них работают мошенники... Дураки, они не видят, что то, чего они в своем сумасшествии желают, будет таким бедствием для них, которого никто не мог бы им причинить, кроме них самих».

Это письмо, написанное в 1831 году, можно считать началом долгой войны между капитализмом и социализмом. В одном из последующих писем Дж. Милль приписывает учение социализма «сумасшедшей чепухе» Годскина и добавляет: «Эти мнения, если бы они распространились, были бы ниспровержением цивилизованного общества, хуже чем губительные нашествия гуннов и татар».

Социализм, поскольку он есть политическое и экономическое учение, не относится к области истории философии. Но в руках Карла Маркса социализм приобрел философию.

## Глава XXVII

### КАРЛ МАРКС

Принято считать, что Карл Маркс был человеком, претендовавшим на то, чтобы сделать социализм научным и сделал более, нежели кто-либо другой, создав могущественное движение, которое, через приятие или неприятие, господствовало в недавней истории Европы. В задачу настоящего труда не входит рассматривать его экономические или политические воззрения, за исключением отдельных общих моментов. Я предполагаю заниматься им лишь как философом, а также его влиянием на философию других людей. В этом отношении его трудно характеризовать однозначно. С одной стороны, он, наподобие Годскина, является последователем философов-радикалов, наследуя их рационализм и оппозиционность романтикам. С другой стороны, он был человеком, возродившим материализм, давшим ему новую интерпретацию и новое соотнесение с человеческой историей. Кроме того, он — последний из великих системостроителей, преемник Гегеля, так же веровавший в некую рациональную формулу, охватывающую развитие человечества. Акцент на какой бы то ни было одной из этих сторон в ущерб прочим привел бы к ложному и искаженному взгляду на его философию.

События его жизни отчасти объясняют эту сложность. Он родился в 1818 году в Трире, как Св. Амброз. Трир испытал сильное влияние Франции в эпоху революции и наполеоновских войн и был внешне куда более космополитичным, чем большинство районов Германии. Его предки были раввинами, но родители приняли христианство, когда он был ребенком. Он женился на иноверке-христианке и оставался верен ей всю жизнь. В университете он оказался под влиянием достаточно распространенного тогда гегельянства, равно как и фейербаховского восстания против Гегеля в защиту материализма. Он пытался заниматься журналистикой, но «Рейнская газета», которую он издавал, была запрещена властями за радикализм. После этого в 1843 году он отправился во Францию изучать социализм. Здесь он встретил Энгельса, который был управляющим фабрикой в Манчестере. Через него он начал знакомиться с положением рабочих в Англии и английской экономической наукой. Таким образом, накануне революции 1848 года он располагал необычайно интернациональной культурой. В той мере, в какой это касается Западной Европы, он обнаруживал отсутствие национальных пристрастий. Этого нельзя сказать о Восточной Европе, ибо он всегда презирал славян.

Он принял участие как во французской, так и в немецкой революциях 1848 года, однако реакция принудила его искать убежища в Англии в 1849 году. Он провел оставшуюся часть жизни, с немногими краткими перерывами, в Лондоне, задавленный бедностью, болезнью, смертью детей, но продолжал неутомимо писать и накапливать знания. Стимулом для его работы всегда была надежда на социальную революцию, если и не во время его жизни, то в некотором не очень отдаленном будущем.

Как Бентам и Джеймс Милль, Маркс не желал иметь какого бы то ни было касательства к романтизму; его цель всегда была научной. Его политическая экономия — следствие классической британской экономической науки, изменена лишь движущая сила. Классические экономисты, сознательно или бессознательно, имели целью благосостояние капиталиста, противостоящего как землевладельцу, так и наемному работнику; Маркс, напротив, принялся за работу, дабы представлять интересы наемных рабочих. Он был в юности — как видно из «Коммунистического манифеста» 1848 года — горячим и страстным приверженцем нового революционного движения, каких имел во времена Мильтона и либерализм. Однако он всегда был озабочен тем, чтобы опираться на факты, и никогда не полагался на вненаучную интуицию любого рода.

Он именовал себя материалистом, но не в смысле материализма XVIII века. Его тип материализма, который он под влиянием Гегеля называл “диалектическим”, весьма существенно отличался от материализма традиционного и был скорее близок тому, что сейчас называют инструментализмом. Старый материализм, говорил он, ошибочно рассматривает ощущение как пассивное, тем самым приписывая активность главным образом объекту. С точки зрения Маркса всякое ощущение или восприятие представляет собой взаимодействие между субъектом и объектом; голый объект, вне деятельности воспринимающего, является не более, нежели сырым материалом, который преобразуется в процессе познания. Познание в старом смысле пассивного созерцания — несуществующая абстракция; процесс, который в действительности имеет место — это процесс овладения вещами. Вопрос о том, “принадлежит ли объективная истина человеческому познанию, есть вопрос не теории, но практики”, — говорит он. “Истина, то есть реальность и сила мышления должны быть продемонстрированы на практике. Спор относительно действительности или недействительности мышления, которое изолировано от практики, представляет собой чисто схоластический вопрос... Философы лишь объясняли мир различными способами, действительная же задача состоит в том, чтобы изменить его”.<sup>1</sup>

---

1 «Одиннадцать тезисов о Фейербахе», 1845

Можно, я полагаю, истолковать Маркса как признание того, что процесс, который философы называли поиском знаний, не есть, как представлялось, такой процесс, в котором объект неизменен в то время, как вся адаптация приходится на долю познающего. Напротив, оба, и субъект, и объект, познающий и познаваемая вещь — находятся в постоянном процессе взаимной адаптации. Маркс называл этот процесс “диалектическим”, поскольку он никогда не может быть полностью завершен.

Существенным для этой теории является отрицание реальности “ощущения”, как это делалось британскими эмпириками. То, что существует как наиболее близкое к тому, что они называли “ощущением”, предпочтительнее, возможно, назвать “уделением внимания”, которое предполагает активность. В действительности — с этим должен был бы согласиться и Маркс — мы лишь уделяем внимание вещам как части процесса воздействия на них, и любая теория, которая отбрасывает действие, является вводящей в заблуждение абстракцией.

Насколько мне известно, Маркс был первым философом, который критиковал понятие “истины” с такой активистской точки зрения. Критицизм этот не был у него сильно подчеркнут, и я не могу, следовательно, говорить здесь о нем дальше, оставляя рассмотрение этой теории для последней главы.

Философия истории Маркса представляет собой смесь гегельянства и британской экономической науки. Подобно Гегелю, он считал, что мир развивается согласно некоей диалектической формуле, но был полностью не согласен с Гегелем в том, что касается движущей силы этого развития. Гегель верил в мистическую сущность, именуемую “Духом”, которая заставляет человеческую историю развиваться согласно стадиям диалектики, как это изложено в гегелевской “Логике”. Почему Дух должен проходить через эти стадии, неясно. Есть соблазн предположить, что Дух пытается понять Гегеля и на каждой стадии успешно объективизирует то, что уже прочитал. Диалектика Маркса вовсе не такого сорта, за исключением некоторой фатальности. По Марксу, материя, а не дух, является движущей силой. Но это — материя в том специфическом смысле, который мы уже рассмотрели, — не полностью дегуманизированная материя атомистов. Это означает то, что и в действительности движущей силой, по Марксу, является отношение человека к материи, наиболее важной частью которого является способ производства. Таким образом, материализм Маркса на практике превращается в экономику.

Политика, религия, философия и искусство любой эпохи в человеческой истории являются, согласно Марксу, результатом ее способов производства и в меньшей степени — способом распределения. Как я предполагаю, он, вероятно, не настаивал на том, чтобы это применялось ко всем тонкостям культуры, но лишь к ее наиболее общим очер-



таниям. Это учение именуется “материалистическим пониманием истории”. Таков этот чрезвычайно важный тезис; в особенности он интересен для историков философии. Для себя я не принимаю этот тезис в том виде, как он сформулирован, но считаю, что в нем содержится чрезвычайно важный момент истины; я осознаю, что он оказал влияние на собственные мои воззрения и на философское развитие, как это и засвидетельствовано в настоящем труде. Обратимся к рассмотрению истории философии в соответствии с учением Маркса.

Субъективно каждый философ представляется самому себе вовлеченным в поиски того, что может быть названо “истиной”. Философы могут расходиться в определении “истины”, но во всяком случае она представляет собой нечто объективное, нечто такое, что каждый должен в известном смысле принять. Не может человек быть вовлечен в изучение философии, если он полагает, что вся философия есть всего лишь выражение иррациональных предубеждений. Но каждый философ согласится с тем, что многие другие философы были движимы предрассудками и имели для многих своих убеждений внерациональные причины, которых обычно не осознавали. Маркс, подобно остальным, веровал в истинность своего собственного учения; он не рассматривал его как всего лишь выражение чувств, естественных для принадлежащего к среднему классу мятежного немецкого еврея в середине девятнадцатого столетия. Что же можно сказать о конфликте между субъективными и объективными воззрениями в философии?

Мы можем сказать в широком смысле слова, что греческая философия, вплоть до Аристотеля, выражает способ мышления, присущий городу-государству; что стоицизм свойственен космополитическим деспотиям; что схоластическая философия представляет собой интеллектуальное выражение церкви как организации; что философия со времен Декарта или, по меньшей мере, со времен Локка, склонна воплощать предубеждения среднего торгового класса, а также то, что марксизм и фашизм суть философии, присущие современному индустриальному государству. Это, я полагаю, одновременно и верно и важно. Однако я считаю, что Маркс неправ в двух отношениях. Во-первых, социальные условия, которые должны приниматься в расчет, в той же мере являются политическими, как и экономическими; они связаны с властью, лишь одну из форм которой представляет собой богатство.

Во-вторых, социальная причинная обусловленность, в значительной степени, перестает применяться, как только проблема становится детализированной и технической. Первое из этих возражений я обосновал в своей книге “Власть” и не буду, следовательно, говорить об этом в дальнейшем. Второе более близко касается истории философии, и я приведу несколько примеров из этой области.

Возьмем для начала проблему универсалий. Проблема эта впервые обсуждалась Платоном, затем Аристотелем, Шулменом, британскими

эмпириками, а также большинством современных логиков. Было бы абсурдом отрицать то, что предубеждение оказывало влияние на мнения философов по данному вопросу. Платон находился под влиянием Парменида и орфиков; он жаждал вечного мира и не мог поверить в окончательную реальность временного потока. Аристотель был в большей степени эмпириком и не испытывал неприязни к повседневному миру. Радикальные эмпирики новейших времен имели предубеждение, противоположное платоновскому: они находили неприятной мысль о сверхчувственном мире и были готовы пойти на все, лишь бы избежать веры в него. Однако, эти противоположные типы предубеждения являются вневременными и имеют лишь некую отдаленную связь с социальной системой. Считается, что любовь к вечному характерна для класса, имеющего досуг, живущего трудом других. Я сомневаюсь в том, что это верно. Эпиктет и Спиноза не были господами, имевшими досуг. Напротив, можно предположить, что представление о небе, как о месте, где ничего не делают, — это представление измученных тружеников, которые не жаждут ничего, кроме отдыха. Такая аргументация может приводиться бесконечно и не ведет никуда.

С другой стороны, входя в детали полемики об универсалиях, мы обнаруживаем, что каждая из сторон смогла выдвинуть аргументы, которые и противоположной стороной были приняты как имеющие силу. Кое-что из аристотелевской критики Платона по этому вопросу было почти повсеместно одобрено. В сравнительно недавнее время, хотя и не было достигнуто согласия, получила развитие новая техника, и многие второстепенные проблемы были разрешены. Не будет противоречием здравому смыслу надеяться на то, что в недалеком будущем логиками будет достигнуто определенное согласие по этому вопросу.

Возьмем в качестве второго примера онтологическое доказательство (бытия Божия — Пер.) Оно, как мы знаем, было введено Ансельмом, отброшено Фомой Аквинским, допущено Декартом, опровергнуто Кантом и восстановлено Гегелем. Я думаю, можно сказать вполне определенно, что в результате анализа понятия “существование” современная логика признала это доказательство недействительным. Это — не вопрос темперамента или социальной системы; это — чисто технический вопрос. Опровержение доказательства не дает, конечно, оснований для вывода о том, что его заключение, а именно, существование Бога, является неверным; если бы это было так, мы не смогли бы предположить, что Фома Аквинский мог отрицать это доказательство.

Или возьмем вопрос о материализме. Это — термин, наделяемый множеством значений; мы видели уже, что Маркс радикально изменил его смысл. Жаркие дебаты относительно истинности или ложности материализма в значительной степени основаны, в силу их продолжающейся жизнеспособности, на уклонении от определения. Когда тер-

мин определен, может оказаться, что согласно некоторым из возможных определений материализм является, очевидно, ложным; согласно некоторым другим — он может быть истинным, хотя и нет позитивных причин считать так; в то время как согласно некоторым иным определениям существуют отдельные соображения в его пользу, хотя они и не являются окончательными. Все это опять-таки зависит от технических моментов и не имеет ничего общего с социальной системой.

На самом деле, истина в этом вопросе в высшей степени проста. То, что обычно называют “философией”, состоит из двух весьма различных элементов. С одной стороны, существуют вопросы, которые являются научными или логическими; они поддаются методам, относительно которых существует общее согласие. С другой стороны, существуют вопросы, в которых страстно заинтересованы большие группы людей, относительно которых не отмечается надежной достоверности какого бы то ни было рода. Среди последних — практические вопросы, по отношению к которым невозможно оставаться в стороне. Когда идет война, я должен либо поддерживать свою страну, либо войти в болезненный конфликт как с друзьями, так и с властями. Во многих случаях не существует середины между поддержанием официальной религии и оппозицией ей. По тем или иным причинам все мы считаем невозможным занимать позицию скептической беспристрастности в тех спорных вопросах, относительно которых чистый разум молчит. “Философия”, в наиболее обычном смысле слова, представляет собой органическую совокупность таких внерациональных решений. Применительно к “философии” в этом смысле точка зрения Маркса в значительной степени верна. Но даже в этом смысле философия детерминируется и другими социальными причинами в той же мере, как и причинами экономическими. Война в особенности вносит вклад в историческую причинность; и победа в войне не всегда идет в ногу с крупными экономическими успехами.

Маркс приспособил свою философию истории к шаблону, предложенному гегелевской диалектикой. В действительности он имеет дело лишь с одной триадой: феодализмом, представленным землевладельцем; капитализмом, представленным промышленным работодателем; и социализмом, представленным наемным рабочим. Гегель мыслил о нациях как о носителях диалектического движения; Маркс заменил их классами. Он не признает каких бы то ни было этических или гуманитарных причин предпочтения социализма или перехода на сторону наемного рабочего; он утверждает не то, что эта сторона этически лучше, но то, что именно она является стороной, избранной диалектикой в ее полностью детерминистском движении. О нем можно было бы сказать, что он не защищает социализм, а пророчествует его. Это, однако, не было бы в полной мере истинным. Он несомненно верил в то, что каждое диалектическое движение должно быть, в некотором

безличном смысле, прогрессивным, и определенно придерживался того, что социализм, будучи упроченным, сможет содействовать счастью людей в большей степени, нежели это делали феодализм или капитализм. Эта вера, хотя она, должно быть, управляла его жизнью, оставалась, по большей части, на заднем плане в том, что касается его сочинений. Время от времени он, однако, покидал тихое пророчествование ради энергичного призыва к восстанию, и эмоциональная основа его, по-видимому, научных предсказаний скрыто подразумевается во всем, что он писал.

Рассматриваемый исключительно как философ, Маркс имеет весьма серьезные недостатки. Он был излишне практическим, слишком погруженным в проблемы своего времени. Кругозор его был замкнут этой планетой, а в ее пределах — Человеческом. После Коперника стало очевидным, что человек не имеет того космического значения, которое он высокомерно приписал себе некогда. Навряд ли человек, который не желает признать этот факт, имеет право называть свою философию научной.

Такое ограничение исключительно земными делами сопряжено с готовностью поверить в прогресс как универсальный закон. Эта готовность характеризует девятнадцатый век, она присутствует у Маркса в той же степени, как и у его современников. Лишь благодаря такой вере в неизбежность прогресса, для мысли Маркса оказалось возможным обходиться без этических соображений. Если социализм приближается, он должен быть определенным улучшением. Маркс, судя по всему, с готовностью допускал, что социализм навряд ли будет улучшением для землевладельцев и капиталистов, но это лишь указывало на то, что они не находятся в гармонии с движением времени. Маркс открыто признавал себя атеистом, но сохранял при этом космический оптимизм, который лишь теизм способен подтвердить.

Строго говоря, все элементы философии Маркса, которые восходят к Гегелю, являются ненаучными в том смысле, что не существует каких бы то ни было оснований считать их истинными.

Несмотря на философские одежды, в которые Маркс облачил свой социализм, в действительности это не так уж сильно связано с основой его убеждений. Нетрудно сформулировать заново наиболее значительную часть того, что было им сказано, без каких бы то ни было ссылок на диалектику. Он был потрясен ужасающей жестокостью промышленной системы, существовавшей в Англии сто лет назад, с которой он основательно познакомился через Энгельса и по отчетам Королевских комиссий. Он решил, что система, вполне вероятно, будет развиваться от свободной конкуренции к монополии и что ее несправедливость неизбежно породит движение протеста в пролетариате. Он олагал, что в полностью индустриализированном сообществе людей единственной альтернативой частному капитализму является госу-

дарственная собственность на землю и капитал. Ни одно из этих утверждений не является предметом философии, и поэтому я не буду обсуждать их истинность или ложность. Вопрос заключается в том, что, если их признать истинными, то этого будет вполне достаточно для того, чтобы обосновать все то, что практически важно для его системы. Гегелевские украшения, следовательно, могут быть с успехом отброшены.

История признания Маркса достаточно специфична. В собственной его стране его учение инспирировало программу социал-демократической партии, которая неуклонно росла до тех пор, пока на общих выборах 1912 года не обеспечила себе одну треть всех поданных голосов. Сразу же после первой мировой войны социал-демократическая партия находилась некоторое время у власти, и Эберт, первый президент Веймарской республики, был ее членом; но как раз в это время партия перестала поддерживать марксистскую ортодоксию. Тем временем в России фанатичные приверженцы Маркса сформировали свое правительство. На Западе не существует широкого рабочего движения, которое было бы полностью марксистским; британская лейбористская партия временами, казалось, двигалась в этом направлении, но примыкала тем не менее к эмпирическому типу социализма. Как бы то ни было, значительное число интеллектуалов было глубоко им затронуто как в Англии, так и в Америке. В Германии всякая пропаганда его учения была насильственно подавлена, но можно ожидать ее возрождения, когда нацисты будут свергнуты.<sup>1</sup>

Современные Европа и Америка разделены, таким образом, политически и идеологически на три лагеря. Существуют либералы, которые все еще, в той мере, в какой это возможно, следуют Локку или Бентаму, но с различной степенью адаптации к нуждам индустриальной организации. Существуют марксисты, которые контролируют правительство в России и, похоже, становятся все более влиятельными в некоторых других странах. Эти две разновидности взглядов философски не очень далеко разнесены, обе они являются рационалистическими, и обе, по крайней мере, по намерению, — научными и эмпирическими. Но с точки зрения взглядов на практическую политику разделение между ними четкое. Оно выражено уже в письме Джеймса Милля, цитируемом в предшествующей главе, в котором говорится: «Их понятия о собственности представляются ужасными».

Следует, однако, признать, что в определенном отношении рационализм Маркса подвержен ограничениям. Хотя он и считал, что его интерпретация тенденций развития верна и будет подкрепляться действительностью, он все же полагал, что аргументы будут убедитель-

---

<sup>1</sup> Я писал это в 1943 году. — Авт.

ными (за редкими исключениями) лишь для тех, чей классовый интерес находится в согласии с ними. Он ожидал малого от убеждения, и всего — от классовой борьбы. Тем самым, на практике он оказался сторонником политики силы, учения о господствующем классе, хотя и не господствующей расе. Верно, что в результате социальной революции разделение на классы, как ожидается, окончательно исчезнет, уступив место полной политической и экономической гармонии. Но это — отдаленный идеал, наподобие Второго Пришествия; а тем временем налицо — война, диктатура, настойчивое навязывание идеологической ортодоксии.

Третий раздел современных убеждений, представленный политически нацистами и фашистами, отличается философски от двух других более глубоко, нежели они отличаются друг от друга. Они антирациональны и антинаучны. Их философскими предшественниками являются Руссо, Фихте и Ницше. Они подчеркивают волю, в особенности, волю к власти; предполагается, что она может концентрироваться, главным образом, в определенных расах и индивидуумах, которые, тем самым, имеют право управлять.

До Руссо философский мир имел определенное единство. Оно исчезло с течением времени, но, возможно, ненадолго. Оно может быть восстановлено новым, исключительно рационалистическим завоеванием человеческого разума, и не как иначе, поскольку претензии на господство способны лишь породить раздор.

## Глава XXVIII

### БЕРГСОН

Анри Бергсон был ведущим французским философом нашего века. Он оказал влияние на Уильяма Джемса и Уайтхеда и значительно воздействовал на французскую мысль. Сорель, страстный защитник синдикализма и автор книги под названием «Размышление о насилии», использовал иррационализм бергсонианства для оправдания революционного рабочего движения, не имеющего определенной цели. Однако потом Сорель отказался от синдикализма и стал роялистом. В основном воздействие философии Бергсона было консервативным, оно легко согласовывалось с движением, достигшим кульминации в Виши. Но иррационализм Бергсона привлек к себе многих из тех, кто совсем не связан с политикой, например Бернарда Шоу, чья пьеса «Назад к Мафусаилу» — это чистое бергсонианство. Именно в чисто философском аспекте, забывая о политике, мы должны будем рассмотреть учение Бергсона. Я довольно полно рассматриваю это учение, так как оно служит прекрасным примером восстания против разума, которое, начавшись с Руссо, постепенно распространяется на все большие и большие области духовной деятельности и жизни мира<sup>1</sup>.

Философии, как правило, классифицируют или по их методу, или по их результатам: «Эмпирические» и «априорные» — это классификация по методам; «реалистические» и «идеалистические» — классификация по результатам. Попытка таким путем классифицировать философию Бергсона вряд ли будет удачной, так как эта философия перечеркивает все общепринятые деления.

Но есть и другой способ классификации философий, менее точный, но, возможно, более полезный для нефилософов. Здесь принцип деления основывается на доминирующей страсти, которая побудила данного философа заняться философией. Таким образом, мы получим философии чувства, вдохновленные любовью к счастью, теоретические философии, вдохновленные любовью к знанию, и практические философии, вдохновленные любовью к действию.

К философиям чувства мы отнесем все те философии, которые прежде всего оптимистичны или пессимистичны, те, которые

---

<sup>1</sup> Остальная часть этой главы в основном является копией статьи, опубликованной в «The Monist» в 1912 году.

предлагают схемы спасения или стараются доказать, что спасение невозможно; к этому принадлежит большинство философий, связанных с религией. К теоретическим философиям мы отнесем большинство великих систем, так как, хотя страсть к познанию и редко встречается, именно она являлась источником почти всего того, что есть лучшего в философии. Практическими философиями в свою очередь мы назовем те, которые рассматривают действие как высшее благо, считая счастье практическим результатом, а познание — просто инструментом успешной деятельности. Философии такого типа были бы широко распространены среди жителей Западной Европы, если бы философы были средними людьми; но до недавнего времени эти философии встречались редко; фактически главными их представителями являются прагматисты и Бергсон. В возникновении этого типа философии мы можем видеть, как видел и сам Бергсон, восстание современного человека действия против авторитета Греции, в особенности Платона; или мы можем связать этот факт, как, по-видимому, делает доктор Шиллер, с империализмом и автомобилями. Современный мир требует такой философии, и успех, которого она достигла, поэтому не удивителен.

Философия Бергсона, в отличие от большинства систем прошлого, дуалистична. Мир для него разделен на две в корне различные части: с одной стороны — жизнь, с другой — материя, или, вернее, то инертное «что-то», которое интеллект рассматривает как материю. Вся вселенная есть столкновение и конфликт двух противоположных движений: жизни, которая стремится вверх, и материи, которая падает вниз. Жизнь есть единственная великая сила, единственный огромный жизненный порыв, данный единожды, в начале мира; встречающий сопротивление материи; борющийся, чтобы пробиться через материю; постепенно узнающий, как использовать материю с помощью организации; разделенный препятствиями, на которые он наталкивается, на различные течения, как ветер на углу улицы; частично подавляемый материей вследствие тех изменений (*adaptations*), которым материя его подвергает; все же всегда сохраняющий свою способность к свободной деятельности, всегда борющийся, чтобы найти новый выход; всегда ищущий большей свободы движения между враждебными стенами материи.

Эволюцию нельзя объяснить, считая главной причиной приспособление к окружающей среде; приспособление объясняет лишь повороты и изгибы эволюции, как и изгибы дороги, приближающейся к городу через холмистую местность. Но это сравнение не совсем правильно. В конце той дороги, по которой путешествует эволюция, не имеется города, то есть определенной цели. Механизм и телеология страдают одним и тем же недостатком: оба учения полагают, что в мире нет существенных



новшеств. Механизм рассматривает будущее как содержащееся в прошлом, и телеология, поскольку она верит, что конец, которого надо достичь, может быть познан заранее, отрицает, что результат содержит что-либо существенно новое.

В противоположность обоим этим взглядам, хотя и больше сочувствуя телеологии, чем механизму, Бергсон утверждает, что эволюция является поистине *творческой*, как работа художника. Побуждение к действию, неопределенное желание существует заранее, но, пока желание не удовлетворено, невозможно знать природу того, что удовлетворит это желание. Например, мы можем предполагать наличие у лишенных зрения животных некоторого смутного желания, чтобы быть осведомленными об объектах до соприкосновения с этими объектами. Отсюда вытекали усилия, которые в конце концов привели к созданию глаз. Зрение удовлетворило это желание, но заранее зрение нельзя было себе представить. На этом основании эволюцию нельзя предсказать, и детерминизм не может служить средством опровержения защитников свободы воли.

Этот общий контур наполняется описанием действительного развития жизни на Земле. Сначала поток разделился на животных и растения; растения предназначены, чтобы откладывать энергию в резервуар, животные — чтобы использовать энергию для внезапных и быстрых движений. Но позже среди животных появилось новое разветвление: более или менее разделились *интеллект* и *инстинкт*. Они никогда полностью не бывают друг без друга, но в основном интеллект есть несчастье человека, тогда как инстинкт в своем лучшем проявлении виден у муравьев, пчел и у Бергсона. Различие между интеллектом и инстинктом является основным в философии Бергсона, большая часть которой — как различие между Сэндфордом и Мертоном где инстинкт — хороший мальчик, а интеллект — плохой.

Инстинкт в своем лучшем проявлении называется *интуицией*. «Под *интуицией*, — писал Бергсон, — я подразумеваю инстинкт, ставший бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно». Не всегда легко объяснить поступки интеллекта, но если нам надо понять Бергсона, то мы должны приложить к этому все усилия.

«Интеллект, в том виде, как он выходит из рук природы, имеет главным своим объектом неорганическое твердое тело», он может ясно представлять себе только прерывное и неподвижное, его понятия расположены вне друг друга, как объекты в пространстве, и имеют одинаковую устойчивость. Интеллект разделяет в пространстве и фиксирует во времени, он не создан для того, чтобы мыслить эволюцию, но представляет себе *становление* как серию состояний.

«Интеллект характеризуется естественной неспособностью понимать жизнь»; геометрия и логика, которые являются

типичными продуктами интеллекта, строго применимы только к твердым телам, в прочих же случаях рассудочная деятельность интеллекта должна подвергаться проверке здравого смысла, который, как правильно говорит Бергсон, есть нечто совершенно отличное. Твердые тела созданы разумом для того, чтобы приложить к ним интеллект, так же как шахматная доска придумана, чтобы играть на ней в шахматы. Происхождение интеллекта и происхождение материальных тел, говорят нам, соотносительно; и то и другое развилось в процессе взаимного приспособления. «Один тождественный процесс должен был выкроить одновременно материю и интеллект из одной ткани, их обеих содержавшей».

Концепция об одновременном росте материи и интеллекта остроумна и заслуживает того, чтобы ее поняли. В общем, я думаю, она означает следующее: интеллект есть сила, позволяющая видеть вещи отдельными друг от друга, а материя — то, что разделено на отдельные вещи. В действительности существуют не отдельные твердые вещи, а только бесконечный поток становления, в котором ничто становится ничем. Но это становление может быть движением вверх или вниз: если это движение вверх, его называют жизнью; если движение вниз, оно, как ошибочно утверждается на основе интеллекта, называется материей. Я полагаю, что вселенная имеет форму конуса с абсолютном в вершине, так как движение вверх соединяет тела, а движение вниз разделяет их, или по крайней мере кажется, что разделяет. Чтобы восходящее движение духа было способно пробираться сквозь нисходящее движение падающих тел, оно должно быть способно прокладывать себе пути между этими телами. Так образовался интеллект, появились рельефы и пути, и первичный поток разделился на отдельные тела. Интеллект можно сравнить с ножом для разрезания куриного мяса, но он имеет ту особенность, что воображает, будто цыпленок всегда был разделен на те куски, на которые разрезал его нож.

«Интеллект, — говорит Бергсон, — неизменно ведет себя так, как будто он зачарован созерцанием инертной материи. Интеллект — это жизнь, смотрящая вовне, становящаяся вне относительно самой себя, принимающая как принцип приемы неорганизованной природы, чтобы применять их в действии». Если бы нам было позволено добавить еще один образ к тем многим, которыми Бергсон иллюстрирует свою философию, мы могли бы сказать, что Вселенная есть огромный фуникулер, в котором жизнь — это поезд, идущий вверх, а материя — поезд, идущий вниз. Интеллект состоит в наблюдении спускающегося поезда, в то время как он проходит мимо поднимающегося поезда, где сидим мы. Очевидно, что более благородный дар, который концентрирует свое внимание на нашем собственном поезде, есть инстинкт или интуиция. Можно перепрыгнуть из одного поезда

в другой; это случается, когда мы становимся жертвами автоматической привычки, в этом сущность комического. Или мы можем разделить на части: одну часть — идущую вверх, другую — вниз; тогда комична только часть, идущая вниз. Но сам по себе интеллект не является нисходящим движением — это просто наблюдение нисходящего движения восходящим движением.

Интеллект, разделяющий вещи, согласно Бергсону, — это род сна: он не *активен*, как должна быть вся наша жизнь, но чисто созерцателен. Когда мы спим, говорит Бергсон, наше «я» рассеяно, наше прошлое разбито на куски; вещи, которые в действительности взаимопроникают друг в друга, кажутся отдельными твердыми телами (units); внепространственное само выражается в пространственность, которая представляет собой не что иное, как разделенность. Таким образом, весь интеллект, поскольку он разделяет, ведет к геометрии; и логика, имеющая дело с понятиями, лежащими полностью за пределами друг друга, действительно вытекает из геометрии, следуя в направлении материальности. И дедукция и индукция нуждаются в пространственной интуиции: «Движение, пределом которого является пространственность, отлагает на своем пути в действительности всю интеллектуальность целиком — способность индукции, как и способность дедукции». Оно создает их в уме, причем создает также порядок в вещах, который находит там интеллект. Логика и математика — это не позитивные умственные усилия, но просто сомнамбулизм, в котором действие воли приостановлено, а рассудок более уже не активен. Неспособность к математике поэтому знак милости, к счастью довольно распространенный.

Как интеллект связан с пространством, так инстинкт или интуиция связаны с временем. Одной из наиболее примечательных черт философии Бергсона является то, что в отличие от большинства мыслителей он рассматривает время и пространство как глубоко различные вещи. Пространство — характеристика материи — возникает при расщеплении потока; оно в действительности иллюзорно, полезно до некоторой степени на практике, но чрезвычайно вводит в заблуждение в теории. Время, наоборот, есть существенная характеристика жизни или разума. «Повсюду, где что-нибудь живет, всегда найдется раскрытый реестр, в котором время ведет свою запись». Но время, о котором здесь говорится, — это не математическое время, не однородное собрание взаимно внешних моментов. Математическое время, согласно Бергсону, есть в самом деле форма пространства; время, являющееся сущностью жизни, он называет *длительностью*. Понятие длительности — одно из основных его философии, оно появляется уже в самой ранней его книге «Время и свобода воли», и нам необходимо усвоить это понятие, если мы хотим разобраться в его системе. Однако это очень

трудное понятие. Я сам не вполне его понимаю и поэтому не могу надеяться, что объясню его с той ясностью, которой оно, без сомнения, заслуживает.

«Чистая длительность, — читаем мы, — есть форма, которую принимают наши сознательные состояния, когда наше «я» активно работает, когда оно не устанавливает различия между настоящими состояниями и состояниями, им предшествовавшими». Оно объединяет прошедшее и настоящее в одно органическое целое, где имеется взаимное проникновение, последовательность без различения. «В нашем «я» существует последовательность без взаимной внеположности, а вне моего «я», в чистом пространстве, имеется взаимная внеположность без последовательности».

«Вопросы, касающиеся субъекта и объекта, их различия и их единства, должны ставиться скорее как функция времени, нежели как функция пространства». В длительности, в которой мы *рассматриваем наши действия*, имеются разделенные элементы, но в длительности, в которой мы фактически *действуем*, наши состояния растворяются друг в друге. Чистая длительность есть то, что наиболее удалено от внеположности и меньше всего проникнуто внеположностью, это — длительность, в которой прошлое чревато совершенно новым настоящим. Но тогда наша воля напряжена до предела, нам надо собрать прошлое, которое ускользает прочь, и втолкнуть его целым и неразделенным в настоящее. В такие моменты мы действительно владеем собой, но моменты эти редки. Длительность есть тот самый материал действительности, который находится в вечном становлении, никогда не являясь чем-то законченным.

Прежде всего, длительность обнаруживает себя в *памяти*, так как именно в памяти прошлое продолжает существовать в настоящем. Таким образом, теория памяти приобретает большое значение в философии Бергсона. В работе «Материя и память» Бергсон пытается показать отношения разума и материи, причем реальность обоих понятий утверждается путем анализа памяти, которая является «пересечением разума и материи».

Бергсон говорит, что понятием «память» обычно объединяют две радикально отличные вещи, этому различию Бергсон уделяет особое внимание. «Прошлое переживает себя, — пишет он, — в двух различных формах: во-первых, в виде двигательных механизмов, во-вторых, в виде независимых воспоминаний». Например, о человеке говорят, что он помнит стихотворение, если он может повторить его наизусть, то есть, если он приобрел некоторую привычку или механизм, позволяющие ему повторить ранее проделанное действие. Но он мог бы, по крайней мере теоретически, быть способным повторить стихотворение, и не помня тех предыдущих случаев, когда он читал его раньше. Таким образом, этот вид памяти не включает осознания прошедших событий. Второй вид, который только один и заслуживает

названия «памяти», представлен воспоминаниями тех отдельных случаев, когда человек читал стихотворение, причем каждый случай не похож на другие случаи и связан с определенной датой. Это не вопрос *привычки*, так как каждое событие происходило только однажды и произвело впечатление сразу. Предполагается, что каким-то образом все, что когда-нибудь с нами случалось, помнится, но, как правило, доходит до сознания только то, что полезно. Кажущиеся провалы памяти, как доказывает Бергсон, являются в действительности провалами не психической части памяти, а моторного механизма, вводящего память в действие. Этот взгляд подтверждается рассмотрением физиологии мозга и явлениями потери памяти, из которых, как утверждает Бергсон, следует, что истинная память не является функцией мозга. Прошное должно быть *действием* материи, *воображаемым* разумом. Память не есть эманация материи; разумеется, более близким к истине было бы противоположное утверждение, если бы мы подразумевали под материей то, что схвачено в конкретном восприятии, которое всегда имеет некоторую длительность.

«Память» в принципе должна быть силой, абсолютно независимой от материи. И если дух есть реальность, то именно здесь, в явлении памяти, мы можем экспериментально войти с ним в соприкосновение».

Чистая память для Бергсона противоположна чистому восприятию, по отношению к которому он занимает ультрареалистическую позицию: «В чистом восприятии, — говорит он, — мы в действительности находимся по ту сторону самих себя. Мы соприкасаемся с действительностью объекта непосредственно интуицией». Он настолько полно идентифицирует восприятие с его объектом, что почти совсем отказывается называть его психическим. «Чистое восприятие, — пишет он, — которое является низшей ступенью разума, разума без памяти, — это действительно часть материи, в том смысле как мы понимаем материю. Чистое восприятие образуется пробуждающимся действием, его действительность лежит в его активности. Именно таким путем мозг оказывается связанным с восприятием, так как он не является инструментом действия. Функция мозга есть ограничение нашей умственной жизни тем, что практически полезно. Можно заключить, что, если бы не мозг, мы могли бы воспринимать все, но на самом деле мы воспринимаем только то, что нас интересует. «Тело, всегда обращенное к действию, имеет своей основной функцией ограничение жизни духа относительно действия». Фактически, это инструмент выбора.

Теперь мы должны возвратиться к инстинкту или интуиции, которые противопоставляются интеллекту. Сначала было необходимо дать некоторое представление о длительности и памяти, так как у Бергсона теории длительности и памяти предполагаются в его теории интуиции. В человеке, в том виде, как он сейчас

существует, интуиция есть окраина или полутень (fringe or penumbra) интеллекта; ее вытеснили из центра из-за того, что для действия она была менее полезна, чем интеллект. Но ее можно использовать более основательно, поэтому желательно вернуть ее на более почетное место. Бергсон хочет заставить интеллект обратиться на самого себя и пробудить потенциальные возможности интуиции, которые в нем все еще дремлют. Отношение инстинкта к интеллекту сравнивается с отношением зрения к осязанию. Интеллект, говорят нам, не дает знания о вещах на расстоянии. Объяснять все восприятие, исходя из осязания, — вот в чем функция науки. «Только инстинкт, — пишет Бергсон, — есть знание на расстоянии. Инстинкт так же относится к интеллекту, как зрение к осязанию». Мы можем попутно заметить, что, как видно из многих отрывков, Бергсон — очень внимательный зритель (visualizer); его мыслями всегда управляют зрительные образы.

Существенная особенность интуиции состоит в том, что она не разделяет мир на отдельные вещи, как это делает интеллект. Бергсон мог бы характеризовать интуицию как синтетическую, а не аналитическую, хотя он и не использует этих слов. Интуиция охватывает многообразие, но это многообразие взаимопроникающих процессов, а не пространственно внешних тел. На самом деле *вещей* не существует: «Вещи и состояния — это только снимки, получаемые нашим разумом от процесса становления. Нет вещей, есть только действия». Такой взгляд на мир, который кажется интеллекту трудным и неестественным, прост и естествен для интуиции. Память не дает примеров того, что имеется в виду, потому что в памяти прошлое продолжает жить в настоящем и пронизывает его. Не будь разума, мир был бы вечно умирающим и снова рождающимся, у прошлого не было бы реальности, и поэтому не было бы прошлого. Именно память, со своим желанием все соотносить, делает прошедшее и будущее реальными и тем самым создает истинную длительность и истинное время. Только интуиция может постичь это смешение прошлого и будущего; для интеллекта они остаются внешними, как бы пространственно внеположными друг к другу. Под руководством интуиции мы осознаем, что «форма есть только моментальный снимок перехода и философ может «увидеть» материальный мир снова сливающимся в единый поток».

Учение Бергсона о свободе и его восхваление действия тесно связаны с достоинствами интуиции. «В действительности, — пишет он, — живущее создание есть центр действия. Оно представляет собой некоторую сумму непредвиденных случаев, входящих в мир, то есть некоторое количество возможного действия». Аргументы против свободы воли основываются частично на допущении, что интенсивность психических состояний есть *количество*, которое можно численно измерить, по крайней мере

в теории. Опровержение этого взгляда Бергсон предпринял в первой главе своей книги «Время и свобода воли». Детерминист частично полагается, говорят нам, на то, что истинную длительность путают с математическим временем, которое Бергсон рассматривает как, в сущности, форму пространства. Кроме того, детерминист основывает свою аргументацию на неподтвержденном допущении, что когда дано состояние мозга, то состояние сознания теоретически определено. Бергсон очень хочет допустить, что верно обратное, то есть что состояние мозга определено, когда задано состояние сознания, но он рассматривает сознание как более дифференцированное, чем мозг, и поэтому утверждает, что одному состоянию мозга могут соответствовать многие различные состояния сознания. Он делает вывод, что истинная свобода возможна. «Мы свободны, когда наши поступки вытекают из нашей индивидуальности, когда они ее выражают, когда они имеют с ней такое же неопределимое сходство, какое иногда бывает между художником и его творением».

Во всем вышеизложенном я в основном старался просто обрисовать взгляды Бергсона, не приводя тех доводов, которые он выдвигает, чтобы доказать истинность своих взглядов. В отношении взглядов Бергсона это сделать легче, чем в отношении взглядов большинства других философов, так как Бергсон, как правило, не приводит никаких доказательств в защиту своих мнений, а полагается на присущую им привлекательность и на обаяние превосходного стиля. Как рекламодатель, он рассчитывает на красочность и разнообразие изложения и на кажущееся объяснение многих неясных явлений. В том способе, с помощью которого Бергсон рекомендует свои взгляды читателю, особенно большую роль играют аналогии. Имеющееся в его работах число сравнений для жизни превосходит количество их у любого из известных мне поэтов. Жизнь, говорит он, подобна снаряду, разрывающемуся на осколки, каждый из которых есть снова снаряд. Жизнь подобна пучку. Вначале это была тенденция накапливания в резервуаре; это накапливание осуществляют главным образом зеленые части растений. Но резервуар будет наполнен кипящей водой, выделяющей пар; из него «беспрерывно выбрасываются струи, из которых каждая, падая, образует мир». И снова: «Жизнь в ее целом является как бы огромной волной, которая распространяется от центра и которая почти на всей окружности останавливается и превращается в колебания на месте; в одной только точке препятствие было побеждено, импульс прошел свободно». Затем наступает кульминационный пункт, где жизнь сравнивается с кавалерийской атакой. «Все организованные существа, начиная с самого скромного и до самого возвышенного, от первых зачатков жизни до нашей эпохи, везде и во все времена только и делают, что выявляют единый порыв, обратный движению материи и

неделимый в себе самом. Все живые существа держатся вместе и все поддаются одному и тому же страшному напору. Животное опирается на растение, человек обуздывает животных, и все человечество в пространстве и во времени — это одна огромная армия, скачущая галопом рядом с каждым из нас, впереди и позади нас в сокрушительной атаке, способная преодолеть всякое сопротивление и победить многие препятствия, может быть, даже смерть».

Но хладнокровный критик, чувствуя себя просто безучастным очевидцем атаки, в которой человек оседлал животное, может подумать, что с подобной формой упражнений вряд ли совместимо спокойное и тщательное мышление. Когда ему говорят, что мышление есть просто средство действия, просто импульс, чтобы избежать препятствий на пути, то ему может показаться, что такого рода взгляд под стать кавалерийскому офицеру, но отнюдь не философу, делом которого в конце концов является мышление. Такой человек может почувствовать, что в страсти и шуме бешеного движения не найдется места для более слабой музыки разума, не найдется досуга для беспристрастного созерцания, когда ищут величия не в буйстве, а в величии отраженной Вселенной. В этом случае у него может появиться искушение спросить: а имеются ли какие-нибудь резоны, чтобы принять столь беспокойный взгляд на мир? И если он задаст такой вопрос, то обнаружит (если я не ошибаюсь), что для принятия этого взгляда нет ровно никаких оснований ни во вселенной, ни в писаниях самого Бергсона.

## II

Основой философии Бергсона, поскольку она представляет нечто большее, чем образный и поэтический взгляд на мир, является его учение о пространстве и времени. Учение о пространстве требуется ему для того, чтобы осудить интеллект. Если же ему не удастся осудить интеллект, то интеллекту удастся осудить его, так как между ними война не на жизнь, а на смерть. Учение о времени необходимо Бергсону для защиты свободы, для бегства от того, что В. Джемс назвал «block universe», для его учения о вечном потоке, в котором течет ничто, и для всего его представления об отношениях между духом и материей.

Поэтому будет правильно, если мы сконцентрируем нашу критику на этих двух учениях. Если они истинны, то небольшие ошибки и непоследовательности, которых не удалось избежать ни одному философу, не имеют большого значения. Но если эти учения ложны, то от его философии не остается ничего, кроме образной эпической поэмы, в основу оценки которой должны быть положены эстетические, а не интеллектуальные критерии. Я начну с теории пространства, как с более простой.



Теория пространства Бергсона полно и четко изложена им в работе «Время и свобода воли» и поэтому принадлежит к наиболее ранним частям его философии. В первой главе Бергсон утверждает, что понятия «больше» и «меньше» включают в себя пространство, поскольку он считает, что большее, в сущности, «содержит в себе» меньшее. Однако он не предлагает никаких доказательств — ни удачных, ни неудачных — в пользу этого взгляда; он просто восклицает, словно дает ясное *reductio ad absurdum*: «Как будто можно говорить о величине там, где нет ни множественности, ни пространства!» Наоборот, довольно ясные случаи, например удовольствие и страдание, представляют для него большие трудности, хотя он никогда не подвергает сомнению и не пересматривает ту догму, с которой начал.

В следующей главе он выдвигает тот же самый тезис, но уже относительно числа. «Как только мы желаем представить себе *число*, — пишет он, — а не просто цифры или слова, мы вынуждены обратиться к пространственному образу», и «всякая ясная идея числа подразумевает зрительный образ в пространстве».

Этих двух предложений достаточно, чтобы показать (и я попытаюсь это сделать), что Бергсон не знает, что такое число, и не имеет о нем никакого ясного представления. Это видно также из его определения: «Число обыкновенно определяют как совокупность единиц, или, выражаясь точнее, как синтез единого и множественного». Приступая к рассмотрению этих утверждений, я должен попросить читателя запастись на минутку терпением, так как хочу заострить внимание на некоторых различиях, которые на первый взгляд могут показаться педантичными, но на самом деле очень существенны. В утверждениях, приведенных выше, Бергсон путает три совершенно разные вещи, а именно: 1) число как общее понятие, применимое к различным конкретным числам; 2) различные конкретные числа; 3) различные совокупности, к которым применимы различные конкретные числа. Именно последнее определяет Бергсон, когда он говорит, что число есть совокупность единиц. 12 апостолов, 12 колен Израиля, 12 месяцев, 12 знаков Зодиака — все это совокупности единиц, хотя ни одна из них не есть число 12, а тем более не число вообще, как это следует из вышеприведенного определения. Ясно, что число 12 есть нечто такое, что является общим для всех данных совокупностей, но не является у них общим с другими совокупностями, например с 11 членами крикетной команды. Следовательно, число 12 не есть ни совокупность 12 членов, ни нечто общее для всех совокупностей; число вообще есть свойство двенадцати, или одиннадцати, или любого другого числа, но не различных совокупностей, имеющих 12 или 11 членов. Поэтому, если, следуя совету Бергсона, мы «обратимся к пространственному образу» и представим себе,

скажем, 12 точек, например те, которые получаются, когда при игре в кости выпадают две шестерки, мы все еще не будем иметь образ числа. Прежде чем мы сможем сказать, что у нас есть некоторое понятие о числе 12, мы должны знать, что общего имеют различные совокупности двенадцати единиц; а это общее не может быть изображено, так как оно абстрактно. Бергсону удалось сделать свою теорию числа правдоподобной, только спутав конкретную совокупность с числом ее членов, а это последнее — с числом вообще.

Это такая же путаница, как если бы мы смешали отдельного юношу с юностью, а юность — с общим понятием «период человеческой жизни», и потом стали бы доказывать, что так как юноша имеет две ноги, то и юность должна иметь две ноги и общее понятие «период человеческой жизни» тоже должно иметь две ноги. Эта путаница очень существенна, ибо как только ее заметят, то сразу становится видно, что теория, согласно которой число или конкретные числа могут быть изображены в пространстве, несостоятельна. Тем самым опровергается не только бергсоновская теория чисел, но также и более общая его теория о том, что все абстрактные понятия и вся логика выводятся из пространства.

Но, оставив в стороне числа, можем ли мы принять утверждение Бергсона, что всякое множество отдельных единиц включает в себя пространство? Бергсон рассматривает некоторые случаи, казалось бы, противоречащие этому взгляду, например последовательность звуков. Когда мы слышим шаги прохожего на улице, говорит он, мы мысленно представляем себе его последовательные положения; когда мы слышим удары колокола, мы или воображаем его качающимся взад и вперед, или располагаем последовательные звуки в некотором идеальном пространстве. Но это просто автобиографическое наблюдение зрителя (*visualizer*); оно подтверждает сделанное нами раньше замечание, что взгляды Бергсона определяются преобладанием в нем чувства зрения. Нет никакой логической необходимости размещать удары часов в воображаемом пространстве; большинство людей, я полагаю, считают эти удары, не прибегая к помощи пространства. Больше у Бергсона нет никаких доводов в защиту своего утверждения о необходимости пространства.

Он принимает этот взгляд как очевидный и сразу же идет дальше, распространяя его и на время. Там, где, по-видимому, имеются различные моменты времени, внешние по отношению друг к другу, говорит он, эти моменты времени представляются как развертывающиеся в пространстве. В действительном времени, например в том, какое дается памятью, различные моменты времени взаимопроникают друг в друга, и им нельзя вести счет, так как они нераздельны.

Взгляд, согласно которому всякая разделенность заключает в себе пространство, теперь предполагается установленным и используется дедуктивно для доказательства того, что пространство содержится повсюду, где имеется четкая разделенность; однако нет никаких других причин подозревать, что это так. Ясно, например, что абстрактные идеи исключают друг друга: белизна отлична от черноты, здоровье — от болезни, глупость — от мудрости. Следовательно, все абстрактные идеи включают в себя пространство; и поэтому логика, которая имеет дело с абстрактными идеями, есть ответвление геометрии, а интеллект в целом зависит от предполагаемой привычки изображать вещи бок о бок в пространстве. Заключение, на котором базируется все бергсоновское осуждение интеллекта, основано, насколько можно судить, полностью на личной идиосинкразии, ошибочно принятой за необходимость, вытекающую из мышления. Я имею в виду такую идиосинкразию, когда зрительные последовательности располагают в пространстве на одной линии. Пример с числами показывает, что если бы Бергсон был прав, то мы никогда не смогли бы прийти к абстрактным идеям, которые, как предполагается, пропитаны пространством; и, наоборот, тот факт, что мы можем понять абстрактные идеи (в противоположность отдельным частным вещам, которые служат примером этих абстрактных идей), кажется достаточным для доказательства неправоты Бергсона, считающего интеллект пропитанным пространством.

Одно из печальных последствий антиинтеллектуальной философии типа бергсоновской заключается в том, что она процветает на ошибках и путаницах интеллекта. Поэтому подобная философия приводит к тому, что плохое мышление предпочитают хорошему, что всякое временное затруднение провозглашают неразрешимым и всякую глупую ошибку считают выявляющей банкротство интеллекта и триумф интуиции.

В работах Бергсона часто упоминаются математика и наука, и невдумчивому читателю может показаться, что эти упоминания сильно укрепляют позиции Бергсона. Что касается науки, особенно биологии и физиологии, то я не настолько компетентен, чтобы критиковать его толкования. Но в том, что касается математики, Бергсон умышленно предпочитает традиционные ошибки в интерпретации более современным взглядам, преобладающим среди математиков в последние 80 лет. В этом отношении он следует примеру большинства философов. В XVIII и начале XIX века исчисление бесконечно малых, хотя и хорошо развитое как метод, опиралось в своих основаниях на многочисленные ошибки и путаные мысли. Гегель и его последователи схватились за эти ошибки и путаницы, опираясь на них в своей попытке доказать, что вся математика внутренне противоречива. Этот гегелевский взгляд на математику получил широкое распространение в философии, где и сохранился

еще долго после того, как математики ликвидировали все те затруднения, на которых основывались утверждения философов. И пока главная цель философов — это показывать, что с помощью терпения и детального обдумывания ничего познать нельзя и что нам следует относиться с обожанием к предрассудкам невежды, именуемого «разум», если мы — гегельянцы, или именуемого «интуиция», если мы — бергсонианцы, — до тех пор философы будут заботиться о том, чтобы оставаться в неведении относительно того, что сделали математики для ликвидации своих ошибок, которыми воспользовался Гегель.

Кроме уже рассмотренного нами понятия о числе, главный пункт, в котором Бергсон затрагивает математику, — это его отрицание того, что он называет «кинематографическим» представлением о мире. Математика толкует изменение, даже непрерывное изменение, как образуемое серией состояний; Бергсон, наоборот, утверждает, что никакая серия состояний не может дать представление о том, что непрерывно, и что изменяющаяся вещь никогда не находится ни в каком состоянии. Представление об изменении как состоящем из ряда меняющихся состояний он называет кинематографическим; этот взгляд, говорит он, естествен для интеллекта, но в корне ошибочен. Истинное изменение может быть объяснено только с помощью истинной длительности, которая включает в себя взаимное проникновение прошлого и настоящего, а не математическую последовательность статичных состояний. И это он называет «динамической», в отличие от «статической», картины мира. Это вопрос серьезный, и, несмотря на его трудность, мы не можем пройти мимо него.

Позиция Бергсона иллюстрируется — и то, что можно сказать в ее опровержение, тоже вполне может быть проиллюстрировано, — аргументом Зенона о стреле. Зенон доказывает, что так как стрела в каждый данный момент просто находится там, где она находится, то она во время своего полета всегда пребывает в покое. На первый взгляд этот аргумент может показаться не очень-то веским. Конечно, можно сказать, что стрела находится там, где она находится в данный момент времени, но в другой момент она уже где-то в другом месте, и именно в этом и состоит движение. Правда, некоторые затруднения возникают из-за непрерывности движения, если мы настаиваем на том, чтобы допустить также и его прерывность. Эти возникающие, таким образом, трудности, долгое время были частью имевшегося у философов запаса заезженных аргументов. Но если мы вместе с математиками избежим допущения, что движение также и прерывно, то мы не встретимся с трудностями философов. Бесконечное движение превосходно мог бы представить кинематограф, где имелось бы бесконечное число картинок и где никогда не было бы *следующей* картинки из-за того,

что между любыми двумя имелось бы бесконечное их число. В чем же тогда сила аргумента Зенона?

Зенон принадлежал к школе элеатов, поставившей своей целью доказать, что изменений не существует. Взгляд на мир, который естественно принять, таков: существуют *вещи*, которые *изменяются*. Например, имеется стрела, которая сначала находится здесь, а потом — там. Отделив друг от друга две стороны этого взгляда, философы развили два парадокса. Элеаты говорили, что имеются вещи, но не изменения; Гераклит и Бергсон утверждали, что имеются изменения, но не вещи. Элеаты говорили, что имеется стрела, но нет полета; Гераклит и Бергсон — что имеется полет, но нет стрелы. Каждая партия сопровождала свои аргументы опровержением аргументов другой. «Как смешно говорить, что нет стрелы!» — восклицала «статическая» партия. «Как смешно говорить, что нет полета!» — восклицала «динамическая» партия. Того несчастного, который стоял посредине и утверждал, что имеются и стрела и полет, диспутанты принимали за отрицающего и то и другое. Поэтому его, как св. Себастиана, пронзали стрелой с одной стороны и ее полетом — с другой. Однако мы все еще не выяснили, в чем же все-таки сила аргумента Зенона. Аргументация Зенона, в сущности, в неявном виде предполагает бергсоновскую теорию изменения. То есть он принимает, что когда вещь находится в процессе непрерывного изменения, даже если это только изменение положения, то в вещи должно быть некоторое внутреннее *состояние* изменения. Ведь в каждый данный момент вещь должна быть внутренне отлична от того, чем бы она была, если бы не изменялась. Далее он указывает, что в каждый данный момент стрела просто находится там, где она находится, подобно тому, как было бы, если бы она покоилась. Отсюда он заключает, что *состояния* движения быть не может, и поэтому, оставаясь верным той точке зрения, что состояние движения необходимо для движения, он делает вывод, что движения здесь быть не может и что стрела всегда покоится.

Аргумент Зенона поэтому, хотя и не затрагивает математического взгляда на движение, *prima facie* находится в противоречии к отличному от бергсоновского взгляду на изменение. Как, однако, Бергсон опровергает аргумент Зенона? Он опровергает его, отрицая, что стрела вообще когда-либо находится где-либо. Изложив аргумент Зенона, он отвечает: «Да, если мы предположим, что стрела может когда-нибудь *быть* в какой-нибудь точке своего пути. Да, если бы стрела, которая движется, могла когда-нибудь совпасть с некоторым неподвижным положением. Но стрела никогда не *бывает* ни в одной точке своего пути».

Этот ответ Зенону или очень похожее возражение относительно Ахиллеса и черепахи встречается во всех трех его книгах. Точка зрения Бергсона явно парадоксальна; *возможна ли*

она — это вопрос, требующий рассмотрения его взгляда на длительность. Единственный аргумент Бергсона в пользу такой точки зрения — это утверждение, что математическое понятие изменения «заключает в себе абсурдное предположение, будто движение состоит из неподвижностей». Но кажущаяся абсурдность этого взгляда вызвана просто словесной формой, в которую облек его Бергсон, и исчезает, как только мы осознаем, что движение подразумевает отношение. Дружба, например, невозможна без друзей, но не состоит из отдельных дружб; генеалогия составляется из людей, а не из генеалогий. Так и движение состоит из того, что движется, а не из движений. Это выражает тот факт, что какая-то вещь может быть в различных местах в различные моменты времени и что места могут все же быть различными, как бы близки ни были промежутки времени. Довод Бергсона против математического взгляда на движение поэтому сводится в конечном счете просто к игре слов. После такого заключения мы можем перейти к критике его теории длительности.

Теория длительности Бергсона связана с его теорией памяти. Согласно этой теории, то, что мы помним, продолжает существовать в памяти и поэтому проникает в настоящее; прошлое и настоящее не являются взаимно внеположными, но смешаны в единстве сознания. Действие, говорит он, — это то, что составляет бытие, а математическое время — просто пассивное вместилище, которое ничего не делает и поэтому есть ничто. Прошлое — это то, что уже не действует, а настоящее — то, что действует сейчас. Но в этом утверждении, как, разумеется, и во всей концепции длительности, Бергсон бессознательно принимает обычное математическое время; без него утверждения Бергсона бессмысленны. Что он подразумевает, говоря: «Прошлое есть, в сущности, то, что уже более не действует», — как не то, что прошлое есть то, действия чего — в прошлом? Слова «уже более» как раз и выражают прошлое; для человека, у которого нет обычного понятия о прошлом как о чем-то вне настоящего, эти слова не имели бы смысла. Таким образом, его определение образует порочный круг. Фактически он говорит: «Прошлое есть то, действия чего — в прошлом». Подобное определение нельзя считать удачным достижением. То же самое относится и к настоящему. Настоящее, говорят нам, — это *«то, что действует сейчас»*. Но слово «сейчас» вводит как раз идею настоящего, которое требовалось определить. Настоящее, действующее сейчас, противопоставляется тому, что *действовало* или *будет* действовать. Иначе, настоящее есть то, действие чего — в настоящем, а не в прошлом или будущем. Снова определение замыкается в круг. Дальнейшей иллюстрацией этой ошибки служит отрывок, взятый с той же самой страницы: «То, что составляет наше чистое восприятие, есть наше зарождающееся действие. Таким образом, *действительность* нашего восприятия заключается в его

*действенности*, в движениях, продолжающих его, а не в его большей интенсивности; прошлое есть только идея, настоящее есть идео-двигатель (*ideo-motor*)».

Из этого отрывка вполне ясно, что, когда Бергсон говорит о прошлом, он подразумевает не прошлое, а наши настоящие воспоминания о прошлом. Прошлое, когда оно существовало, было столь же активным, как настоящее сейчас; так, если бы взгляды Бергсона были правильны, то настоящему моменту следовало бы быть единственным активным моментом во всей истории мира. В предшествующее время были другие восприятия, столь же активные и столь же действительные в свое время, как и наши теперешние восприятия. Прошлое в свое время было отнюдь не только идеей, но по своему внутреннему характеру тем же, чем настоящее сейчас. Однако Бергсон просто забывает о реальном прошлом; то, о чем он говорит, — это идея прошлого в настоящем. Реальное прошлое не смешивается с настоящим, так как не является его частью; это совсем другая вещь.

Вся теория длительности и времени Бергсона основывается на элементарном смешении настоящих явлений воспоминаний с прошлыми событиями, которые вспоминаются. Но так как время столь привычно для нас, порочный круг, заключающийся в его попытке определить прошлое как то, что уже более не активно, становится сразу же ясным. В действительности то, что дает Бергсон, — это его представление о различии между восприятием и воспоминанием — оба факта существуют в *настоящем*. Однако сам он думает, что дал различие настоящему и прошлому. Как только это смешение обнаруживается, сразу становится очевидным, что его теория времени полностью пренебрегает временем.

Смешение вспоминающего настоящего и вспоминаемых прошлых событий, по-видимому лежащее в основе теории времени Бергсона, является примером более общего смешения, которое, если я не ошибаюсь, обусловило несостоятельность многих его мыслей, так же как и многих мыслей большинства современных философов. Я имею в виду смешение акта познания и того, что познается. В памяти акт познания находится в настоящем, тогда как то, что познается, — в прошлом; таким образом, при смешении их затемняется различие между прошлым и настоящим.

Это смешение акта познания с познаваемым объектом неизбежно проходит через всю книгу «Материя и память». Оно кроется в употреблении слова «образ», объясняемого в самом начале книги. Здесь Бергсон утверждает, что все, что мы знаем, кроме философских теорий, состоит из «образов», которые фактически составляют всю Вселенную. Он пишет: «Я называю *материей* совокупность образов, а *восприятием материи* — те же самые образы в их отношении к возможному действию одного определенного образа — моего тела». Надо заметить, что

материя и восприятие, согласно Бергсону, состоят из одного и того же. Мозг, пишет он, подобен остальной материальной Вселенной и поэтому является образом, если Вселенная есть образ.

Так как мозг, который никто не видит, не является образом в обычном смысле слова, то мы не удивляемся, когда Бергсон говорит, что образ может *существовать*, и не *будучи воспринятым*. Позже он объясняет, что для образов *быть* и *быть сознательно воспринятым* — это состояния, различающиеся лишь по степени. Это, пожалуй, ясно из другого отрывка, в котором Бергсон пишет: «Чем может быть невоспринятый образ — образ не воображаемый, если не видом бессознательного умственного состояния?» В конце он говорит: «То, что каждая реальность имеет родство, аналогию — одним словом, связь с сознанием, в этом мы соглашаемся с идеализмом, соглашаемся уже одним тем, что называем вещи «образами». Тем не менее Бергсон пытается рассеять наше первоначальное сомнение, утверждая, что он берет в качестве исходного пункта такой, где еще нет никаких философских допущений. «Вообразим на минуту, — пишет он, — что мы ничего не знаем ни о теориях материи, ни о теориях духа, ни о спорах о реальности или идеальности внешнего мира. Только образы окружают нас».

А в новом предисловии к английскому изданию он пишет: «Под «образом» мы подразумеваем некоторое существование, которое больше, чем то, что идеалисты называют «представлением», но меньше того, что реалисты называют «вещью», — существование, которое можно поместить на полпути между «вещью» и «представлением».

Различие, подразумеваемое Бергсоном выше, я думаю, не является различием между воображением как умственным явлением и воображаемой вещью как объектом. Он думает о различии между вещью, как она *есть*, и вещью, как она нам является. Различие между субъектом и объектом, между духом, который мыслит, вспоминает и имеет образы, с одной стороны, и объектами, о которых мыслят, которые вспоминают и воображают, с другой, — это различие, насколько я понимаю, полностью отсутствует в его философии. Это отсутствие — истинная его дань идеализму, причем очень неудачная. В случае с «образами», как мы только что видели, эта дань дает Бергсону возможность сначала говорить об образах как о чем-то нейтральном между духом и материей; затем утверждать, что мозг есть образ, несмотря на то, что его никогда не воображали; затем предположить, что материя и восприятие материи — одно и то же, но что невоспринятый образ (такой, как мозг) — это бессознательное психическое состояние, тогда как в конце концов употребление слова «образ» хотя и не включает никаких метафизических теорий, тем не менее подразумевает, что всякая реальность имеет сходство, аналогию — одним словом, «связь» с сознанием.



Вся эта путаница возникла из-за первоначального смешения субъективного и объективного. Субъект — мысль, образ или память — это факт настоящего во мне, объектом может служить закон тяготения, или мой друг Джонс, или венецианская Кампанила. Субъект — психический, и он здесь и сейчас. Поэтому, если субъект и объект — одно, то объект также является психическим здесь и сейчас. Мой друг Джонс, хотя он и уверен, что находится в Южной Америке и что существует сам по себе, в действительности — в моей голове и существует в силу моего мышления о нем. Кампанила собора св. Марка, несмотря на свои большие размеры и на то, что она прекратила существование 40 лет назад, все еще существует, и ее можно найти целиком во мне.

Эти утверждения — не пародия на бергсоновские теории пространства и времени, а просто попытка показать, каково действительно конкретное значение этих теорий.

Смещение субъекта и объекта не является особенностью одного Бергсона, оно характерно для многих идеалистов и материалистов. Многие идеалисты говорят, что объект есть, в сущности, субъект; и наоборот, многие материалисты говорят, что субъект есть, в сущности, объект. Обе стороны сходятся на том, что эти два утверждения весьма различны, и все же при этом утверждают, что субъект и объект не различны. В этом отношении мы должны признать за Бергсоном то достоинство, что он столь же готов отождествить субъект с объектом, как и объект с субъектом. Как только это отождествление отвергают, вся система Бергсона рушится: сначала его теория пространства и времени, затем — вера в действительные случайности, далее — его осуждение интеллекта и в конце концов — его мнение об отношениях духа и материи. Конечно, значительная часть философии Бергсона, вероятно, именно та часть, которая обусловила популярность этой философии, не зависит ни от каких аргументов и не может быть опровергнута аргументами. Его образная картина мира, рассматриваемая как поэтическое достижение, в основном не может быть ни доказана, ни опровергнута.

Шекспир назвал жизнь бродящей тенью. Шелли сказал, что она подобна куполу из разноцветного стекла. Бергсон сравнил ее со снарядом, разрывающимся на части, которые суть снова снаряды. Если бергсоновский образ нравится вам больше, то он столь же законен.

То благо, которое Бергсон надеется увидеть реализованным в мире, — это действие ради действия. Всякое чистое созерцание он называет «сном» и клеймит целым рядом нелестных эпитетов: статический, платоновский, математический, логический, интеллектуальный. Тем, кто хочет предвидеть тот конец, к которому должно прийти действие, говорят, что этот конец не будет чем-либо новым, потому что желание, как и память, отожде-

ствляется со своим объектом. Таким образом, мы приговорены в действии быть слепыми рабами инстинкта: жизненная сила подталкивает нас вперед бесконечно и непрестанно.

В этой философии нет места для моментов созерцательного проникновения, когда, поднимаясь над животной жизнью, мы начинаем сознавать более важные цели, избавляющие человека от жизни животных. Те люди, кому активность без цели кажется достаточным благом, найдут в книгах Бергсона приятную картину Вселенной.

Но те, для кого действие, чтобы иметь какую-то ценность, должно вдохновляться неким видением, неким воображаемым предзнаменованием мира менее жестокого, менее несправедливого, менее терзаемого раздором, чем мир нашей повседневной жизни, — короче, те, чьи действия основываются на размышлении, не найдут в его философии того, что ищут, и не будут сожалеть, что нет никаких причин считать ее истинной.

## Глава XXIX

### УИЛЬЯМ ДЖЕМС

Уильям Джемс (1842—1910) был прежде всего психологом, но он имеет значение как философ по двум причинам: он создал учение, которое назвал «радикальным эмпиризмом», и был одним из трех поборников теории, называемой «прагматизмом» или «инструментализмом». В дальнейшем он был, как того и заслуживал, признанным вождем американской философии. Изучение медицины привело его к рассмотрению психологии. Его большая книга, посвященная этому предмету, опубликованная в 1890 году, написана с выдающимся мастерством. Но я не буду обсуждать ее, так как она является вкладом в науку, а не в философию.

Философские интересы У. Джемса имели две стороны: научную и религиозную. Если брать его философские интересы, научную сторону, то изучение медицины направило его мысли в сторону материализма, который, однако, сдерживался религиозными чувствами. Его религиозные убеждения были самыми протестантскими, самыми демократическими, полными теплоты, человеческой доброты. Он категорически отказался последовать за своим братом Генри в лоно утонченного снобизма. «Сатана, — говорит Джемс, — возможно и был джентльменом, как о нем говорят, но каков бы ни был бог земли и небес, он, без сомнения, не может быть джентльменом». Это очень характерное заявление.

Своим добросердечием и очаровательным юмором он вызывал почти всеобщую любовь. Единственный известный мне человек, который не чувствовал к нему никакой привязанности, — это Сантаяна, докторскую диссертацию которого Джемс назвал «верхом нравственной испорченности». Эти два человека были противоположны друг другу по темпераменту, и этого различия ничто не могло преодолеть. Сантаяна тоже любил религию, но совсем по-другому. Он любил ее эстетически и исторически, а не как помощь в нравственной жизни; естественно, что он предпочитал католичество протестанству. Интеллектуально он не мог принять ни одну из догм христианства, но был согласен, что другие должны верить в них, и сам высоко ценил то, что считал христианским мифом. Джемсу такое отношение могло казаться только аморальным. От своих предков-пуритан он унаследовал глубокую веру, что самое важное в жизни — это хорошее по-

ведение, и его демократические чувства делали для него невозможным молчаливое признание того, что для философов существует одна истина, а для простого народа (the vulgar) — другая.

Противоположность католического и протестантского темпераментов продолжала существовать и у неортодоксов: Сантаяна был католическим вольнодумцем, Уильям Джемс — протестантом, хотя и еретиком.

Доктрина радикального эмпиризма Джемса была впервые провозглашена в 1904 году в очерке под названием «Существует ли сознание». Основная цель этого очерка — отрицание отношения субъекта к объекту как основного принципа. До этого времени философы считали не требующим доказательства, что имеется вид явления, называемый «познание», в котором одна сущность, познающий или субъект, познает другую познаваемую вещь или объект. Познающий рассматривается как дух или душа; познаваемый объект может быть материальным объектом, вечной сущностью, другим духом или, в самосоздании, идентичным с познающим. Почти все в общепринятой философии было тесно связано с дуализмом субъекта и объекта. Если не принимать существование глубокого различия между субъектом и объектом, то и различие между духом и материей, и созерцательный идеал, и традиционное понятие «истины» — все нуждается в радикальном переосмыслении.

Что касается меня, то я убежден, что в этом вопросе Джемс частично прав и уже из-за одного этого достоин занять почетное место среди философов. Я придерживался другой точки зрения до тех пор, пока он и те, кто соглашается с ним, не убедили меня в истинности его учения. Но давайте рассмотрим его аргументы. Сознание, говорит он, — «это название несуществующей вещи, оно не имеет права занимать место среди основных принципов. Те, кто еще остается верным ему, цепляются просто за эхо, за слабый отзвук, оставляемый исчезающим понятием «души» в воздухе философии». Не имеется, продолжает он, «ни какого первичного вещества или качества бытия, кроме того, из которого сделаны материальные объекты и из которого составлены наши мысли о них». Он поясняет, что вовсе не отрицает, что наши мысли представляют собой некоторую функцию познания и что эта функция может быть названа «быть сознательным» (being conscious). То, что он действительно отрицает, это, грубо говоря, взгляд на сознание как на «вещь». Он утверждает, что имеется «только одно первичное вещество или материал, из которого состоит все в мире». Это вещество он называет «чистый опыт». Познание, говорит он, — это частный вид отношений между двумя порциями чистого опыта. Отношение между субъектом и объектом есть производное: «Я верю, что опыт не имеет внутренней двойственности». Данная неделимая порция опыта мо-

жет быть в одних условиях познающим субъектом, в других — чем-то познаваемым.

Он определяет «чистый опыт» как «непосредственный жизненный поток, представляющий материал для нашего последующего отражения».

Можно видеть, что это учение упраздняет различие между духом и материей, рассматриваемое как различие между двумя разными «видами» того, что Джемс называет «Stuff» (вещество). Соответственно те, кто согласен с Джемсом в данном вопросе, пропагандируют так называемый «нейтральный монизм», согласно которому вещество, из которого построен мир, — это и не дух, и не материя, а нечто предшествующее и тому и другому. Сам Джемс не развивал этого пункта, подразумеваемого в его теории, наоборот, употребление им выражения «чистый опыт» указывает на возможный неосознанный берклианский идеализм. Слово «опыт» — одно из тех слов, которое философы часто применяют, но которому редко дают определение. Давайте рассмотрим, что оно может означать.

Здравый смысл считает, что многие явления, хотя они и происходят, не даны в опыте, например события на невидимой стороне луны. Беркли и Гегель — оба, но по разным основаниям, отрицали это, и утверждали, что не данное нам в опыте есть ничто. Сейчас большинство философов считает, и, по-моему, справедливо, что их аргументы неверны. Если бы мы должны были твердо придерживаться взгляда, что «вещество» мира — это «опыт», мы пришли бы к необходимости придумать сложные и не внушающие доверия объяснения того, что мы подразумеваем под такой вещью, как «невидимая сторона луны». И если бы мы не смогли логически выводиться явления, не данные в опыте, из явлений, данных в опыте, нам было бы трудно найти основания для веры в существование чего-либо, кроме нас самих. Правда, Джемс отрицает это, но его доводы не очень убедительны.

Что мы подразумеваем под «опытом»? Лучший способ найти ответ — это спросить: в чем разница между событием, данным в опыте, и не данным в опыте? Дождь, который мы видим или чувствуем, дан в опыте, но дождь, идущий там, где нет ничего живого, не дан в опыте. Таким образом, мы приходим к выводу: опыт есть только там, где есть жизнь. Но опыт протяжен в пространстве или времени не одинаково с жизнью. Со мной происходят многие вещи, которых я не замечаю. О них едва ли можно сказать, что они «даны в опыте». Ясно, что я переживаю в опыте все, что я помню, но многие события, которых я четко не помню, могли вызвать привычку, все еще продолжающую существовать. Когда-то обжегшийся ребенок боится огня, даже если он и не помнит случая, когда он обжегся. Я думаю, мы можем сказать, что событие «дано в опыте», если оно вызвало привычку. (Память — это один из видов привычки.) Вообще

ловья, привычки возникают только у живых организмов. В то время как кочерга не боится огня, как бы ее часто ни раскаляли окрасна. Поэтому на основании здравого смысла мы скажем, то «опыт» и «вещество мира» никогда не имеют одинакового ротяжения во времени и пространстве. А я не вижу каких-либо сновательных причин, по которым надо в данном вопросе тступать от здравого смысла.

За исключением этого понятия «опыта», я соглашаюсь с радикальным эмпиризмом Джемса.

По-другому обстоит дело с его прагматизмом и «волей к вере». Мне кажется, что последнее особенно предназначено для благовидной, но софистической защиты некоторых религиозных догм — защиты, которую не может принять никакой искренне верующий.

Работа «Воля к вере» была опубликована в 1896 году, «Прагматизм — новое название некоторых старых способов мышления» — в 1907 году. В последней книге разрабатываются идеи первой. В книге «Воля к вере» утверждается, что мы часто вынуждены на практике принимать решения, для которых не существует никаких достаточных теоретических оснований. Ведь даже «ничегонделание» уже есть некоторое решение. Религиозные проблемы, говорит Джемс, подходят под эту рубрику. У нас есть, утверждает он, право принять позицию верующего, хотя «наш чисто логический интеллект может не быть принужден к этому». Это, в сущности, позиция савойского выкария Руссо, но Джемс развил ее по-новому.

Нам говорят, что моральный долг правдивости состоит из двух одинаково важных заповедей: «верь истине» и «избегай ошибок». Скептик неправильно заботится только о выполнении второй, и, таким образом, он не верит в различные истины, которым верят менее осторожные люди. Если верить истинам и избегать ошибок одинаково важно, то, когда предо мной встанет альтернатива, я поступлю правильно, поверив в любую из этих возможностей, потому что при этом у меня будут шансы поверить в истину. Если же я воздержусь от решения, то у меня не будет никаких шансов.

Если принять всерьез это учение, то полученная в результате этика будет очень странной. Предположим, я встречаю в поезде незнакомого человека и спрашиваю себя: «Его зовут Эбенезер Смит?» Если я допускаю, что я этого не знаю, то я, несомненно, не верю в истину относительно его имени. Если же я решу поверить, что его зовут именно так, то у меня есть шанс, что я, может быть, верю в истину. Скептик, утверждает Джемс, боится быть обманутым и из-за этого страха может потерять важную истину. «А кто докажет, что обмануться из-за надежды много хуже, чем обмануться из-за страха?» Казалось бы, следует, что если я многие годы надеюсь встретить человека по имени Эбенезер Смит, то положительная, в противоположность отрица-

тельной, правдивость должна побуждать меня верить, что так зовут каждого встречного незнакомца, до тех пор, пока я не получу решающих доказательств обратного.

«Но, — скажут мне, — пример абсурдный, так как хотя вы и не знаете имени незнакомца, но отлично знаете, что только небольшой процент человечества носит имя Эбенезер Смит. Поэтому вы вовсе не находитесь в состоянии полного незнания, которое предполагалось при вашей свободе выбора».

Следует отметить странную вещь, что Джемс во всей своей работе ни разу не упоминает понятия вероятности, хотя почти всегда в связи с рассмотрением любого вопроса имеются легко обнаруживаемые вероятностные рассуждения.

Допустим (конечно, ортодоксальный верующий не смог бы этого допустить), что нет никаких доводов за или против любой религии мира. Предположим, что вы китаец и имеете дело с конфуцианством, буддизмом и христианством. Законы логики не позволяют вам допустить, что каждая из этих религий истинна. Предположим, что у буддизма и христианства равные шансы быть истинными, тогда при условии, что оба эти учения одновременно быть истинными не могут, истинным должно быть одно из них, и, стало быть, конфуцианство ложно. Если бы все три учения имели равные шансы, то ложность каждого была бы более вероятна, чем истинность. При таком подходе принципы Джемса терпят крах, как только делаем вероятность предметом обсуждения.

Странно, что Джемс, несмотря на то, что он выдающийся психолог, позволил себе одну непродуманность в этом вопросе. Он говорит так, будто полная вера или полное неверие — это единственные возможные случаи, полностью игнорируя все оттенки сомнения. Предположим, например, что я ищу в шкафу книгу. Я думаю: «Она может быть в этом шкафу», — и продолжаю искать; но я не думаю: «Она находится в этом шкафу», — пока я ее не увижу.

Мы обычно действуем согласно гипотезам, но не совсем так, как мы бы действовали согласно тому, что считаем несомненным фактом. Ведь когда мы поступаем согласно гипотезам, то неустанно ищем новые доказательства.

Заповедь правдивости, мне кажется, не такова, как думал Джемс. Я бы сформулировал ее так: «Оказывайте любой гипотезе, достойной рассмотрения, столько доверия, сколько она заслуживает по степени своей обоснованности». А если гипотеза достаточно важна, то мы обязаны дополнительно искать дальнейшие доказательства. Таков обыденный здравый смысл, который находится в согласии с законами правосудия, но он сильно отличается от того, что рекомендует Джемс.

Было бы несправедливо по отношению к Джемсу рассматривать его положение «воля к вере» изолированно; это была промежуточная доктрина, которая естественным путем развилась

в прагматизм. Прагматизм, по Джемсу, — это в первую очередь новое определение понятия «истина». Были еще два других борника прагматизма: Шиллер и доктор Дьюи. Дьюи будет посвящена следующая глава; Шиллер же сыграл меньшую роль, чем двое других. Между Джемсом и Дьюи имеется разница в том, что они подчеркивают различные стороны этого учения. Мировоззрение Дьюи научно, его аргументы чаще всего получены из исследования метода науки, а Джемс в первую очередь рассматривал вопросы религии и морали. Грубо говоря, он был готов защищать любое учение, направленное к тому, чтобы сделать людей добродетельными и счастливыми. Если это учение выполняет свое назначение, оно «истинно» в том смысле, в каком Джемс употребляет это слово.

Принцип прагматизма, согласно Джемсу, был впервые сформулирован Пирсом, который утверждал, что для достижения ясности в наших мыслях о каком-нибудь объекте надо только выяснить, какие возможные последствия практического характера этот объект может содержать в себе. Джемс поясняет, что функция философии состоит в выяснении того, какая разница для вас или для меня, если истинна та, а не иная формула мира. Таким образом, теории становятся инструментами, а не ответами на загадки.

Идеи, говорит нам Джемс, становятся истинными постольку, поскольку они помогают нам вступить в удовлетворительные отношения с другими частями нашего опыта. «Мысль» «истинна» постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни. Истина — это одна из разновидностей добра, а не отдельная категория. Идея случайно оказывается истинной; истинной *делают* ее события. Правильно будет сказать вместе с интеллектуалистами, что истинная идея должна находиться в соответствии с действительностью, но «соответствие» не означает «копирования». «Соответствовать» действительности в широчайшем смысле слова может означать лишь то, что мы движемся (ведомы — *guided*) или прямо к ней или в ее окрестность, или же что мы приведены в такое активное (*working*) соприкосновение с ней, что в состоянии воздействовать на нее или на нечто, связанное с ней, лучше, чем если не было бы этого соответствия». Он добавляет, что «истинное», говоря коротко, это лишь удобное в образе нашего мышления... в конечном счете и в итоге действия». Другими словами, наша обязанность искать истину есть часть нашей общей обязанности делать то, что выгодно.

В главе о прагматизме и религии он пожинает плоды своих высказанных выше положений: «Мы не можем отвергнуть никакую гипотезу, если из нее вытекают полезные для жизни следствия». «...гипотеза о боге истинна, если она служит удовлетворительно в самом широком смысле слова». «Мы вполне можем верить, на основании факта религиозного опыта, что существуют



высшие силы, занятые тем, чтобы спасти мир в смысле наших собственных идеалов».

В этом учении я нахожу большие трудности интеллектуального характера. Оно принимает, что вера «истинна», если хороши ее результаты. Если это определение должно быть полезным (а иначе прагматисты признали бы его негодным), то мы должны знать: а) что хорошо, б) каковы результаты той или иной веры, причем мы должны это знать до того, как можем узнать, что что-либо «истинно»; ведь только после того, как мы решим, что эта вера дает хорошие результаты, мы имеем право назвать ее «истинной». В результате получится неправдоподобное усложнение. Предположим, вы хотите знать, переплыл Колумб Атлантический океан в 1492 году или нет. Вы вовсе не должны, как делают другие люди, посмотреть это в книге. Вы должны сначала выяснить, каковы будут результаты этой веры и чем они будут отличаться от тех результатов, которые вы получите, поверив, что Колумб переплыл океан в 1491 или 1493 году. Это уже само по себе достаточно трудно, но еще труднее оценить эти результаты с этической точки зрения. Ясно, можете вы сказать, что наилучший результат даст 1492 год, так как такой ответ позволит вам получить на экзаменах высокую оценку. Но ведь ваши конкуренты, которые перегонят вас по количеству очков, если вы назовете 1491 или 1493 год, будут рассматривать ваш успех на экзамене как прискорбный с этической точки зрения. (Когда дело касается истории, я не могу придумать никаких других практических результатов, кроме экзаменационных отметок.)

Но это еще не конец ваших затруднений. Вы должны утверждать, что ваша оценка этических и фактических (factual) последствий какой-то веры истинна, ибо если она ложна, то ваши аргументы в защиту истинности данной веры ошибочны. Но сказать, что ваша вера в последствия истинна, — это значит, по Джемсу, утверждать, что и *она* тоже приводит к хорошим последствиям, а это в свою очередь истинно только в том случае, если и это имеет хорошие последствия, и т. д. *ad infinitum*. Ясно, что это не годится.

Имеется и другая трудность. Предположим, я говорю, что существовала такая личность — Колумб; каждый согласится, что я сказал истину. Но почему это — истина? Потому что 450 лет назад жил некий человек из плоти и крови, короче — из-за причин моей веры, а не из-за ее действия. По определению Джемса, может случиться, что утверждение «*A* существует» истинно, хотя на самом деле *A* не существует. Я всегда находил, что гипотеза о существовании Санта-Клауса «служит нам удовлетворительно в самом широком смысле слова». Поэтому и утверждение «Санта-Клаус существует» — истина, хотя он и не существует. Ведь Джемс говорит (я повторяю): «Если гипотеза бога служит нам удовлетворительно в самом широком

смысле слова, то она истинна». При этом вопрос, действительно ли есть бог на небесах, просто отбрасывается как неважный; если бог — полезная гипотеза, то этого достаточно. Бог, строитель космоса, забыт; остаются только вера в бога и ее воздействие на обитателей нашей маленькой планеты. Не удивительно, что папа осудил прагматическую защиту религии.

Здесь мы подошли к основному различию между религиозными взглядами Джемса и религиозными убеждениями людей прошлого. Джемса интересует религия как человеческое явление, но мало интересует тот объект, который рассматривает религия. Он хочет, чтобы люди были счастливы, и если вера в бога делает их счастливыми, пусть они верят. Все это пока лишь благожелательность, а не философия. Это становится философией только тогда, когда говорят: если вера делает людей счастливыми, то она «истинна». Для человека, который желает иметь объект почитания, этого недостаточно. Такой человек не скажет: «Если я поверю в бога, то буду счастлив», — он скажет: «Я верю в бога, и поэтому я счастлив». Бог для него реальное существо, это не просто человеческая идея, дающая хорошие результаты.

Учение Джемса — это попытка возвести надстройку веры на фундаменте скептицизма, и, как все подобные попытки, она ведет к ошибкам. В данном случае ошибки происходят из попытки игнорировать все факты вне человека. Берклианский идеализм в сочетании со скептицизмом привели к тому, что бога подменили верой в бога и считают, что это ничуть не хуже. Но это только одна из форм субъективистского сумасшествия, характерного для большей части современной философии.

## Глава XXX

### ДЖОН ДЬЮИ

Общепризнано, что Джон Дьюи (род. в 1859 году) является ведущим современным философом Америки. Я целиком присоединяюсь к этой оценке. Он оказывает огромное влияние не только на философов, но и на людей, изучающих вопросы образования, эстетики и политические теории. Он человек широкого характера, либеральный по своим взглядам, благородный и добрый в личных отношениях, неутомимый в работе. Я почти полностью согласен со многими из его взглядов. Уважая его, преклоняясь перед ним и испытав на себе его доброту, я бы хотел целиком разделять его убеждения, но, к сожалению, вынужден разойтись с ним во мнениях относительно наиболее характерной для него философской доктрины, а именно относительно замены «истины» «исследованием» как основной концепции логики и теории познания.

Как и У. Джемс, Дьюи — выходец из Новой Англии, он продолжает традиции новоанглийского либерализма, забытые некоторыми потомками великих «новых англичан», живших 100 лет назад. Он никогда не был так называемым «чистым» философом. Особенно он интересовался образованием, и его влияние на американское образование очень велико. Я по мере своих скромных возможностей пытался оказывать влияние на образование в том же направлении, что и он. Возможно, он, как и я, не всегда был удовлетворен практической деятельностью тех людей, которые объявляли его своим учителем, но ведь каждое новое учение на практике всегда связано с некоторыми нелепостями и излишествами. Это, однако, не так уж страшно, как можно подумать, потому что ошибки нового гораздо легче заметить, чем ошибки, ставшие традиционными.

В 1894 году, когда Дьюи стал профессором философии в Чикаго, он включил педагогику в число преподаваемых им предметов. Он основал прогрессивную школу и очень много писал по вопросам образования. Все созданное им в это время собрано в книге «Школа и общество» (1899), которая оказала наибольшее влияние из всего, что им написано. Он продолжает писать по вопросам образования в течение всей своей жизни и уделяет им почти столько же внимания, сколько философии. Он занимается также и другими социальными и политическими проблемами.

Со строго философских позиций основное значение работ Дьюи — в его критике традиционного понятия «истины». Эта критика объединена им в теорию, названную «инструментализмом».

Истина в понимании большинства профессиональных философов статична и конечна, совершенна и вечна. Пользуясь терминологией религии, ее можно отождествить с мыслями бога и с теми мыслями, которые мы, как разумные существа, имеем общие с богом. Совершенный образ истины — это таблица умножения, точная и достоверная, свободная от всех влияний времени.

Уже со времени Пифагора, а особенно после Платона математика была связана с теологией и глубоко повлияла на теорию познания большинства профессиональных философов. Интересы Дьюи лежат в области биологии, а не в области математики; он рассматривает мышление как эволюционный процесс. Традиционный взгляд, конечно, допускает, что люди познают постепенно, но каждая ступень познания, коль скоро она достигнута, рассматривается как нечто законченное. Правда, Гегель рассматривает человеческое познание не так. Он представляет себе человеческое познание как органическое целое, постепенно увеличивающееся в каждой своей части; но ни одна часть познания не достигает совершенства, пока не достигнет совершенства целое. Хотя гегелевская философия и оказала влияние на молодого Дьюи, она все же является философией, которая имеет свой абсолют и свой вечный мир — более реальный, чем преходящие процессы. А эти понятия не могут найти места в мировоззрении Дьюи, для которого всякая реальность преходяща и процессы, хотя бы и эволюционные, не являются, как для Гегеля, обнаружением вечной идеи.

Во всем, что я сказал выше о Дьюи, мои взгляды не расходятся с его взглядами. И этим еще не ограничивается единство наших взглядов. Прежде чем вступить в дискуссию по тем вопросам, где мы расходимся, я хочу сказать несколько слов о моем собственном взгляде на «истину».

Первый вопрос: что может быть «истинным» и что — «ложным»? Самый простой ответ был бы: предложение.

«Колумб переплыл океан в 1492 году» — истинно; «Колумб переплыл океан в 1776 году» — ложно. Это правильный ответ, но неполный. Предложения истинны или ложны, как это обычно бывает, потому, что они *имеют значение*, а их значение зависит от используемого языка. Если вы будете переводить сочинения Колумба на арабский язык, то вам придется заменить 1492 год соответствующим годом магометанского летоисчисления. Предложения, высказанные на разных языках, могут иметь одинаковое значение, и именно значением, а не словами определяется «истинность» или «ложность» предложения. Когда вы высказываете какое-то предложение, вы выражаете некоторую веру, ко-

тору можно с таким же успехом выразить и на другом языке. Именно эта «вера», какой бы она ни была, является «истинной», или «ложной», или «более или менее истинной». Таким образом, мы поставлены перед необходимостью исследовать понятие «вера».

Вера, при условии что она достаточно проста, может существовать, и не будучи выражена словами. Конечно, трудно, не употребляя слов, верить, что отношение длины окружности к своему диаметру равно приблизительно 3,14159 или что Цезарь, решив перейти Рубикон, решил судьбу римского республиканского устройства. Но в простых случаях не выраженная словами вера очень распространена. Предположим, например, что, спускаясь с лестницы, вы ошиблись и подумали, что уже достигли нижней ступеньки, — тогда вы сделаете шаг, который годится только для ровного места, упадете и ушибетесь. В результате возникнет сильный шок удивления. Вы, естественно, скажете: «Я думал, что уже спустился», — но на самом деле вы совсем не думали о ступеньках, иначе вы бы не ошиблись. Ваши мускулы уже приспособились для ходьбы по ровному месту, хотя в действительности вы еще не достигли нижней ступеньки. Ошиблось ваше тело, а не разум, так по крайней мере было бы естественно выразить то, что с вами случилось. Но фактически различие между разумом и телом довольно сомнительно, и лучше говорить об «организме», не разграничивая его функций между разумом и телом. Тогда можно сказать: ваш организм был приспособлен для ходьбы по ровному месту, но в данном случае это было непригодно. Такая неправильная приспособленность была ошибкой, и можно сказать, что вы придерживались ложной веры.

Критерием ошибки в вышеприведенном примере служит *удивление*. Я думаю, что это справедливо в общем для всех верований, которые можно проверить. *Ложной* верой мы назовем такую, которая в соответствующих условиях вызовет удивление у придерживающегося этой веры человека. *Истинная* же вера не даст такого эффекта.

Но хотя удивление является хорошим критерием в тех случаях, когда оно применимо, однако оно не дает смысла слов «истинно» и «ложно» и не всегда может быть применимо. Предположим, что вы идете пешком в грозу и говорите себе: «Совершенно невероятно, чтобы молния ударила именно в меня». В ту же секунду вас поражает удар молнии, но вы не испытываете удивления, потому что вы мертвы. Если в один прекрасный день взорвется Солнце (что, по предположению Джемса Джинса, по-видимому, возможно), то мы все немедленно погибнем и поэтому не будем испытывать удивления. Но раз мы не ожидали катастрофы, а она произошла, то, значит, мы все до этого ошибались. Такие примеры наводят на мысль об объективности истинности и ложности. То, что истинно (или

ложно), — это состояние организма, но в общем его истинность (или ложность) обусловлена событиями вне организма. Иногда экспериментальная проверка истинности или ложности возможна, иногда и нет. Когда такая проверка невозможна, то альтернатива истинности и ложности тем не менее остается и имеет значение.

На этом я кончаю излагать свои взгляды на истинность и ложность и перехожу к рассмотрению концепции Дьюи.

Дьюи не претендует на абсолютно «истинные» суждения и не клеймит противоположные суждения как абсолютно «ложные». По его мнению, существует процесс, называемый «исследованием», являющийся формой взаимного приспособления организма и его среды. Если бы я хотел, придерживаясь своей точки зрения, идти как можно дальше в согласии с Дьюи, я начал бы с анализа понятий «значение» (significance) или «смысл» (meaning).

Предположим, например, что вы находитесь в зоопарке и слышите по радио объявление: «Только что сбежал лев». В этом случае вы поступите так же, как вы бы поступили, увидев льва, то есть броситесь спасаться бегством. Предложение «лев сбежал» означает некоторое событие в том смысле, что оно обуславливает такое же поведение, какое вызвало бы само событие, если бы вы его увидели. Или в общем виде: предложение *S* означает событие *E*, если оно вызывает такое же поведение, какое вызвало бы событие *E*. Если же на самом деле такое событие не имело места, то предложение ложно. То же самое относится к вере, не выраженной словами. Можно сказать: вера есть состояние организма, вызывающее такое же поведение, какое вызвало бы определенное событие, если бы оно было дано в ощущении. Событие, которое вызвало бы такое поведение, есть «значение» веры. Это утверждение чересчур упрощенно, но оно может помочь обрисовать ту теорию, которую я отстаиваю. До сих пор, мне кажется, мы с Дьюи не слишком расходились во взглядах. С его дальнейшими положениями я уже определенно не согласен.

Сущностью логики Дьюи делает *исследование*, а не истину или познание. Он так определяет исследование: «Исследование есть управляемое и направляемое преобразование индетерминированной ситуации в ситуацию так детерминированную в объясняющих ее различениях и отношениях, что она превращает элементы первоначальной ситуации в единое целое». Он добавляет, что «исследование связано с объективными преобразованиями объективного предмета». Это определение явно не точно. Возьмем, например, отношение сержанта, обучающего новобранцев, к толпе рекрутов или каменщика — к груде кирпичей; они точно подходят под определение «исследования», по Дьюи. Так как ясно, что он не хотел включить эти случаи, то в его понятии «исследования» должен быть элемент, который

он забыл упомянуть в своем определении. Что это за элемент, я постараюсь определить. Но сначала рассмотрим, что вытекает из его определения в том виде, в котором оно дано.

Ясно, что «исследование», как его понимал Дьюи, является частью общего процесса — попытки сделать мир более организованным (*organic*). Результатом исследований должны быть «единые целые». Любовь Дьюи ко всему организованному обусловлена частично биологией, частично влиянием на него Гегеля, которое носило слишком затяжной характер. Если не принимать во внимание эту неосознанную метафизику Гегеля, то непонятно, почему надо ожидать, что исследование даст в результате «единые целые». Если бы мне дали перетасованную колоду карт и попросили бы исследовать, в какой последовательности они идут, то, следуя предписаниям Дьюи, я должен сначала расположить их по порядку и затем сказать, что таков порядок, получающийся в результате исследования. Действительно, при перемещении карт будет происходить «объективное преобразование объективного предмета», но определение это допускает. Если в конце концов мне скажут: «Мы хотели знать ту последовательность в расположении карт, которая была вначале, когда вам дали карты, а не после того, как вы расположили их по-новому», — я отвечу, если я ученик Дьюи: «Ваши мысли, в общем, слишком статичны. А я — динамическая личность, и когда я исследую любой предмет, я должен сначала изменить его так, чтобы облегчить исследование». Понятие о законности подобной процедуры можно оправдать только с помощью гегелевского различия между видимостью и действительностью. Видимость может быть запутанной и фрагментарной, но подлинная действительность всегда упорядочена и организована. Поэтому, когда я раскладываю карты по порядку, я только обнаруживаю их истинную вечную природу. Но эта часть концепции Дьюи никогда не была высказана им до конца. За этими теориями Дьюи кроется метафизика организма (*organism*), но я не знаю, насколько он сам это сознавал.

Давайте так дополним определение Дьюи, что оно даст возможность отличать исследование от других видов организующей активности, таких, как, например, деятельность сержанта или каменщика. Раньше можно было бы сказать, что исследование отличается своей целью, и этой целью является достижение некоторой истины. Но, по Дьюи, самую «истину» надо определять, исходя из «исследования», а не наоборот. Он с одобрением цитирует определение Пирса: «Истина есть мнение, с которым суждено в конце концов согласиться всем, кто исследует».

Это оставляет нас в полном неведении относительно того, чем занимаются исследователи, ибо мы не можем, не впадая в порочный круг, сказать, что они пытаются найти истину.

Я думаю, что теорию д-ра Дьюи можно было бы сформулировать следующим образом: отношения организма к его среде

бывают иногда удовлетворительными для организма, иногда — неудовлетворительными. Когда они неудовлетворительны, положение можно улучшить путем взаимного приспособления, когда все изменения, с помощью которых положение улучшается, происходят прежде всего с организмом (они никогда *полностью* не происходят лишь с одной стороной), то данный процесс называется «исследованием». Например, во время битвы вы в основном заняты изменением среды, то есть врага, но в предшествующий период разведки вы главным образом заботитесь о том, чтобы расположить свои собственные силы в соответствии с диспозицией противника. Этот ранний период есть период исследования.

Затруднение этой теории, по-моему, лежит в том, что она разрывает связь между верой и тем фактом или теми фактами, о которых в целом можно было бы сказать, что они «подтверждают» эти мнения. Давайте продолжим рассмотрение примера с генералом, готовящимся к бою. Разведка сообщает ему о некоторых приготовлениях врага, а он в соответствии с этим осуществляет некоторые контрприготовления. Здравый смысл сказал бы, что рапорты, согласно которым действует генерал, «истинны», если враг действительно совершил те передвижения, о которых сообщалось. И тогда эти рапорты остаются истинными, даже если генерал впоследствии проиграет сражение. Однако д-р Дьюи отвергает такой взгляд на вещи. Он не делит верования на «истинные» и «ложные», но считает, что есть два вида мнений: один, который мы назовем «удовлетворительным», если генерал выигрывает сражение, и «неудовлетворительным», если сражение будет проиграно. До тех пор пока не произойдет сражения, генерал не может оценить донесения своих разведчиков.

Обобщая, мы можем сказать, что д-р Дьюи, как и всякий другой, разделяет верования на два класса, один из которых хорош, а другой плох. Он считает, однако, что некоторая вера может быть хорошей в один момент времени и плохой в другой. Так случается с несовершенными теориями, которые лучше, чем предшествующие им, но хуже, чем последующие. Хороша или плоха данная вера, зависит от того, удовлетворительные или неудовлетворительные последствия для организма, придерживающегося данной веры, имеет активность, возбуждаемая этой верой. Таким образом, веру в некоторое прошлое событие надо классифицировать как «хорошее» или «плохое» не в соответствии с тем, имело ли действительно место данное событие, но в соответствии с будущими последствиями этой веры. Результаты этого курьезны.

Предположим, кто-нибудь спрашивает у меня: «Пили ли вы сегодня утром за завтраком кофе?» Если я обыкновенный человек, я постараюсь это припомнить. Но если я последователь д-ра Дьюи, я скажу: «Подождите немного. Прежде чем я смогу ответить вам, мне нужно проделать два эксперимента». Сначала



я должен уверить себя, что я пил кофе, и взвесить последствия этого, если таковые имеются; затем я должен уверить себя, что я не пил кофе, и снова рассмотреть все последствия этого. Затем мне нужно сравнить эти две совокупности последствий и оценить, какая из них кажется мне более удовлетворительной. Если окажется, что одна совокупность последствий более удовлетворительная, чем другая, то моим ответом на вопрос должен быть тот, который ведет к этим последствиям. Если же последствия в равной мере удовлетворительны, то я должен признаться, что не могу ответить на вопрос.

Но тут еще не кончаются наши затруднения. Как я могу знать последствия той веры, что я пил за завтраком кофе? Если я говорю: «Последствия такие-то и такие-то», — то и это утверждение надо в свою очередь проверить по его последствиям, прежде чем я смогу узнать, было ли то, что я сказал, «хорошим» или «плохим» утверждением. И даже если эта трудность была бы преодолена, то как я должен решить, какие из последствий более удовлетворительны? Одно решение относительно того, пил ли я кофе, может наполнить меня удовлетворенностью, другое — решимостью продолжать военные усилия. Каждое из них можно рассматривать как хорошее, но, пока я не решил, какое лучше, я не могу сказать, пил ли я за завтраком кофе. Ясно, что это абсурд.

Расхождение Дьюи с тем, что до сих пор считалось здравым смыслом, обусловлено его отказом допустить в свою метафизику «факты», в том смысле, в котором говорят, что «факты — упрямая вещь» и не могут быть подтасованы. Возможно, что в этом отношении здравый смысл постепенно изменяется и что взгляды Дьюи со временем не будут казаться противоречащими тому, чем станет здравый смысл.

Основное различие между д-ром Дьюи и мной состоит в том, что он судит о верованиях по их следствиям, тогда как я сужу о них по их причинам, когда рассматриваются прошлые события. Я считаю такую веру «истинной» или столь близкой к «истине», насколько мы можем этого добиться, если она стоит в определенного рода отношении (иногда очень усложненном) к его причинам. Д-р Дьюи считает, что это мнение имеет «гарантированную утверждаемость» (warranted assertability) — таким термином он заменяет «истину», — если оно включает в себе определенного рода последствия. Наше расхождение связано с различием мировоззрений.

Наши действия не могут влиять на прошедшие события, и поэтому если истинность определяется тем, что уже произошло, то она не зависит от настоящих или будущих волевых актов; это выражает в логической форме ограниченность человеческого могущества. Но если «истинность» или, скорее, «гарантированная утверждаемость» зависит от будущего, то в той мере, в какой мы можем изменять будущее, мы способны изменять то, что

должно утверждаться. Это увеличивает сознание могущества и свободы человека. Перешел ли Цезарь Рубикон? Я бы рассматривал утвердительный ответ как с необходимостью обусловленный событиями прошлого. Д-р Дьюи ответил бы «да» или «нет», оценивая будущие события; и нет никаких оснований, почему бы эти будущие события не могли быть так устроены человеком, чтобы отрицательный ответ стал более удовлетворительным. Если я нахожу то мнение, что Цезарь перешел Рубикон, очень неприятным, я не должен сидеть в тупом отчаянье; я могу, если у меня достаточно умения и сил, создать такие социальные условия, в которых утверждение, что Цезарь не переходил Рубикона, будет иметь гарантированную утверждаемость.

Во всей моей книге я пытался там, где это возможно, связывать философии с социальной средой, окружавшей рассматриваемых философов. Мне кажется, что вера в могущество человека и нежелание допустить «упрямые факты» связаны с оптимизмом, вызванным машинным производством и научным преобразованием нашей природной среды. Этот взгляд разделяют многие сторонники д-ра Дьюи. Так, Джордж Реймонд Гейгер (Geiger) в своем хвалебном очерке говорит, что метод д-ра Дьюи «означает революцию в мышлении, столь же буржуазную и не эффектную, но столь же важную, как промышленная революция сто лет назад». Мне казалось, что я высказывал ту же самую мысль, когда писал: «Мировоззрение д-ра Дьюи в том, что составляет его своеобразие, гармонирует с веком индустриализации и объединенных предприятий. Естественно, что самый сильный его призыв обращен к американцам и что его почти одинаково ценят прогрессивные элементы в таких странах, как Китай и Мексика»<sup>1</sup>.

К моему сожалению и удивлению, это утверждение, казавшееся мне совершенно безобидным, рассердило д-ра Дьюи, который ответил: «Закоренелая привычка мистера Рассела связывать теорию познания прагматизма с неприятными сторонами американского индустриализма... очень похожа на то, если бы я связал его философию с интересами английской земельной аристократии».

Что касается меня, то я привык к тому, что многие (особенно коммунисты) объясняют мои взгляды связью с британской аристократией, и я готов охотно допустить, что на мои взгляды, как и на взгляды других людей, оказывает влияние социальная среда. И если я ошибаюсь относительно влияния социальной среды на д-ра Дьюи, то сожалею о своей ошибке. Однако я нахожу, что не один совершаю такую ошибку. Сантаяна, например, говорит: «У Дьюи, как и в современной науке и этике,

---

<sup>1</sup> Философия Дьюи, как и философия прагматизма в целом, играет реакционную роль в общественном развитии. Например, в Китае философия Дьюи была взята на вооружение самыми реакционными идеологами гоминьдана (Ху Ши и др.). — *Прим. ред.*

имеется всепроникающая квазигегельянская тенденция разлагать индивидуум на его социальные функции, а все субстанциальное и действительное — на что-то относительное и преходящее». Мир д-ра Дьюи, мне кажется, — это такой мир, в котором воображение занято человеческими существами; космос астрономии, существование которого, безусловно, признается, почти всегда игнорируется. Философия Дьюи — это философия силы, хотя и не индивидуальной силы, как у Ницше; *сила общества* ощущается как ценная. Именно этот элемент социальной силы, я полагаю, делает философию инструментализма привлекательной для тех, на кого наша новая власть над силами природы производит большее впечатление, чем те ограничения, которым эта власть все еще подвержена.

Отношение человека к нечеловеческой среде было существенно различным в разные времена. Греки с их страхом перед *hybris* и их верой в необходимость, или судьбу, стоящую даже выше самого Зевса, тщательно избегали того, что могло показаться им оскорбительным для вселенной. В средние века покорность зашла еще дальше: смирение перед богом было первым долгом христианина. При таком отношении связывалась инициатива и вряд ли была возможна подлинная оригинальность. Возрождение восстановило человеческую гордость, но довело ее до такой степени, что она стала вести к анархии и бедствиям. Достижения Возрождения были во многом погублены Реформацией и Контрреформацией. Но современная техника, хотя и не вполне благоприятствующая гордой индивидуальности Возрождения, оживила сознание коллективной силы человеческого общества. Человек, прежде слишком скромный, начал считать себя почти что богом. Итальянский прагматист Папини убеждает нас заменить «подражание богу» «подражанием Христу»

Во всем этом я чувствую серьезную опасность, опасность того, что можно назвать «космической непочтительностью». Понятие «истины» как чего-то, зависящего от фактов, в значительной степени не поддающихся человеческому контролю, было одним из способов, с помощью которых философия до сих пор внедряла необходимый элемент скромности. Если это ограничение гордости снято, то делается дальнейший шаг по пути к определенному виду сумасшествия — к отравлению властью, которое вторглось в философию с Фихте и к которому тяготеют современные люди — философы или нефилософы. Я убежден, что это отравление является самой сильной опасностью нашего времени и что всякая философия, даже ненамеренно поддерживающая его, увеличивает опасность громадных социальных катастроф.

## Глава XXXI

### ФИЛОСОФИЯ ЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В философии уже со времени Пифагора существовала противоположность между людьми, чьи мысли в основном стимулировались математикой, и теми, на которых больше влияли эмпирические науки. Платон, Фома Аквинский, Спиноза и Кант принадлежали к партии, которую можно назвать математической; Демокрит, Аристотель и эмпирики нового времени, начиная с Локка и до наших дней, относятся к противоположной партии. В наши дни возникла философская школа, которая ставит себе целью устранить пифагорейство из принципов математики и соединить эмпиризм с заинтересованностью в дедуктивных частях человеческого знания. Цели этой школы менее эффективны, чем у большинства философов прошлого, но многие ее достижения столь же значительны, как и достижения людей науки.

Эта философия обязана своим происхождением достижениям математиков, задавшихся целью очистить свой предмет от ошибок и неряшливых выводов. Великие математики XVII века были настроены оптимистически и стремились к быстрым результатам, поэтому они и не дали надежного обоснования исчислению бесконечно-малых величин и аналитической геометрии. Лейбниц верил в реальность бесконечно-малых величин, но, хотя эта вера соответствовала его метафизике, в математике она не имела твердой основы. В середине XIX века Вейерштрасс показал, как можно обосновать исчисление без бесконечно-малых величин, и, таким образом, сделал его, наконец, логически надежным. Затем пришел в математику Георг Кантор, развивавший теорию непрерывности и трансфинитного числа. Слово «непрерывность», до того как Кантор дал ему определение, было неясным, удобным для философов типа Гегеля, которые хотели внести в математику метафизическую путаницу. Кантор придал точное значение этому слову и показал, что непрерывность, как он ее определял, — это понятие, в котором нуждаются математики и физики. Благодаря этому многие учения мистиков, вроде Бергсона, были признаны устаревшими.

Кантор также разрешил долго стоявшую логическую загадку трансфинитного числа. Возьмем ряд целых чисел, начиная с 1, сколько их? Ясно, что их число не конечно. Перед тысячей имеется тысяча чисел, перед миллионом — миллион. Какое бы конечное число мы ни называли, ясно, что общее количество

целых чисел больше этого, так как от единицы до данного числа имеется как раз данное число чисел, и ведь есть еще и другие числа, которые больше данного. Число конечных целых чисел должно быть поэтому трансфинитным числом. Но дальше следует любопытный факт. Число четных чисел должно быть таково же, как и число всех целых чисел. Рассмотрим два ряда:

1, 2, 3, 4, 5, 6 . . . . .

2, 4, 6, 8, 10, 12 . . . . .

Каждому из чисел верхнего ряда соответствует число в нижнем ряду, поэтому число членов в обоих рядах должно быть одинаково, хотя нижний ряд состоит только из половины членов верхнего ряда. Лейбниц, заметивший это, считал это противоречием и заключил, что хотя имеются бесконечные множества, но не имеется бесконечных чисел. Наоборот, Георг Кантор смело отрицал наличие здесь противоречия. Он был прав: это только кажется странным.

Георг Кантор определил «бесконечное» множество как имеющее части, содержащие столь же много членов, как и все множество. На этой основе он смог построить наиболее интересную математическую теорию трансфинитных чисел, включив в область точной логики целую область, до этого полную мистицизма и пуганицы.

Следующей значительной фигурой был Фреге, который опубликовал свою первую работу в 1879 году, а в 1884 году дал свое определение «числа». Но, несмотря на то, что его исследования открывали новую эпоху, он оставался непризнанным до тех пор, пока в 1903 году я не привлек внимания к его работам.

Интересно отметить, что все определения числа, предложенные до Фреге, содержали элементарные логические ошибки. Обычно «число» раньше отождествляли с «множеством». Однако конкретный пример «числа» — это определенное число, скажем 3, а конкретный пример 3 — это определенная тройка. Тройка и есть множество, а класс всех троек, который Фреге отождествляет с числом 3, есть множество множеств, а число вообще, частным случаем которого является 3, есть множество множеств множеств. Элементарная грамматическая ошибка, состоящая в смешении числа вообще с простым множеством данной тройки, сделала всю философию числа до Фреге переплетением абсурда в самом строгом смысле слова. Из работ Фреге следует, что арифметика и чистая математика в общем есть не что иное, как продолжение дедуктивной логики. Это опровергает теорию Канта о том, что арифметические суждения являются «синтетическими» и заключают в себе ссылку на время. Дальнейшее выведение чистой математики из логики было детально осуществлено Уайтхедом и мной в «*Principia Mathematica*».

Постепенно становилось ясным, что большую часть философии можно свести к так называемому «синтаксису», хотя это слово надо здесь использовать в более широком смысле, чем к этому привыкли до сих пор. Некоторые ученые, в особенности Карнап, выдвинули теорию, что все философские проблемы в действительности являются синтаксическими, и если избежать ошибок в синтаксисе, то любая философская проблема будет или решена средствами синтаксиса, или будет показана ее неразрешимость. Я думаю, и Карнап теперь согласится, что это преувеличение, но нет сомнения, что пригодность философского синтаксиса для решения традиционных проблем очень велика.

Я проиллюстрирую эту пригодность кратким объяснением того, что называют теорией описаний. Под «описанием» я подразумеваю такую фразу, как, например, «теперешний президент Соединенных Штатов», где обозначается какая-то личность или вещь, но не именем, а некоторым свойством, принадлежащим, как предполагают или как известно, исключительно этой личности или вещи. Такие фразы причиняли раньше много неприятностей. Предположим, я говорю: «Золотая гора не существует», — и предположим, вы спрашиваете: «Что именно не существует?» Казалось бы, что если я отвечу: «Золотая гора», — то тем самым я припишу ей какой-то вид существования. Очевидно, что если я скажу: «Круглого квадрата не существует», — это будет не тем же, а другим высказыванием. Здесь, по-видимому, подразумевается, что Золотая гора — это одно, а круглый квадрат — другое, хотя и то и другое не существует. Назначение теории описаний — преодолеть эти, а также и другие трудности.

Согласно этой теории, если утверждение, содержащее фразу в форме «то-то и то-то», анализируется правильно, то фраза «то-то и то-то» исчезает. Например, возьмем утверждение «Скотт был автором «Веверлея»». Теория интерпретирует это утверждение следующим образом: «Один и только один человек написал «Веверлея», и этим человеком был Скотт». Или более полно: «Имеется один объект *c*, такой, что утверждение «*x* написал Веверлея» истинно, если *x* есть *c*, и ложно в других случаях. Более того, *x* есть Скотт».

Первая часть этого высказывания до слов «более того» определяется как обозначающая: «Автор «Веверлея» существует (или существовал, или будет существовать)». Таким образом, «Золотая гора не существует» означает: «Не имеется объекта *c* такого, что высказывание «*x* — золотое и имеет форму горы» истинно только тогда, когда *x* есть *c*, но не иначе».

При таком определении не нужно ломать голову над тем, что мы подразумеваем, говоря: «Золотая гора не существует».

Согласно этой теории, может утверждаться только существование описаний. Мы можем сказать: «Автор «Веверлея» существует»; но сказать: «Скотт существует», — плохо грамматиче-

ски или весьма плохо синтаксически. Все это объясняет два тысячелетия глупых разговоров о «существовании», начатых еще в «Теэтете» Платона.

Один из результатов этой деятельности в области философии, которую мы рассматриваем, — это свержение математики с величественного трона, который она занимала со времени Пифагора и Платона, и разрушение предубеждения против эмпиризма, которое из этого вытекало. И действительно, математическое знание не выводится из опыта путем индукции; основание, по которому мы верим, что  $2 + 2 = 4$ , не в том, что мы так часто посредством наблюдения находим на опыте, что одна пара вместе с другой парой дает четверку. В этом смысле математическое знание все еще не эмпирическое. Но это и не априорное знание о мире. Это на самом деле просто словесное знание. «3» означает « $2 + 1$ », а «4» означает « $3 + 1$ ». Отсюда следует (хотя доказательство и длинное), что «4» означает то же, что « $2 + 2$ ». Таким образом, математическое знание перестало быть таинственным. Оно имеет такую же природу, как и «великая истина», что в ярде 3 фута.

Физика, как и чистая математика, тоже дала материал для философии логического анализа. Особенно это относится к теории относительности и квантовой механике.

Для философа очень важна в теории относительности замена пространства и времени пространством-временем. Обыденный здравый смысл считает, что физический мир состоит из «вещей», которые сохраняются в течение некоторого периода времени и движутся в пространстве. Философия и физика развили понятие «вещь» в понятие «материальная субстанция» и считают, что материальная субстанция состоит из очень малых частиц, существующих вечно. Эйнштейн заменил частицы событиями; при этом каждое событие, по Эйнштейну, находится к каждому другому событию в некотором отношении, названном «интервалом», который различными способами может быть разложен на временной элемент и элемент пространственный. Выбор между этими различными способами произвольный, и не один из них теоретически не является предпочтительным. Если даны два события  $A$  и  $B$  в различных областях, то может оказаться, что соответственно одному соглашению они будут одновременными, соответственно другому —  $A$  раньше, чем  $B$ , соответственно третьему —  $B$  раньше, чем  $A$ . Этим различными соглашениям не соответствуют никакие физические факты.

Казалось бы, из всего этого следует, что материалом (stuff) физики должны являться события, а не частицы. То, что раньше считали частицей, надо будет рассматривать как ряд событий. Ряд событий, заменяющий частицу, имеет важные физические свойства и поэтому должен быть нами рассмотрен. Но у данного ряда событий не больше субстанциальности, чем у любого другого ряда событий, который мы можем произвольно

выбрать. Таким образом, «материя» является не частью конечного материала мира, но просто удобным способом связывания событий всеедино.

Квантовая теория усиливает это заключение, но основное ее философское значение состоит в том, что она рассматривает физические явления как возможно прерывные. Она предполагает, что в атоме (интерпретированном в вышеописанном смысле) некоторое время имеет место определенное устойчивое состояние, а затем внезапно оно заменяется другим устойчивым состоянием, которое отличается от первого на конечную величину. Раньше всегда принимали, что движение непрерывно, но, как выяснилось, это был просто предрассудок. Философия на основе квантовой теории, однако, до сих пор развита недостаточно. Мне кажется, что она потребует еще более радикального отхода от традиционного учения о времени и пространстве, чем потребовала теория относительности.

В то время, как физика делала материю менее материальной, психология делала дух менее духовным. В предыдущей главе мы сравнивали ассоциацию идей с условным рефлексом. Ясно, что последний, заменивший первую, гораздо более физиологичен (это единственный пример, я не желаю преувеличивать область применимости условного рефлекса). Таким образом, с двух противоположных концов физики и психологи приближаются друг к другу, что делает более возможным концепцию «нейтрального монизма», предложенную У. Джемсом, критиковавшим понятие «сознание». Различие между духом и материей пришло в философию из религии, хотя долгое время казалось, что оно достаточно обосновано. Я думаю, что и дух и материя — это просто удобные способы группирования событий. Я должен допустить, что одни единичные события принадлежат только к материальной группе, другие — к обеим группам и поэтому являются одновременно и духовными и материальными. Такая концепция значительно проясняет нашу картину структуры мира.

Современная физика и физиология проливают новый свет на очень старую проблему восприятия. Если имеется что-то, что может быть названо «восприятием», это должно быть в некоторой степени воздействие воспринимаемого объекта, и оно должно более или менее походить на объект, чтобы служить источником знания о нем. Первое условие может быть выполнено только в том случае, если имеются причинные цепи, в большей или меньшей степени не зависящие от всего остального мира. Согласно физике, именно это и имеет место. Световые волны идут от Солнца к Земле, при этом они подчиняются своим собственным законам. Однако это верно лишь приблизительно. Эйнштейн показал, что на световые волны действует сила тяготения. Достигнув нашей атмосферы, они претерпевают преломление и одни рассеиваются больше, чем другие. Когда они при-



ходят в соприкосновение с человеческим глазом, то имеют место определенные явления, не существующие больше нигде, которые приводят к тому, что мы называем «видением солнца». Но хотя солнце, воспринимаемое нами зрительно, сильно отличается от солнца астрономов, оно все же является источником знания о последнем, потому что «видение солнца» отличается от «видения луны» таким образом, что это отличие причинно связано с различием между солнцем и луной у астрономов. Однако то, что мы можем узнать о физическом объекте таким путем, есть только некоторые абстрактные свойства структуры. Мы можем узнать, что солнце в некотором смысле круглое, хотя и не строго в том смысле, в котором то, что мы видим, является круглым. Но у нас нет оснований полагать, что оно яркое или теплое, так как физики могут дать объяснение, почему оно кажется ярким или теплым, и не предполагая, что оно на самом деле таково. Поэтому наши знания о физическом мире — это только абстрактные и математические знания.

Современный аналитический эмпиризм, представление о котором я хочу дать в этой главе, отличается от аналитического эмпиризма Локка, Беркли и Юма тем, что он включает в себя математику и развивает мощную логическую технику. Поэтому он способен достигнуть определенных ответов на некоторые вопросы, имеющие характер науки, а не философии. По сравнению с философиями, которые создают системы, логический эмпиризм имеет то преимущество, что он в состоянии биться над каждой из своих проблем в отдельности, вместо того чтобы изобретать одним махом общую теорию всей вселенной. Его методы в этом отношении сходны с методами науки. Я не сомневаюсь, что, насколько философское познание возможно, его надо будет искать именно такими методами. Я не сомневаюсь также, что с помощью этих методов многие очень старые проблемы могут быть полностью разрешены.

Однако остается широкое поле, по традиции включаемое в философию, где научные методы неприменимы. Эта область содержит конечные проблемы ценности; например, с помощью одной лишь науки нельзя доказать, что наслаждаться, причиняя другим страдание, плохо. Все, что может быть познано, может быть познано с помощью науки, но вещи, которые законно являются делом чувства, лежат вне ее сферы.

Философия в течение всей своей истории состояла из двух частей, не гармонизировавших между собой. С одной стороны — теория о природе мира, с другой стороны — этические и политические учения о том, как лучше жить. Неспособность достаточно четко разделять эти две стороны была источником большой путаницы в мыслях. Философы, от Платона и до У. Джемса, допускали, чтобы на их мнения о строении вселенной влияло желание поучать: зная (как они полагали), какие убеждения сделают людей добродетельными, они изобретали аргументы,

часто очень софистические, чтобы доказать истинность этих убеждений. Что касается меня, то я осуждаю такую предубежденность как по моральным, так и по интеллектуальным соображениям. С точки зрения морали философ, использующий свои профессиональные способности для чего-либо, кроме беспристрастных поисков истины, совершает предательство; и если он принимает еще до исследования, что некоторые убеждения — не важно, истинные они или ложные, — способствуют хорошему поведению, он так ограничивает сферу философских рассуждений, что философия делается тривиальной; истинный философ готов исследовать *все* предположения. Когда, сознательно или несознательно, на поиски истины накладываются какие-либо ограничения, философия парализуется страхом, и подготавливается почва для правительственной цензуры, карающей тех, кто высказывает «опасные мысли»; фактически философ уже наложил такую цензуру на свои собственные исследования.

В интеллектуальном отношении влияние ошибочных моральных соображений на философию состояло в том, что они в огромной степени задерживали прогресс. Лично я не считаю, что философия может доказать или опровергнуть истинность религиозных догм, но, уже начиная с Платона, большинство философов считало своим делом изобретать «доказательства» бессмертия и бытия бога. Сии находили ошибки в доказательствах своих предшественников: св. Фома опровергал доказательства св. Ансельма, Кант — Декарта, но они сами при этом совершали новые, собственные ошибки, чтобы заставить свои доказательства казаться правильными, они должны были фальсифицировать логику, наводнять математику мистикой и уверять, что глубоко сидящие предрассудки были ниспосланными небом прозрениями.

Все это отвергают философы, сделавшие основным делом философии логический анализ. Они откровенно признают, что человеческий интеллект неспособен дать окончательные ответы на многие очень важные для человечества вопросы, но они отказываются верить в существование некоторого «высшего» способа познания, с помощью которого мы можем открывать истины, скрытые от науки и разума. За этот отказ они были вознаграждены, открыв, что на многие вопросы, ранее скрытые в тумане метафизики, можно дать точный ответ и что существуют объективные методы, в которых нет ничего от темперамента философа, кроме стремления понять. Возьмем такие вопросы, как: Что такое число? Что такое время и пространство? Что такое дух? Что такое материя? Я не говорю, что мы можем здесь сейчас дать окончательный ответ на все эти очень старые вопросы, но я утверждаю, что открыты методы, с помощью которых мы можем (как в науке) последовательно приближаться к истине, причем каждая новая стадия возникнет в результате усовершенствования, а не отвергания предыдущей.

В сумбуре противоречащих друг другу фанатизмов одной из немногих объединяющих сил является научная правдивость, под которой я подразумеваю привычку основывать наши убеждения на наблюдениях и выводах столь «неличных» и настолько лишенных местных пристрастий и склонностей темперамента, насколько это возможно для человеческого существа. Именно в том, что настояли на внесении этих прекрасных черт в философию, и в том, что изобрели мощный метод, с помощью которого можно сделать философию плодотворной, и заключается основная заслуга философской школы, к которой я принадлежу. Привычка к тщательной правдивости, приобретенная в практике этого философского метода, может быть распространена на всю сферу человеческой деятельности. Она приведет, где бы она ни существовала, к уменьшению фанатизма, к увеличению способности к сочувствию и взаимному пониманию. Отказываясь от части своих догматических притязаний, философия не перестает предлагать и вдохновлять на тот или иной образ жизни.

## «ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ»

Бертрана Рассела

### ПОСЛЕСЛОВИЕ

#### I

История философии есть часть содержания самой философии. Это — *философское* осознание, уяснение и критическое рассмотрение хода развития философской *мысли*. Вместе с тем история философии принадлежит к кругу *исторических* наук. Развитие философии рассматривается в ней не как изолированный процесс, замкнутый в пределах одной только мысли. Это — процесс, в котором своеобразно отображается развитие общества и его духовной культуры. Понятая таким образом история философии связана с историей общественно-политического развития, с историей науки и искусства, мифологии, религии.

Как *философская* наука история философии — наука, необходимо основывающаяся либо на *материалистическом*, либо на *идеалистическом* мировоззрении. Но и как *историческая* наука история философии разрабатывается на основе либо *материалистического*, либо *идеалистического* понимания процесса развития общества.

Марксистско-ленинская история философии *сознательно* рассматривает развитие философской мысли — и в плане философского его осознания и в плане исторического его объяснения — с точки зрения *материализма*. Систематическое проведение этой точки зрения сообщает марксистско-ленинской истории философии глубокое *единство*, *последовательность* и противопоставляет ее всем попыткам понять историко-философский процесс, опираясь на мировоззрение и исторический метод *идеализма*.

Но это идейное и методологическое *единство* марксистско-ленинской философии не означает *однообразия* задач, которые могут ставиться в различных историко-философских исследованиях. Марксистско-ленинская история философии учитывает крайнюю сложность историко-философского процесса и — соответственно — сложность предмета историко-философского исследования.

Из сложности историко-философского процесса следует, что способ построения и изложения марксистско-ленинской истории философии не может быть одним-единственным. Изучая одни и те же явления историко-философского развития, различные историки-марксисты ставят перед собой различные задачи.

Идейная научная общая основа всех марксистских историко-философских работ может быть только одна: исследование закономерности, с какой каждая общественная система и каждое развивавшееся в ее границах общество порождали именно те философские учения, последовательность которых, борьба которых и отношения которых засвидетельствованы в философской литературе. Но в силу разделения научного труда, проявляющегося и в области истории философии, на этой общей для историков-марксистов методологической основе могут возникать работы, в которых акцент падает на различные стороны исследуемого историками философии отношения между единой и определяющей общественной основой идейной жизни и специальным содержанием различных философских учений. Различие этих акцентов порождает некоторое различие специальных задач. Одни марксистские историки философии сосредотачивают свои усилия на том, чтобы понять зависимость философских учений и теорий от общественной жизни, которая их породила и отразилась в них. Других, кроме того, особо интересует выяснить точный теоретический смысл исторически сменявших одна другую систем, их теоретические источники, их взаимное влияние и преемственность. Третьих, помимо этого, привлекает выяснение зависимости между философскими учениями и параллельно развивавшимися воззрениями и методами специальных наук: общественных и естественных.

Велики различия также и по назначению книг, которые пишут различные авторы-марксисты по вопросам истории философии. Есть книги, предназначенные для школьного изучения истории философии. В них указываются источники, на основе которых выясняется ход философского развития, этапы научной разработки вопросов истории, систематически, по возможности с равной степенью подробности, излагаются и анализируются все основные учения каждой системы: онтологические, гносеологические, этические, эстетические, философско-исторические и т. д.

В других книгах авторы-марксисты исследуют еще не решенные наукой специальные вопросы истории философии. Книги эти преследуют не учебные цели, не задачи историко-философского просвещения, а цели исследования, разработок самой науки истории философии.

Так как историческая истина, — если под нею понимать *верное* отражение развития реальности в науке об этом развитии, — одна, то и правильным методом историко-философского исследования может быть *только один*. Это — метод марксистско-ленинской разработки истории философии. При всем разнообразии частных вопросов и задач, какие может поставить перед собой история философии, *научное* решение этих задач возможно только на основе материализма — в обоих его аспектах: мировоззренческом и методологическом.

Предлагаемый вниманию советского читателя труд английского ученого и философа Бертрана Рассела «История западной философии» написан отнюдь не с позиций марксистского понимания этой науки. В науке Рассел — видный представитель математической логики, в философии он — представитель *идеалистического* направления, известного под названием «логического позитивизма».

В «Истории западной философии» идеалистические воззрения Рассела получили явное отражение, несмотря на все усилия автора представить свою позицию как якобы возвышающуюся над «традиционной», но, по Расселу, несущественной противоположностью материализма и идеализма.

Именно потому, что Рассел не видит и не признает идеалистического характера своей историко-философской концепции, его книга требует предваряющих читателя разъяснений. Эти разъяснения должны быть противопоставлены «Введению», которое написал сам Рассел и в котором он разъясняет поставленные им перед собой задачи и — в связи с этим — некоторые особенности своего труда.

Рассел заявляет, что написанная им огромная книга не есть работа ученого, для которого история философии — его научная специальность. Он заранее согласен признать, что, за исключением, быть может, Лейбница, нет ни одного философа из числа рассмотренных им, который не был бы знаком многим специалистам гораздо лучше, чем ему. И все же Рассел полагает, что написанный неспециалистом обзор, охватывающий в рамках одной книги всю историю западной философии, может быть полезен. Такие обзоры даже необходимы. Специалист обычно не в состоянии охватить то, что выходит за узкие рамки детально изученных им исторических явлений, но читатель нуждается в таком произведении, которое дало бы ему возможность охватить все развитие философии в целом. Книга Рассела, действительно, не книга специалиста по истории философии. Рассел несомненно знает главнейшие, основоположные труды великих философов. Он не только знает их, но и умеет самостоятельно, иногда очень оригинально, их интерпретировать. Особенно интересен в этом отношении анализ «Опыта» Локка и его политических сочинений, анализы идей Беркли и Юма, блестящий критический очерк философии Бергсона и многое другое.

Однако все эти анализы очень «селективны». Рассел разбирает и излагает — даже у самых крупных философов — только те части их учения, которые представляются ему почему-либо важными и интересными. Неравномерность освещения в его книге способна поразить читателя. Шеллингу он посвятил из 843 страниц текста книги всего пять с небольшим не страниц, а строк! Фихте отведено 18 строк! На шестнадцати страницах, отведенных Канту, сколько-нибудь подробно рассматривается только

теория пространства и времени (стр. 217-233 ). Все остальное изложено схематично.

Еще меньше внимания уделяет Рассел истории материализма. Фейербах, французские материалисты XVIII века (за исключением этики Гельвеция), из английских материалистов Пристли и Толанд, из французских материалистов XVII века Гассенди попросту отсутствуют. «Радикальный материализм» Гоббса отмечается (стр. 65 ), но лишь самым беглым образом. материализм Бэкона вовсе игнорируется. Замалчивается также вся материалистическая линия развития в философии раннего капиталистического общества (Возрождения). Отсутствуют Кампанелла, Джордано Бруно, Телезио.

В самой периодизации историко-философского процесса ясно выступает идеалистическая концепция автора. Большой раздел истории философии становящегося капиталистического общества, с его яркой борьбой между материализмом и идеализмом, назван периодом «От Возрождения до Юма».

Но даже явления истории философии, на которых Рассел останавливает свое внимание, в значительной своей части не исследуются самостоятельно. Социально-исторические характеристики античного общества передоверены Ростовцеву, в анализе космологии Платона Рассел следует за Корнфордом, в разборе ранних греческих материалистов опирается на Бернета (Burnet), в изложении атомистов — на Бейли (Bailey). Стоицизм освещается им по работам Бивена (Bevan). Ограниченная рамками этих трудов — бесспорно серьезных, частично даже первоклассных — самостоятельность суждений Рассела не безусловная. Это — оригинальность мнений, определяемых все же горизонтом работ, на которые Рассел решил положиться, которым он доверился.

Стремление Рассела осветить главным образом связь философских учений с явлениями общественно-политического развития должно было бы привести Рассела к соответствующей этому стремлению *периодизации* истории философии и к особо пристальному вниманию, направленному на крупные течения или направления философской мысли.

В книге Рассела мы не видим ни того, ни другого. Периодизация историко-философского процесса, принятая Расселом, чрезвычайно схематична, чтобы не сказать примитивна, и в структурном отношении почти не разработана. В то же время сквозь эту бедную схему ясно просвечивают тенденциозно-буржуазные взгляды автора. Исторический мир, привлекающий интерес Рассела и признанный достойным исторического рассмотрения, ограничен философией, развивавшейся в странах Европы. Древнее и богатое философское наследие великих народов Востока вовсе не удостоено внимания. Труд Рассела делится на три книги: I. Древняя философия. II. Католическая философия. III. Философия нового времени. Но под «древней

философией» Рассел понимает в сущности только философию древней Греции и древнего Рима. Философия древнего Китая, древней Индии, древнего Вавилона, древнего Египта игнорируется. Во второй книге, как показывает уже ее название («Католическая философия»), совершенно не принято во внимание не только развитие философии феодального общества в Китае и Индии, но даже не рассматриваются с должным вниманием явления в развитии арабской и арабоязычной философии, оказавшей, особенно начиная с XII века, огромное влияние на ход развития «католической» (по терминологии Рассела) философии. Рассел даже не упоминает о том, что некоторые фундаментальные учения, прославившие крупных западноевропейских схоластиков XIII века, были заимствованы ими у Ибн-Сины (Авиценны) и других арабоязычных философов. Таково, например, введенное Ибн-Синою различие *сущности и существования*. В результате даже история философии западноевропейского феодального общества, оторванная от ее теоретических источников в философии Востока, свелась у Рассела лишь к изложению учений западных отцов церкви и западных схоластиков.

Ограниченная «европоцентрической» предвзятой точкой зрения история философии Рассела ограничена и в другом отношении. Это — не столько история философских течений, больших направлений общественной мысли, сколько характеристика индивидуальных систем отдельных — крупнейших — философов, к тому же взятых далеко не в исчерпывающем составе. Для Рассела история философии все же — лишь история гигантских построений, воздвигнутых гигантами или героями философской мысли. Это — больше галерея выдающихся лиц, чем история течений, их породивших и отражающих — в форме идейных построений — историческое развитие общества.

В пределах этого горизонта, крайне суженного самим Расселом, суждения Рассела во многом оригинальны и интересны. Рассел свободен от некоторых предрассудков, которые стали привычной атмосферой для профессиональных буржуазных историков философии, от покорности некоторым схемам, распространенность которых не есть еще гарантия их истинности.

В освобождении от шаблонных схем и предвзятых точек зрения Расселу помогает его воспитанный на математике и математическом естествознании ясный и точный ум. Особенно это качество сказалось при разработке истории древнегреческой философии. Философия эта, особенно в древнейшей фазе своего развития, не была еще отделена от науки. Корифеи философской мысли были одновременно пионерами научного развития, создателями естественно-научных гипотез: исторических, физических, биологических.

Научный характер мышления Рассела делает его чрезвычайно чутким и проницательным по отношению к ходу развития древнегреческой науки и философии. Так, он правильно отме-



чает, что способ мышления у Эмпедокла более научный, чем у Парменида (стр. 76). Он защищает атомистов против Аристотеля, который упрекал атомистов за отсутствие у них ответа на вопрос о причине первоначального движения атомов. Рассел правильно утверждает, что позиция атомистов, отклоняющих саму постановку этого вопроса, — более научная, чем у Аристотеля, и что она ближе к воззрениям современной науки (стр. 85—86).

Рассел правильно показал, как в особых условиях развития греческой науки, не знавшей эксперимента, получили одностороннее развитие дедуктивные методы рассуждения и умозрительные гипотезы. В этих условиях именно занятия математикой легко позволяли сделать переход от науки к мистике и теологии. В связи с этим в пифагореизме Рассел видит не только зародыш будущего математического естествознания, каким был пифагореизм IV века до н. э., но также и один из наиболее действенных источников последующего идеализма платоновского типа (стр. 56).

Та же чуткость к ходу развития научной мысли привела Рассела к выводу, что греческая философия, возникшая в южной Италии, по своему духу была менее научна, чем философия милетских материалистов. Советской историко-философской науке этот вывод давно хорошо известен.

Отдаленность современного общества от рабовладельческого общества порождает для современных ученых буржуазного класса возможность относительно объективных оценок и суждений по вопросам истории этого общества, не затрагивающих непосредственно классовые интересы. Например, явление классовой борьбы было хорошо известно французским буржуазным историкам эпохи реставрации. Не так удивительно поэтому, что и Рассел понимает значение, какое имела классовая борьба для развития древнегреческого общества. Ссылаясь на историка Ростовцева, Рассел говорит об острой классовой борьбе в Милете «между богатыми и бедными» (стр. 42). Он понимает, что политическая победа демократии в Афинах не уничтожила «богатства членов старых аристократических семей» (стр. 93) и что «то, что тогда называлось демократией, оставляло институт рабства неприкосновенным» (стр. 93).

Знает Рассел и о значении, какое для истории древнегреческой философии и науки, возникшей в греческих — ионийских — городах Малой Азии, имели культурные связи Греции с более древними цивилизациями Востока. Он говорит, что Милетская школа была вызвана к существованию «благодаря контакту греческого духа с Вавилонией и Египтом» (стр. 46).

В известных случаях исторический «реализм» Рассела доходит даже до широких обобщений, правда, выведенных чересчур прямолинейно и поэтому с огрублением действительных, более сложных отношений. На стр. 208 Рассел прямо утверждает, что

точка зрения философов, «за малым исключением, совпадала с денежными отношениями их класса». Так, греческие философы «или принадлежат к классу землевладельцев, или служили ему» (там же). В зависимости от этой принадлежности Рассел ставит некоторые этические положения, например отношение к ростовщичеству. Так как Аристотель проводил в своей этике точку зрения землевладельцев, то, как и они, он неодобительно относился к взиманию процентов. И точно так же средневековые философы были, как указывает Рассел, церковниками, а «основную собственность церкви составляли земли, поэтому они не видели необходимости в пересмотре мнения Аристотеля» (о ростовщичестве) (стр. 208).

Это отношение к ростовщичеству совершенно изменилось в эпоху Реформации. Многие протестанты были дельцами. Для них давать деньги займы за проценты было очень выгодной и важной операцией. Сначала Кальвин, а затем и другие протестантские богословы узаконили ростовщичество. Втянутая в развитие капиталистического хозяйства католическая церковь также была вынуждена дать свое разрешение на взимание процентов.

Определяющую роль социальных, экономических, классовых условий и отношений Рассел обнаруживает и в развитии философии феодального общества. Он приходит к выводу, что главная причина «разрушения» синтетических систем XIII века, разработанных Альбертом, Фомой Аквинским и Дунсом Скотом, — «рост богатого торгового класса, сначала в Италии, а затем во всех других странах» (стр. 320).

Эти и подобные им положения ни в какой мере не делают Рассела сторонником материалистического понимания историко-философского развития. Они не характерны для Рассела и даже не всегда самостоятельны. Так, суждения Рассела об отношении Аристотеля, средневековых философов и философов Возрождения к ростовщичеству навеяны книгой Тоуни (Tawney) — «Religion and the Rise of Capitalism» («Религия и подъем капитализма»). Метод историко-философского рассмотрения у Рассела — эклектический. По его взгляду «обстоятельства жизни людей во многом определяют их философию, но и, наоборот, их философия во многом определяет эти обстоятельства» (стр. 8). Рассел сам замечает, что предмет изложения его книги — именно «это взаимодействие» (там же). По его утверждению, «всякая попытка разделить мир на части, из которых одна более «реальна», чем другая, обречена на неудачу» (стр. 150).

Конечно, как факт, указанное Расселом «взаимодействие» существует. Это — факт, что философия немецкого классического идеализма была немецкой теорией французской буржуазной революции конца XVIII века. И точно так же — факт, что Платон стремился изменить политический строй Сиракузского

государства в духе своего учения об обществе и государстве. Таких фактов — говорящих об определяющем влиянии жизни на философию и об обратном — философии на жизнь — известно множество. Но один лишь учет этих фактов оставляет без ответа вопрос о том, какому действию принадлежит определяющее и основное значение: действию ли «жизни» на философию или наоборот.

Вопрос этот даже не ставится у Рассела. Как и в своей теории познания, Рассел ограничивается повествованием о явлениях и отклоняет от себя исследование их причин и их сути. Но и это он делает непоследовательно. Сквозь эклектическое построение у Рассела пробивается и деалистическое воззрение. Действие «философии» на «жизнь» берет верх над определяющим действием «жизни». Так, аморализм, развившийся в торговых республиках Италии в эпоху Возрождения, породил, по утверждению Рассела, расцвет гениальных личностей, привел в дальнейшем к анархии и воспитал склонность к предательству (стр. 13). В Реформации Рассел видит «мятеж северных наций против восстановленного господства Рима» (стр. 14).

В большинстве случаев интерес Рассела к социальной обусловленности фактов историко-философского развития не доходит до выяснения классового происхождения и направленности философских учений. Обычно внимание Рассела ограничивается связью между политической историей общества и содержанием этических и политических теорий философов. В некоторых разделах книги связь эта прослежена очень подробно, иногда даже в ущерб анализу теоретического философского содержания систем. Так написаны главы, в которых рассматривается возникновение и развитие христианской философии, развитие философии раннего и зрелого феодального общества, философия раннего капиталистического общества.

Все эти части книги написаны чрезвычайно живо, драматично. Автор не только хорошо знаком с политической историей обществ, о которых идет речь. Большой жизненный опыт, наблюдательность, знание людей дают ему в руки средства для живой характеристики политических и культурных деятелей отдаленных эпох, о которых он пишет. Деятели христианской церкви, разрабатывающие идеологию христианства, ересиархи, ученые монахи, богословы, папы и короли, схоластики, гуманисты Возрождения представлены в ярких характеристиках. Эти характеристики неотделимы от оценки, от живого и заинтересованного отношения автора к персонажам исторического повествования. В борьбе света против тьмы, науки против невежества, доказательства против фанатизма, духовной свободы против порабощения духа и рутины симпатии автора всегда на стороне первых против вторых членов каждой альтернативы.

При широких исторических рамках рассмотрения и даже именно ввиду их широты необходим строгий выбор того, что автору представляется существенным. Выбор этот должен определяться взглядом автора на самое философию. Рассел формулирует этот свой взгляд во Введении. Взгляд этот двойствен. С одной стороны, Рассел — агностик, скептик в вопросе о способности философии дать достоверное знание. Все достоверное — утверждает он — принадлежит не философии, а только науке. Область философии — «ничья» «земля». Философия — нечто «среднее между наукой, которой она не является и быть не может, и «богословием», которое, так же как философия, не дает знания, но выдает свои догматические учения за истину. От науки философию отличает отсутствие достоверности, от богословия — отрицание догматизма и стремление к доказательности, которая, однако, остается для нее недоступной.

Казалось бы, при такой скептической оценке научных возможностей или, точнее, при таком убеждении в научной несостоятельности теоретической философии трудно понять, что могло заставить Рассела, крупного ученого, одного из создателей и корифеев новейшей математической логики, убежденного поклонника научного знания, написать огромный труд, посвященный истории предмета, который, по его убеждению, не есть наука, никогда не может стать наукой и который граничит с крайне несимпатичным ему догматизмом веры.

Однако отношение Рассела к философии сложное и, как сказано, двойственное. Рассел не согласен видеть в философии науку — вроде математики или физики. Но он признает в философии духовную силу, оказывающую значительное действие на жизнь общества и на его историю. Порождаемая в каждую эпоху ее особыми историческими условиями и обстоятельствами философия, по Расселу, в свою очередь способна оказывать воздействие на ход общественного развития.

Этим взглядом определяется для Рассела и само написание его книги и принцип отбора вошедшего в нее материала. Предмет книги Рассела — история философии в ее связи с социальными и политическими условиями развития стран Западной Европы от древности до наших дней. Об этом предмете возмущает подзаголовок книги. Этим предметом определяется и степень внимания, с каким Рассел рассматривает отдельных философов и целые направления и школы. Из этого же предмета вытекает неравномерность освещения рассматриваемых в книге систем. Рассел проводит различие между степенью одаренности того или иного философа и силой, а также широтой и длительностью влияния, оказанного этой системой на общество и на развитие последующей философии. По его оценке, например, Спиноза как философ выше (*greater*), чем Локк, но влия-

ние, какое оказал Спиноза, гораздо меньше влияния, какое имел Локк, и потому Рассел рассматривает Локка подробнее, чем Спинозу. По тем же соображениям Рассел уделяет из всех стоиков наибольшее внимание трем писателям, связанным с Римом — Сенеке, Эпикету и Марку Аврелию, хотя как философы они не самые значительные среди представителей стоицизма (стр. 277).

Таков заявленный самим Расселом критерий и принцип отбора для ориентировки в огромной массе явлений истории философии.

Но Рассел не придерживается последовательно этого принципа. Во множестве случаев его изложение и анализ подчинены другому критерию. Не будучи профессиональным историком, Рассел пишет свою Историю западной философии, оставаясь неизменно философом. Он вносит и в свой выбор, и в свои оценки, и в освещение подробностей свой вкус, свои собственные теоретические философские воззрения и обусловленный ими теоретический интерес. Логический позитивист в теории, Рассел остается им и в своей «Истории западной философии». Интерес Рассела направлен главным образом на две области. Первая из них — логика и теория познания, отчасти также космология вместе с физикой. Вторая — становление этики и политических теорий, в особенности учений буржуазного либерализма, а также все, что в истории философии или подготовляло это становление или ему противодействовало.

Поэтому ко всему рассматриваемому им учению, составляющему часть какой-либо философской системы, Рассел предъявляет три вопроса, которые были точно сформулированы им самим лишь по отношению к этике Аристотеля, но которые, в сущности, предъявляются и ко всякому другому учению и ко всякому другому философу. Первый вопрос — о том, насколько внутренне последовательно, внутренне логично рассматриваемое учение, отдельно взятое. Второй — вопрос о том, согласуется ли оно логически с другими учениями того же самого философа. И третий — вопрос о том, отвечает ли рассматриваемое учение на запросы, предъявляемые к той же области знания современной мыслью.

По первым двум вопросам — так думает Рассел — всегда может быть получен строго научный ответ. Внутренняя логика учения, логическая связь между его аксиомами, посылками и выводами, а также его логическая связь с остальными учениями системы всегда могут быть установлены с научной точностью. Иное дело — третий вопрос. Здесь научный ответ может быть получен только в отношении логических теорий философов. Относительно науки логики существуют основания для объективного определения, соответствует или не соответствует рассматриваемая логическая теория философа современным вопросам и современным результатам логической науки.

Но если тот же вопрос поставлен относительно этики или политики, однозначный научный ответ на него будто бы невозможен. Здесь Рассел рассуждает не как ученый, а как философ-скептик или агностик. По его убеждению, в области этических и политических теорий со времен древности и до наших дней не было установлено никаких общезначимых, научно обоснованных положений. Оценивая этические теории, например, Канта или Аристотеля, историк философии вправе сказать, по Расселу, только одно: правятся ему лично эти теории или нет. Научно обоснованным может здесь быть суждение не о теоретической истинности или ложности этих учений, а только о силе, широте и продолжительности, положительном или отрицательном характере оказанного ими влияния на историческое развитие общества и общественной мысли.

Все же невозможность научно обоснованного заключения о содержании этических или политических теорий не должна, по Расселу, вести к воздержанию от какой бы то ни было оценки этих теорий. Пусть оценка их возможна только как оценка личная, субъективная, — она все же неизбежна. И Рассел не скрывает своих собственных оценок. Он не претендует на их непреложное научное значение. Зато с тем большей энергией он развивает и формулирует их как суждения, ему лично принадлежащие, выражающие его индивидуальную философскую и общественно-политическую позицию. Пусть по всем этим вопросам невозможно достоверное решение — какое-то решение все же должно быть принято. Для этого решения и требуется помощь философии. «Главное, — говорит Рассел, — что может сделать философия»: «учить тому, как жить без уверенности и в то же время не быть парализованным нерешительностью» (стр. 9).

«Решение» Рассела — если не формально, то по сути — теория буржуазного либерализма. Как таковая, она противопоставляется, с одной стороны, теориям *анархического* типа, с другой — теориям, проповедующим, подобно фашизму, полное поглощение личности обществом и государством. Особое место в этическом и общественно-политическом мировоззрении Рассела занимает его непримиримая вражда к империалистической войне, к насильственным, агрессивным методам международной политики. Во всем мире известна позиция, на какой Рассел стоит в настоящее время в борьбе прогрессивных общественных сил против войны и против ее современного губительного оружия.

Такова в *настоящее* время позиция Бертрана Рассела. Она не всегда была такой, и Рассел был приведен к ней отнюдь не одной лишь внутренней логикой развития собственного мировоззрения. В первые годы по окончании второй мировой войны Рассел не только не возражал против войны, но даже проповедовал превентивную войну стран капиталистического

мира против Советского Союза. Не кризис основ общественно-политического и этического мировоззрения Рассела, а информация о возросшей военной и экономической мощи Советского Союза, о его поразительном техническом и научном прогрессе заставили Рассела признать, что война оказалась бы губительной для стран капиталистической системы и что признание необходимости сосуществования — единственный разумный вывод и выход.

Как бы то ни было, но в настоящее время лорд Рассел — в рядах деятелей культуры, борющихся за мир и за сохранение мира. Мы искренно приветствуем эту деятельность Рассела и желаем, чтобы свойственная ему подвижность и переменчивость настроений и взглядов способствовали эволюции его в эту, а не в противоположную сторону.

Свой темперамент философского публициста Рассел переносит и в свой труд по истории западной философии. В книге этой имеются большие пробелы, лакуны, но в ней нет страницы, которая была бы написана вяло, безразлично, равнодушно. Как писатель Рассел страстный, впечатлительный автор, полный желания не только, даже не столько, сообщить известные знания, но прежде всего заявить о своем отношении к тому, что он излагает. Отсюда своеобразный характер книги Рассела. Историческое повествование, историческая характеристика подчиняются в ней полемике и критике. Автор как бы ведет диалог с философами далеких исторических времен. Диалог этот постоянно превращается в спор, в опровержение. Каким бы ни было рассматриваемое учение — древним, новым или современным — пусть это будет учение Парменида, или Платона, или Аристотеля, или Августина, Беркли или Юма, Бергсона или Ницше, автор говорит о нем так, как если бы оно было современным и как если бы следовало решить вопрос о том, что в этом учении истинно и что ложно с точки зрения современной науки, или по крайней мере современного английского либерализма. Историческая перспектива отодвигается в глубину, и на первый план выступает либо теоретический анализ, теоретическая критика, либо публицистическая оценка.

В то же время самый этот анализ и оценка различны в зависимости от того, идет ли речь о логике и о теории познания или об этике и социально-политической теории.

В первом случае анализ и критика имеют характер строго теоретический и направлены на логическое содержание рассматриваемой системы. Для проведения подобного анализа Расселу часто приходится выделять в качестве особого предмета такую сторону учения, которая в рассматриваемой им системе не выделяется так четко и которая тесно связана в ней с другими сторонами. Так, например, в теории «идей» Платона Рассел отдельно рассматривает ее логическое и ее онтологическое («метафизическое» по терминологии Рассела) содержание.

ервую сторону он оценивает высоко. Он видит в теории «идей» первую в западной философии серьезную попытку поставить решить вопрос об «универсалиях», то есть об общем в его отношении к единичному. Вторую — онтологическую — сторону учения Платона об «идеях» Рассел считает совершенно неостоятельной и потому не заслуживающей серьезного рассмотрения.

Подобный метод как будто сулит некоторые результаты, но о сути грешит антиисторичностью. Особенность его в том, что из каждой сколько-нибудь значительной системы Рассел выделяет ее, если можно так сказать, современное нам содержание, ли ее элемент, имеющий значение для современной науки. Рассел широко пользуется этим методом. Он стремится извлекать из онтологического контекста философских систем заключающееся в нем гносеологическое и логическое содержание. Так он поступил с 11-й книгой «Исповеди» Августина, разъяснив имеющееся в ней интересное и оригинальное релятивистское учение Августина о времени и сопоставив его с совершенно иным учением о времени Канта.

Этот прием, несомненно, оживляет изложение. Рассел не заставляет читателя вдыхать сухую пыль веков, лежащую на древних философах. Он снимает эту пыль и обнажает под ней формы, в которых читатель видит сходство с формами, более близкими к нам по времени и более понятными.

Рассел обосновывает этот прием общим соображением. Он отмечает, что возникшие в отдаленные времена философские точки зрения часто переживают свою эпоху, а происходившие в древности или в средние века теоретические споры по сути длятся и по настоящее время. Разбирая, например, возражения, выдвинутые в 5-ом веке до н. э. Парменидом против возможности изменения Рассел делает чрезвычайно характерное для его метода замечание: «Я привел здесь этот аргумент, — пишет он, — для того, чтобы напомнить читателю, что философские теории, если они значительны, могут, вообще говоря, возрождаться в новой форме после того, как в своем первоначальном варианте они были отброшены. Опровержения редко бывают окончательными; в большинстве случаев они знаменуют собой только начало дальнейших усовершенствований» (стр. 71).

Чем последовательнее проводит Рассел этот взгляд на философские системы отдаленных от нас эпох, тем больше утрачивает его книга характер исторического исследования или повествования. Рассел не придерживается сформулированного им самим на стр. 58 принципа. «Когда умный человек, — говорит он в этом месте, — выражает совершенно абсурдный с нашей точки зрения взгляд, мы не должны пытаться доказывать, что этот взгляд тем не менее является правильным, но нам следует попытаться понять, каким образом этот взгляд когда-то казался правильным».



В большинстве случаев Рассел далеко не выполняет это требование. Он не столько пытается показать, почему те или иные взгляды философов казались правильными некоторым их современникам, сколько по существу разбирает эти взгляды и рассматривает аргументы, на которых они основываются. Благодаря такому подходу исторические грани, которыми отделяются философские эпохи и системы, в значительной мере стираются. Системы как бы переносятся все в одну плоскость — отнюдь не генетическую. Рассел не исследует их как историк. Он спорит с ними, взвешивает их аргументы, признает их или отвергает. Чем дальше продвигается читатель в изучении книги Рассела, тем рельефнее встает со страниц книги фигура самого Рассела, тем определеннее раскрывается он сам не в качестве историка, а как теоретик: гносеолог, логик и как философствующий публицист. Книга Рассела — философское самоопределение в форме историко-философского повествования. Задачу философского самоотчета она выполняет в известном смысле даже с большей разносторонностью, чем ее выполняют труды Рассела, посвященные гносеологии и логике, такие, как, например, «Our knowledge of the external World» («Наше познание внешнего мира»), «The analysis of mind» («Анализ ума»), «Human knowledge its scope and limits» («Человеческое познание, его сфера и границы») и другие. Даже в этих специально гносеологических работах Рассел не ограничивался областью «чистой» теории познания. В «Анализе ума» он ввел особую главу об эмоциях и воле, в «Нашем познании внешнего мира» вслед за обоснованием понятия о причине он развил применение этого понятия к вопросу о свободе воли.

И все же тематические рамки специальных гносеологических работ Рассела не оставляли достаточно простора для экскурсов, выходящих за пределы теории познания. От этого ограничения Рассел свободен в своей «Истории западной философии». Системы философов, отвечавшие на вопросы не только теории познания, но также на вопросы этики, философии религии, социологии и политики, предоставляют ему множество поводов для высказывания собственных взглядов также и по всем этим вопросам.

Метод исторического разбора при этом, однако, становится все более субъективным. Ведь по убеждению Рассела, уже нам известному, научный прогресс в таких областях, как этика или социология, невозможен. Здесь вопрос ставится не о том, истинна или ложна та или другая теория. Вопрос ставится о том, нравится она или не нравится автору, принимается им или отвергается.

Впрочем, и по отношению к учениям этики, религии, социологии, политики Рассел считает возможным постановку научного исторического вопроса. Но это — только вопрос о том, почему известные учения могли оказывать историческое влияние,

становиться — иногда на долгое время — признанными догмами религии, системами морали, теориями социально-политического устройства общества. Наконец, вопреки собственному взгляду, по которому в теориях этики и социологии не существует обоснованных общезначимых истин, Рассел в ряде случаев, сам того не замечая, обсуждает эти теории так, как он это делает с гносеологическими учениями: он взвешивает и оценивает их обоснования, спорит или соглашается, одобряет или возмущается.

Переплетение всех этих подходов в книге Рассела делает ее не только субъективной, но и во многом крайне капризной, прихотливой. В ней нет никакого твердого методологического стержня. История оттесняется в ней на задний план теорией, этика и социология — логикой и гносеологией, теоретическая аргументация и критика — заявлениями личного предпочтения, выбора или вкуса.

Читатель найдет в этой книге мало истории философии в строгом смысле понятия. Историческое объяснение на каждом шагу уступает в ней место теоретической критике.

### III

Представления Рассела о двух «частях», из которых состоит философия, — части теоретической и части практической — требовали расшифровки. Рассел не раз возвращается к этому расчленению, но расшифровка его не всегда одинакова. По крайней мере по отношению к теоретической части его точка зрения то сужается, то расширяется. Иногда под этой частью Рассел понимает теорию познания вместе с логикой. Иногда под «теоретической» частью философии он понимает нечто более широкое и более близкое к специальным наукам — учение о природе. Так, на стр. 348 читаем следующее: «Философия в течение всей своей истории состояла из двух частей, не гармонизировавших между собой. С одной стороны — теория о природе мира, с другой стороны — этические и политические учения о том, как лучше жить». Рассел настаивает на важности этого различия. Обе части философии должны, по его убеждению, развиваться и обосновываться, не смешиваясь друг с другом и даже не влияя друг на друга. Особенно важно, чтобы этическая и политическая сторона философии не влияла на сторону, представляющую учение о природе. «Неспособность достаточно четко разделять эти две стороны, — полагает Рассел, — была источником большой путаницы в мыслях. Философы, от Платона и до У. Джемса, допускали, чтобы на их мнения о строении вселенной влияло желание поучать» (стр. 348).

Отмеченные две задачи — критика научного, логического содержания философских систем и оценка их этического, политического содержания, анализ их связи с социальными условиями эпохи — четко выделяются в «Истории западной фило-

софии» Рассела. Но этим различным задачам уделено не одинаковое место. В подзаголовке книги указывается, что история философии рассматривается в ней в связи «с политическими и социальными обстоятельствами». Тем самым вторая из указанных задач провозглашается главной, преобладающей. Философские системы для Рассела прежде всего — явления общественной мысли, соответствующие явлениям общественной жизни и истории.

Такая установка должна была заставить Рассела определить свое отношение к учению исторического материализма и к основанному на нем методу объяснения историко-философского развития.

Признания Рассела по этому вопросу знаменательны. В главе о Марксе<sup>1</sup> Рассел заявляет, что материалистическое понимание истории, несмотря на всю его важность, он не принимает целиком. Он видит в этом понимании важные элементы, не только элементы истины. Он заявляет далее, что материалистическое понимание истории оказало влияние на его собственное понимание философского развития, изложенное в «Истории западной философии». Он даже формулирует ряд тезисов своей книги, которые, по его убеждению, обнаруживают это влияние.

Однако рассмотрение перечня этих тезисов, данного самим Расселом, показывает, что Рассел донельзя преувеличил влияние, оказанное марксизмом на его «Историю западной философии». То, что в этих тезисах представляется самому Расселу как влияние материалистического объяснения истории, в большинстве случаев есть лишь признание некоторого соответствия между философским учением и общественной системой в целом, к которой философия принадлежит по своему происхождению. Лишь в отдельных случаях Рассел видит в философском учении отражение не общественной системы *en bloc*, а точки зрения, или интересов общественного класса. Но в этих редких случаях отражение это Рассел понимает упрощенно, как отражение прямое, непосредственное. В этом смысле он утверждает, будто философы, начиная с Декарта или во всяком случае с Локка, стремились воплощать предрассудки торговой буржуазии. В других случаях Рассел говорит просто о соответствии между системой и обществом, без дифференциации на классы. Так, он согласен признать, «что греческая философия до Аристотеля выражала умонастроение, свойственное городу-государству; что стоицизм соответствует космополитическому

<sup>1</sup> Эта небольшая по объему (стр. 782—790 английского текста по изд. 1945 года) глава опущена в настоящем русском издании книги Рассела. Идеалистическая позиция, а также чрезвычайно слабая осведомленность Рассела в содержании философии марксизма привели Рассела к ряду глубоко ошибочных представлений о философском учении Маркса и к таким же ошибочным оценкам этого учения. Достаточно указать здесь хотя бы на утверждаемую Расселом мнимую близость теории познания Маркса к «инструментализму» Джона Дьюи.

деспотизму; что философия схоластиков является интеллектуальным выражением церкви как организации и т. д.

Еще знаменательнее, что даже там, где Рассел признает влияние «социальных обстоятельств», он ставит этому влиянию пределы. Он приписывает Марксу то самое понимание обусловленности идейного развития экономическими условиями, которое было отвергнуто Марксом и Энгельсом, как вульгарное, и — в этом качестве — было ими высмеяно. В то же время Рассел утверждает, будто объяснения, опирающиеся на социальные причины, в большинстве случаев перестают быть применимы, «как только проблема становится детализированной или специальной» (technical) (ib., p. 786). Самые «предубеждения» (bias), влияющие на образование философской системы, при ближайшем рассмотрении оказываются, по Расселу, «вечными». Это скорее всегда существующие противоположные «типы» предубеждений, чем взгляды, порожденные общественной системой, как таковой, и свойственные тому или другому классу этой системы.

Примером такой «вечной» проблемы Рассел считает проблему универсалий. «Сначала, — говорит он, — этот вопрос рассматривал Платон, затем Аристотель, затем схоластики, британские эмпирики и большинство современных логиков» (p. 786). «Было бы абсурдно, — заявляет Рассел, — отрицать, что на мнения философов по этому вопросу влияет предубеждение» (там же). Так, на Платона, по Расселу, оказали влияние Парменид и орфизм. Платон жаждал, чтобы мир природы был вечен, и потому не мог поверить в доподлинную реальность потока времени. Напротив, Аристотель был скорее эмпириком и не питал, как Платон, отвращения к повседневному миру. Современные радикальные эмпирики имеют предубеждения, противоположные платоновским (там же).

«Но эти противоположные виды предубеждений, — утверждает Рассел, — вечны и имеют лишь отдаленную связь с социальной системой» (have only a somewhat remote connection with the social system) (p. 786).

Рассуждения эти, на которых Рассел основывает свой метод историко-философского рассмотрения, частью ошибочны, частью основаны на недоразумении. Противоположность, например реализма и номинализма, на которую он ссылается, не насчитывает и двух с половиной тысяч лет существования, так что до «вечности» тут — большая дистанция. А что касается до того, что в «специальном» («техническом», по выражению Рассела) содержании философских проблем социальные условия отражаются не непосредственно, то это — именно то, что всегда утверждали Маркс и Энгельс и что они противопоставляли вульгализаторам марксизма. Так, постановка перед математикой вопроса о свойствах конических сечений приобретает практическое значение лишь при известных исторических (со-

циальных) условиях — с возникновением баллистики, необходимой для развития артиллерии, и с возникновением теории движений планет и планетных орбит, необходимой для навигации. Однако было бы глупо думать, будто, например, уравнение эллипса как таковое непосредственно отражает в своем математическом содержании классовые интересы «торговой буржуазии», которая в XV—XVII вв. была так сильно заинтересована в результатах развития теории конических сечений. Да и сама эта теория была прекрасно разработана не во времена «торговой буржуазии», а еще античными геометрами, которые даже не помышляли ни о приложении этой теории к баллистике (тогда не существовавшей), ни к теории планетных орбит (которая тогда основывалась на предрассудке, будто формой планетной орбиты может быть только окружность круга).

Таким образом, «поправки» Рассела, вносимые в «материалистическое понимание» истории философии, несостоятельны. Там, где Рассел считает себя последователем Маркса, он на деле не идет дальше «филиации идей», именно в марксизме впервые опровергнутой<sup>1</sup>. Там же, где Расселу кажется, будто он исправляет односторонность Маркса, сводившего материалистическое объяснение к одному лишь «экономическому фактору», Рассел на деле поправляет не Маркса, а отвергнутых Марксом и Энгельсом извратителей и упрощателей марксизма.

Нельзя не пожалеть о том, что, так худо зная учение Маркса, Бертран Рассел написал все же о нем целую главу, полную ошибок и превратных суждений.

#### IV

Наиболее определенно очерчены в книге Рассела не изучаемые в ней исторические течения и явления философской мысли, а теоретические взгляды, философское и теоретическое мировоззрение самого автора. Но выступают они не столько в своем положительном содержании, сколько в полемическом. Книга характеризует не столько то, в чем убежден Рассел, сколько то, с чем он не согласен, что он отклоняет, отрицает, считает сомнительным, нерешенным или даже по существу неразрешимым. Глава о Юме в этом отношении — одна из показательных. Обстоятельный и тщательный разбор аргументации Юма направлен на доказательство того, будто не существует средств, которые могли бы подтвердить или опровергнуть скептические выводы, полученные Юмом в результате проведенного им анализа «вероятного» знания (стр. 180).

Теоретическая основа философии самого Рассела, как она выступает в «Истории западной философии», шатка и даже противоречива.

<sup>1</sup> Учение Рассела о «предубеждениях», влияющих на возникновение философских систем, есть именно учение о «филиации идей».

С одной стороны, Рассел как будто отвергает и субъективную и объективную формы идеалистической философии. Особенно сильны и решительны его возражения против идеализма субъективного. Он осуждает все то в развитии философии нового времени — от Декарта — через Канта, Фихте вплоть до Бергсона, — что вело и привело — к гносеологическому солипсизму, учениям, которые Рассел резко и беспощадно клеймит как «субъективистское сумасшествие» (стр. 333). В гносеологических учениях классических немецких идеалистов — у Канта и Фихте — Рассел вскрывает солипсистскую тенденцию. Он не только отмечает связь между субъективным идеализмом нового времени и характерными для него доктринами волюнтаризма. Он подчеркивает, что волюнтаризм в теоретической философии стал одной из основ для реакционных доктрин, преувеличивших значение власти человека над человеком. Так, фашисты «делают особый упор на волю, особенно на волю к власти; они считают, что воля в основном сконцентрирована в некоторых расах и индивидах, которые поэтому имеют право господствовать».

Вскрывая субъективно-идеалистические тенденции в философии нового времени, Рассел неосторожно и неточно сближает субъективно-идеалистические теории различных эпох, имеющие различную социальную направленность. Он поразительно преувеличивает значение Фихте в генезисе реакционных социальных учений, заявляя — вопреки исторической истине, — будто Фихте — «теоретический основоположник германского национализма» (стр. 233) и будто «философские прародители (philosophical progenitors) фашизма — Руссо, Фихте и Ницше».

Но как бы ни толковал Рассел значение субъективно-идеалистических теорий в формировании новейших доктрин тоталитаризма, — в гносеологическом плане он отвергает все теории познания этого типа. Он отрицает не только берклеанский идеализм, но и современные формы субъективного идеализма — учения прагматистов и Бергсона. Характеризуя прагматическое обоснование религиозной веры, Рассел пишет: «Берклеанский идеализм в сочетании со скептицизмом привели к тому, что бога подменили верой в бога и считают, что это ничуть не хуже. Но это, — поясняет Рассел, — только одна из форм субъективистского сумасшествия, характерного для большей части современной философии» (стр. 333).

Сходным образом он находит и в «инструментализме» Дьюи подмену «истины» «исследованием» (стр. 334). Инструменталистской теории истинности Рассел противопоставляет свое убеждение, согласно которому то, что именуется «истиной», не есть только «состояние организма» (стр. 337). «В общем, по Расселу, «истинность (или ложность) обусловлена событиями вне организма» (стр. 337; разрядка моя. — В. А.). Даже когда экспериментальная проверка истинности или ложности невозможна, «альтернатива истинности и ложности тем не менее

остается и имеет значение» (стр. 337). Если истинно, что Колумб жил, то это истинно, по Расселу, не из-за «действия» моей веры (как утверждает прагматизм), а из-за причин моей веры» (стр. 332), другими словами — потому, что существование Колумба есть объективный реальный факт, не зависящий от веры и от «исследования», а не фантом моей веры в его существование.

Еще более остры возражения, направленные Расселом против субъективизма и волюнтаризма Бергсона. В работе «Материя и память» этот философ пытался снять альтернативу «идеализм или материализм» посредством своеобразного учения об «образах» (images). По Бергсону, реальность состоит не из материальных элементов и не из «душ», а из «образов».

Рассел подвергает эту теорию уничтожающей критике. Он доказывает, что Бергсон не только не достиг преодоления антитезы «идеализм — материализм», но что его теория образов есть несостоятельный по существу, только прикрытый словами вариант субъективного идеализма. Вся «теория образов» Бергсона основывается, как разъясняет Рассел, на «смещении акта познания с познаваемым объектом» (стр. 322). Рассел ставит Бергсону в вину то, что «различие между субъектом и объектом, между духом, который мыслит, вспоминает и имеет образы, с одной стороны, и объектами, о которых мыслят, которые вспоминают и воображают, с другой, — это различие... полностью отсутствует в его философии. Это отсутствие, — заявляет Рассел, — истинная его дань идеализму, причем очень неудачная» (стр. 323).

Субъективному идеализму и волюнтаризму Рассел противопоставляет свое убеждение в том, что большинство фактов Вселенной — кроме тех, которые вошли в орбиту человеческой практики и на которые человек в силах действовать, — существует вне человека и вне его сознания. Величайшим недостатком большинства современных философских учений Рассел считает дерзкое и даже, по его мнению, близкое к безумию отрицание «внеположности огромного большинства фактов по отношению к сознанию человека».

Но дело обстоит и не так, чтобы, отвергнув субъективный идеализм, Рассел примкнул к идеализму объективному. Платон и Гегель приемлемы для него ничуть не более, чем Фихте и Бергсон. Платоновскую теорию «идей» («видов», или «эйдосов») он отделяет, как уже было отмечено, от платоновской логической проблемы универсалий. За этой последней он признает серьезное научное значение, но первую отбрасывает как совершенную нелепость и как невразумительное измышление. Не менее отрицательны его суждения о Гегеле. Рассел издевается над гегелевской диалектической концепцией развития объективной абсолютной идеи и в насмешку называет «богохульным» «предположение, что вселенная постоянно изучала философию Гегеля» (стр. 250).

Вся эта критика субъективного и объективного идеализма не делает, однако, Рассела материалистом. Существование вне сознания физических объектов для него только «предположение». Восставая против идеалистического «субъективистского сумасшествия», Рассел, однако, склоняется к феноменалистическому агностицизму юмовского типа. Он отрицает способность субъективного сознания порождать космос, мир воспринимаемых вещей. Но в то же время он — в качестве агностика — не решается и утверждать, что эти вещи существуют. В выражениях, близких к юмовской теории «впечатлений», Рассел признает, будто «суть голого явления — просто определенные цветные пятна. Они ассоциируются с образами осязания, они могут вызвать слова и могут стать источником воспоминаний» (стр. 174). Только в той мере, в какой психический объект восприятия «наполнен образами осязания», он «становится «объектом» (там же). Однако мысль, будто этот объект — физический, то есть материальный, есть, по Расселу, не более как «предположение» (там же).

Как многие современные буржуазные ученые и философы, Рассел не признает возможности характеризовать физические предметы и процессы в качестве материальных. Он соглашается с материализмом в том, что эти процессы и предметы объективны, но он никак не решается признать их материальными. Для него, как и для легиона подобных ему ученых, материя давно уже растворилась без остатка в энергии. «Энергия, — пишет Рассел, — должна была заменить материю в качестве некоего вечного начала. Но энергия, — возражает он, — в отличие от материи, не является рафинированным выражением общераспространенного понятия «вещи», это просто характерная особенность физических процессов. Энергию можно при достаточной фантазии отождествить с гераклитовым огнем, но это — горение, а не то, что горит. «Что горит» исчезло из современной физики» (стр. 66).

Пятьдесят лет тому назад Ленин разъяснил — в книге «Материализм и эмпириокритицизм» — сущность ошибки всех подобных рассуждений. Она состоит в узком, исторически ограниченном понятии о материализме. Буржуазные идеалисты согласны признать материалистическими только учения механистического материализма, то есть материализма до второй половины XIX века, естественно не подозревавшего огромной роли энергетических процессов в природе. Когда же диалектический материализм развил новое понятие о материализме, приведя его в соответствие с данными современной науки о веществе, философы-идеалисты отказались признать это понятие понятием о материализме. Они, как Рассел, предпочли говорить о «горении», отрицая существование того, «что горит». Они предпочли верить в «чистую» энергию, не нуждающуюся ни в каком носителе, или материальном субстрате.



У Рассела по этому вопросу мы не находим ничего ни более нового, ни более состоятельного. Для него характерно только то, что борьбу против материализма он пытается вести, опираясь на теорию познания и на логику крайнего номинализма. Но и в этом, в сущности, нет ничего нового. Номинализм на исходе философского развития английского феодального общества был предтечей материализма. Сочетание номинализма с онтологией материализма сохраняет силу еще в философии Гоббса. Но уже Беркли борется против понятий материи, пространства с помощью аргументов метафизического номинализма.

По этому пути пошел и Рассел. По его утверждению, «*веществом (stuff) мира являются события, и каждое из них характеризуется недолговечностью*» (стр. 89; разрядка моя.— В. А.). В современной науке, на взгляд Рассела, материя «не является более неизменной субстанцией, но просто способом группировки событий» (там же). Как и у Беркли, критика понятия «материи» ведется у Рассела на основе критики понятий субстанции, сущности, пространства и т. д. — вплоть даже до критики понятия о категориях.

В этом смысле и с этой целью — с целью опровержения материализма — Рассел говорит, будто понятия вроде понятия о субстанции — только «воображаемый крюк, на котором, как предполагается, должны висеть явления. В действительности им не нужен крюк, так же как земля не нуждается в слоне, чтобы покоиться на нем» (стр. 222). Для Рассела субстанция в лучшем случае — «просто удобный способ связывания событий в узлы» (там же). Но не иным является, по Расселу, и понятие о «сущности». «Это, — говорит Рассел, — ...безнадежно сбивающее с толку понятие»... (стр. 221). Только признаваемая Расселом историческая ценность понятия о сущности заставляет Рассела «сказать о нем несколько слов» (там же). Проблема сущности не есть, по Расселу, ни вопрос онтологии, ни даже вопрос гносеологии. Это — проблема терминологии, вопрос о целесообразном применении слов. «В действительности, — говорит Рассел, — вопрос о «сущности» есть вопрос о том, как употреблять слова» (стр. 221). И он поясняет, что, например, «сущность» Сократа «состоит... из таких свойств, при отсутствии которых нельзя употреблять имя «Сократ». Вопрос этот, — уверяет Рассел, — чисто лингвистический: слово может иметь сущность, но вещь не может» (стр. 221). В конечном результате для Рассела «понятие «субстанции», как и понятие «сущности», — это перенесение в область метафизики того, что является лишь удобством словоупотребления» (стр. 222).

По-видимому, тот же метафизический номинализм лежит у Рассела в основе его возражений против понятия о «категориях». Говорю, «по-видимому», так как объяснения самого Рассела по этому вопросу скупы и неясны. Он прямо признается, что не понимает, что значит «категория», и не верит, что «термин

«категория» может в какой-либо мере быть полезен в философии как представляющий ясную идею» (стр. 220).

Этими своими теоретическими воззрениями Рассел руководится и в своих историко-философских характеристиках. Он не просто бросает там и сям формулировки, очерчивающие его собственные — гносеологические, логические, онтологические — взгляды. Он кладет эти взгляды в основу оценки философских учений, развитие которых рассматривается в «Истории западной философии». Теоретические предпосылки и предрассудки автора становятся принципами его исторического анализа и его исторических оценок.

Два примера покажут, как это происходит. Рассел находит, что аристотелевская критика учения Платона об идеях грешит недостатком. Доводы Аристотеля против теории идей Платона могут быть обращены против самого Аристотеля. Уязвимой критику Аристотеля делает, по Расселу, его взгляд, по которому «формы являются сущностями, существующими независимо от материи, которой они придают форму» (стр. 186).

Другой пример — локковская критика схоластического понятия о «сущности». Излагая эту критику, Рассел присоединяет к критике Локка свою собственную. Он обходит молчанием выразительные места у Локка вроде пассажа в 6-й главе III-й книги «Опыта», где Локк упоминает «реальную сущность субстанций (real essence), отличную от их отвлеченных идей (from those abstract ideas of them)» (Locke, An Essay, Book III, Chap. IV, sect. 6, p. 358).

Обходя это место, Рассел все ударение переносит на мысль, огласно которой, «сущность, как мы можем ее познать, есть чисто словесная, она заключается просто в нахождении общего термина. Например, спор о том, является ли сущностью тела только протяженность или протяженность плюс плотность, по Расселу, спор о словах» (стр. 127-128).

Таким образом, материалистическая в своей основе (несмотря на известный налет агностицизма) теория субстанции Локка в истолковании Рассела превращается в учение чистого идеоменализма и агностицизма. Заканчивая изложение этой теории Локка, Рассел призывает понять, «как много метафизического хлама вымела эта теория» (стр. 128).

Увы! Вместе с «метафизическим хламом» интерпретация Рассела «вымела» весь материализм Локка, все замечательные рассуждения, в которых Локк обосновал необходимость слыть в вещах не только сумму их чувственновоспринимаемых свойств, но и материальную — субстанциальную — основу этих свойств.

После такой обработки Локка «под Юма» не удивительно, что Беркли аттестуется у Рассела как «последователь Локка» (стр. 122). Рассел умалчивает о яростной борьбе, какую этот последователь Локка вел против материалистической основы

и против материалистического содержания учения Локка, против понятия материальной субстанции, против материалистической в своей сути теории абстракции Локка, против учения Локка об объективности первичных качеств и т. д.

Приведенные примеры идеалистической интерпретации неидеалистических систем не единичны. Они чрезвычайно характерны для «Истории западной философии» Рассела.

## V

Теоретический скептицизм и агностицизм Рассела в вопросах теории познания легко связывается у него со скептическим рассмотрением истории философии в ее целом. Это — не мягкий скептицизм Ренана, выразившийся в афоризме: «Всем терпящим крушение на море бесконечности — снисхождение». В скептицизме Рассела звучат ноты тревоги за судьбу человеческого общества. Мир, каким его представляет себе Рассел, не есть мир благополучия и безопасного существования. Это — не мир, о котором можно сказать, что в нем все идет к лучшему. Свидетель первой и второй мировых войн, современник эпохи империализма, Рассел отдает себе ясный отчет в опасности, какая нависла над современным капиталистическим обществом. Безумная, продиктованная корыстью, страхом и империалистическим стяжательством гонка вооружения создала опасную ситуацию, угрозу миру, жизни и здоровью многих миллионов людей. Рассел не хочет войны, он активно борется против угрозы войны. Борьба эта ведется им не только в прямых публицистических выступлениях. Отзвуками ее полны его теоретические работы. Имеются они и в «Истории западной философии».

Рассел понимает роковую роль, какую сыграл фашизм и в особенности гитлеризм сначала в подготовке, а затем и в развязывании и ведении второй мировой войны. Знает Рассел и роль, какая в подготовке этой войны принадлежала идеологии империализма и фашизма.

Как историк философии, Рассел отдает себе отчет в том, что идеология войны, идеология фашизма, пыталась опереться на теоретические источники и на исторические традиции. Она искала эти традиции в реакционнейших этических, социологических, политических учениях прошлого. Однако еще чаще она, не находя повода для опоры в учениях прошлого, искусственно создавала себе такую опору: искажала, перетолковывала и провозглашала «своими» учения, которые казались ей наиболее подходящими для ее целей, но которые лишь частично могли быть использованы для подобных задач.

Расселу должны быть известны эти факты. Но он не делает из них правильных выводов. Он не стремится опровергнуть домогательство, будто идеология фашизма есть философия,

вырастающая из некоторой традиции классической философии, и не стремится показать, что она есть лишь оправдание и пропаганда образа действий наиболее реакционной и авантюристической клики монополистического капитализма. Антиисторический подход к вопросам истории философии привел Рассела к наиболее печальным и опасным ошибкам именно в тех частях и главах его книги, в которых излагаются этические философско-исторические и социально-политические учения философов. Рассел поступает с ними так же, как он поступил с гносеологическими теориями. В его книге они все рассматриваются как бы в одной — теоретической — плоскости. При таком подходе современные доктрины или идеи могут быть обнаружены — почти в тождественном содержании — и в философии XIX века, и в классической буржуазной философии XVII—XVIII веков, и в философии феодального общества, и в философии общества рабовладельческого. Иногда с негодованием и сарказмом, иногда с иронией, иногда с сокрушением Рассел находит, например, идеи фашистской идеологии в самых различных философских учениях, относящихся к самым различным философским эпохам. Так, у Фихте он обнаруживает «целую философию националистического тоталитаризма, которая имела очень большое влияние в Германии» (стр. 233). В идеях дуче и фюрера Рассел видит продолжение начавшегося в XIX веке «романтического протеста», который «переходит от Байрона, Шопенгауэра и Ницше к Муссолини и Гитлеру» (стр. 234). «Аристократическая философия бунтарства», оказывается, вдохновляет «много революционных движений, начиная с карбонариев после падения Наполеона до переворота Гитлера в 1933 году» и т. д. и т. п.

И как бы искренно ни ненавидел Рассел все подобного рода теории, — антиисторическое рассмотрение приводит его — независимо от его собственного желания и против этого желания — к некоторому возвышению этих теорий. Рассел громит их, но громит, поставив на пьедестал философской классики. Он не замечает, что этот прием одновременно и чернит подлинных классиков философии и ставит фашистских публицистов и пропагандистов на неподобающие им котурны.

Чтобы избежать как этого, так и многих других недостатков, история философии должна рассматривать учения и теории философов в реальном историческом контексте, к которому они принадлежат. Но выполнить это условие может только такая история философии, которая не заимствует только отдельные положения материалистической теории исторического процесса, а твердо и последовательно разрабатывается на основе диалектического метода, в свете марксистско-ленинского мировоззрения.

*В. Асмус.*

## Послесловие к послесловию

Поскольку настоящее издание “Истории западной философии” Бертрана Рассела практически полностью воспроизводит коллективный перевод, осуществленный издательством “Иностранная литература” в 1959 г., мы не сочли возможным опустить послесловие Владимира Фердинандовича Асмуса, хотя его появление в соседстве с главой о Марксе, изъятой из первого издания и восстановленной нами, по нынешним временам может показаться курьезом. Но не будем спешить с выводами. И советуем читателю набраться терпения и прочитать как статью Рассела о Марксе, так и статью Асмуса о Расселе. Маркс, как ни странно, до сих пор самая загадочная фигура в философии, несмотря на свою давнюю и прочную канонизацию в качестве первого лица божественной и единосущной троицы коммунизма (По случаю заметим, что троичность — ведущий принцип не только в старых теогониях. Вспомним “триединую задачу”, “три условия и три составные части” и т.п.). Маркс, подобно всем отцам-основателям, творящим парадигму “нового мира”, в итоге становится *deum otium* и удаляется на верхнее, скажем, седьмое небо, оставив бранный мир “продолжателям”. Во-первых, это предполагает необязательность проникновения в его непосредственные труды-эманации, а во-вторых, дает возможность теократии прибегнуть к мифу о “порче” луча творения при прохождении сфер с ослабленной божественностью. Легко увидеть, что в этой нео-гностической метафизике нижние этажи творения не свободны от демонизма, отчего фигура “искажителя”, столь удобная для правящей теократической верхушки, не умаляет светоносности творца, нужно только “исправить допущенные ошибки и перегибы”.

Но вернемся к Марксу. Во времена своей эпифании он — отдаленное от земных дел божество, которому возносят молитвы и шлют жертвы в виде распространенных предложений; познание сверху здесь недопустимо, а снизу необязательно — достаточно толкователей. Что касается времен нынешних, когда опрокинулись небеса светлого будущего, — то и в этом случае гадать долго не надо: вместе с небесами махнули вниз и небожители, верхнее оказалось нижним, молитвы обернулись проклятиями, и точно так же, как мало кто вспоминает Люцифера, единственного обитателя последнего круга преисподней, такого же внимания удостоивается и главный демон коммунизма. Нельзя, конечно, на одной странице очертить метафизику прошлого эона — теократического социализма, — мы просто хотим напомнить читателю о той атмосфере, в которой появился русский перевод “Исто-

рии..." Рассела. Глава о Марксе была изъята. Теперь, прочитав ее, можно понять, почему. Это взгляд из другой зоны, из иной пространственно-временной области. Маркс для Рассела отнюдь не бог, он и не дьявол, и даже не вполне философ. Автор "Истории..." не умаляет заслуг этого "человека, который имел претензию сделать социализм научным", человека без национальных пристрастий, за исключением того, что он презирал славян. Рассел не кипит гневом, говоря о том, что Маркс в своих штудиях открыто игнорирует этику. Из этого, однако, не следует, что зачинатель "научного коммунизма" был аморален, — нет, говорит Рассел, он был лишь последователен. Прогресс, по мысли Маркса, заключающийся в смене формаций, неизбежно приводит к тому, что социализм будет и более этичен. Разумеется, не для всех, а для избранных ходом истории.

Боги прощают хулу, но мстят за пренебрежение. Асмус, дав ход ереси, должен воскурить жертву: "Так как философская истина ... — одна, то и правильным методом историко-философского исследования может быть *только один*. (Курсив Асмуса — Ред.) Это — метод марксистско-ленинской разработки истории философии". Разумеется, вышеприведенная цитата не строго выверенный силлогизм, научная логика в данном случае не применима — перед нами своего рода магическое заклинание *действующих* могуществ, и родство здесь следует усматривать не с Аристотелевой логикой, а скорее с гимнами Ригведы. Это — логика мифа. Можно ужасаться кровавым жертвоприношениям Солнцу ацтеков, но в лоне ацтекского мифа пища Солнцу — человеческая кровь. Нет крови — нет света, мир погружается во мрак. Легко, безболезненно переключаясь в другой зон, расточать пренебрежение прошлому. Труднее — понять. Рассел сумел понять Маркса. Давайте же поймем и Владимира Фердинандовича Асмуса, который известен не одними послесловиями, но и блестящими работами об "ужасно идеалистическом" Платоне. Теперь вы догадываетесь, что перестрелка между двумя этими статьями невозможна — "железный занавес" пули не берут. Даже отравленные.

Как-то одному пользующемуся всемирной славой писателю, который за свою восьмидесятилетнюю жизнь прочел больше книг, чем встретил на улице людей, во время интервью был задан коварный вопрос, какую бы книгу взял он с собой на необитаемый остров. Писатель, однако, не смутился. "Историю западной философии" Рассела, — сказал он. Вопрос был задан в 1979 году. Звали писателя — Хорхе Луис Борхес.

От редакции — А.Е.

# АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ<sup>1</sup>

- Аббасидов династия — I, 438.  
Абдеры — I, 89, 96.  
Абеляр Пьер, французский теолог и философ (1079 — 1142) — I, 449 (сп.); I, 453 — 457.  
Абердин — II, 263.  
Абиссиния — I, 332, 385.  
Абсолют — II, 246 — 252, 300 — 326; развитие концепции А. в истории философии — II, 233.  
Абсолютное пространство — I, 88 — 90.  
Абсолютное равенство — I, 160 — 161.  
Абстрактный характер знаний о физическом мире — II, 339.  
Абстрактное понятие числа — II, 316 — 317.  
Абстрактные идеи — II, 317 — 318.  
Август (Гай Юлий Цезарь Октавиан); первый римский император (63 до н.э.) — I, 266, 269, 288 — 291, 335; II, 26.  
Августа (Лай), сводная сестра Байрона — II, 264.  
Августин св., епископ Гиппона (354 — 430) — I, 56, 288, 332, 352, 359 — 381, 423 (сп.), 431, 457; II, 208, 255;  
— в Англии — I, 402;  
— о бже — I, 368, 373;  
— и Возрождение — II, 15;  
— о времени — I, 368 — 375;  
— о граде божьем — I, 283, 318, 371 — 379; II, 11;  
и грех — I, 360 — 363;  
— и Декарт — II, 81, 84;  
— и Лютер — I, 350; II, 34;  
— и манихейство — I, 340, 359, 363 — 365, 367;  
— и монашество — I, 392;  
— и Оккам — I, 491;  
— и первородный грех — I, 380 — 381, 476;  
— и Платон — I, 301, 366, 369, 373, 471, 505;  
— и полемика А. с Пелагием — I, 380 — 381, 419;  
— и политика — I, 322, 359;  
— и Реформация — I, 350, 362, 379; II, 40, 41;  
— и св. Амвросий — I, 355, 359, 366, 367;  
— и св. Иероним — I, 356, 376;  
— и субъективизм — II, 217;  
— и теология — I, 350, 361, 380 — 381; II, 41;  
— и философия — I, 317, 319, 356; 368 — 381, 434, 497; II, 271;  
— и Фома Аквинский — I, 471, 478, 491;  
— и францисканские философы — I, 485, 491;  
— и церковь и государство — I, 318, 344, 359, 378 — 381; II, 255;  
— и Эразм Роттердамский — II, 29 — 32;  
— цитируется — I, 360 — 361; 362 — 366, 369, 372 — 375, 377, 378.  
Авель — I, 376, 457.  
Аверроэс (Ибн Рошд), философ и врач (1126 — 1198) — I, 190, 441, 442 — 444, 471, 476, 483, 484, 492.  
Авиньон — I, 320, 487, 488, 499, 501.  
Авиценна (Ибн Сина), физик и философ (980 — 1037) — I, 441, 443, 444, 483, 485, 491.  
Авраам, еврейский патриарх — I, 297, 343, 457.  
Австрия — II, 138, 253.  
Авторитеты церкви — I, 350 — 352.  
Агамемнон — I, 30, 357.  
Агафарх, греческий геометр и живописец — (V век до н.э.) — I, 299.  
Агафон, афинский поэт-трагик (позднее V века до н.э.) — I, 109.  
Агилульф, король ломбардов (599) — I, 399, 400.  
Агнеса Пуатуская, мать императора Генриха IV — I, 429.  
Агностицизм — II, 218.  
Агриппина, жена римского императора Клавдия (15 — 59) — I, 277.

<sup>1</sup> Перевод алфавитного указателя выполнен В.С. Швыревым

Адам — I, 407; II, 73, 88, 102, 106.  
 — и св. Августин — I, 375, 380; II, 110;  
 — цари как наследники А. — II, 135, 136, 138.  
 Адриан, брат Платона — I, 136, 143.  
 Адриан (76 — 138), римский император — I, 294.  
 Адриан I, папа (772 — 795) — I, 408.  
 Адриан IV (Николай Брэкшпир), английский миссионер и папа (1154 — 1159) — I, 449, 450 (сп.), 457 (сп.).  
 Адриатическое море — II, 266.  
 Азия — I, 164, 275, 288, 349, 464; II, 55, 134, 194;  
 — и Александр Македонский — I, 241 — 243;  
 — культура А. — I, 416;  
 — религия в А. — I, 23, 56.  
 Азия малая — I, 42, 78, 245, 260.  
 — и греки — I, 26, 30, 120, 238;  
 — и Персия — I, 31 (сп.), 77;  
 — и религия в М. А. — I, 23.  
 Академики — I, 366, 377, 457.  
 Аквилея — I, 356.  
 Аквинский, граф, отец св. Фома Аквинского — I, 470.  
 Аквитания — I, 427.  
 Акра — I, 330.  
 Акрагант — I, 72, 75, 321.  
 Акрополь — I, 77.  
 Аланы — I, 358.  
 Аларих, король готов и вестготов (376 — 410) — I, 350, 382, 417; II, 235.  
 Алгебра — I, 55, 299, 440, 480; II, 180.  
 Александр II, папа (1061 — 1073) — I, 431.  
 Александр II, царь Эпира (III век до н.э.) — I, 242.  
 Александр III, папа (1159 — 1181) — I, 450 (сп.).  
 Александр VI, папа (1492 — 1503) — II, 15, 22, 23, 25, 28.  
 Александр Великий, царь Македонский (356 — 323 годы до н.э.) — I, 238 — 241, 250, 252, 270, 328; II, 109;  
 — и Аристотель — I, 180 — 181, 205, 276;  
 — основанный им города — I, 245 — 246;  
 — завоевания А. — I, 31 (сп.), 244.  
 Александр Грамматикус — I, 282.  
 Александр Пафлагонец, римский самозванец (II век) — I, 296.  
 Александр Платоник — I, 282.  
 Александр Север (Марк Аврелий), римский император (208 — 235) — I, 297.

Александрия — I, 231, 241, 245, 251, 303.  
 — культура в А. — I, 79, 237, 243, 341;  
 — и христианство — I, 341, 348, 383, 406, 407.  
 Алий (Алий ибн-аби-Галим), зять Магомета (600 — 661) — I, 438.  
 Алкивиад, афинский военачальник и государственный деятель (450 — 404 года до н.э.) — I, 110; II, 286.  
 Алкуин, английский схоласт (735 — 804) — I, 409, 410 — 411.  
 Алфавит — I, 27 — 28.  
 Алхимия — I, 53, 62, 299, 338, 440, 444.  
 «Алхимия, дитя греческой философии» (Г о п к и н с) — I, 299 (сп.).  
 Альберик, деспот Рима (ум. 925) — I, 428.  
 Альберт Великий, немецкий схоласт и ученый (1193 — 1280) — I, 441, 469, 470, 497.  
 Альбигойцы — I, 460, 464, 466.  
 Аль-Бумазар (абу-Маджар-Дисафар, ибн-Мухаммед), арабский астроном (803 — 885) — I, 484.  
 аль-Газали Абу Мухаммед, арабский философ (1058 — 1111) — I, 443.  
 Альтдорф — II, 198.  
 Альфонс V, король Арагона, Сицилии и Неаполя (1335 — 1458) — II, 16.  
 Альфред Великий, король западных саксонцев (849 — 899) — I, 398, 420.  
 Амасис II (Яхмос), фараон Египта (569 — 525 годы до н.э.) — I, 48.  
 Амвросий, св. епископ Миланский (340 — 397) — I, 350 — 356, 388; II, 34;  
 — его влияние на философию — I, 322;  
 — и св. Августин — I, 322, 366, 367;  
 — и церковь и государство — I, 322, 350, 359, 398, 496;  
 — цитируется — I, 353, 354, 355.  
 Аменхотеп IV — см. Эхнатон  
 Америка — I, 214; II, 17, 138, 152, 153, 163, 164, 304;  
 — и Гегель — II, 245, 253;  
 — и либерализм — II, 116, 159;  
 — и Локк — II, 72 — 147;  
 — и культура — I, 94, 95; II, 195, 134;  
 — и христианство — I, 302;  
 Американская философия — II, 326, 334.  
 Американская революция — II, 7, 163, 237, 285.  
 Аммон — I, 239.  
 Аммоний Саккас, александрийский философ, основатель неоплатонизма (около III века) — I, 303, 341.



- Амстердам — II, 65, 86.  
 Анабаптисты — I, 379; II, 41, 72.  
 Анании — I, 498, 499.  
 Анакреон, греческий лирический поэт (560-475 года до н.э.) — I, 49.  
 Анаксагор, греческий философ (500 — 428 годы до н.э.) — I, 78, 80 — 82, 94, 225;  
   — и другие философы — I, 81, 85, 91, 106;  
   — как ученый — I, 73, 87, 233, 234; II, 54.  
 Анаксимандр из Милета, греческий астроном и философ (611 — 547 годы до н.э.) — 44 — 46, 63, 133, 159, 233; II, 240;  
   — цитируется — I, 45, 133.  
 Анаксимен Милетский, греческий философ (до 494 года до н.э.) — I, 46, 47, 62, 82, 373;  
   — цитируется — I, 46.  
 Анализ, философия логического анализа — II, 343 — 350.  
 «Аналитики» (Аристотель) — I, 458.  
 Аналитическая геометрия — I, 55; II, 53, 77, 78.  
 Анархизм — II, 10, 117, 276.  
 Анархия — II, 172 — 174.  
 Анастасий Библиотекарь, библиотекарь Ватикана (около IX века) — I, 420.  
 Анатомия — II, 161.  
 Ангел-хранитель — I, 283.  
 Ангелый Силезский (Иоганн Шеффлер), немецкий религиозный поэт и автор (1624 — 1677) — II, 271.  
 Ангелы — I, 333, 374, 375, 477.  
 Ангильберт, аббат Сент-Рикье (740 — 841) — I, 409.  
 Английская философия  
   — и английский эмпиризм — II, 81, 112, 189, 217 — 218, 236;  
   — и философия стран континента Европы — II, 259.  
 Английская церковь — II, 35, 118, 137.  
 Английский банк — II, 114, 120.  
 Английский перевод Вульгаты — I, 504.  
 Английский радикализм — II, 288.  
 Английское законодательство — II, 291.  
 Англичане — II, 101.  
 Англия — I, 130, 269, 382, 420, 453, 498; II, 41, 65, 297 — 298, 304;  
   — аристократия в А. — I, 79; II, 137, 138;  
   — в XVII веке — II, 73, 76, 87, 137;  
   — и варварские нашествия — I, 417, 418;  
   — викторианский век в А. — I, 94;  
   — войны А. с Францией — I, 499;  
   — законы и преступники в А. — II, 290;  
   — землевладение в А. — II, 150 — 151;  
   — и Байрон — II, 261;  
   — и божественное право — II, 136;  
   — и Виклеф — I, 503, 504;  
   — и Возрождение — II, 29, 40;  
   — и Вольтер — II, 112, 122;  
   — и Декарт — II, 75, 76;  
   — и инквизиция — I, 467;  
   — и Кант — II, 219;  
   — конфликты между предпринимателями и рабочими в А. — II, 238 — 239, 297;  
   — и Лейбниц — II, 99;  
   — и либерализм — I, 120; II, 113, 114, 116, 117;  
   — и Локк — II, 117, 147, 158;  
   — и Маркс — II, 297 — 298;  
   — методизм в А. — I, 39;  
   — монархия в А. — I, 320, 409; II, 71, 72, 138;  
   — и Ницше — II, 277;  
   — норманны в А. — I, 424;  
   — и Ньютон — II, 52;  
   — и папство — I, 460, 488, 497, 501 — 502, 504 — 505;  
   — политическая философия в А. — II, 122;  
   — и революция — II, 121;  
   — Реформация в А. — I, 451;  
   — и Рим — I, 410, 415;  
   — и романтизм — II, 195;  
   — и Руссо — II, 206, 211;  
   — и свобода — II, 258;  
   — и средние века — I, 320, 410;  
   — средний класс в А. — I, 505;  
   — и французские революционные философы — II, 237;  
   — и церковь — I, 412, 447; II, 41;  
   — и Шопенгауэр — II, 268;  
   — Эразм Роттердамский в А. — II, 29 — 31, 33.  
 Англы — I, 402, 417.  
 Ангус Ч.Ф. — (ум. 331) — цитируется — I, 247.  
 Андалузия — I, 382.  
 Анимизм — II, 53.  
 Анит, обвинитель Сократа — I, 104, 107.  
 Анкона — II, 15.

- Ансельм Кентерберийский, итальянский схоласт (1033 — 1109) — I, 322, 433, 434, 453, 455, 484; II, 102, 103, 160, 299, 349.
- Ансельм Лионский, французский теолог (ум. 1117) — I, 453.
- Анталкидов мир — I, 31 (сн.)
- Антигон I, царь Македонии (382 — 301 годы до н.э.) — I, 241.
- Антигон II (Гонатас), царь Македонии (319 — 239 годы до н.э.) — I, 242.
- Антиох I, селевкидский царь Сирии (280 — 261 годы до н.э.) — I, 242, 246.
- Антиох III (Демовид), селевкидский царь Сирии (223 — 187 годы до н.э.) — I, 245.
- Антиох IV (Эпифан), селевкидский царь Сирии (175 — 163 годы до н.э.) — I, 329, 330, 331.
- Антиох Аскалонский, греческий философ (I век до н.э.) — I, 257.
- Антиохия — I, 241, 400, 406, 407.
- Антисемитизм — I, 208, 337, 341; II, 278.
- Антисфен, киник (441 — 371 годы до н.э.) — I, 249 — 250.
- Антитезис — II, 247.
- Антифонт, греческий математик и философ (V век до н.э.) — I, 148, 231.
- Антихрист — I, 377, 504; II, 266.
- Античность
- и Возрождение — II, 12;
  - противоположность средневековью — I, 318;
  - поздняя А. и религия — I, 346;
  - поздняя А. и субъективизм — II, 217.
- Антоний Марк, римский военачальник (83 — 30 годы до н.э.) — I, 335.
- Антоний, первый христианский монарх (250 — 350) — I, 391, 392.
- Антоний Пий (Тит Аврелий Фульвий), римский император (86 — 161) — I, 278.
- Апокрифические книги — I, 328.
- «Апокрифы и псевдоэпиграфы Ветхого завета на английском языке» (под ред. Чарльза) — I, 331 (сн.)
- Аполлон — I, 48.
- «Апология» (Платон) — I, 103 — 108, 110 — 111, 243.
- Апостолы — I, 457, 468, 503.
- Апполоний, греческий математик (I век до н.э.) — I, 236, 237, 243.
- Апполоний Тианский, греческий неопифагорец — I, 297.
- Априорные понятия и познание — I, 160; II, 174, 222, 223, 297, 346.
- Арабская империя — I, 437.
- Арабская мистика — I, 443.
- Арабская философия — I, 439 — 445.
- Арабские завоевания — I, 321, 436.
- Арабские числа — I, 300, 440.
- Арабский язык — I, 232, 338, 439, 457, 482; II, 335.
- Арабы — I, 232, 292, 299, 438 — 439, 482, 484; II, 26.
- Аравия — I, 437.
- Арагон — I, 460; II, 16.
- Арамейский язык — I, 333.
- Аргонавты — II, 33.
- «Аргументы против веры в бога» (Секст Эмпирик) — I, 257.
- Ареопег — I, 304 (сн.)
- Аржантей — I, 454.
- Арианство — I, 318, 351, 352, 354, 397, 400, 405; II, 55;
- и Константин — I, 344, 348;
  - доктрина а. — I, 348;
  - преобладание а. в Западной империи — I, 349.
- Арий — греческий епископ из Александрии, основатель арианства — (280 — 336) — I, 348.
- Ариман — I, 495.
- Аристарх Самосский, греческий астроном (315 — 230 годы до н.э.) — I, 152, 235, 236, 242, 243, 275, 277; II, 44, 45, 48.
- «Аристарх Самосский, Древний Коперник» (Хис) — I, 235 (сн.)
- Аристодем — I, 109, 117.
- Аристотель (Стагирит)
- и Аверроэс — I, 441 — 443;
  - и Анаксимандр — I, 45, 233;
  - и астрономия — I, 152, 202, 228, 233; II, 46, 48;
  - и бог — I, 188, 189, 192, 200, 212, 360, 473; II, 102;
  - и Бэкон — II, 60, 61;
  - влияние А. — I, 120, 180, 205, 216, 223, 228, 495; II, 116;
  - и Возрождение — I, 216; II, 16 — 17, 33, 43;
  - и Гоббс — II, 63, 68, 71;
  - и греки — I, 206, 212 — 213, 239;
  - и Демокрит — I, 84, 85;
  - и душа — I, 185, 190 — 192, 303, 309, 476; II, 79, 85;
  - и индивидуализм — II, 115;
  - и католическая философия — I, 216, 457, 470, 480, 481, 485;
  - и Левкинн — I, 83, 87;
  - и логика — I, 216 — 223, 440; II, 9;

- и магометане — I, 300, 439, 440, 444, 445;
- метафизика — I, 180 — 192, 203, 219, 222;
- и наука — I, 92, 180; II, 54, 55;
- и Платон — I, 79, 124, 182, 186, 197, 200, 204, 209, 216, 238, 301;
- и политика — I, 197, 205 — 215, 293; II, 26;
- и философия нового времени — II, 52, 75, 124, 208, 249, 275;
- и Спарта — I, 115, 116, 117 — 118;
- и схоластическая философия — I, 435, 447, 452, 455, 457, 469, 472, 480, 491; II, 9;
- и Теория Платона об идеях — I, 149, 182, 186;
- и универсалии — I, 182 — 184, 475; II, 300;
- и философия древнего мира — I, 43, 49, 64, 81, 233, 251, 255, 282, 304;
- и физика А. — I, 224 — 228; II, 33;
- и Фома Аквинский — I, 302, 319, 470 — 473, 480;
- и Эмпедокл — I, 73, 76;
- и этика А. — I, 193 — 204.
- Аристофан греческий комический драматург (448 — 380 годы до н.э.) — I, 77, 99, 101, 104, 136.
- Аркадия — I, 31, 116, 293, 358.
- Арkesилай, греческий философ (316 — 240 годы до н.э.) — I, 254, 255.
- Арю Антуан, французский философ и эссеист (1612 — 1694) — II, 99, 102, 110;
- цитируется — II, 107.
- Арнольд Брешианский, итальянский политический реформатор (1100 — 1155) — I, 449, 458.
- Арнольд Мэтью, английский поэт и критик (1822 — 1888) — I, 72.
- Арнольд Томас, английский педагог (1795 — 1842) — I, 113.
- Арриан (Флавий Авриан), греческий историк (100 — 170) — I, 282.
- Артемиды — I, 23, 24, 30, 384.
- Артур, король Британии (VI век) — I, 459.
- Арумазда — I, 495.
- Архелай, царь Македонии (до 399 года до н.э.) — I, 205.
- Архимед, греческий математик и изобретатель (287 — 212 годы до н.э.) — I, 225, 231, 235, 237, 243;
- цитируется — I, 235.
- Архит Тарасский, греческий философ (400 — 365 годы до н.э.) — I, 138.
- Архитектура — I, 424, 428, 505.
- «Архитектура и социальная система» (Б. Рассел) — I, 209.
- Аскетизм — I, 34, 36, 38, 155, 250, 392, 492, 506; II, 271, 294.
- Асклепий — I, 163.
- Аспасия из Милета, подруга Перикла (470 — 410 годы до н.э.) — I, 80, 95.
- Ассирийцы — I, 324.
- Ассоциации идей — II, 289, 347.
- Ассоциация и привычка — II, 186.
- Астрология — I, 23, 53, 338, 444; II, 203;
- и арабы — I, 299, 440;
- и греческая философия — I, 246, 257, 277; II, 19;
- и св. Августин — I, 364, 373;
- в эпоху Возрождения — II, 12, 19;
- и философия схоластов — I, 477, 484.
- Астрономия — I, 53, 66, 333, 364; II, 80, 203, 342, 348;
- и Галилей — II, 48;
- и древняя философия — I, 43, 73, 151, 169, 189, 202, 229, 233, 276; II, 45, 48;
- и Коперник — II, 43, 44, 45, 46;
- и мусульмане — I, 440, 444;
- и математика — I, 152, 232 — 233;
- и Птолемей — I, 216;
- и современная философия — II, 43 — 53, 75, 31.
- Атензм — I, 81, 106; II, 65, 86, 159.
- Атлантида — I, 164.
- Атомизм — I, 83 — 92, 304, 453; II, 242.
- Атомистическая теория — I, 86 — 87, 186; II, 242.
- Атрей — I, 30.
- Аттика — I, 40, 78, 79, 99, 260.
- Аттила, царь гуннов (406 — 453) — I, 383, 385, 390, 417.
- Афанасий, св. греческий отец церкви (197 — 373) — I, 348, 392.
- Афганистан — I, 238.
- Афина — I, 281.
- Афинская академия — I, 79, 180, 229, 255, 256, 271, 276.
- Афины — I, 135, 139, 157, 282, 358, 418; II, 203;
- в век Перикла — I, 159, 215, 282, 299;

- и демократия — I, 93, 102, 107, 210;
- и культура — I, 28, 39, 77 — 79, 80, 98, 129, 181, 299;
- Протагор в А. — I, 84, 96;
- и религия — I, 32, 39;
- и Рим — I, 255, 256;
- и Сократ — I, 101, 153, 214;
- и Спарта — I, 31 (сн.), 113, 117, 118, 124;
- философы в Афинах — I, 79, 82, 84, 180, 181, 254, 259, 260, 271, 276, 293, 389.
- Африка — I, 241, 276, 313, 382, 397; II, 55, 134;
  - и арабы — I, 292, 321, 436;
  - и монастыри — I, 392, 397;
  - и Рим — I, 285, 390;
- Афродита — I, 74, 75.
- Ахайя — I, 358.
- Ахейцы — I, 25.
- Ахиллес и черепаха — II, 311 — 312.
- Ассурбанипал, царь Ассирии (686 — 626 годы до н.э.) — I, 247.
- Апока Великий, царь Магадхи, апостол буддизма (264 — 228 годы до н.э.);
  - цитируется — I, 242.
- Бавария — II, 75.
- Багдад — I, 438.
- Базель — II, 34.
- Базельский собор — II, 15.
- Байрон Джордж Гордон, английский поэт (1788 — 1824) — I, 501; II, 198, 261 — 267;
  - герои его произведений — II, 162;
  - и романтизм — II, 197, 234;
  - цитируется — II, 199, 264, 265, 266.
- Бактрия — I, 238.
- Бакунин Михаил Александрович, русский анархист и писатель (1814 — 1876) — II, 10.
- Балканы — I, 464.
- Бардас, регент Византии (умер в 866) — I, 412.
- Барометр, его изобретение — II, 52.
- Барт — I, 276 (сн.).
- Барт, д-р — II, 196.
- Барт Э.А., цитируется — II, 45.
- Батлер Сэмюэл, английский сатирик (1835 — 1902) — I, 303.
- «Бегемот» (Г о б б с) — II, 65.
- Беда Достопочтенный, английский уче-
- ный и теолог (673 — 735) — I, 410.
- Бедность — I, 44, 91 (сн.), 468, 469, 478, 487; II, 253, 271.
- Бедняки — I, 224, 344, 354; II, 147, 261.
- Безбрачия обет — I, 155, 363, 426, 430 — 431.
- Бейль Пьер, французский философ и критик (1647 — 1706) — II, 59, 76.
- Бекский монастырь — I, 433.
- Беккариа Чезаре Бонсана, итальянский экономист и юрист (1735 — 1794) — II, 288.
- Беккет Томас, архиепископ Кентерберийский (1128 — 1170) — I, 457.
- Бел — I, 239, 246.
- Беллармин Роберт (Роберто Франческо Ромуло Беллармино) — итальянский теолог (1542 — 1621) — II, 135.
- Белох Карл Юлиус, немецкий историк (1854 — 1929) — I, 28;
  - цитируется — I, 39.
- Бенедикт IX, папа (1032 — 1045) — I, 428.
- Бенедикт (из Нурсии), основатель монашеского ордена (480 — 543) — I, 385, 393, 394, 396, 402.
- Бенедиктинцев орден — I, 393, 394.
- Бенедиктинский устав — I, 393.
- Бентам Иеремия, английский философ (1748 — 1832) — I, 91, 248; II, 236, 238, 244, 283, 288 — 292, 294-296, 298;
  - и бог — II, 130;
  - и Локк — II, 122, 130, 158;
  - и справедливость — I, 203;
  - и Эпикур — I, 263 — 264, 269;
  - цитируется — II, 236.
- Берберы — I, 436 — 437.
- Бергсон Анри, французский философ (1859 — 1941) — II, 306 — 325;
  - и воля — II, 274;
  - и интуиция — II, 308, 318;
  - мистицизм Б. — II, 836;
  - и память — II, 311, 312, 321 — 323;
  - и причинность — II, 181;
  - и пространство и время — II, 808, 810;
  - и эволюция — II, 307 — 308;
  - цитируется — II, 308 — 322.
- Беренгер (Беренгар) из Тура, французский теолог (998 — 1088) — I, 433.
- Берк Эдмунд, британский государственный деятель (1729 — 1797), цитируется — II, 206.
- Беркли Джордж (епископ Клойна), ирландский философ (1685 — 1753) — II,

- 164 — 165, 217;  
 — и бог — II, 10, 161, 164;  
 — и Локк — II, 122, 123, 158, 227;  
 — и политика — II, 122, 158 — 159;  
 — и субстанция — II, 179;  
 — и субъективизм — II, 70, 227;  
 — и эмпиризм — II, 63, 200, 232;  
 — и Юм — II, 176, 178;  
 — и Я — II, 171;  
 — цитируется — II, 165 — 66, 168 — 171.
- Берклеанский идеализм — II, 328, 333.
- Берлин — II, 236, 245, 269.
- Бермудские острова — II, 164.
- Берн — II, 206.
- Бернард, св., бенедиктинский монах (XII век) — I, 428, 449, 454, 455 — 456;  
 — цитируется — I, 449, 456 — 457.
- Бернет Джон, шотландский ученый (1863 — 1928) — I, 44 (сн.), 73, 84 (сн.), 101, 104 (сн.).
- Берос (халдейский жрец) (III век до н.э.) — I, 246.
- Берта, дочь Карла Великого — I, 409.
- Бесконечность, бесконечное — II, 343, 344.
- Бессмертие — I, 64, 343, 373;  
 — и Аверроэс — I, 443, 444, 471;  
 — и Аристотель — I, 190 — 192;  
 — и вечное — I, 64;  
 — и греки — I, 346;  
 — и Кант — II, 225;  
 — и Мор — II, 39;  
 — и Пифагор — I, 51, 56, 125;  
 — и Платон — I, 125, 153 — 163, 271;  
 II, 349;  
 — и Плотин — I, 309;  
 — и Спиноза — II, 88;  
 — и Сократ — I, 109;  
 — и стоики — I, 271, 282;  
 — и Фома Аквинский — I, 472;  
 — и Эпикур — I, 264, 267 — 268.
- Библия — II, 29, 77, 137;  
 — и еврейская история — I, 327, 333;  
 — критика Б. Спинозой — II, 87;  
 — и Коперник — I, 228; II, 44;  
 — и св. Иероним — I, 350, 356;  
 — и Эразм — II, 30, 34;  
 — цитируется — II, 137.
- Бивен Эдвин — I, 242, 245, 254, 276, 328.
- Биология — I, 190, 225 — 226; II, 234, 242, 811, 828, 831.
- Бисмарк Отто Эдуард Леопольд, прусский государственный деятель (1815 — 1898) — II, 218, 219 — 250.
- Бихевиористы — II, 289.
- Благо — см. Добро.
- Благодарзумис — I, 33 — 34, 244, 266; II, 130, 193, 295;  
 — его конфликт со страстью — I, 34.
- Благородный дикарь — II, 203.
- Благородный человек — II, 275, 280, 281, 283.
- Блейк Уильям, английский художник, поэт, мистик (1715 — 1827) — I, 333; II, 194, 195.
- Ближний Восток — I, 119, 323.
- Боадиген, королева бретонцев — I, 277.
- Бобы — I, 50, 76.
- Бог, боги  
 — и Августин — I, 364, 370 — 373, 380;  
 — и Аверроэс — I, 443;  
 — и Ансельм — I, 434; II, 301;  
 — и Аристотель — I, 187 — 190, 193, 201, 212, 473, 474; II, 249;  
 — и Бентам — II, 130, 290;  
 — и Беркли — II, 10, 161, 164, 218;  
 — и Бозций — I, 386;  
 — и вакхический культ — I, 34;  
 — и Ветхий и Новый заветы — I, 465; II, 102;  
 — и вечное — I, 64;  
 — и Вилкелф — I, 503;  
 — и Вольтер — II, 205 — 206;  
 — и Гегель — II, 249 — 250;  
 — и Гераклит — I, 60, 63;  
 — и Гомер — I, 29, 129;  
 — и государство — II, 69, 135 — 136, 145;  
 — и греки — I, 37, 44, 45, 59, 62, 96, 225, 311;  
 — и Декарт — II, 79 — 80, 83;  
 — доказательства бытия Б. — I, 56, 434, 473; II, 83, 102 — 106, 160, 224, 301, 349;  
 — и Джемс — II, 326, 331, 333;  
 — и добро и зло — I, 137, 258; II, 284;  
 — и душа — I, 165, 361; II, 40;  
 — и евреи — I, 323 — 327, 361, 445;  
 — и Кант — II, 161, 224;  
 — и Лейбниц — II, 100 — 106, 110, 111;  
 — и Локк — II, 123, 130 — 133, 142, 149, 217;  
 — и мистики — I, 369; II, 197, 272;  
 — и наука — II, 54 — 55;  
 — и Ницше — II, 264, 265, 279, 284;

- и Ньютон — II, 54, 55, 80;
- и Ориген — I, 341 — 342;
- и орфизм — I, 36, 37, 38;
- и Пифагор — I, 51, 55, 56;
- и Платон — I, 129, 142, 151, 164 — 169, 305; II, 349;
- и Плотин — I, 305, 306;
- и Реформация — II, 40;
- и Руссо — II, 205 — 206, 207 — 208;
- и скептики — I, 257 — 258;
- и Скотт И. — I, 421, 474;
- и Сократ — I, 104 — 106, 107, 154, 162;
- и Спиноза — I, 144; II, 86, 88 — 91; 100, 255;
- и стоики — I, 271, 272, 274, 275, 285, 307;
- и Фома Аквинский — I, 443, 472 — 478, 481;
- и человек — II, 243, 264, 280, 335, 342;
- и Шоненгауэр — II, 270, 272;
- и Эмпедокл — I, 75, 76;
- и Эпикур — I, 264, 265, 266;
- и Юм — II, 218.
- Богатство, благосостояние — I, 131, 295, 439; II, 114, 162.
- Богомилы — I, 466.
- «Богословско-политический трактат» (Спиноза) — II, 87.
- «Божественная комедия» (Данте) — I, 488.
- Божественное право королей — II, 114, 134, 136, 206, 216.
- Божественный разум — I, 305 — 306, 307.
- Бозанкет Бернард, английский философ (1848 — 1923) — II, 236.
- Бойль Роберт, английский физик и химик (1627 — 1691) — II, 53.
- Боккаччо Джованни, итальянский писатель (1313 — 1375) — I, 451; II, 17.
- Болгария — I, 466.
- Болейн Анна, жена Генриха VIII Английского (1507 — 1536) — II, 35.
- Боллербрук, 1-й Висконт, Генри, английский государственный деятель (1678 — 1751) — II, 159.
- Болл Джон, английский священник — I, 504.
- Болонья — I, 433, 451.
- Большинство (в человеческом обществе) — I, 96, 197; II, 68, 147 — 159, 226, 227, 252, 277;
- и философы — II, 243 — 244.
- Бонавентура, итальянский философ-схоласт (1221 — 1274) — I, 482, 484.
- Бонифаций, английский бенедиктинский миссионер (680 — 754) — I, 410.
- Бонифаций VIII, папа (1294 — 1303) — I, 488, 498 — 499.
- Борджа Цезарь, итальянский кардинал и политик (1475 — 1507) — II, 15, 22 — 23, 24, 276.
- Борьба — I, 61, 62 — 63, 74, 134.
- Борьба за существование — II, 240, 294.
- Босвелл Джеймс, шотландский юрист, биограф Сэмюэля Джонсона (1740 — 1795) — I, 268.
- Бостон — II, 27.
- Боссюэ Жак Бенин, епископ Мо (1627 — 1704) — II, 205.
- Бозций, римский государственный деятель и философ (480 — 524) — I, 232, 352, 385, 386 — 389, 456;
- и средневековая философия — I, 435;
- цитируется — I, 386 — 388.
- Браге Тихо, датский астроном (1546 — 1601) — II, 46 — 47.
- Бразилия — II, 138.
- Брак — I, 121, 131, 132, 195, 340, 426 — 427, 477 — 478, 480; II, 37 — 38.
- Брама — II, 272.
- Братство людей — I, 250, 280, 282, 283.
- Брауншвейг — II, 99.
- Британия — I, 277, 382, 397.
- Британская империя — I, 214.
- Британская политика — II, 291 — 292.
- Британский империализм — II, 290 — 291.
- Бронза — I, 24, 26.
- Броун Томас, английский врач и писатель (1605 — 1682) — II, 53.
- Брук-Фарм — II, 195.
- Брунгильда, финская королева — I, 399.
- Бруно Кельнский, основатель картезианского ордена (1030 — 1101) — I, 428.
- Брут Марк Юний, римский политик (85 — 42 годы до н.э.) — I, 488; II, 23.
- Брэдли Фрэнсис — I, 421 (сп.); II, 102, 236;
- цитируется — I, 434; II, 98.
- Брэмхолл Джон, епископ Дерри (1594 — 1663) — II, 64.
- Будда (Гаутама Будда), индийский философ, основатель буддизма (563 — 483 годы до н.э.) — I, 30; II, 269, 285 — 286.
- Буддизм — I, 238, 242, 298; II, 210, 268, 271, 280; II, 330.
- Бунтари — II, 261, 262.
- Бурбундия — I, 448.
- Бурданов осел — I, 233.

Бухара — I, 441.  
 Бьюкенен Джордж, шотландский кальвинист (1506 — 1582) — II, 135.  
 Бейли Кирилл — I, 83 (сн.), 85 (сн.), 88 (сн.), 90 (сн.), 259, 263, 264.  
 Бэкон Николас, английский юрист и государственный деятель (1509 — 1579) — II, 58.  
 Бэкон Роджер, английский философ-схоласти и ученый (1214 — 1294) — I, 469, 482 — 484.  
 Бэкон Фрэнсис, английский философ и писатель (1561 — 1626) — I, 280; II, 58 — 62, 63, 236.  
 Бэри Дж. Б. — I, 94 (сн.), 113 (сн.), 116, 117 (сн.).  
 Бернс Делисл — I, 487,  
     — цитируется — I, 407 — 408.  
 Бытие — I, 305 — 306, 485, 492.  
 Вавилон — I, 22, 325 — 326, 336.  
 Вавилония — I, 21 (сн.), 22 — 24, 43, 233, 495;  
     — и греки — I, 46, 229, 238, 242, 246 — 247.  
 Вавилонское пленение — I, 379.  
 Вагнер Вильгельм Рихард, немецкий композитор (1813 — 1883) — II, 198, 269.  
 Вакх — I, 33 — 37.  
 «Вакханки» (Еврипид) — I, 33, 37, 61.  
 Валентин I (Флавий Валентин), римский император (321 — 375) — I, 352.  
 Валентин II, император Западной Римской империи (372 — 392) — I, 352.  
 Валла Лоренцо, итальянский ученый (1406 — 1457) — I, 407; II, 15, 30.  
 Валлис Уильям, шотландский философ (1844 — 1897) — II, 249.  
 Вальденсы — I, 466.  
 Вальденс Петер (ок. 1170) — I, 466.  
 Вальтер фон дер Фогельвейде, немецкий поэт (1170 — 1230) — I, 460.  
 Ванесса Эстер, близкий друг Джонатана Свифта — II, 164.  
 Вандады — I, 349, 350, 382, 390, 402, 417; II, 265.  
 Варан мадам де, любовница Руссо — II, 184.  
 Варвары, их вторжения в Римскую империю — I, 215, 319 — 322, 350, 359, 381, 382, 390; II, 253.  
 Варвары и греки — I, 239 — 240, 270.  
 Василий I, император Восточной Римской империи (812 — 886) — I, 412.  
 Васко да Гама — см. Гама Васко да.  
 Ватерлоо — II, 265.

Вашингтон Джордж, первый президент Соединенных Штатов Америки (1732 — 1799) — II, 265.  
 «Веверлей» (Скотт) — II, 345.  
 Вегетарианство — I, 465.  
 Везалий Андреас, бельгийский анатом (1514 — 1564) — II, 61.  
 Вейблинген — I, 463.  
 Вейерштрасс Карл Теодор, немецкий математик (1815 — 1897) — I, 232; II, 343.  
 Веймар — II, 235, 269.  
 Века мрака — I, 79, 319, 350, 381, 415, 506.  
 Великая хартия вольностей — I, 469.  
 Великий коньон — II, 194.  
 Великая мать — I, 23, 24 (сн.), 345.  
 Великий раскол — I, 320, 489, 501, 504.  
 Великобритания — II, 245, 288.  
 Великодушные — I, 195, 198.  
 Веллингтон Артур, английский полководец и государственный деятель (1769 — 1852) — I, 64.  
 Вельф — I, 463.  
 Венгрия — II, 150.  
 Венгры — I, 413, 415, 424.  
 Венера, планета — I, 234; II, 51.  
 Венеция — I, 390, 450, 460; II, 12 — 13, 69, 202, 324.  
 Вера — I, 323, 343, 434, 435, 498; II, 41, 207, 209, 290, 339 — 341, 347;  
     — и верховная власть — I, 71;  
     — и истина — II, 336 — 337;  
     — и Локк — II, 218;  
     — и наука — II, 218;  
     — и поведение, вызванное ею — II, 337;  
     — и прогресс — II, 241;  
     — и протестанты — I, 489;  
     — и Секст Эмпирик — I, 257 — 258;  
     — и Юм — II, 182, 187 — 189, 218.  
     — см. также Воля к вере.  
 Верона — I, 382.  
 Веронский собор — I, 466.  
 Вероятность — I, 257, II, 180, 187, 190, 330.  
 Верховенства акт (акт о главенстве английского короля над церковью) — II, 35.  
 Верховная власть — II, 68 — 71.  
 Верховный суд США — II, 72.  
 Верцелли, дама, у которой служил Руссо — I, 202.  
 Вестготы — I, 382, 397, 400, 402; II, 156.  
 Ветхий завет — I, 369; II, 87, 102;  
     — и еврейская история — I, 324 — 327;  
     — переводы В.з. — I, 336, 356, 377;

— и христианство — I, 327, 328, 342, 356, 379, 465, 496 — 497.

Вещь, вещи — I, 66, 487, 492; II, 88, 320, 323, 346.

Вечность, вечное — I, 56, 64, 65, 308; II, 335.

«О вечном мире» (К а н т) — II, 227.

Вещь в себе — II, 222 — 228, 232, 233, 270.

Византийская архитектура — I, 424.

Византийская империя — I, 232, 291, 401, 436, 497;

— и Григорий Великий — I, 319, 398, 399.

— и лангобарды — I, 321, 390, 404, 405;

— и папство — I, 404 — 406, 412.

— см. также Восточная Римская империя.

Византийская культура как связующее звено — I, 444.

Византийская ученость и Возрождение — II, 17.

Византийская цивилизация в Сицилии — I, 461.

Виклеф Джон, английский теолог и религиозный реформатор (1320 — 1384) — I, 500, 502 — 505.

Виктор II (Гебхардт Эйштадтский), папа (1055 — 1057) — I, 429.

Виктор IV, антипана — I, 450 (сн.).

Викторианская эпоха — II, 195.

Виктория (Александрина Виктория), королева Англии и императрица Индии (1819 — 1901) — I, 390.

Вильгельм Благочестивый, герцог Английский — I, 427.

Вильгельм I Завоеватель, король Англии (1027 — 1087) — I, 431, 433.

Вильгельм II (Фридрих-Вильгельм Виктор Альберт), император Германии (1859 — 1941) — II, 196.

Вильгельм III Оранский, король Англии (1688 — 1701) — II, 120.

Вильсон Томас Вудро, 28-й президент Соединенных Штатов Америки (1856 — 1924) — II, 67.

Вильям Мербек, филолог-классик (XIII век) — I, 453.

Винчестер — I, 410.

Винчи Леонардо да, итальянский художник, архитектор и скульптор (1451 — 1519) — I, 506; II, 9, 12, 19.

Виргилий, ирландский епископ Зальцбурга — I, 410.

Виргилий (Публий Виргилий Марон), римский поэт (70 — 19 годы до н.э.) — I, 291, 358.

Висконти, правители Милана (1277 — 1447) — II, 12.

Виссарион Иоанн, патриарх Константинопольский (1395 — 1472) — II, 17.

«Vita Nuova Ia» (Д а н т е) — I, 386.

Вифлием — I, 357.

Вини — II, 297.

Власть

— и Дьюи — II, 342;

— Локк о в. — II, 134, 146;

— Ницше — II, 282;

— общественная — II, 10, 342;

— политическая — II, 15, 146 — 147; 183 — 184;

— и Платон о в. — I, 134;

— и современное государство — II, 7, 10, 11;

— и Сократ о в. — I, 102;

— и философия — 249, 512, 513, 835;

— и этика — I, 136 — 137; II, 154 — 155.

«Власть» (Б. Р а с с е л) — II, 300.

Власть человека над природой — II, 342.

Вода (в философии) — I, 45, 46, 59, 227, 271;

— по Аристотелю — I, 227;

— по Гераклиту — I, 61, 63;

— по Зенону Стоику — I, 271;

— по Платону — I, 166 — 169;

— по Фалесу — I, 42 — 44;

— по Эммедоклу — I, 74.

Водород — I, 44.

Вожди крестьянских и пролетарских восстаний — II, 261.

Воздух — I, 45, 46, 63, 74, 271;

— и дыхание по Эпикуру — I, 265;

— по Зенону Стоику — I, 271;

— по Платону — I, 166 — 169;

Воздушный насос, изобретение его Герике — II, 49, 52 — 53.

Возрождение (Ренессанс) — I, 120, 215, 216, 258, 300, 416, 444; II, 235;

— и Аристотель — I, 470;

— и греки — I, 57;

— и католическая философия — I, 317, 343;

— и Лукреций — I, 266, 268;

— и наука — I, 86, 535;

— и Ницше — II, 276;

— и Платон — I, 313, 435, 470;

— и политика — II, 21;

— и философия — I, 92;

— и церковь — I, 407; II, 9, 28;



- и человеческая гордость — II, 342;
- и разрушение средневекового син-теза — I, 320;
- и схоластика — II, 17;
- и Эпикур — I, 268.
- Война — I, 135; II, 9, 74, 114, 142, 144, 149, 263;
  - в античности — I, 78, 245;
  - и Аристотель — I, 207, 212, 214;
  - и Гегель — II, 253, 256;
  - и Гераклит — I, 60 — 61, 63;
  - и Гоббс — II, 67, 68, 73 — 74;
  - гражданские в. — II, 193;
  - и Кант — II, 227;
  - и конкуренция — II, 67, 294 — 295;
  - и крупные предприниматели — II, 163;
  - и Локк — II, 144, 149, 157, 163;
  - и Мор — II, 38, 39, 40;
  - и Ницше — II, 266, 276, 278, 279, 281;
  - оправданность в. как средство от-мщения по Локку — II, 144;
  - и Платон — I, 131, 135, 158, 159;
  - и религиозные в. — II, 40, 41, 114, 193;
  - роль ученых в в. — II, 9;
  - и Руссо — II, 203;
  - и Спарта — I, 111, 115, 117.
- «Война и мир» (Л. Толстой) — II, 265.
- Вольтер Франсуа Мария Аруэ, французский философ и писатель (1694 — 1778) — II, 98, 112, 122, 158, 209, 210, 235, 268;
  - и Руссо — II, 204 — 206;
  - цитируется — II, 204 — 205.
- Вольф Л. — II, 52 (сп.).
- Вольф Христиан, барон, немецкий фило-соф и математик (1679 — 1754) — II, 112, 220.
- Воля — I, 198, 225, 313; II, 67, 273, 275, 278 — 279, 283;
  - и Августин — I, 367, 375, 376.
  - в. к вере — II, 329 — 330;
  - всеобщая в. и в. всех — II, 213, 214 (сп.), 215, 216 (сп.), 252;
  - и Гегель — II, 216 (сп.), 252;
  - и Кант — I, 285; II, 225, 270;
  - и романтизм — II, 239;
  - и стоицизм — I, 272, 283 — 286;
  - и Шопенгауэр — II, 268, 270 — 274.
- Вон Генри, английский поэт (1622 — 1695), цитируется — I, 65, 165.
- «Воля к вере» (Джемс) — II, 329.
- «Воля к власти» (Ницше) — II, 279.
- Воображение — I, 58; II, 177.
- Воплощение, пресуществление — I, 151, 342, 348, 374, 383 — 384, 437, 472, 479; II, 31.
- Вормеский конкордат — I, 448.
- Вормеский собор — I, 433.
- «Восемь вопросов касательно власти па-пы» (Оккам) — I, 490.
- Воскрешение — I, 333, 342, 346, 378, 479, 480.
- Восприятие — I, 91, 493; II, 63, 27, 174, 270;
  - по Бергсону в. и память — II, 312, 323;
  - по Беркли — II, 264, 265, 266;
  - по Канту — II, 227 — 233;
  - по Лейбницу — II, 100 — 101, 112;
  - по Плагону — I, 144 — 145, 155, 170 — 179;
  - у стоиков — I, 276;
  - и физика — II, 231 — 232, 347 — 348;
  - по Юму в. и впечатления — II, 177.
- Восстание — II, 261.
- Восток — II, 239, 269, 403; II, 17;
  - восточные суеверия — I, 269;
- и Греция — I, 42 — 43, 72, 304, 337;
  - открытие пути на В. — II, 17;
  - и отношение к женщине — II, 279;
  - религии В. — I, 304;
  - и Рим — I, 288, 284, 297, 337;
  - роль В. в развитии культуры челове-чества — I, 416;
  - и форма власти — I, 239.
- Восточная Пруссия — II, 220 — 235.
- Восточная Римская империя — I, 292, 382, 420, 436;
  - и арабы — I, 299, 321, 436;
  - и ереси — I, 348, 383 — 384;
  - и папство — I, 391, 397, 401, 406, 412;
  - и Персия — I, 436.
- Восточная церковь — I, 344, 398, 399, 406, 426, 459.
- Восточные религии — I, 41, 495.
- «Восточные религии в Римском язычестве» (Кумон) — I, 296 (сп.), 373 (сп.), 495 (сп.).
- Впечатления — II, 177 — 179, 181, 218.
- Время — II, 185.
  - и Августин — I, 368 — 371;
  - по Аристотелю — I, 227;
  - по Бергсону — II, 308, 310, 311, 314,

- 15, 317, 324;  
 — и вечность — I, 56, 65;  
 — по Гегелю — II, 246, 250;  
 — по Канту — II, 223, 227 — 233;  
 — по Ньютону — II, 56;  
 — по Пармениду — I, 66;  
 — по Платону — I, 165 — 166;  
 — и поэты — I, 64 — 66;  
 — и принцип индивидуации — I, 485;  
 — и пространство по Эйнштейну — I, 89 — 90;  
 — и Скот Иоанн — I, 422;  
 — по Юму — II, 184, 185.
- «Время и свобода воли» (Бергсон) — II, 0, 314, 316.
- Зеленая — I, 57, 228, 282, 283, 284; II, 247, 259, 273, 315, 348;  
 — и Бергсон — II, 307, 309, 322;  
 — в греческой философии — I, 60, 74, 92, 168, 173, 227, 234, 311;  
 — и Коперник — II, 43, 44.
- «Общая воля» — II, 212, 213 — 216, 252.
- Исторические качества — II, 123, 166, 170 — 71, 218, 228;  
 — по Беркли — II, 166, 170 — 171;  
 — по Канту — II, 227 — 228;  
 — по Локку — II, 123.
- «Вторая аналитика» (Аристотель) — I, 221 — 222, 458, 473.
- Второзаконие — II, 86.
- Второсайя — I, 327.
- Вулгата (латинский перевод Библии) — I, 336, 356, 376, 504; II, 15, 29, 31.
- Выводы логические — I, 178, 219, 220.
- Выживание наиболее приспособленных — I, 73, 226; II, 240, 294 — 295.
- Высшее существо (по Плотину) — I, 307, 311.
- Вьенн — I, 400.
- Гага — II, 86, 103.
- «Habeas Corpus Act» — II, 119.
- Гадес (Аид) — I, 41, 62.
- Газы, кинетическая теория газов и атомистика Демокрита — I, 85.
- Галатам послание — I, 377 (сн.)
- Галаты — I, 244, 245.
- Гален Клавдий, греческий врач (II век) — I, 441, 444; II, 33.
- Галикарнасс — I, 78.
- Галилей, итальянский астроном и физик (1564 — 1642) — I, 111, 224; II, 43, 48 — 53, 240;  
 — и Аристотель — I, 224, 228; II, 116;  
 — и война, использование науки в военных целях — II, 8, 9;  
 — и Гоббс — II, 63, 64, 66;  
 — и Декарт — II, 76;  
 — и Коперника теория — II, 8;  
 — как новатор в науке — I, 138;  
 — и Лейбниц — II, 99.
- Гвадалквивир — II, 237.
- Гвельфы — I, 463, 468.
- Гвиччардини Франческо, флорентийский государственный деятель и историк (1483 — 1540), цитируется — II, 18.
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих, немецкий философ (1770 — 1831) — I, 63, 67, 140, 170, 200, 220; II, 8, 160, 243, 245 — 260;  
 — академизм философии Г. — II, 219, 268;  
 — и Александр Македонский — I, 181; II, 253;  
 — и Беркли — II, 174, 328;  
 — и бог — I, 434; II, 102, 250;  
 — влияние Г. на других философов — I, 470;  
 — и высказывания об отношениях — II, 248;  
 — и Гераклит — I, 63;  
 — и государство — II, 254 — 260;  
 — и диалектика — II, 224, 246 — 249, 250, 302;  
 — Дьюн — II, 335, 338;  
 — и история — II, 250 — 255;  
 — и Кант — I, 434; II, 102, 189, 224, 233, 245, 270;  
 — и категории — I, 200;  
 — и логика — II, 111, 247, 249, 258 — 260;  
 — и Маркс — II, 245, 253, 299, 301, 303;  
 — и математика — II, 318 — 319, 343;  
 — и немецкая философия — II, 233, 236, 269;  
 — и Парменид — I, 67, 150; II, 246, 247, 256;  
 — и Платон — I, 140, 150, 170;  
 — и познание — II, 249, 335;  
 — и Пруссия — II, 235, 246, 253, 254;  
 — и Руссо — II, 213, 216, 252, 254;  
 — и Спиноза — II, 10, 246, 256;  
 — и субъективизм — II, 10;  
 — схоластика в философии Г. — II, 219;

- и Ньютон — I, 228;
- и религиозные предрассудки — I, 236, 365; II, 44, 116, 213.
- Галилея — II, 271.
- Галл, ирландский миссионер (550 — 645) — I, 410.
- Галлей Эдмунд (1656 — 1742) — II, 53, 55.
- Галлиен Нублий Лициний Валериан Игнаций, римский император (253 — 268) — I, 304.
- Галлия — I, 49, 139, 299, 356, 390, 392, 419;
- вторжения в Г. — I, 382, 383, 417.
- Галлы — I, 245.
- Гама Васко да, португальский мореплаватель (1469 — 1524) — I, 505; II, 13.
- Гамбург — II, 268, 269.
- Гамильтон Уильям, шотландский философ (1788 — 1856) — II, 288.
- Гамлет — I, 69, 194; II, 102 — 103.
- Гамм Стефан — II, 53.
- Ганг — I, 239.
- Ганди Махатма (Мохандас Карамчанд), индийский общественный деятель — I, 361 (сн.)
- Гандиа, герцог, сын папы Александра VI — II, 15.
- Галзейские города — I, 498.
- Ганнибал, карфагенский полководец (247 — 133 годы до н.э.) — I, 288.
- Ганновер — II, 99.
- Гарней Уильям, английский физик и анатом (1578 — 1657) — II, 53, 78, 151;
- цитируется — II, 61.
- Гарильяно — I, 413.
- Гаррисон Джейн Н. — I, 39, 267;
- цитируется — I, 32 (сн.)
- Гассенди Пьер, французский философ и ученый (1592 — 1655) — I, 371; II, 99.
- и Декарт — I, 371;
- и Шопенгауэр — II, 269, 270;
- и эмпиризм — II, 160;
- и Юм — II, 189;
- цитируется — II, 248 — 252, 254, 255, 256.
- Гейгер Георг Раймонд, цитируется — II, 341.
- Гейдельбергский университет — II, 245.
- Гейликс Арнольд, бельгийский философ (1625 — 1699) — II, 78 — 79, 84.
- Гейне Генрих, немецкий лирический поэт и критик (1797 — 1856) — II, 265, 266.
- Гейрик Оксеррский, цитируется — I, 418.
- Гейсига Иоганн, цитируется — II, 33.
- Гейтсбюри, английский философ-схоласт — I, 491 (сн.)
- Гекатей Милетский, греческий историк — I, 60.
- Гелиогабал (Элиогабал) Марк Варий Авинций Бассаний Аврелий Антоний, римский император (205 — 222) — I, 296 — 297.
- Гелиоцентрическая теория — I, 494; II, 43, 46, 51;
- и Аристарх Самосский — I, 235 — 236;
- и Галилей — II, 51;
- и Коперник — II, 43 — 46;
- и Николай Орезмский — I, 494.
- Геллеспонт — I, 245.
- Гелон, царь Сиракуз — I, 235.
- Гельвеций Клод Адриан, французский философ (1715 — 1771) — II, 236 — 238, 288, 291;
- цитируется — II, 236, 237.
- Гемист Плифон, византийский философ-платоник (1355 — 1450) — II, 17.
- Генрих III, английский король (1207 — 1272) — I, 498.
- Генрих III, император (1017 — 1056) — I, 429, 448, 451.
- Генрих IV, император (1050 — 1106) — I, 429, 430 — 432, 447.
- Генрих IV, король Франции и Наварры (1553 — 1610) — II, 71.
- Генрих V, император (1081 — 1125) — I, 448.
- Генрих VI, император (1165 — 1196) — I, 459, 461.
- Генрих VIII, английский король (1457 — 1547) — I, 411; II, 35, 41, 72, 137, 151.
- Генрих Аристипп из Катании, переводчик Платона — I, 458.
- Гензерих, король вандалов (428 — 477) — II, 265.
- Генуя, генуэзцы — I, 450, 461; II, 12.
- География — I, 146, 483; II, 194, 220, 222.
- Геология — II, 234.
- Геометрия — I, 167; II, 203, 343;
- и астрономия — I, 237;
- и Бергсон — II, 308, 310, 318;
- и Гоббс — II, 64, 66;
- и греки — I, 21 (сн.), 55, 58, 160, 229 — 232, 308;
- и Декарт — II, 75, 77 — 78, 81;
- и Кант — II, 222, 223, 229, 230, 231;
- и Лейбниц — II, 109;
- неевклидова г. — I, 232; II, 247;
- и Пифагор — I, 56;
- и Платон — I, 56, 125, 145, 152;

- и Руссо — II, 203.
- сорг I, английский король (1660 — 1727) — II, 99.
- сорг III, английский король (1738 — 820) — II, 206.
- геоцентрическая теория — I, 494.
- Сократ Понтийский, греческий философ (388 — 315 годы до н.э.) — I, 234 — 235.
- Сократ, греческий философ — I, 57 — 66, 72, 74, 80;
  - и Бергсон — II, 320;
  - о борьбе — I, 61, 62, 134;
  - о войне — I, 60, 61, 67;
  - о всеобщем изменении — I, 60, 61 — 64, 67, 142, 170 — 171; II, 320;
  - и Демокрит — I, 60;
  - о единстве — I, 63;
  - о многознании — I, 60;
  - и Ницше — I, 61; II, 275, 286;
  - об огне — I, 62, 63, 65;
  - и Парменид — I, 67;
  - и Платон — I, 64, 74, 172 — 173;
  - о противоположностях — I, 62, 67;
  - и религии — I, 61, 62;
  - и современная физика — I, 89;
  - и стоики — I, 270, 271, 275;
  - и Эмпедокл — I, 74;
  - цитируется — I, 60 — 64, 142, 170.
- Герберт Чербери Эдвард, лорд английский, дипломат и философ (1583 — 1648) — II, 64.
- Герике Отто, немецкий физик (1602 — 1686) — II, 53.
- Германия — II, 297, 304;
  - анабаптисты в Г. — II, 41;
  - борьба за инвеституру между императором и папой в Г. — I, 432 — 433;
  - власть правительства в Г. — II, 72;
  - и Возрождение — II, 29;
  - вторжения германских племен на территорию Римской империи — I, 292, 301, 382, 390, 418;
  - и Гегель — II, 234 — 236, 251, 252, 253 — 254;
  - сирен в Г. — I, 451;
  - землевладение в Г. — II, 150 — 151;
  - и Италия — I, 448, 449;
  - и Карл Великий — I, 404, 408, 409;
  - и конфликт императоров с папством — I, 432, 433, 461, 487 — 488;
  - культура Г. — II, 235;
- Макиавелли о Г. — II, 25;
- и Наполеон — II, 265, 266;
- и наследственная власть — II, 138;
- и национализм — II, 233, 235;
- и Ницше — II, 278.
- и преследование “ведьм” — II, 19;
- и Реформация — II, 40;
- и романтизм — I, 120; II, 195, 239, 288;
- и Сицилия — I, 461;
- феодальные принципы в Г. — I, 446 — 447;
- и церковь — I, 318; II, 40 — 41;
- и Юм, реакция на его агностицизм — II, 218.
- Гермиас, греческий тиран (IV век до н.э.) — I, 180.
- Гермодор Эфесский, юрист (V век до н.э.) — I, 60.
- Геродот, греческий историк (V век до н.э.) — I, 39, 78, 117.
- Герои, исторические личности и их роль — I, 30; II, 253, 265, 266.
- Герсон Жан, французский кардинал и теолог (1362 — 1428) — I, 491 (сн.) — 501; II, 30.
- Гесиод, греческий эпический поэт — I, 59, 60, 108, 129.
- Гете Иоганн Вольфганг, немецкий писатель и ученый (1744 — 1832) — I, 249; II, 93, 235, 265, 266.
- Геттинген, Геттингенский университет — II, 195, 269.
- Гиббон Эдуард, английский историк (1737 — 1794) — I, 279, 346, 347;
  - цитируется — I, 279, 297, 304 (сн.), 345, 383, 386, 393.
- Гибеллины — I, 463, 468, 488, 497; II, 14, 253, 263, 265.
- Гибралтар — I, 438.
- Гизы, знатный французский род, активно участвовавший в религиозных войнах (XVI век) — II, 71.
- Гилас — II, 165 — 170.
- Гильберт Уильям, английский врач и физик (1540 — 1603) — II, 53, 61.
- Гильдебранд (Григорий VII) — I, 322, см. также Григорий VI.
- Гильдуин, аббат Сен-Дени (IX век) — I, 420.
- Гильом из Шампо, французский философ-схоласт (1070 — 1121) — I, 453.
- Гималаи — I, 241.
- «Гимн Зевсу» (К л е а н т) — I, 275.

Гимны Бернара — I, 456.  
 Гинкмар, архиепископ Реймский (806 — 882) — I, 419.  
 Гипотезы — I, 57, 145; II, 44, 48, 330;  
 — и Аристотель — I, 233;  
 — и Джемс — II, 331 — 333;  
 — и греки — I, 44, 46, 233;  
 — и дедукция — II, 62;  
 — и Коперник — II, 45 — 82;  
 — и развитие науки — I, 152; II, 45;  
 — и Фрэнсис Бэкон — II, 61 — 62.  
 Гипотенуза, теорема Пифагора о квадрате Г. — I, 54.  
 Гиннарх, греческий астроном (161 — 126 годы до н.э.) — I, 236.  
 Гиппас из Метанонта, последователь Пифагора — I, 51.  
 Гиппон — I, 350, 360.  
 Гитлодей Рафаил — II, 36, 39.  
 Главкон, брат Платона — I, 137.  
 Гладнаторы — I, 279.  
 Гностики — I, 151, 277, 465, 466, 496;  
 — и Плотин — I, 307, 308, 310, 311.  
 Гоббс Томас, английский философ (1588 — 1679) — II, 63 — 74, 76, 87, 141, 161, 213;  
 — о верховной власти — II, 68 — 71;  
 — о войне — II, 67 — 69, 255;  
 — о гражданском обществе — II, 213;  
 — об общественном договоре — II, 67, 68, 146;  
 — и религия — I, 351; II, 71, 141.  
 Гогенштауфены, немецкая королевская фамилия — I, 461, 488, 497; II, 263.  
 Годскин Томас, английский социалист — II, 295, 296, 297.  
 Голландия — II, 41, 76, 77, 86, 119, 121;  
 — либерализм в Г. — II, 213 — 214;  
 — реформация в Г. — I, 451;  
 — свобода мысли и веротерпимость в Г. — II, 76, 87.  
 Гольбейн Ганс (младший), немецкий живописец (1497 — 1544) — II, 31.  
 Гомер — I, 25, 28, 37, 59, 60, 77, 108, 289, 346, 440; II, 65;  
 — Платон — I, 129;  
 — и религия — I, 28, 40.  
 Гомосексуализм — I, 122.  
 Гонконг — I, 240.  
 Гонорий I, папа (625 — 638) — I, 405.  
 Гонорий III, папа (1216 — 1227) — I, 421, 462.  
 Гопкин Артур Джон, цитируется — I, 299 (сн.).

Гораций Квинтий Флакций, римский лирический поэт — I, 291, 358.  
 Гортлий, греческий юрист и государственный деятель (485 — 380 годы до н.э.) — I, 97, 252.  
 «Гортлий» (Платон) — I, 98.  
 Гордиан III Марк Антоний, римский император (224 — 244) — I, 304.  
 Гордоны (родственники Байрона по матери) — II, 263.  
 Гордость — II, 55, 264, 342.  
 Города — I, 22, 26, 30 — 31, 42, 47, 49, 238, 240, 280, 447, 451, 498.  
 Города-государства — I, 31, 238, 288, 289;  
 — и Аристотель — I, 213;  
 — и Руссо — II, 210, 215;  
 — их упадок — I, 240, 249;  
 — и философия — I, 249, 282;  
 — и эллинизм — I, 243, 528.  
 Государство — I, 200, 344, 347; II, 7, 72, 73, 144 — 156, 215, 242, 258, 295;  
 — как альтернатива анархии по Гоббсу — II, 72 — 73;  
 — и Аристотель — I, 181, 205 — 215;  
 — афинское г. — II, 78;  
 — и Гегель — II, 219, 254 — 258;  
 — и Гоббс — II, 63 — 74;  
 — диктаторское г. — II, 117;  
 — иудейское г. — I, 328, 379;  
 — и компетентные люди — I, 102;  
 — и Локк — II, 144 — 156;  
 — и македонцы — I, 249;  
 — и Макнавелли — II, 63;  
 — мировое г. — I, 298; II, 256;  
 — и Ницше — II, 236;  
 — и Ориген — I, 344;  
 — и Платон — I, 125, 128 — 139, 208 — 209;  
 — и протестантизм — I, 489; II, 41, 42, 77;  
 — и Руссо — II, 210 — 216;  
 — современное г. — I, 126, 127, 198;  
 — и Сократ — I, 102, 105, 107;  
 — и Спарта — I, 114, 115, 117;  
 — федерация государств, предлагавшаяся Кантом — II, 227;  
 — и фашизм — II, 284 — 285;  
 — и Фихте — II, 219;  
 — и церковь — II, 77, 215.  
 «Государство» (Платон) — I, 98, 119, 124, 128 — 152, 164, 193, 267, 304;  
 — влияние «Государства» — I, 140 — 141;  
 — теория идей в «Государстве» — I, 142 — 143, 150.

Готтпальк, немецкий бенедиктинский монах (805 — 868) — I, 419.

Готы — нашествия г. — I, 358, 385, 415, 417;

— обращение готов в христианство — I, 402;

— и Рим — I, 350, 371, 372, 382, 390.

Гофман Август Генрих, немецкий поэт, филолог и историк литературы (II век до н.э.) — I, 289, 357.

Гражданин, его отношение к государству по Гегелю — II, 258, 259.

Гражданская война

— в Америке — II, 154 — 155;

— в Англии — II, 64, 68, 118, 119, 136, 137, 133;

— Локк о г.в. — II, 155;

— в Римской империи — I, 289.

Гракхи, братья Тиберий и Гай, римские государственные деятели (II век до н.э.) — I, 289 — 357.

Грацион Флавий Грацианий, римский император — I, 352.

Греко-персидские войны — I, 32, 77, 78, 98 — 99.

Грех — I, 333, 361, 375, 387, 478; II, 55, 106;

— и Августин — I, 360 — 363, 366, 380;

— и греки — I, 38, 75, 277, 309, 312;

— и евреи — I, 334, 361;

— и Иоанн Скотт — I, 421, 422;

— и священники — I, 479.

Греция, греки — I, 110, 208, 213, 216 — 218, 276; II, 269;

— и Александр Македонский — I, 239, 240, 241, 297;

— и арабы — I, 292, 439;

— астрономия в Греции — I, 229, 233 — 237; II, 44;

— и варвары — I, 239 — 240;

— и Возрождение — II, 19 — 20, 26, 43;

— города Греции — I, 42, 77, 238, 240, 243, 288, 289;

— и демократия — I, 72, 211;

— и евреи — I, 242, 337, 339;

— и Египет — I, 35, 43, 233;

— женщины в Греции — I, 115, 130;

— колонисты Греции — I, 23;

— и логика — I, 219 — 220, 253;

— и Малая Азия — I, 23, 118, 242;

— и математика — I, 55, 152;

— и наука — I, 86, 152, 237, 238;

— и неподвижное совершенство — I, 190;

— и Персия — I, 30 — 31, 77;

— и рабство — I, 206, 207, 212, 213, 239;

— и религия — I, 39 — 40, 45, 246, 267 — 268, 337;

— и Рим — I, 237, 288, 290, 293, 297 — 298; II, 251;

— и политика — I, 205 — 215, 290; II, 7, 21;

— и современная философия — I, 57;

— и Спарта — I, 116;

— и три периода истории древнего мира — I, 238;

— упадок Греции — I, 290;

— и физика — I, 224 — 225;

— цивилизация и культура Греции — I, 21 — 41, 77 — 79, 120, 215, 240, 292, 298, 329, 341;

— и Шпеннгауэр — II, 269;

— и эллинизм — I, 238.

«Греческая история» (Белок) — I, 28 (сн.).

«Греческая математика» (Х и з с) — I, 54 (сн.), 84 (сн.), 168 (сн.), 230.

Греческая философия

— и Августин о времени — I, 370;

— и анизмизм — II, 53 — 54;

— и арабы — I, 299, 444;

— и Аристотель — I, 180 — 228, 249;

— и атомизм — I, 83 — 92;

— и Вакха культ — I, 34;

— и варвары — I, 495 — 496;

— и восприятие — I, 252;

— и всеобщее движение — I, 64;

— и гипотезы — II, 45;

— и дедуктивная логика — I, 253;

— и движение, проблема движения и пустоты — I, 87 — 88;

— досуг как условие мудрости — I, 126;

— и загробная жизнь — I, 346;

— и землевладение — I, 208;

— и индивидуализм — II, 115;

— конфликт между благоразумием и страстью — I, 34;

— и математика — I, 56, 229 — 233;

— и наука — I, 34, 74;

— и Ницше — II, 275;

— и Персия — I, 418;

— и Платон — I, 98;

— и политика — I, 249;

- и религия — I, 56;
- и современная наука — I, 84;
- и современная философия — I, 57;
- и сотворение мира по Платону и Аристотелю — I, 369;
- и софисты — I, 97 — 98;
- и Спарта — I, 113;
- и справедливость — I, 45, 133, 203;
- и средневековый синтез — I, 495;
- и стоицизм — I, 270 — 287;
- и теология — I, 55;
- упадок г.ф. после Демокрита — I, 92;
- и христианство — I, 341, 343;
- и церковь (католическая) — I, 497;
- и этика — I, 193 — 204.
- «Греческие атомисты и Эпикур» (Б е й л и) — I, 83 (сн.), 85 (сн.), 88 (сн.), 90 (сн.), 259 (сн.), 263 (сн.), 264 (сн.).
- Греческие отцы церкви — I, 422.
- «Греческие философы» (Б е н н) — I, 250 (сн.), 296 (сн.).
- Греческий язык — I, 25; 152, 299;
- и Александр Македонский — I, 119 — 120;
- и арабы — I, 299;
- и библия — I, 23 (сн.), 328, 333, 336;
- и Восточная Римская империя — I, 292;
- и Григорий I — I, 397;
- и евреи — I, 338;
- и Западная Римская империя — I, 294, 296;
- и Ирландия — I, 417 — 418;
- и крестовые походы — I, 451 — 452;
- в Риме — I, 293, 294;
- в Сицилии — I, 461;
- и Эразм Роттердамский — II, 30 — 34.
- Григорий I Великий, папа (590 — 604) — I, 197, 319, 350, 385, 396 — 403, 413, 418, 431;
- и Бенедикт — I, 394 — 395;
- и рост папской власти — I, 391, 497;
- цитируется — I, 394 — 395, 400, 401, 402.
- Григорий II, папа (715 — 731) — I, 410.
- Григорий III, папа (731 — 741) — I, 405.
- Григорий VI, папа (1045 — 1046) — I, 428, 431.
- Григорий VII (Гильдебранд), папа (1073 — 1085) — I, 425, 428, 431 — 433, 434, 447, 497;
- см. также Гильдебранд.
- Григорий IX, папа (1227 — 1241) — I, 462, 463, 466, 467, 468, 498.
- Григорий XI, папа (1370 — 1378) — I, 501, 504.
- Грин Томас Хилл, английский философ (1836 — 1882) — II, 122.
- Гринвичский меридиан — II, 237.
- Гросстест Роберт, английский теолог и схоласт, епископ Линкольнский (XIII век) — I, 484.
- Гроций Гуго, датский юрист и государственный деятель (1513 — I, 1645) — II, 146.
- Гугеноты — II, 71, 76.
- Гуманизм — I, 456, 505; II, 12, 26, 29 — 39.
- Гуны — I, 358, 359, 382, 383; II, 296.
- Гус Ян, чешский реформатор религии (1369 — 1415) — I, 502, 505.
- Гуситы — I, 466.
- Гуцциоли, графиня, любовница Байрона (1801 — 1873) — I, 468.
- Гюго Виктор Мари, французский поэт и писатель (1802 — 1805) — II, 195.
- «Да и нет» (А б е л я р) — I, 454.
- Давид, царь Иудеи и Израиля (1013 — 973 годы до н.э.) — I, 324, 353; II, 69.
- Давид Динаит, бельгийский философ-схоласт — I, 474.
- Дакия — I, 358.
- Дамианин Петр, итальянский реформатор христианства (1007 — 1072) — I, 426, 428, 430, 433.
- Далмация — I, 358, 399.
- Дамасий I, папа (366 — 384) — I, 352, 357.
- Дамаск — I, 438.
- Дальний Восток — I, 240; II, 42.
- Дания — I, 69; II, 28.
- Данте Алигьери, итальянский поэт (1265 — 1321) — I, 190, 227, 302, 386, 451, 488; II, 23.
- Дантон Жорж Жак, французский революционный вождь (1759 — 1794) — II, 193.
- Данциг — II, 268.
- Даосизм — I, 251.
- Дарвин Чарлз Роберт, английский ученый (1809 — 1882) — II, 128, 140, 194, 240 — 242, 294 — 295.
- Дарвин Эразм, английский ученый и поэт (1731 — 1802) — II, 240.
- Дарвинизм о борьбе за существование и конкуренция — II, 294 — 295.
- Дарий I Гистасп, царь Персии (558 — 486 годы до н.э.) — I, 31, 46, 49, 77, 240; II, 109.

- ане — I, 321, 411, 415.  
 аз — I, 43.  
 аднадесятая почь, или что угодно»  
 з к с н и р) — I, 50 (сн.).  
 жение — I, 45, 74, 81, 87 — 88, 225,  
 II, 54, 347;  
 — анория Зенона Элейского «Стрела»  
 ее истолкование Бергсоном — II, 319  
 — 321;  
 — по Аристотелю — I, 188 — 189; 225  
 — 228;  
 — и атомисты — I, 84 — 85, 86, 87 —  
 88, 91;  
 — по Гераклиту — I, 64, 65, 172 (сн.);  
 — по Декарту — II, 78 — 80;  
 — по Ньютону — I, 88, 228; II, 56, 79 —  
 80;  
 — относительность движения — I, 88,  
 226, 237; II, 57.  
 войственная истина, концепция двойст-  
 венной истины у аверронистов и Бэкона —  
 471; II, 59.  
 (е-Витт — II, 86.  
 евоиншир — I, 410.  
 евоинширский граф (лорд Пардвик),  
 юкровитель Гоббса — II, 64.  
 евственность, девственности — I, 352,  
 355, 357, 359, 372, 381.  
 еддинг (имя, которое в течение неко-  
 горого времени присваивал себе Руссо)  
 — II, 202.  
 Дедукция — I, 221; II, 310, 343;  
 — и Бэкон — II, 61, 62;  
 — в геометрии — I, 43, 232;  
 — греков — I, 21 (сн.), 58, 79, 253, 286;  
 — и логика Аристотеля — I, 216 — 220;  
 — в математике — I, 48; II, 344;  
 — и Пифагор — I, 49;  
 — и Фреге — II, 344.  
 Декамник — I, 205.  
 Декарт Рене, французский философ  
 (1596 — 1650) — I, 56, 287, 490; II, 54, 75  
 — 84, 87, 100, 208, 301;  
 — и Августин — I, 370 — 371;  
 — и Ансельм Кентерберийский — II,  
 102, 103;  
 — и аналитическая геометрия — I, 55;  
 II, 53, 77 — 78;  
 — о боге — I, 434; II, 83, 88, 100, 102,  
 103, 160, 207, 349;  
 — влияние Д. на других философов —  
 II, 63, 75, 81, 84, 112;  
 — и Гассенди — I, 371;  
 — детерминизм по Д. — II, 85;  
 — и иезуиты — II, 42, 76;  
 — и Кант — II, 60, 219, 349;  
 — и Локк — II, 121, 126, 158;  
 — метод Д. (картезианское сомне-  
 ние) — II, 80, 81, 84, 161;  
 — и наука — II, 43, 77, 78, 85;  
 — как основатель философии нового  
 времени — II, 43;  
 — переписка Д. с королевой  
 Христиной — II, 77;  
 — о пространстве — I, 89; II, 84;  
 — о субстанции — II, 100, 107;  
 — и субъективизм — II, 9, 81, 217, 219;  
 — и теория познания — II, 81 — 84, 85,  
 127;  
 — и Фихте — II, 219;  
 — цитируется — II, 81, 82;  
 «Декларация независимости» — I, 55; II,  
 142.  
 Декларация прав человека — II, 290.  
 Делос — I, 245.  
 Дельфы — I, 61.  
 Демократия — I, 134, 215; II, 37, 64, 87;  
 — и Аристотель — I, 210, 211;  
 — Афинская д. — I, 210;  
 — и Бенгтам — II, 238, 292;  
 — греческая д. — I, 27, 72, 91, 210;  
 — и Джемс — II, 326;  
 — доводы в пользу д. — I, 127; II,  
 285;  
 — и Кант — II, 159, 227;  
 — и либерализм — II, 114;  
 — и Локк — II, 146, 147;  
 — в Риме — I, 289;  
 — и Руссо — II, 206, 211, 215 — 216;  
 — и Спарта — I, 116 (сн.), 119;  
 — и Спиноза — II, 87;  
 — и средние века — I, 464, 488, 505; II, 14;  
 — и церковь — I, 489; II, 7;  
 — и этика — II, 227, 293, 294;  
 — современная д. — I, 127; II, 7, 138;  
 — и социализм — II, 7.  
 Демокрит, греческий философ — I, 83,  
 85, 89 — 92; 96, 230, 261, 272, 274; II, 60;  
 — и Аристотель — I, 227;  
 — и Бэкон — II, 60;  
 — об иррациональных числах — I, 230;  
 — и Пифагор — II, 276;  
 — о пространстве — I, 89; II, 57;



- и стоицизм — I, 274;
- и Эпикур — I, 260, 261, 265;
- цитируется — I, 84.
- Демоны, демонология — I, 75, 272, 333, 374.
- Демокед Кротонский, греческий философ (VI век до н.э.) — I, 49.
- Деньги — I, 207 — 208.
- Десять заповедей — I, 323, 325, 336.
- Детерминизм — I, 312; II, 64, 66, 110;
  - и атомистическая теория Левкиппа и Демокрита — I, 85;
  - и Бентам — II, 288 — 289;
  - и Бергсон — II, 313 — 314;
  - и картезианство — II, 84;
  - и Лейбниц — II, 110;
  - и Плотин — I, 312;
- Детерминизм
  - в психологии — II, 66, 289;
  - и Спиноза — II, 87 — 88;
  - и стоицизм — I, 271, 283 — 285.
- Деятельные наслаждения (по Эпикуру) — I, 262.
- Джаксарта — I, 238.
- Джарроу — I, 410.
- Джемс Генри, американский новеллист (1843 — 1916), брат Уильяма Джемса — II, 326.
- Джемс Монтепо Олдес, цитируется — I, 418.
- Джемс Уильям, американский психолог и философ (1842 — 1910) — II, 274, 297, 315, 326 — 333, 334, 347, 348;
  - и Бергсон — II, 315;
  - и вера — I, 343; II, 328 — 330, 332;
  - и истина — I, 144; II, 329 — 333;
  - цитируется — II, 326 — 329.
- Джефферсон Томас, 3-й президент Соединенных Штатов (1743 — 1826) — I, 55 (сн.), 335.
- Джинс Джемс Хэивуд, английский физик и астроном (р. 1877) — I, 56, 829.
- Джон Гонт, герцог Ланкастерский (1340 — 1399), сын Эдуарда III Английского — I, 500, 504.
- Джонсон Бен, английский драматург и поэт (1573 — 1637) — II, 64.
- Джонсон Сэмюэл, английский филолог и писатель (1709 — 1784) — II, 194.
- Джоуэтт Бенджамен, английский филолог-эллинист, переводчик Платона и Аристотеля (1817 — 1893) — I, 153 (сн.)
- Диалектика, диалектический метод — I, 111 — 112, 147, 433, 452, 454, 456; II, 247 — 248, 250;
- в греческой философии д. как искусство полемики — I, 111 — I, 112, 147;
- как логический процесс (по Гегелю) — II, 250;
- средневековая «д.» — I, 433, 452, 454;
- и триады Гегеля — II, 247 — 248.
- Диалоги
  - Галилея — I, 111,
  - Григория Великого — I, 394 — 396;
  - Платона — 98, 103 — 112, 128, 135, 153, 154, 164, 168, 169, 230, 253 — 254; II, 17.
- «Диалоги о естественной религии» (Юм) — II, 176.
- Диана Эфесская — I, 23.
- Диаспора — I, 336.
- Дижонская академия — II, 203.
- Дно Кассий, римский историк (155 — 240) — I, 277.
- Диоклетян (Гай Аврелий Валерий), римский император (245 — 313) — I, 291, 292, 301, 382.
- Диодор Сицилийский, греческий историк (I век до н.э.) — I, 49, 246.
- Дикеарх, греческий философ (IV век до н.э.) — I, 51.
- Дикари — I, 33; II, 203 — 204, 209 — 210;
  - Руссо о д. — II, 203 — 204, 209 — 210.
- Диоген Синопский, греческий философ-киник (412 — 323 годы до н.э.) — I, 249 — 251, 376.
- Диоген Лаэртций, греческий биограф (III век) — I, 84, 259, 274;
- Диктаторы, диктатура — I, 52, 215; II, 138.
- Динамика — II, 48 — 49, 52, 53, 55 — 56.
- Динамическая картина мира — II, 319.
- Диогнет, римский философ-стоик (II век) — I, 282.
- Дионисий Ареопагит, афинский новообращенный (I век) — I, 420, 421, 422.
- Диониса культ — I, 32, 37, 40, 51, 62.
- Дионисий младший, тиран Сиракуз (367 — 356, 347 — 344 годы до н.э.) — I, 125, 143.
- Дионисодор — I, 95.
- Дисон, см. Иоанн Безземельный.
- Диссиденты — II, 137.
- Дифференциальные уравнения — I, 90.
- Длительность — II, 310, 313, 319, 321 — 322.
- Добро, благо — I, 63, 157, 199, 297, 492; II, 203, 204, 226;
  - и Аристотель — I, 193, 199, 202;

- и дуализм религии персов — I, 495;
- и кирики — I, 249, 250;
- манихейский взгляд над. изю — I, 340;
- и Платон — I, 125, 137, 147, 151 — 152;
- и Плотин — I, 301, 304 — 305.
- Добродетель — I, 33, 197, 211, 313, 324; II, 277, 289;
- и Августин — I, 376, 377;
- и Аристотель — I, 193 — 200, 201, 202, 210, 214;
- и евреи — I, 323, 330;
- и Кант — II, 225 — 226;
- и кирики — I, 110, 249 — 250;
- и Макиавелли — II, 25, 27, 28;
- и наука — II, 203;
- и Сократ — I, 111;
- и стоики — I, 197, 272 — 274, 275, 280, 285.
- Доброй Надежды мыс — II, 73.
- Догматизм, догматики — I, 40, 93, 262; II, 8, 123, 176, 220, 349.
- Догматическое сомнение — I, 253.
- Доказательства бытия бога — I, 56, 434, 473; II, 83, 102 — 106, 126, 160, 224, 301, 349.
- Долг — II, 197, 225, 255.
- Долгий парламент — II, 41, 64, 65.
- «Домашние беседы» (Э р а з м) — II, 34.
- «Дом Селевка» (Б и в е н) — I, 242 (сп.), 245 (сп.).
- Доминик, кастильский священник, основатель Доминиканского ордена (1170 — 1221) — I, 467, 469;
- цитируется — I, 469.
- Доминиканский орден — I, 467, 469, 470 — 471, 482, 500.
- Домициан (Тит Флавий Август), римский император (51 — 96) — I, 279.
- «Дон Жуан» (Б а й р о н) — II, 266.
- Доплатоновская философия — II, 79.
- Доринцы — I, 25 — 26, 113.
- Дори — II, 196.
- Досократики — I, 64, 93, 125, 165; II, 275.
- «Досократики» (Маковельский А.) — I, 61 (сп.).
- Достаточное основание, закон достаточного основания — II, 109.
- Достоевский Федор Михайлович (1821 — 1881) — II, 280, 282.
- Досуг как условие достижения мудрости — I, 126.
- «Дочери американской революции» — I, 335.
- Драйден Джон, английский поэт (1631 — 1700) — II, 121.
- Драматурги — I, 130.
- «Древнееврейская религия» (Остерли и Робинсон) — I, 346 (сп.).
- Древнееврейские элементы в христианстве — II, 269.
- Древнееврейский алфавит — I, 27 (сп.).
- Древнееврейский язык — I, 328, 333, 336, 338; II, 31;
- и Библия — I, 336, 337, 341, 376.
- «Древний моряк» (К о л ь р и д ж) — II, 194.
- Древняя философия — I, 1 — 313.
- досократики — I, 3 — 100;
- после Аристотеля — I, 288 — 313;
- Сократ, Платон и Аристотель — I, 101 — 237;
- упадок д.ф. после Демокрита — I, 92.
- Дуализм — I, 155, 238, 248 — 249, 318, 465, 495; II, 78 — 79, 84, 307.
- Дуализм духа и тела как подобный отношению между двумя часами — II, 78 — 79, 84, 101.
- Дунай — I, 288.
- Дунс Скот Джон, шотландский теолог-схоласт (1270 — 1308) — I, 469, 482, 485 — 487, 491;
- цитируется — I, 485.
- Дух, духовное — I, 305 — 311, 312, 318, 319, 340, 343; II, 299, 312, 313;
- по Бергсону — II, 312, 313;
- по Гегелю — II, 249, 251, 252, 254, 255;
- по Декарту — II, 88;
- по Джемсу — II, 327;
- и дуализм — см. Дуализм;
- и греки — I, 35 — 41, 42, 85;
- по Платону — I, 135;
- по Плотину — I, 305 — 311, 312;
- по Сократу I, 155, 157.
- Духовенство — I, 318, 319, 320, 411, 424, 425, 426, 465 — 466, 485, 495, 496; II, 41, 46.
- Душа — I, 22, 46, 61, 161, 342, 476, 493 — 494; II, 79, 100, 101, 327;
- по Августину — I, 361 — 362, 375, 378, 380 — 381;
- по Лерроксу — I, 443, 471;
- по Аристотелю I, 185, 189 — 192, 193, 309, 476; II, 79;
- и атомисты — I, 91;
- по Гераклиту — I, 61;

- по Декарту — II, 79, 85;
  - и картезианцы — II, 78 — 79, 82, 85;
  - по Лейбницу — II, 100;
  - и милетская школа — I, 46;
  - по Оккаму — I, 493 — 494;
  - по Пифагору — I, 31, 51, 162;
  - по Платону — I, 145, 157 — 163, 166, 193;
  - и Реформация — II, 40 — 41;
  - по Сократу — I, 108, 158 — 162;
  - и тело — I, 22, 52, 155, 190 — 192, 309;
  - по Фоме Аквинскому — I, 476;
  - и христианская теология — I, 361;
  - и Эпикур — I, 265.
- Дуэли — I, 319.
- Дьюи Джон, американский философ (р. 1858) — II, 331, 334 — 342;
- цитируется — II, 337, 341.
- Дьявол — II, 272 — 273.
- Евагрий (по прозванию Схоласт), византийский христианский историк (536 — 600), цитируется — I, 390.
- Евангелие — I, 302, 334, 335, 354.
- Евангелисты — II, 271.
- Евгений IV, папа (1431 — 1447) — I, 502; II, 15.
- Евгений, принц Савойский, австрийский полководец (1663 — 1736) — II, 100.
- Евгений, узурпатор — I, 353.
- Евдокс, греческий астроном и математик (408 — 555 годы до н.э.) — I, 230 — 231.
- Евклид, греческий геометр — I, 59, 231, 232, 243, 253, 456, 483; II, 64, 132, 228, 231.
- Евреи и иудаизм
- и Августин — I, 373, 376 — 377, 379;
  - банкиры и капиталисты из среды евреев — I, 207 — 208, 499;
  - и бог — I, 343;
  - и Ветхий завет — I, 356 — 361, 377;
  - гонения на евреев — I, 331, 337, 377, 383, 437, 448, 451, 499;
  - и государство — I, 379;
  - и греки — I, 45;
  - и Григорий Великий — I, 399;
  - и загробная жизнь — I, 346;
  - и магометане — I, 299, 437;
  - и Ницше — II, 275, 278;
  - и религия — I, 246, 297, 323 — 338, 345;
  - и ростовщичество — I, 208, 655;
  - и Спиноза — II, 86;
  - и теология — I, 341, 445;
  - и христианство — I, 291, 339, 341, 343, 345, 347, 496;
  - и цивилизация Западной Европы — I, 296, 415;
  - и чувство греха — I, 361 — 362;
  - и чудеса — I, 346;
  - и эллинизм — I, 330, 338.
- Еврипид, греческий драматург (V век до н.э.) — I, 33, 36, 66, 80, 99, 106, 205; II, 63;
- цитируется — I, 35 — 36.
- Европа — II, 134, 136, 138.
- Евстохия, новообращенная св. Иеремии — I, 357.
- Египет — I, 119, 329, 348; II, 98;
- и Александр Македонский — I, 238, 239, 241;
  - и Аристотель — I, 205;
  - и астрономия — I, 233;
  - и геометрия — I, 43, 54;
  - греческие философы в Е. — I, 43, 49, 83, 229, 243;
  - евреи в Е. — I, 325 — 326;
  - жрецы в Е. — I, 325 — 326;
  - и Крит — I, 24 — 25, 34 — 35;
  - и магометане — I, 299, 436;
  - монастыри в Е. — I, 391, 392;
  - монофизиты в Е. — I, 385, 436;
  - письменность в Е. — I, 22, 27 — 28;
  - религия Е. — I, 22, 23;
  - и Рим — I, 288;
  - цивилизация Е. — I, 21, 22, 23, 24.
- Единица — I, 219; II, 224.
- Единое, единство — I, 60, 62, 67, 87, 90, 150, 305, 306, 311.
- Ездра, еврейский священник — I, 325, 326, 328, 336;
- цитируется — I, 326.
- Екатерина II, императрица России (1729 — 1796) — II, 290.
- Екатерина Арагонская, жена Генриха VIII Английского (1485 — 1536) — II, 35.
- Елизавета, английская королева (1533 — 1603) — II, 41, 58, 135.
- «Елизавета и Эссекс» (Стрэчи) — II, 58.
- Елизавета, принцесса (1618 — 1680) — II, 77.
- Елисей — II, 86.
- Епископат, епископы — I, 392, 397, 410,

- 2, 413, 425 — 427, 504, 505; II, 137;  
— и борьба за инвестицию — I, 428, 431;  
— власть с. — I, 344, 414;  
— и панство — I, 398 — 399, 406, 412 — 413, 429, 448, 500.
- ресь**  
— и Абеляр — I, 455;  
— и Августин — I, 365, 367, 378; II, 15;  
— и Арнольд Брешианский — I, 449;  
— и Бэкон Р. — I, 482;  
— и Великий раскол — I, 501 — 502;  
— и Вилкелф — I, 503;  
— и доминиканцы — I, 471;  
— и иезуиты — II, 41, 42;  
— и император Фридрих II — I, 464;  
— и монахи — I, 393;  
— и Ориген — I, 342;  
— и протестантизм — II, 46;  
— пуританская ересь перед Реформацией — I, 451;  
— и Скотт И. — I, 422 — 423;  
— и Франциск, св. — I, 468;  
— см. также Альбигойцы, Вальденсы, Иконоборцы, Инквизиция.
- Ресей** — I, 326 (сн.).
- Естественная религия** — II, 209.
- Естественное состояние** — II, 139 — 145, 157, 204, 211 — 212.
- Естественные законы** — I, 286, 287; II, 139 — 145, 204;  
— и греки — I, 29, 45, 85, 134.
- Естественный человек** — II, 209.
- Жанна д'Арк (1412 — 1431)** — I, 109, 467.
- Желание** — II, 292 — 293, 324.
- Железо** — I, 26, 44, 133; II, 204.
- Женева** — II, 137, 201, 205, 206, 209, 210.
- Женщины** — I, 32, 33, 130, 156, 329, 423; II, 238, 269.  
— и Бенетам — II, 238;  
— в Греции — I, 26, 91, 115, 118, 120;  
— и Пинцне — II, 278 — 279, 281;  
— и Платон — I, 37, 131, 166, 169, 208 — 209;  
— в Риме — I, 287, 295;  
— и Шопенгауэр — II, 269.
- Жертва** — I, 327; II, 292.
- Жертвоприношение** — I, 29, 267.
- Жестокость** — I, 156, 273, 381; II, 162, 256, 281.
- Животная вера** — I, 224.
- «Жизнеописания» (Плутарх)** — I, 294.
- Жизнь (по Бергсону)** — II, 314 — 315, 325;
- «Жизнь Байрона» (Моруа)** — II, 265 (сн.).
- «Жизнь Ликурга» (Плутарх)** — I, 113; II, 211.
- «Жизнь и учения людей, прославившихся в философии» (Диоген Лаэртий)** — I, 259.
- Жильбер Порретанский, французский схоласт-теолог (1070 — 1154)** — I, 456.
- Жирондисты** — II, 116.
- Жрецы, жречество** — I, 40.
- «Завендания двенадцати патриархов»** — I, 334 — 335.
- Загробная жизнь** — I, 346; II, 225.
- Законы, законодательство** — I, 119, 220; II, 145, 155.
- Законы Хаммурапи** — I, 23.
- Законодательные функции, законодательная власть** — II, 154 — 156, 215, 227.
- Зальцбург** — I, 410.
- Западу** — II, 194.
- Запад** — I, 40, 72, 164, 233, 397.
- Западная Европа** — I, 415 — 416; II, 71, 253.
- Западная (Римская империя)** — I, 292, 295, 351, 382, 408;  
— и Восточная империя I, 295 — 298;  
— падение З.Р.и. — I, 321, 344, 379, 382 — 383, 424, 436;  
— христианство в З.Р.и. — I, 350.
- Заратустра см. Зороастр.**
- Затмения (Солнца и Луны) и их предсказание** — I, 21, 23, 43, 73, 81, 233, 234, 246.
- Захария, папа (741 — 752)** — I, 410; II, 70.
- Звездный параллакс** — II, 44.
- Звук, его восприятие** — I, 173; II, 166, 170.
- Здравый смысл** — II, 123, 155, 173; II, 309, 328, 329, 339, 340;  
— и Аристотель — I, 182, 183, 184, 185, 201;  
— и Дьюи — II, 339, 340.
- Зевс** — I, 22, 35, 39, 239, 275;  
— и судьба — I, 29, 133 — 134, 274; II, 342;  
— и стоики — I, 272, 274, 275.
- Зевс ликейский** — I, 32.
- Землевладение** — I, 113, 118, 207, 208, 289; II, 139, 150 — 151;
- Земледелие** — I, 22, 23, 33; II, 150 — 151, 204;  
— арабское — I, 439;  
— греческие и римское — I, 240, 288 —

- 289, 295;  
— и монастыри — I, 392, 393, 428.
- Земля  
— в греческой астрономии — I, 46, 152, 165 — 168, 227, 233 — 237; II, 43 — 44, 47 — 48, 51, 52, 57,  
— и Пьютон — II, 52, 54;  
— и центр Вселенной — I, 227, 234 — 235; II, 54.
- Земля как элемент — I, 45, 59, 62 — 63, 74, 227, 271.
- Зенон, римский император Восточной империи (426 — 491) — I, 440.
- Зенон Стоик, греческий философ, основатель стоицизма (336 — 264 годы до н.э.) — I, 259, 270, 271, 274, 276; цитируется — I, 274.
- Зенон Элейский, греческий философ (V век до н.э.) — I, 83, 111, 148.
- Зигварт — II, 236.
- Зигфрид — II, 275.
- Зло — I, 153, 169, 258, 262, 308, 312, 367, 477; II, 91, 273;  
— по Августину — I, 367;  
— по Бозцию — I, 386 — 387;  
— и гностики — I, 307;  
— зороастрический и манихейский взгляд на з. — I, 339 — 340;  
— по Лейбницу — II, 106 — 107;  
— по Локку — II, 126, 130;  
— по Спинозе — II, 91;  
— по Фоме Аквинскому — I, 477 — 478;  
— и Шопенгауэр — II, 273.
- Знание — I, 178; II, 297, 346;  
— и Матвей Акваспарга — I, 485;  
— и Платон — I, 125, 141, 143, 150, 170 — 179;  
— и Сократ — I, 11, 158 — 159, 160.  
— см. также Познание.
- Значение — II, 329; см. также Язык.
- Золотая середина (аристотелевская концепция золотой середины) — I, 181, 194 — 195, 202, 210.
- Золото — I, 62, 131, 133, 299.
- Золотого руна орден — II, 30.
- Золотой век — I, 74, 75, 279.
- Зороастр (Заратустра), основатель древней персидской религии (между VI и X веками до н.э.) — I, 30, 30 (сп.), 297; II, 265.
- Зоология — I, 440.
- Иаков, св. апостол — I, 339, 399.
- Иаллдаваоф — I, 339.
- Иасон, еврейский первосвященник — I, 329.
- Иафет — II, 134.
- Иберверг Фридрих, немецкий философ (1836 — 1871) — I, 270, 442, 453.
- Ибн Ронд — см. Аверроэс.
- Ибн Сина — см. Авиценна.
- Игнатий Костантинопольский, св., патриарх константинопольский (799 — 878) — I, 411, 412.
- Идеализм — I, 145; II, 128, 172, 175, 297, 323, 324, 328, 333;  
— берклеанский и. — II, 328, 333;  
— солипсизм — II, 173.
- Идеалы и утопии — I, 135 — 136.
- Идеограммы — I, 22.
- Идеи  
— ассоциация идей — II, 288, 289;  
— по Бергсону — II, 318;  
— по Беркли — II, 167 — 168, 218;  
— врожденные и. — I, 287; II, 83, 179;  
— по Декарту — II, 82, 83;  
— по Локку — II, 126, 127, 217 — 218;  
— по Платону — см. Платон.  
— по Юму — II, 177 — 179.
- Идолопоклонство — I, 325, 326, 327, 361.
- “Идолы”, пять видов “идолов”, мешающих познанию (по Фрэнсису Бэкону) — II, 61.
- Иегова — I, 465.
- Иезекииль, иудейский пророк — I, 325 — 326;  
цитируется — I, 326.
- Иезуиты — I, 129; II, 41, 44, 75, 76.
- Иена — II, 233, 235, 245, 269.
- Иеремия, еврейский пророк — I, 43, 325 — 326.
- Иероним, св. отец церкви (345 — 420) — I, 278, 349, 350, 356 — 359, 399;  
— и библия — I, 322, 336, 337, 356, 377; II, 31;  
— и монастыри — I, 350, 392;  
— и Эразм Роттердамский — II, 30, 31, 34;  
— цитируется — I, 356, 359.
- Иерусалим — I, 325, 326, 328, 329, 330, 355, 380, 407;  
— и крестовые походы — I, 460, 462;  
— падение И. — I, 332, 337;  
— патриарх И. — I, 380, 406;  
«Иерусалим под властью первосвященни-

- ков» (Б и в е н) — I, 328 (сн.)  
 Иерусалимский храм — I, 325, 327, 336, 355.  
 Изабелла, королева Кастилии и Леона, жена Фердинанда Арагонского (1451 — 1504) — II, 71.  
 Избранные, избранный народ — I, 323, 324, 326, 374, 476.  
 Изменение — I, 62 — 65, 67, 74, 76, 87;  
 — и Бергсон — II, 319 — 321;  
 — и Гераклит — I, 62 — 65, 67; II, 320;  
 — и математическое понятие о нем — II, 319 — 321;  
 — и Парменид — II, 67, 70 — 71, 125;  
 — и Платон — I, 125, 164, 179;  
 — и элеаты — II, 319 — 321.  
 Израиль — I, 324, 377.  
 Иисус Навин, еврейский вождь — II, 46.  
 Иисус Христос — I, 324, 339, 340, 393, 395, 479 (сн.).  
 Иконы — I, 400.  
 Иконоборцы — I, 405.  
 «Илиада» (Гомер) — I, 28.  
 Илоты — I, 113 — 114, 116 (сн.), 117, 123.  
 Императив — II, 225.  
 Императоры — I, 351, 385, 406, 498;  
 — взаимозависимость папы и и. — I, 318, 408;  
 — конфликт папы и и. — I, 320, 405, 411, 424, 428 — 433, 430 — 448, 460 — 463, 487, 489.  
 Империализм — I, 416; II, 238, 290 — 291, 307.  
 Импульс — I, 33.  
 Инвеститура — I, 432, 447 — 448.  
 Инге Уильям Ральф, английский священник и писатель, настоятель кафедрального собора св. Павла в Лондоне — I, 65, 129, 302;  
 — цитируется — I, 301 — 302.  
 Инд — I, 238.  
 Индейцы (американские) — II, 139, 152.  
 Индепенденты — I, 489; II, 72, 118, 121.  
 Индетерминизм — I, 256 (сн.).  
 Индивидуация, принцип индивидуации — I, 486; II, 270.  
 Индивидуум, индивидуализм — I, 200, 203, 361; II, 149, 167, 242;  
 — и Возрождение — II, 9, 20, 342;  
 — и Гегель — II, 254 — 257, 342;  
 — и Гельвеций — II, 237;  
 — и либерализм — II, 115 — 116;  
 — и пация — II, 342;  
 — и Реформация — II, 41;  
 — и Рим — I, 249;  
 — и романтизм II, 193, 195;  
 — и Руссо — II, 116 — 117, 212;  
 — и тоталитарное государство — II, 215.  
 Индийская философия — II, 234, 269, 271, 272.  
 Индия — I, 159, 242, 276 (сн.), 298, 415; II, 55, 291;  
 — и Александр Македонский — I, 252;  
 — и арабы — I, 415, 436, 440;  
 — несторианство в И. — I, 394;  
 — религии И. — I, 238; II, 268.  
 Индуизм — II, 268.  
 Индукция — I, 58, 220; II, 66, 221, 346;  
 — и Бэкон — II, 58 — 62;  
 — и. через простое перечисление — II, 59 — 60, 62, 184;  
 — как независимый логический принцип — II, 190;  
 — и Юм — II, 184 — 190.  
 Индульгенции — II, 31, 41.  
 Индустриализм — I, 53, 215; II, 153, 193, 242, 265, 341.  
 Инквизиция — I, 466, 467, 468, 469; II, 40, 44, 51, 86, 213.  
 Инки, королевство инков — I, 135.  
 Иннокентий III, папа (1198 — 1216) — I, 459 — 462, 464, 467, 469, 497, 498;  
 — цитируется — I, 459.  
 Иннокентий IV, папа (1243 — 1254) — I, 463.  
 Иннокентий VIII, папа (1484 — 1492) — II, 19.  
 Инстинкт — II, 308, 325.  
 Инструментализм — I, 53, 479; II, 128, 217;  
 — по Бергсону — II, 308, 313;  
 — пространство и время как формы и. по Канту — II, 223, 228, 231.  
 Ипатия (Гипатия), жительница Александрии, математик и философ-неоплатоник — I, 383.  
 Ионский монастырь — I, 392.  
 Иоанафан, еврейский первосвященник (II век до н.э.) — I, 330.  
 Иоанн XI, папа (931 — 936) — I, 414.  
 Иоанн XII, папа (955 — 964) — I, 414.  
 Иоанн XXII, папа (1316 — 1334) — I, 469, 487, 500.  
 Иоанн XXIII (Балдассаре Косса), папа (1410 — 1415) — 502.  
 Иоанн, английский король — I, 460.

- Иоанн св. — I, 341;  
 — евангелие от Иоанна — I, 306, 455, 479.  
 Иоанн Селесберийский, епископ Шатрз (II век) — I, 454, 457;  
 — цитируется — I, 457.  
 Иоанн Скот — см. Эригена.  
 Иоаким Флорский, итальянский мистик (1145 — 1202) — I, 456.  
 Иоганнесбург — I, 246.  
 Ионийцы — I, 25 — 27, 40, 49;  
 — и Гомер — I, 30.  
 Ионния — I, 330.  
 Иордан Саксонский, биограф св. Доминика — I, 469.  
 Иосиф из Аримафеи — I, 494 (сп.).  
 Ирина, императрица византийская — I, 405.  
 Ирландия, ирландцы — I, 358 (сп.), 392, 396, 402, 410, 417, 422.  
 Ирод Великий, царь Иудейский (73 — 4 годы до н.э.) — I, 330, 335, 336.  
 Иррациональные числа — I, 229 — 231.  
 Исайя, пророк — I, 327;  
 — цитируется — I, 327 — 328.  
 Ислам — I, 330, 340, 415, 437, 438, 447; II, 271.  
 Испания — I, 48, 139, 288, 313, 397, 456; II, 86, 119, 139;  
 — ариане в Испании — I, 350;  
 — возникновение сильной монархии в И. — I, 320, 409;  
 — евреи в И. — I, 338, 444, 467;  
 — завоевания И. в Америке — II, 136;  
 — и иезуиты — II, 42;  
 — и инквизиция — I, 467;  
 — ирригационные сооружения арабов в И. — I, 439;  
 — и Италия — II, 9, 16, 17;  
 — и магометане — I, 292, 299, 320, 415, 438, 436, 439, 442, 444;  
 — миссионеры И. — I, 384;  
 — и Карл V — II, 71, 234;  
 — и Контрреформация — II, 40;  
 — и Рим — I, 298.  
 «Исповеди» (Р у с с о) — II, 201.  
 «Исповеди» (А в г у с т и н) — I, 360 — 367, 368, 380.  
 Истина — I, 53, 58, 143 — 144, 255, 421 (сп.); II, 241, 257, 335 — 342;  
 — и благо (по Платону) — I, 147;  
 — и бог — I, 475; II, 335;  
 — по Брэдли — I, 421 (сп.);  
 — и восприятие — I, 173, 174, 175 — 176, 374;  
 — двойственная истина — I, 471; II, 59;  
 — и Галилей — I, 138;  
 — по Гегелю — II, 249, 255, 257;  
 — и геометрия — I, 145;  
 — по Гоббсу — II, 66;  
 — по Джемсу — II, 329, 331 — 333;  
 — и диалектический метод — I, 112;  
 — и Дьюи — II, 334 — 339;  
 — и значения слов — I, 70;  
 — идеал познания — I, 53;  
 — и индустриализм — I, 53;  
 — квантовая теория — II, 347;  
 — и Коперника гипотеза — I, 237;  
 — по Ксенофану (в области теологии) — I, 59;  
 — и логический анализ — II, 349 — 350;  
 — по Локку — II, 125;  
 — и математика — I, 56, 176;  
 — и мораль, возрождение вульгарных предрассудков после Сократа — I, 91 — 91;  
 — и наука — II, 45, 187, 221 — 222;  
 — по Ницше — II, 264;  
 — обсуждение как метод выявления и. — I, 112;  
 — и отношение субъекта и объекта — II, 327;  
 — по Платону — I, 141, 144, 145, 147;  
 — по Протагору — I, 96, 171 — 172, 172 (сп.);  
 — и прошлое и будущее — II, 340 — 341;  
 — и романтизм — II, 179;  
 — по Сократу — I, 158, 162, 163, 171;  
 — по Спинозе — II, 90;  
 — и теология — I, 151;  
 — и философия — II, 349;  
 — по Фоме Аквинскому — I, 472, 475, 481;  
 — по Шопенгауэру — II, 273;  
 — по Эригене — I, 419;  
 — и этика — I, 137;  
 — и Юм — II, 187, 222.  
 Исполнительная власть — II, 147, 154-156, 213, 215, 227.  
 Исследование (по Дьюи) — II, 334 — 340.  
 «Исследование проблем значения и истины» (Р а с с е л) — I, 487.  
 «Исследование о человеческом уме» (Ю м) — II, 176.

История — I, 21, 157; II, 204, 258;  
— и Августин — I, 371;  
— и Гегель — II, 233 — 237;  
— еврейская — I, 323 — 324, 379;  
— и католическая философия — I, 321 — 322.

«История Англии» (Ю м) II, 122, 177.

«История древнего мира» (Р о с т о в ц е в)  
— I, 28 (сп.), 42 (сп.), 290 (сп.), 297 (сп.).

«История Греции» (Б э р н) — I, 94 (сп.),  
113 (сп.), 117 (сп.).

«История Израиля» (О с т е р л и и Р о б и н -  
с о н) — I, 329 (сп.).

«История инквизиции в средние века» (Л и)  
— I, 499.

«История науки, технологии и философии  
в шестнадцатом и семнадцатом столетиях»  
(А. В о л ь ф) — II, 42 (сп.).

«История упадка и разрушения Римской  
империи» (Г и б б о н) — I, 279, 345 (сп.),  
384 (сп.), 393 (сп.).

«История celibата духовенства» (Л и) —  
I, 132 (сп.), 427 (сп.).

Исфахан — I, 441.

Исчерпание метод — I, 231.

Исчисление — I, 231; II, 99, 318, 343.

Италия

— ариане в И. — I, 350;

— и Атилла — I, 383;

— власть правительства в И. — II, 72;

— Возрождение в И. — II, 8, 9, 12 — 20,  
22, 24, 34, 43;

— выборы епископов в И. — I, 448;

— города И. — I, 448 — 451;

— и готы — I, 383 — 383;

— гуманисты в И. — I, 505;

— инквизиция в И. — II, 42;

— и Карл Великий — I, 408;

— и константинов дар — I, 407 — 408;

— лангобарды в И. — I, 415, 431;

— и папство — I, 320, 406, 431, 499;

— прагматизм в И. — II, 342;

— Реформация и Контрреформация в  
И. — II, 40 — 41;

— и Рим — I, 279, 288, 289;

— торговый класс в И. — I, 319 — 320;

— Эразм Роттердамский в И. — II, 30, 31.

Иуда Искариот — I, 488; II, 55.

Иуда Маккавей — I, 330.

Иудея — I, 324, 325, 326, 330, 336.

Ифигения — I, 30, 267.

Иштгар — I, 23, 325.

Йоркшир — I, 410, 411, 428, 487.

Йорк — I, 410, 451.

Кадис — I, 176 (сп.).

Каин — I, 376; II, 264.

Каир — I, 444.

«Как вам это понравится» (П и с к п и р)  
— II, 192.

Калибан — II, 33.

Каликст II, папа (1119 — 1124) — I, 448.

Калиостро Александротти, граф  
(Джузеппе Балозамо), известный как мо-  
шенник (1743 — 1795) — II, 276.

Калифорния — II, 139, 165.

Калликл — I, 98.

Калиник, экзарх Италии — I, 399.

Кальвин Жан, французский протестант-  
ский реформатор (1509 — 1564) — I, 208,  
350, 381; II, 40, 46, 102, 140;  
— цитируется — II, 46.

Кальвинизм — II, 114, 137, 140, 262, 264.

Кальяри — I, 398.

Камальдулов орден — I, 428.

Камбис, персидский царь (529 — 522 годы  
до н.э.) — I, 48.

Камбрэ, епископ — II, 30.

Кампания — I, 304.

Канада — II, 204.

Каноническое право — I, 460.

Каносса — I, 432.

Кант Иммануил, немецкий философ  
(1724 — 1804) — I, 56, 490, II, 122, 217 —  
233, 236;

— академизм и схоластичность в фило-  
софии К. — II, 219, 268;

— и английская и континентальная

философия — II, 63, 75, 158, 159, 161;

— и бог — I, 434; II, 102, 103, 104, 224  
— 225, 349;

— влияние Канта на других философов  
— I, 470; II, 219, 234, 236, 288;

— о воле, о соотношении воли и позна-  
ния — II, 274;

— и дедукция — I, 55;

— о категориях — I, 220; II, 223;

— и Кольридж — II, 159, 288;

— и либерализм — II, 159, 220, 236;

— и математика — I, 219 — 220; II, 228  
— 229, 234;

— о мире — II, 227, 256;

— и немецкая философия — II, 112,  
159, 218 — 219, 234, 245;

— и Ницше — II, 276;



- о познании — II, 219, 221, 270;
- о пространстве и времени — I, 167, 370; II, 227 — 233;
- и стоики — I, 285;
- и субъективизм — II, 110, 219, 223;
- и Шопенгауэр — II, 268 — 270;
- и эмпиризм — II, 159;
- этика К. — I, 203, 285; II, 161 — 162, 225 — 227, 293;
- и Юм — II, 189;
- цитируется — II, 220, 222, 224 — 226, 229.
- Кантор Георг — II, 343, 344.
- Канторович Герман, немецкий юрист и писатель (1877 — 1940) — I, 463 (сп.).
- Капитал — I, 207 — 208.
- Капитализм, капиталисты — I, 277; II, 150, 153, 162 — 163, 199, 296;
- Каркассон — I, 466.
- Карл Великий, король франков и император (742 — 814) — I, 298, 390, 398, 404, 408 — 409, 438, 446, 459; II, 235 — 252;
- и культура — I, 322, 398, 411.
- Карл I, английский король (1600 — 1648) — II, 118, 119.
- Карл II, английский король (1630 — 1685) — II, 64, 70, 119.
- Карл II (Лысый), французский король и император (823 — 877) — I, 411, 417, 418, 419, 420.
- Карл V, испанский король и император (1500 — 1558) — II, 13, 16, 20, 71 — 72, 234.
- Карл VIII, французский король (1470 — 1498) — II, 12, 16.
- Карл Мартелл, французский правитель, дед Карла Великого (690 — 741) — I, 406, 410.
- Карлейль Томас, шотландский писатель и историк (1795 — 1881) — II, 117, 242, 265 — 266, 289, 294;
- цитируется — II, 266.
- Карлиан Рудольф — II, 345.
- Карнеад, греческий философ — скептик (180 — 110 годы до н.э.) — I, 255, 256, 273 (сп.), 293; II, 87.
- Каролинги — I, 405, 411, 424.
- Каролингские возрождение — I, 411, 424.
- Карезианство — II, 105, 117, 181, 184.
- Карфаген, карфагеняне — I, 49 (сп.), 72, 139, 205, 240, 288, 298, 360, 363, 365, 436;
- и Рим — I, 255, 289.
- Кассий Лонгиний, римский военачальник — I, 488.
- Катары — I, 464 — 466.
- Категории — I, 220 — 221; II, 223, 224.
- «Категории» (Аристотель) — I, 220, 364, 435, 491.
- Категорический императив — II, 225 — 226.
- Католицизм, католики, католическая церковь — I, 92, 94, 298, 349, 385, 390; II, 34, 177, 202, 327;
- отношение католицизма к теории Коперника — II, 46.
- Католическая философия
- в XI веке — I, 433;
- в XII веке — I, 446 — 458;
- в XIII веке — I, 459 — 469;
- и Августин — I, 469 — 381;
- и Ансельм Кентерберийский — I, 434 — 435;
- и Аристотель — I, 216, 368 — 381;
- и государство — I, 321 — 322;
- два периода в истории к.ф. — I, 319 — 320;
- и доминиканцы и францисканцы — I, 469;
- и онтологическое доказательство бытия бога — I, 434;
- и отцы церкви — I, 323 — 403;
- и схоласты — I, 404 — 506;
- и Фома Аквинский — I, 470 — 481.
- Катон Марк Пурций (старший), римский военачальник (234 — 149 годы до н.э.) — I, 255 — 256, 295, 329.
- Каулер Уильям, английский поэт (1731 — 1800) — II, 165.
- Качество — I, 220; II, 180, 223, 260.
- Квакеры — I, 379; II, 95.
- Квантовая теория (квантовая механика) — I, 89, 172 (сп.), II, 55 — 56, 123, 186, 346 — 347.
- Кельн — I, 470.
- «Кембриджская древняя история» — I, 30 (сп.), 242 (сп.), 247 (сп.).
- «Кембриджская средневековая история» — I, 409 (сп.), 417 (сп.), 418 (сп.), 426 (сп.), 428 (сп.), 439 (сп.).
- Кембриджский университет — II, 33.
- Кенигсберг — II, 220, 231.
- Кент — I, 402.
- Кентерберы, архиепископы Кентерберские — I, 431, 433, 457; II, 160.
- Кантор Георг, немецкий математик (1845 — 1918) — II, 344.
- Кеплер Иоганн, немецкий астроном (1571

- 1630) — I, 152, 228, 232; II, 47, 48, 61, 4, 66;
- и Галилей — II, 161;
- и Коперник — II, 8, 45;
- и наука — II, 43;
- и Ньютон — II, 56.
- Синди абу Юсуф, арабский философ — I, 139, 484 (сп.)
- Синетическая теория газов — I, 85.
- Ситс Джон (1795 — 1821) — I, 267; II, 195.
- Кипики — I, 110, 248 — 252, 270, 375 — 376; II, 115.
- Кипр — I, 270.
- Кириан (Тасий Цецилий), св. христианский мученик (200 — 258) — I, 288.
- Кир Великий, персидский царь (600 — 529 годы до н.э.) — I, 30, 42, 325; II, 21.
- Кирилл Александрийский, св. отец церкви (376 — 444) — I, 383 — 384, 389.
- Китай — I, 22, 241 — 242, 298, 439; II, 55, 95, 138, 250, 341;
- и Греция — I, 31, 240;
- китайские классики — I, 452;
- нестерианство в Китае — I, 384.
- Клавдий (Тиберий Друз Нерон Германик), римский император (10 год до н.э.) — I, 277.
- Клазомены — I, 80.
- Кларк Сэмюэл, английский философ (1675 — 1729) — I, 89.
- Кларендон (Эдвард Хил), английский государственный деятель и историк (1609 — 1676) — II, 65.
- Классовая борьба — I, 31; II, 73, 238 — 239, 253.
- Клаузевиц Карл, прусский генерал и автор работ по военной тактике (1780 — 1831) — II, 265.
- Клеант из Ассоза, греческий философ-схоласт — I, 235, 272, 275 — 277;
- цитируется — I, 275.
- Клемент Александрийский, греческий отец церкви (150 — 220) — I, 232.
- Клеопатра VII, царица Египта (69 — 30 годы до н.э.) — I, 238, 288.
- Клерво — I, 456.
- Клермонтский собор — I, 447.
- Климент V, папа (1305 — 1314) — I, 499.
- Климент VI, папа (1342 — 1352) — I, 500.
- Климент VII (Джулио Медичи), папа (1523 — 1534) — II, 16.
- Климент VII (Роберт Женецкий), авиньонский антипapa (1378 — 1394) — I, 501.
- Клитемнестра — I, 30.
- Клитомач (Гаддубал), греческий философ — I, 256 — 257.
- Клойн — II, 196.
- Клюни, Клюнийское аббатство — I, 427, 448, 454.
- Книга бытия — I, 333, 368, 422, 483; II, 79, 136.
- Кносс — I, 24, 257.
- «Князь» («Государь») (Макиавелли) — I, 22 — 26, 276.
- Кодекс Юстиниана — I, 396.
- Козимо Медичи — II, 17.
- Колет Джон, английский классический филолог и теолог (1467 — 1519) — II, 30.
- Коллективное хозяйство — II, 151.
- Колумб Христофор, генуэзский мореплаватель (1446 — 1506) — II, 276 (сп.), 483, 505; II, 33 — 34, 332, 335.
- Колумба, св., ирландский миссионер (521 — 597) — I, 402.
- Колумбан, св., ирландский миссионер (543 — 615) — I, 402.
- Кольридж Сэмюэл Тейлор, английский поэт и критик (1772 — 1834) — II, 159, 195.
- «Кольцо Пибелунгов» (Вагнер) — II, 275.
- Комедии Аристофана — I, 77.
- Кометы — I, 228; II, 46, 53, 55.
- Коммаген — I, 246.
- Коммод (Луций Авлий Аврелий), римский император (161 — 192) — I, 278, 279.
- Коммунизм
- средневековый «к.» — II, 261;
- платоновский «к.» — I, 131, 209;
- и папство — I, 404, 497;
- патриархи К. — I, 404, 406, 411, 412;
- и христианская философия — I, 497.
- утопический к. Томаса Мора — II, 36, 39.
- «Компендиум философский исследований» (Роджер Бэкон) — I, 482.
- Компромисс, Локк о к. — II, 155.
- Комптен — I, 453.
- Конгресс (США) — II, 72, 156.
- Кондорсе Мари (Жан Антуан Никола де Карито), французский философ (1743 — 1794) — I, 280; II, 236, 237, 238;
- цитируется — II, 237, 238.
- «Исповедь Савойского викария» (Руссо) — II, 32, 206 — 208, 220.
- «Конец жизни» (Эпикур) — I, 262.
- Конечная причина — I, 85 — 86.
- Конические сечения — I, 237.
- Конкистадоры — I, 246.
- Конкуренция — II, 156 — 157, 294 — 295.
- Конрад, претендент на корону императора

- ра Генриха IV — I, 447.  
 Консерватизм — II, 153.  
 Константин I Великий (Флавий Валерий), римский император (272 — 337) — I, 291, 292, 294, 297, 301, 319 — 347, 348, 352, 373.  
 Константиновдар — I, 406 — 407, 446; II, 15.  
 Константинополь — I, 291, 356, 406, 407;  
   — и арианство — I, 348;  
   — и греческие классики — I, 457;  
   — и Григорий Великий — I, 397, 401;  
   — завоевание К. турками — I, 392, 436, 505; II, 13;  
   — и крестоносцы — I, 442, 496;  
   — и Константинов дар — I, 407;  
   — и магометанство — I, 436;  
   — и несторианство — I, 383 — 385;  
   — и падение Рима — I, 358.  
 Констанций II (Флавий Юлий), римский император (317 — 361) — I, 352.  
 Констанция собор — I, 502, 505.  
 Констанция Сицилия, жена императора Генриха VI — I, 459 — 461.  
 Конституция  
   — английская к. — II, 122, 134, 154.  
   — по Макиавелли — II, 26;  
   — США — II, 122, 147, 149, 156;  
   — французская к. — II, 122, 156;  
 Континентальная (европейская) философия — II, 63, 81, 159 — 160;  
   — в XVII веке — II, 126;  
   — и математика — II, 63;  
   — отличие к.ф. от английской — I, 159, 160.  
 Контроль за рождаемостью (по Кондорсе) — II, 238.  
 Конпрреформация — II, 9, 16, 40.  
 Конфуций, китайский философ (551 — 479 годы до н.э.) — I, 30; II, 330.  
 Коперник Николай, польский астроном (1473 — 1543) — I, 228, 494, 505; II, 8, 43 — 46;  
   — и Аристарх Самосский — I, 236, 242;  
   — и Бэкон — II, 61;  
   — и Галилей — II, 50 — 51;  
   — и Кальвин — II, 46;  
   — и Кант — II, 222;  
   — и Кеплер — II, 47;  
   — и Николай Орезмский — I, 494;  
   — и Ньютон — I, 88; II, 52, 56;  
   — и Филолай — I, 234.  
 Коперника гипотеза — I, 237, 277; II, 44 — 48, 213;  
   — и античность — I, 234 — 236, 242;  
   — и человеческая гордость — II, 55.  
 Корабельная подать (в Англии) — II, 154.  
 Коран — I, 437, 442.  
 Кордова — I, 337, 442, 444.  
 Коринф, коринфяне — I, 31, 358.  
 Коринфская лига — I, 244.  
 Корт (Ричард Бойль), граф, английский государственный деятель (1568 — 1643) — II, 53.  
 Корпфорд Ф.М. — I, 50, 60 (сн.), 61;  
   цитируется — I, 51, 52.  
 Корпоративное государство — II, 215.  
 Корсары — II, 265.  
 Кортесы — II, 71.  
 Кос — I, 246.  
 Космическая справедливость (в древне-греческой религии и философии) — I, 45.  
 Космогония  
   — Декарта — II, 79 — 80;  
   — Платона — I, 124, 164 — 169.  
 Космологическое доказательство бытия бога — II, 102, 103, 106, 210, 224.  
 Космология (в древней философии) — I, 74, 81, 87, 90 — 91;  
   — Анаксагора — I, 81;  
   — Демокрита — I, 90 — 91;  
   — Эмпедокла — I, 74.  
 Космополитизм у стоиков — I, 240.  
 Косса Бальтазар — см. Иоанн XXIII, папа.  
 Котс Роджер, английский математик и философ (1682 — 1716) — II, 80.  
 Красота  
   — по Плотину — I, 301, 307, 311, 312;  
   — по Канту — II, 221.  
 Крез, лидийский царь (560 — 546 годы до н.э.) — I, 42.  
 Крепостное право — II, 150.  
 Креси — II, 263.  
 Крестовые походы — I, 337, 446, 447, 451 — 452, 462, 464; II, 263.  
   — и альбигойцы — I, 460, 466, 469;  
   — I к.п. (1095) — I, 447, 456;  
   — II к.п. — I, 456;  
   — IV к.п. — I, 460.  
 Крестьянство — II, 150, 152, 243, 261.  
 Крестьянская война в Германии — II, 252.  
 Крестьянское восстание (1381 года) под руководством Уота Тайлера — I, 504.  
 Крит, критяне — I, 24, 27, 35, 120;  
   — письменность на К. — I, 27.  
 Критий, один из тридцати афинских тиранов (V век до н.э.) — I, 100, 102.  
 Критика познания Кантом — II, 219.

«Критика практического разума» (К а н т) — II, 224, 225.

«Критика чистого разума» (К а н т) — II, 112, 159, 189, 221 — 225, 227 — 231, 270.

Критон, афинский философ (конец V века до н.э.) — I, 163.

«Критон» (П л а т о н) — I, 153.

Кровообращение, его открытие Гарвеем — II, 53, 61, 78, 114.

Кромвель Оливер, лорд-протектор Англии (1599 — 1758) — II, 41, 64, 118 — 119, 121, 134, 146, 151.

Кротон — I, 49.

Круг

— задача о квадратуре круга — I, 231;

— как совершенная фигура — II, 48.

Крымская война — II, 150.

Ксантинна, жена Сократа — I, 156.

Ксенофан, греческий философ (V век до н.э.) — I, 59, 60;

— Гераклит о К. — I, 60;

— цитируется — I, 31, 59.

Ксенофонт, афинский полководец и историк (434 — 355 годы до н.э.) — I, 101 — 103, 243;

— цитируется — I, 102, 110.

Ксеркс I Великий, персидский царь (519 — 465 годы до н.э.) — I, 77, 99, 298.

Ктисини — I, 95.

«Кульг высшего существа», введенный Робеспьером (1794) — II, 208.

Кумон — I, 269 (сп.), 373 (сп.), 495 (сп.).

Кутюра Луи — II, 104, 107.

Лабдон, судья в Израиле — I, 377.

Лакедемон — I, 113, 118, 358.

Лакония — I, 114, 115.

Ламарк (Жан Батист Пьер Антуан де Мопе), французский зоолог (1744 — 1829) — II, 240, 241.

Лампсак — I, 245, 260.

Лангобарды — I, 349, 390, 397, 399, 401, 415;

— и византийцы — I, 321, 405;

— и восточная империя — I, 397;

— и папство — I, 404, 408.

Ланфранк, бенедиктинский теолог, архиепископ Кентерберийский (1005 — 1089) — I, 431, 433, 434.

Ланглас Пьер Смион, маркиз, французский астроном и математик (1749 — 1827) — II, 54, 220.

Ларонсель — II, 76.

Латвия — II, 150.

Латеранский дворец — I, 407, 414.

Латинская Америка — I, 211.

Латинский язык — I, 333, 362, 407, 443, 504 — 505; II, 63, 65, 121, 234.

— и Барбаросса — I, 448;

— и Библия — I, 350;

— и Возрождение — II, 15, 34;

— в Восточной империи — I, 294;

— и гимны — I, 456 (сп.);

— и греки — I, 293;

— и Ирландия — I, 417 — 418;

— и Карл Великий — I, 411;

— и переводы — I, 164, 232, 336 — 337,

376 — 477, 440, 444 — 445, 451 — 452;

II, 31;

— и Римская империя — I, 291;

— и философия — I, 299, 364;

— и Эразм Роттердамский — II, 30, 33, 34.

Латтерзурт — I, 503, 505.

Ла-Флеш — II, 75, 85.

Лев I Великий, св., папа (440 — 461) — I, 383, 385.

Лев III, св., папа (795 — 816) — I, 408.

Лев IX (Бруно Дульский), св., папа (1049 — 1054) — I, 429.

Лев X (Джиованни де Медичи), папа (1513 — 1521) — II, 14, 16, 23.

Лев XIII, папа (1878 — 1903) — I, 470.

Лев III (Исавр), римский император Востока (630 — 741) — I, 405.

Левант — II, 265.

Левенгук Антони, ван, голландский натуралист (1632 — 1723) — II, 53.

«Левиафан» (Г о б б с) — II, 60 — 74.

Левит, цитируется — I, 327.

Левкипп, греческий философ-атомист (около 440 года до н.э.) — I, 83, 84, 85, 86, 88 (сп.), 89, 227, 261;

— цитируется — I, 85.

Левкстры — I, 117.

Лейбниц Готфрид Вильгельм, немецкий философ и математик (1646 — 1716) — II, 98 — 112, 221;

— влияние Лейбница — II, 159;

— и бесконечное множество — II, 344;

— и бог — I, 434; II, 83, 207;

— и Германия — II, 234;

— дифференциальное и интегральное исчисление — II, 53, 343;

— и заполненное пространство — I, 89

— и Кант — II, 220;

— и Локк — II, 126, 158;

— метод Лейбница — II, 160;

— и монадология — II, 160;

- и познание — II, 126 — 127;
- и принцип индивидуации — I, 485 — 486;
- и Спиноза — II, 86;
- и субстанция — II, 107 — 108;
- и субъективизм — II, 9, 217;
- и этика — II, 161;
- цитируется — II, 103, 108, 109, 111.
- Лейденский университет — II, 77.
- Лейбниц — II, 98.
- Леньяно — I, 450.
- Леонардо да Винчи — см. Винчи Леонардо да.
- Леонарди, граф Джироппо, итальянский поэт (1798 — 1837) — I, 248.
- Лета — I, 36.
- Лжедекреталии — I, 406 — 407.
- Ли Генри Ч. — I, 132 (сп.), 426 (сп.), 499.
- Ли Джозеф, цитируется — II, 140.
- Либерализм, либералы — II, 72, 141;
  - в XVIII и XIX вв. — I, 120; II, 41, 261;
  - в Голландии — II, 86;
  - в Западной Германии — II, 235;
  - и Гегель — II, 252, 255;
  - и государство — I, 213; II, 258;
  - и Дарвин — II, 240, 241, 205;
  - и Дьюи — II, 334;
  - и Кант — II, 159, 220, 236;
  - и Локк — II, 122;
  - и Мор — II, 139;
  - и Наполеон — II, 266;
  - и Ницше — II, 281;
  - Новая Англия — II, 334;
  - философский л. — II, 113 — 120.
- Либеральная культура — II, 7 — 8.
- Ливий (Тит Ливий), римский историк (59 год до н.э. — 17 год н.э.) — II, 25.
- Ливия — I, 164.
- Лидия — I, 27, 42, 43.
- Лига наций — II, 255.
- Лига мира (по Канту) — II, 256.
- Лигурия — I, 351.
- Ликон, обвинитель Сократа — I, 104.
- Ликург, мифический спартанский законодатель — I, 116, 118, 120 — 123; II, 25, 28, 203, 211.
- Линкольн Авраам (16 президент Соединенных Штатов) (1809 — 1865) — II, 283.
- Линнсей Ганс, датский изобретатель телескопа — II, 52.
- Лион — I, 499; II, 202.
- «Лионские бедняки» — I, 466, 467.
- Лиссабонское землетрясение — II, 205, 220.
- «Лисис» (Платон) — I, 111.
- Литва — II, 150.
- Ллойд-Джордж Дэвис, граф Дайфар, британский государственный деятель (1863 — 1945) — II, 151.
- Логарифмы — II, 53.
- Логика — I, 253; II, 126, 259, 260, 349;
  - и Абеляр — I, 455;
  - и аль-Мансур — I, 442;
  - и арабы — I, 440, 444;
  - Аристотель — I, 180, 185, 216 — 223, 440, 471; II, 9;
  - и атомисты — I, 87 (сп.);
  - и Бергсон — II, 308 — 309, 310, 317, 318;
  - и Гегель — II, 219, 247, 248, 256, 260;
  - и геометрия — II, 229, 231;
  - и греческая философия — I, 88;
  - и дедуктивная логика и математика — II, 344;
  - и диалектический метод — I, 112;
  - Дьюи — II, 334, 337;
  - и индукция — II, 190;
  - и Иоанн Солсберийский — I, 457;
  - и Кант — II, 221;
  - и Лейбниц — II, 108 — 111, 112;
  - и Локк — II, 123;
  - и Оккам — I, 490, 491 — 493;
  - и Парменид — I, 51, 67, 141;
  - и Платон — I, 141, 160, 177, 179, 374;
  - и пространство — I, 90;
  - и Роджер Бэкон — I, 483;
  - и Сократ — I, 157;
  - и Спиноза — II, 89, 94, 111;
  - и стоики — I, 275;
  - и Фома Аквинский — I, 481;
  - и Юм — II, 180, 181;
  - и эмпиризм — I, 86 — 87; II, 169, 348;
  - и язык — I, 70 -71;
 см. также «Логический анализ».
- «Логика» (Гегель) — II, 247, 249, 256.
- «Логика Уильяма Оккама» (Муди) — I, 490.
- Логический анализ — I, 491, 836 — 843; см. также Язык.
- Логос — I, 306, 324, 341, 367, 421, 422, 455.
- Лод, английский прелат архиепископ Кентерберийский (1573 — 1645) — II, 64, 118.

Ложь — I, 132 — 133.

Лойола, св. Игнатий, основатель ордена иезуитов (1491 — 1566) — I, 469; II, 40, 41.

Локк Джон, английский философ (1632 — 1704) — I, 280; II, 76, 151, 152;

— ассоциация идей — II, 288 — 289;

— и Бентам — II, 289;

— и английская философия — II, 112;

— и власть — II, 26;

— влияние Локка — II, 158 — 163;

— и Гельвеций — II, 236, 237;

— и Гоббс — II, 63, 67 — 68;

— и государство — II, 144, 158 — 157, 258;

— и Демокрит — I, 91;

— и естественное состояние и естественный закон — II, 139 — 143;

— и Кондорсе — II, 237;

— и либерализм — II, 117;

— и общественный договор — II, 139, 142, 145 — 149, 211;

— политическая философия Локка — II, 137 — 157;

— и принцип наибольшего счастья — II, 289;

— и принципы наследственной власти — II, 134 — 139;

— о равновесии и взаимном контроле — II, 72;

— о разделении властей — II, 213;

— и разум — II, 126;

— и опыт — II, 126, 127;

— и остановки и равновесие — II, 154 — 157;

— и субъективизм — II, 9 — 10, 227;

— и теория познания — II, 121 — 133;

— и Франция XVIII века — II, 122;

— и частная собственность — II, 143, 150 — 153, 157, 213;

— и эмпиризм — II, 126, 129, 176, 343, 348;

— и этика — II, 130 — 133;

— и Юм — II, 176, 189;

— цитируется — II, 124 — 129, 130 — 132, 141 — 143, 146 — 148, 154, 217, 218.

Локры — I, 49.

Лолларды — I, 505.

Ломбардская лига — I, 447, 449 — 450, 463.

Ломбардские города — I, 446, 448 — 452, 462.

Ломбардия — I, 466, 499.

Лондон — II, 33, 64, 194, 296.

Лордов палата — I, 505; II, 69, 134, 154,

Лоренцо Великолепный (де Медичи), флорентийский государственный деятель (1449 — 1492) — II, 14, 22.

Лотарь, король Лотарингии (825 — 869) — I, 411 — 412.

Лотце Рудольф Германн (1817 — 1881), немецкий философ — II, 102, 236.

Лоуренс (Дэвид Герберт), английский новеллист (1885 — 1930) — II, 198.

Лувен — II, 34.

Луизиана — II, 265.

Лунтиранд, король ларгобардов (690 — 744) — I, 4-5.

Лука — I, 341.

Ликан (Марк Анний), римский поэт (39 — 65) — I, 278.

Лукиан, греческий сатирик (II век) — I, 257, 296.

Лукреция, римская матрона (ум. 510 год до н. э.) — I, 372.

Лукреций (Тит Лукреций Кар), римский философ-поэт (99 — 55 годы до н. э.) — I, 72, 262, 263, 267, 268, 269; II, 276;

— цитируется — I, 267 — 268.

Луна — I, 228, 308, 333, 365, 387; II, 51;

— и Браге — II, 46, 48;

— и Галилей и Ньютон — II, 52;

— и греки — I, 73, 80, 81, 90, 106, 225, 227, 233, 236, 266, 275, 307.

Любер Томас (Эраст), швейцарский протестантский теолог (1524 — 1593) — II, 254.

Любовь — II, 196, 197, 198, 286, 287;

— и бог — I, 341; II, 92, 93, 94, 102;

— и иудаизм — I, 334;

— и Ницше — II, 281, 282, 286;

— и Платон — I, 304;

— и стоицизм — I, 274, 282, 283;

— и Эмпедокл — I, 74, 76;

— к ближнему — I, 341; II, 197;

— христианская — II, 95, 261, 281.

Людвиг I (Благочестивый), император (778 — 840) — I, 420.

Людвиг II, император (825 — 875) — I, 412.

Людвиг IV (Баварский), император (1287 — 1347) — I, 487.

Людвиг IX (св. Людвиг), король Франции (1214 — 1270) — I, 463; II, 98.

Людовик XI, король Франции (1423 — 1483) — I, 505; II, 71, 137.

Людовик XII, король Франции (1462 — 1515) — II, 16.

Людовик XIV (Король-Солнце), король Франции (1638 — 1715) — II, 98, 119, 128.

Лютер Мартин, вождь Реформации в Германии (1483 — 1546) — I, 489; II, 18, 28, 253, 271;

— и Августин — I, 350;

— и государство — II, 41, 254;

— и Коперник — II, 46;

— и крестьянская война — I, 504;

— и философы — II, 42;

— и Эразм Роттердамский — II, 29, 34;

— цитируется — II, 46.

Лютеранская церковь — II, 254.

Люцифер — I, 387 (см.)

Маврикий (Флавий Тиберий), император Восточной Римской империи (539 — 602) — I, 401.

Магия — I, 23, 49, 72, 168, 247, 251, 312, 343 — 344, 484;

— и наука — II, 53;

— и черная магия — I, 495;

— в эпоху Возрождения — II, 19.

Магнит — I, 44; II, 53, 61.

Магомет (или Мохаммед), пророк и основатель магометанской религии (570 — 632) — I, 340, 403, 436, 437, 461;

см. также Пророк.

Магометане — I, 319;

— и алгебра — I, 299;

— и Африка и Испания до м. — I, 292;

— магометанские завоевания — I, 242;

— и церковь — I, 298;

— и эллинистическая цивилизация — I, 288, 299 — 300.

см. также мусульмане.

Мадзини Джузеппе, итальянский патриот (1805 — 1872) — II, 199.

Мазуччо ди Салерно (Томасо де Джарданти), итальянский повеллист (XV век), цитируется — II, 18.

Маймонид (Моисей бай Маймон или Рам-Бам), испанский еврейский священник и философ (1135 — 1204) — I, 337, 445.

Майнцский епископ — II, 98.

Майя — II, 271, 272.

Макбет — II, 96.

Маклуф — II, 96.

Македония — I, 180, 205, 238 — 243, 290;

— и варвары — I, 239 — 240, 358;

— и город-государство — I, 213;

— и греческая культура — I, 249, 298;

— и Рим — I, 288.

Маккавей, или Хасмонеицы, род еврейских патриотов и первосвященников (ок. 166 — ок. 37 года до н.э.) — I, 329, 332, 333.

Маккавей Ионафан Гирканий, еврейский хасмонеицкий первосвященник (II век до н.э.) — I, 330.

Маккавей Иуда, еврейский военный вождь (ок. 164 года до н.э.) — I, 330.

Маккавейская книга — I, 240, 242, 329 — 332;

— цитируется — I, 332.

Маккиавелли Николо, итальянский государственный деятель и политический философ (1487 — 1527) — II, 9, 19, 21 — 28, 43, 63, 73, 215, 252, 276;

— цитируется — II, 21, 23 — 25.

Максим (Магний Клемент Максим), римский император Запада (383 — 388) — I, 352, 353.

Мальборо (Джон Черчилль), 1-й герцог, английский полководец и государственный деятель (1650 — 1722) — II, 100.

Мальбранш Никола де, французский философ (1638 — 1715) — I, 470; II, 78, 99.

Малмсбери — I, 420.

Мальтус Томас Роберт, английский политэконом (1766 — 1834) — II, 238, 240, 294, 295.

Манилий, римский сенатор (II век до н.э.) — I, 256.

Манихей (или Ману), персидский религиозный философ, основатель манихейства (216 — 276) — I, 364.

Мансур аль-Якуб, альмохадский халиф в Испании (1184 — 1197) — I, 442.

Манихейство — I, 340, 446;

— и Августин — I, 360, 364 — 365, 366, 367, 368, 375;

— и зло — I, 155; II, 106.

Манфред, король Неаполя и Сицилии (1232 — 1266) — II, 16.

«Манфред» (Байрон) — II, 264, 266.

Манчестерская школа — II, 116.

Мардук — I, 22.

Марафон — I, 77, 98, 99.

Мария, королева Англии (1516 — 1558) — II, 137.

Мария, королева Шотландская (1542 — 1587) — II, 135.

Марк Аврелий (Марк Анний Аврелий Антоний), римский император и философ

(121 — 180) — I, 215, 259, 270, 271, 277, 278, 279, 280, 282 — 285, 291, 294, 296;  
— цитируется — I, 282 — 283, 287.

Марк — I, 341;  
— цитируется — I, 340.

Марк Антоний — см. Антоний Марк.

Марко Поло — см. Поло Марк.

Маркоманы — I, 296.

Маркс Карл (1818 — 1883) — II, 239, 241, 244;  
— и Гегель — II, 245;  
— и дарвинизм — II, 241;  
— и классы — II, 73, 253;  
— и либерализм — II, 117;  
— и материя, II, 299;  
— и Платон — I, 159;  
— и протест — II, 234, 261;  
— и трудовая теория стоимости — II, 152, 153.

Марокко — I, 442.

Мароция, жена Альберика Гвидо Тосканского и короля Хуга Итальянского — I, 413 — 414.

Маррей Гилберт, британский филолог-классик — I, 260 (сп.), 271 (сп.);  
— цитируется — I, 29, 30, 246, 250, 270.

Марс — II, 41.

Марсель — I, 245, 276, 400.

Марсилиус Падуанский, итальянский политический деятель и философ (1270 — 1342) — I, 487, 488, 489, 500, 504.

Марстонмур — II, 263.

Мартел Карл — см. Карл Мартел.

Мартин I, св. (1417 — 1431) — I, 502.

Мартин Гурский, св. (315 — 399) — I, 392.

Марцион, вождь армянской секты павликион (ок. 150) — I, 466.

Матвей Акваспарта, францисканский философ-схоласт (1235 — 1302) — I, 482, 485.

Математика — I, 51, 52, 53;  
— в Александрии — I, 79, 243;  
— в Афинах — I, 79, 99;  
— в Великой Греции — I, 67;  
— в XVII веке — II, 42, 53;  
— в эллинистический период — I, 238;  
— и арабы — I, 444;  
— и Аристотель — I, 191;  
— и астрономия — I, 151 — 152, 229, 233 — 237;  
— и атомисты — I, 87 (сп.)  
— и Гоббс — II, 63;  
— и греки — I, 21, 30, 58, 233 — 237, 299;

— и дедуктивная логика — II, 344;  
— и дедукция — I, 219;  
— и Декарт — II, 75, 77, 78, 83;  
— и знание — I, 160; II, 126, 180, 346, 348;  
— и индукция — I, 220;  
— и Кант — II, 222, 228;  
— и континентальная философия — II, 63;  
— и логический анализ — II, 346;  
— и Локк — II, 113;  
— и пус — I, 305;  
— и Пифагор — I, 48, 49, 51, 52 — 53, 157; II, 343;  
— и Платон — I, 125, 126, 140, 145, 147, 152, 157, 169, 176, 179;  
— и Плотин — I, 305;  
— и Роджер Бэкон — I, 482, 483, 484;  
— и силлогизмы — I, 219 — 220;  
— и Сократ — I, 157;  
— и стоики — I, 276;  
— и схоластика — I, 456;  
— и теология — I, 55, 828;  
— и философия — I, 243, 839;  
— и Фома Аквинский — I, 481;  
— и эмпиризм — II, 63, 343, 348;  
— и Юм — II, 180.

Математическая логика — II, 108 — 112.

Математическая теория вероятностей — II, 180.

Материализм — I, 91, 265, 268, 303, 567, 587, 601, 324; II, 326;  
— в психологии — II, 289;  
— и стоики — I, 270, 271, 276, 304.

Материя, "материальная субстанция" — II, 346, 347.

Материя  
— и Аристотель — I, 183, 185 — 187, 191, 226;  
— и Бергсон — II, 307, 309, 312, 322, 323;  
— и Беркли — II, 164, 165, 218;  
— и Гегель — II, 251;  
— и Декарт — I, 89;  
— и Думс Скот — I, 485 — 486;  
— и истина — II, 197;  
— и Кант — II, 219;  
— и Маркс — II, 299;  
— и Платон — I, 167 — 168;  
— и Плотин — I, 309;  
— и пространство — I, 87 — 88;



- и Юм — II, 218;
- см. также Разум и материя.
- «Материя и память» (Бергсон) — II, 311 — 313, 322.
- Матфей — I, 345, 341;
- цитируется — II, 265.
- Мафусаил — I, 376.
- Машинное производство — II, 9, 234, 239, 341.
- Мегас, македонский царь (III век до н.э.) — I, 242.
- «Медеса» (Еврипид) — II, 63.
- Медина — I, 436 (сл.).
- Медицина — I, 49, 73, 329, 441, 444; II, 33, 326.
- Медичи Джованни, де, см. Лев X (Медичи Джулио). Клемент VII, папа.
- Медичи, итальянская фамилия, правители Флоренции — I, 27; II, 14, 16, 17, 21, 22, 23, 90, 284.
- Козимо де, итальянский финансист и покровитель Флорентийской республики (1389 — 1464) — II, 14, 17;
- Лоренцо, де (Великий) (1449 — 1492), государственный деятель, поэт и покровитель искусств — II, 14, 17, 22;
- Пьетро, де, временный правитель Флоренции — II, 14.
- Мейсон — Диксон линия — I, 240.
- Мекка — I, 436 (сл.) — 439.
- Мексика — I, 22; II, 118, 341.
- Мелег, обвинитель Сократа — I, 104, 106, 107.
- Мелос — I, 99.
- Мелвилл, Герман, американский новеллист (1819 — 1891) — II, 195.
- Менандр, греческий комический писатель (343 — 291 годы до н.э.) — II, 348;
- цитируется — I, 247.
- «Менон» (Платон) — I, 111 — 112, 160, 458.
- Меркурий — I, 234.
- Мервинги — I, 405; II, 70.
- Месопотамия — I, 21, 22, 23, 242, 304, 392.
- Мессалина Валерия, жена римского императора Клавдия — I, 277.
- Мессения — I, 114.
- Мессия — I, 324, 327, 333, 343, 356, 463.
- Месть — I, 319.
- Металлургия — I, 333; II, 204.
- Металлы — I, 24.
- Метапоит — I, 49, 51.
- Метафизика — I, 57, 70 — 71, 86 — 87, 219, 302; II, 179;
- и арабы — I, 442, 444;
- и Аристотель — I, 180 — 192, 203, 216, 220 — 223;
- в эллинистическом мире — I, 247;
- еврейская — I, 324;
- и Бозций — I, 386, 387;
- и Гегель — I, 67; II, 247, 257, 258;
- и Гераклит — I, 59, 60, 62 — 66;
- и Зенон — I, 271;
- и континентальная и британская философия — II, 160 — 161;
- и Лейбниц — II, 108 — 109;
- и Локк — II, 126;
- и Оккам — I, 491 — 494;
- и Парменид — 67, 150;
- и Платон — I, 142, 150, 186, 216;
- и Плотин — I, 305, 306;
- и Спиноза — II, 87, 88, 89, 93, 94, 95;
- и Эпикур — I, 264.
- «Метафизика» (Аристотель) — I, 226, 440.
- «Метафизика правов» (Кант) — II, 225.
- «Метафизические размышления» (Декарт) — II, 64, 80 — 84.
- «Метафизические основы современной физической науки» (Барт) — II, 45.
- Метод — II, 159 — 163, 297.
- Методизм — I, 39, 268; II, 264.
- Метр — I, 140.
- Метродор, греческий философ-эпикурец (ум. в 277 году до н.э.) — I, 261.
- Механизм — II, 242, 307.
- Механика — I, 224.
- Механические объяснения — I, 81, 85, 86, 125.
- Мидия — I, 240, 296, 325.
- Микадо — I, 133, 638.
- Микель Анджело (Буанороти), итальянский художник (1475 — 1564) — II, 19, 49, 276.
- Микенская культура — I, 25.
- Микроскоп — II, 52.
- Милан — I, 351, 353, 355, 360, 363, 366, 426;
- патариев движение в Милане — I, 430, 448 — 449, 451;
- в эпоху конфликта императора и папы — I, 430, 447, 448, 450, 451;
- в эпоху Возрождения — II, 12 — 13, 16;
- Милет — I, 42 — 47, 60, 240.
- Милль Джеймс, голландский философ, историк и экономист (1773 — 1836) — II,

236, 238, 291, 295, 296;  
 — цитируется — II, 289, 296.  
 Милль Джон Стюарт, английский философ и экономист (1808 — 1873) — II, 62, 160, 236, 277, 291, 292;  
 — цитируется — II, 291.  
 Милю Гастон, французский философ (1858 — 1918) цитируется — I, 87 (сн.).  
 Мильтон Джон, английский поэт (1608 — 1674) — I, 256, 355 (сн.), 466; II, 291;  
 — цитируется — I, 244.  
 Министерство торговли (Англия) — II, 125.  
 Минойская эпоха — I, 24, 25, 27, 298.  
 «Минойско-микенская религия и ее пережитки а греческой религии» (П и л ь с о н) — I, 25 (сн.).  
 Мир (миры) — I, 45, 46, 90, 165; II, 98, 106 — 107, 110, 111, 224, 348;  
 — конец мира — I, 272, 414.  
 «Мир иной», потусторонний — I, 51, 125, 140, 248 — 249, 301, 324.  
 «Мир как воля и представление» (Ш о п е н г а у э р) — II, 269.  
 Мир как живое существо — I, 164 — 165, 169.  
 Мировая федерация — II, 227.  
 Мировое государство — II, 255, 256.  
 Мировое правительство — II, 256.  
 Миртил — I, 30.  
 Миряне — I, 318, 319, 406, 498.  
 Миссионеры — I, 242, 384, 391, 409, 417, 452; II, 106.  
 Мистерии — I, 61, 62, 158.  
 Мистика, мистики, мистицизм — I, 56, 60, 65, 369, 440, 456, 479; II, 89, 197, 271, 272, 273.  
 Мистика  
 — арабская — I, 442, 443;  
 — и Гегель — II, 245, 246;  
 — в досократовский период философии — I, 67;  
 — в культе Диониса и Орфея — I, 32, 37;  
 — и математика — I, 48, 56; II, 343;  
 — и Пифагор — I, 48, 51, 59, 147, 234;  
 — и Платон — I, 125, 147, 157, 159, 160, 193;  
 — и Плотин — I, 309.  
 Мистические религии — I, 323, 346, 367, 497.  
 Митиллены — I, 260.  
 Митраизм — I, 280, 297.  
 Михаил II, император Восточной Римской империи (820 — 829) — I, 420.

Михаил III, император Восточной Римской империи (842 — 867) — I, 412, 419.  
 Михаил Чесенский, генерал францисканского ордена (ок. 1328) — I, 487.  
 Млечный путь — II, 51.  
 Мнесарх, предполагаемый отец Пифагора (ок. 500 года до н.э.) — I, 48.  
 Мнемосина — I, 36.  
 Мнение — I, 67, 141, 143, 150, 164, 167.  
 Многое — I, 60, 74, 87.  
 Многоженство — I, 389;  
 см. также подвигания.  
 Множество — II, 223, 317, 344.  
 Модальность — II, 223.  
 Мозг — II, 312, 314, 323.  
 Моисей, древнееврейский пророк и законодатель (1200 год до н.э.) — I, 339, 344, 345, 457, 461; II, 21.  
 Моммзен Теодор, немецкий филолог-классик и историк (1817 — 1903) — II, 236.  
 Монадология, монады — II, 100 — 101, 105, 112, 160, 217.  
 «Монадология» (Л е с ь б и н ц) — II, 100.  
 Монастыри — I, 391, 392, 410, 418, 427.  
 Монахины — I, 392.  
 Монашество — I, 344, 350, 391, 393, 402, 414 — 415, 427; II, 31, 32.  
 Монбоддо (Джеме Бюрно), лорд (1714 — 1799), шотландский судья и антрополог — II, 140.  
 Монголы — I, 383, 438, 440.  
 Монизм — I, 76, 84, 134; II, 94, 112, 328, 347.  
 Моники, св. мать св. Августина — I, 363, 366, 367.  
 Монист — II, 297 (сн.).  
 Монотеизм — I, 331, 437.  
 Монофизитская ересь — I, 384, 385, 392, 326.  
 Мон-Сенинский перевал — I, 432.  
 Монтень Мишель Энем, французский философ (1533 — 1592) — II, 33.  
 Монгеске Шарль Луи де Секондат, французский юрист и философ (1689 — 1755) — II, 25, 68, 122, 156, 213, 215.  
 Монпезо, французский посланник в Венеции, у которого на службе состоял Руссо — II, 202.  
 Монфор Симон де (называемый отцом парламента), английский государственный деятель (1208 — 1265) — I, 460.  
 Монфор Симон де, французский крестоносец (1160 — 1218) — I, 460.  
 Мопертус, президент Берлинский Акаде-

мии (современник Вольтера) — II, 235.  
 Мор Томас, английский государственный деятель и писатель (1478 — 1535) — II, 10, 29, 30, 31, 34 — 39, 40;  
 — цитируется — II, 35, 37, 38.  
 Мораль — I, 23, 33, 96, 97, 204; II, 197, 349;  
 — и Бентам — II, 291;  
 — еврейская — I, 328 — 329;  
 — и государство — II, 255;  
 — в Греции — I, 295;  
 — и Джамс — II, 331;  
 — и Кант — II, 225, 270;  
 — и Локк — II, 130, 131, 132 — 133, 144;  
 — и Макиавелли — II, 24 — 25, 26;  
 — и Милетская школа — I, 47;  
 — и немецкие идеалисты — II, 219;  
 — и религия — II, 326;  
 — и Рим — I, 255 — 256;  
 — и романтизм — II, 192, 194, 199 — 100;  
 — и Руссо — II, 203, 208, 209;  
 — и стоики — I, 259, 282;  
 — и христианство — I, 197, 321, 323, 345, 346 — 347;  
 — в эллинистическом мире — I, 247, 256;  
 — в эпоху Возрождения — II, 19;  
 см. также этика.  
 Маврикий Флавий Тиберий Мавриций, римский император Востока (539 — 602) — I, 401.  
 Мотье — II, 206.  
 Мстительности психология — I, 324.  
 Муди Эрнест Л. — I, 490, 491.  
 Мудрец — I, 53.  
 Музыка — I, 54, 109, 130, 140 — 141, 308; II, 276.  
 Мусульмане — I, 319, 442, 443;  
 — и Аристотель — I, 443, 471;  
 — и евреи — I, 337, 437;  
 — завоевания м. — I, 349, 384, 406, 415, 436 — 437;  
 — и греческая культура — I, 292, 439, 440;  
 — и император Фридрих II — I, 462;  
 — и Италия — I, 415;  
 — и культура — I, 436 — 440;  
 — как разносчики эллинизма — I, 299 — 300;  
 — и Сицилия — I, 461;

— и химия — I, 62, 444;  
 — и христианская философия — I, 443, 444;  
 — и церковь — I, 292;  
 см. также арабы, ислам, магометане.  
 Мур Джордж Эдвард, английский философ (р. 1873) — II, 173.  
 Мишение — II, 144.  
 «Мысли о воспитании» (Локк) — II, 121.  
 Мюнхен — I, 487; II, 32.  
 Мюссе Альфред де, французский поэт (1810 — 1857) — II, 266.  
 Нааман, сирийский военачальник, воевавший против евреев — II, 71.  
 Наблюдение — I, 53, 58, 88; II, 45, 180, 188.  
 Навзифан ("Моллюск"), учитель Эпикура — I, 260, 261.  
 Навуходоносор, халдейский царь Вавилона (605 — 562 годы до н. э.).  
 Нагорная проповедь — I, 43, 325, 337.  
 Надежда — I, 280; см. также Оптимизм.  
 «Назад к Мафусайлу» (Шопен) — II, 297.  
 Наибольшее счастье наибольшего числа людей — II, 238, 283, 288.  
 Наиболее приспособленные — I, 73; II, 240, 295.  
 Налогообложение — II, 148.  
 Нант — I, 453.  
 Нантский эдикт — II, 119.  
 Наполеон I (Бонапарт), французский император (1769 — 1821) — I, 183, 402; II, 13, 24, 98, 120, 156, 159, 262;  
 — и Германия — II, 150, 235, 253;  
 — и немецкий философ — II, 220, 233, 245, 253, 277, 278, 283;  
 — действия II. — I, 135; II, 114, 193, 195, 218, 265 — 266.  
 Наполеон III (Шарль Луи Наполеон Бонапарт), французский император (1808 — 1873) — II, 156.  
 Наполеоновские войны — II, 116.  
 Население  
 — Афин — I, 78, 94;  
 — Рима и папской области — I, 429 — 430, 432, 500.  
 Насилие — II, 162.  
 Наслаждение — I, 199, 282, 386;  
 — и Аристотель — I, 200, 201;  
 — и Эпикур — I, 262, 263.  
 Наслаждения и страдания (по Бентаму) — II, 291, 293.  
 Наследственная власть и принципы на-

следования — I, 27; II, 134, 139.  
 Наука — I, 40, 53, 61, 136, 138; II, 45, 181, 194, 348;  
   — и Августин — I, 364;  
   — в Александрии — I, 79, 243;  
   — и Аристотель — I, 85, 92, 180 — 223, 224, 225, 226, 497;  
   — в XIX веке — II, 234, 239;  
   — и Бергсон — II, 313, 318;  
   — и Вавилон — I, 23;  
   — и вечное изменение — I, 64, 65, 66;  
   — и Возрождение — I, 86; II, 12, 33;  
   — и геометрия — I, 55, 58;  
   — и гипотеза — I, 47, 152;  
   — и греки — I, 21, 29, 30, 40, 51, 57, 58, 232, 240, 313;  
   — и Декарт — II, 77, 78, 85;  
   — и Джемс — II, 326;  
   — и досократики — I, 42, 44, 47, 60, 72 — 74, 76, 79, 81 — 85, 91;  
   — и дух и материя — I, 155;  
   — и Дьмон — II, 331;  
   — и индукция — II, 190;  
   — и истина — II, 116, 187;  
   — и Кант — II, 220;  
   — и квантовая физика — I, 172 (сп.);  
   — и либерализм — II, 114;  
   — и Макиавелли — II, 21, 27;  
   — и научные приборы — II, 52 — 53;  
   — нового времени — II, 7, 8;  
   — и пифагорейство — I, 51, 52, 72;  
   — и Платон — I, 78, 135, 147;  
   — и причинность — II, 181;  
   — и Оккам — I, 491, 494;  
   — и оптимизм — II, 273;  
   — и познание — I, 86; II, 348;  
   — и Роджер Бэкон — I, 482, 483, 484;  
   — и Руссо — II, 203;  
   — и скептицизм — I, 253, 258;  
   — и Спиноза — II, 87, 95;  
   — и современная наука — I, 84, 85; II, 7, 8;  
   — и Сократ — I, 110, 157, 163;  
   — и стоики — I, 276, 286;  
   — и схоластика — I, 452;  
   — и техника — I, 215; II, 10, 242;  
   — и философия — II, 8 — 9, 236, 348;  
   — и Фрэнсис Бэкон — II, 58, 59, 61;  
   — и цель — I, 85, 92;  
   — и цивилизация — I, 34, 416;  
   — и Юм — II, 135, 178, 187;

— и экономика — I, 159; II, 238;  
 — и эмпиризм — I, 111; II, 63, 218, 343, 348;  
   — и Эпикур — I, 266;  
   — и этика — I, 202, 796;  
   — XVII века — II, 8, 33, 43 — 55, 239;  
   см. также эмпиризм.  
 «Наука и религия» (Джон Бернет) — I, 40.  
 «Научные приборы и истории науки» (А. Вольф) — II, 52 (сп.).  
 Нации (по Гегелю) — II, 253.  
 Национальная независимость — II, 26.  
 Национализм — I, 498, 500; II, 116, 156, 193, 242, 268, 277, 278;  
   — еврейский — I, 326 — 327;  
   — немецкий — I, 248; II, 233, 268;  
   — и романтизм — II, 198, 239.  
 Нацисты — I, 116, 379; II, 95, 150, 285.  
 Начальник императорского трибунала (современник св. Амвросия) — I, 354.  
 «Начала» (Евклид) — I, 232, 287.  
 «Начала» (Платон) — II, 53.  
 «Начала природы и благодати» (Дейбниц) — II, 99.  
 «Начала философии» (Декарт) — II, 78.  
 Небесные тела — I, 66, 134, 151, 225, 228, 234, 237, 308; II, 51, 56;  
   — и Аристотель — I, 167, 227;  
 Небо — I, 38, 64, 324, 333, 425, 496.  
 Небулярная гипотеза — II, 220.  
 Нечетное — I, 87, 90, 421, 422.  
 Нева — II, 237.  
 Невнятель — II, 206.  
 Негритянская религиозная песнь, цитируется — I, 38.  
 Неемия, еврейский вождь (V век до н.э.) — I, 325, 326, 328, 336.  
 Независимость — I, 213 — 214; II, 255.  
 Немецкая философия — I, 200; II, 112, 159, 189, 233, 234, 236, 245;  
   — идеализм в н.ф. — II, 122, 197, 217 — 219, 234.  
 Немецкие эмигранты — I, 418.  
 Необходимость — I, 29, 45, 81, 85, 134, 247, 165; II, 223, 341;  
   — и Аристотель — I, 226;  
   — и Платон — I, 166, 169;  
   — и Эмпедокл — I, 74, 76.  
 «Необходимость атеизма» (Шелли) — II, 159.  
 Неопифагорейство — I, 277, 337.  
 Неоплатонизм — I, 238, 269, 294, 317, 383, 495, 496; II, 26;

- и Аммоний Саккас — I, 303 — 304, 341;
- и арабы — I, 439, 441, 443;
- и Аристотель — I, 443; II, 17;
- и Платон — I, 164, 318; II, 17;
- и Плотин — I, 301 — 313;
- и христианство — I, 312 — 313, 323, 374, 417, 420, 422, 435, 496.
- Неподвижный двигатель — I, 227, 473.
- Непрерывность — II, 343, 347.
- Непротиворечивость и правдоподобие — II, 129.
- Непер Джон, лорд Мергистон, шотландский математик (1550 — 1617) — II, 53.
- Неравенство — I, 211; II, 204.
- Первая ткань — II, 172, 178.
- Пероп (Клавдий Цезарь Друзь Германик), римский император (37 — 68) — I, 277, 283; II, 88.
- Пессонизмеримость — I, 54.
- Несторий Патриарх Константинопольский (ум. 451) — I, 383, 384.
- Несторианство — I, 389, 436, 440, 455.
- Ниагара — II, 194.
- Нибелунги — I, 459.
- Нидерланды — II, 234.
- Никейский символ веры — I, 323 — 324, 344, 348, 407.
- Никейский собор — I, 344, 370.
- Николай I, папа (858 — 867) — I, 396, 405, 413, 419, 420;
- цитируется — I, 412.
- Николай II, папа (1059 — 1061) — I, 429 — 430.
- Николай V, папа (1447 — 1455) — I, 407; II, 15.
- Николай Орезмский, епископ Лизикский (1330 — 1382) — I, 494.
- «Никомахова этика» (Аристотель) — I, 181 (сн.), 193 — 204, 214.
- Никополь — I, 278.
- Нил — I, 22, 385.
- Нильссон Мартин II, цитируется — I, 25 (сн.)
- Ниневия — I, 42, 325.
- Пирвана — II, 271, 272.
- Нидше Фридрих Вильгельм, немецкий философ (1844 — 1900) — I, 61, 136, 197; II, 116, 117, 189, 198, 244, 264 — 265, 276, 342;
- и Байрон — II, 264 — 265, 276;
- и бог — II, 264;
- и власть — II, 282, 342;
- и воля — II, 274;
- и Дарвин — II, 294, 295;
- и либерализм — II, 281;
- и Наполеон — II, 265, 266, 277, 283, 286;
- и национализм — II, 285;
- и романтизм — II, 234, 239, 276;
- и Спарта — I, 113; II, 278;
- и христианство — I, 195; II, 279 — 281, 284, 285;
- и этика — II, 275, 278, 282 — 287, 294;
- цитируется — II, 198, 264, 275 — 281, 284.
- Новалис (псевдоним барона Фридриха фон Гарденберга), немецкий лирический поэт (1770 — 1801) — II, 269.
- Новая Англия — I, 246; II, 334.
- «Новая астрономия» (Кеплер) — II, 61.
- Философия нового времени — I, 490; II, 6 — 41;
- Декарт как основоположник н.ф. — II, 75, 77;
- и влияние романтизма — II, 197;
- от Возрождения до Юма — II, 7, 191;
- от Руссо до наших дней — II, 191 — 350.
- «Новая Элоиза» (Руссо) — II, 206.
- Новый завет — I, 318, 382, 333, 340, 424, 465; II, 102, 271, 278, 280.
- Новый Иерусалим — I, 333.
- Ноев ковчег — I, 150, 376.
- Ной — I, 457, 484, 636.
- Номинализм — I, 182, 491; II, 67, 127, 178.
- Норвегия — I, 449.
- Нормандия — I, 415, 433.
- Норманны — I, 321, 411, 413, 415, 424, 429, 433, 459, 461;
- и панство — I, 430, 431, 447, 449.
- «Нормангерское аббатство» (Остен) — II, 195.
- Ноумены — II, 238.
- «Пудля речь» (Сидней Смит) — I, 209 (сн.)
- Пус — I, 81, 91, 443;
- и Плотин — I, 305, 307, 309, 310, 313, 342.
- Пью-Йоркская государственная школа — II, 27.
- Пьюстэдское аббатство — II, 263.
- Пьюгон Исаак, английский математик (1642 — 1727) — I, 275, 387; II, 52, 57, 158, 193, 236, 240, 241;
- и астрономия — I, 237;
- и бог — II, 80;

— и движение — I, 152, 228; II, 49;  
 — и исчисление — II, 53, 99;  
 — и Лейбниц — I, 89; II, 99;  
 — и наука — II, 43, 53 — 57;  
 — и пространство и время — I, 88 — 90;  
 II, 56 — 57, 230;  
 — и тяготение — I, 228; II, 48, 53;  
 — и Эвклид — I, 55;  
 — цитируется — II, 52.  
 Нюрнберг — II, 245.

«Облака» (Аристофан) — I, 101, 104 (сп.)  
 «О богах» (Протагор) — I, 96.  
 «О божественном» (Петр Дамини) — I, 430.  
 «О божественном предопределении» (Иоанн Скот) — I, 419.  
 Обратни — I, 31 — 32.  
 Образование и воспитание — I, 93, 424; II, 203;  
 — и Августин — I, 362;  
 — и Аристотель — I, 214;  
 — и Кондорсе — II, 238;  
 — в Новое время — I, 215; II, 114, 203, 238, 291;  
 — и Платон — I, 125, 129, 130, 151;  
 — и Руссо — II, 203;  
 — в Спарте — I, 114, 121 — 122.

Образы (по Бергсону) — II, 322 — 323.  
 «Обращения к немецкой пации» — (Фихте) — II, 232.  
 «Об умс» (Гельвеций) — II, 236.  
 «Об утешении философией» (Бозций) — I, 385.  
 «Всеобщая естественная история и теория неба» (Кант) — II, 220.  
 Общественная сила — II, 10.  
 Общественная система — I, 26; II, 20, 39.  
 Общественная среда — II, 113.  
 Общественная структура — II, 10;  
 — и машинное производство — II, 234;  
 Общественное благо — I, 199; II, 146, 148.  
 Общественное осуждение — I, 33.  
 Общественный договор — I, 262; II, 67 — 68, 139, 145 — 149, 157, 206, 210 — 213.  
 «Общественный договор» (Руссо) — II, 206, 210 — 213.  
 Общество — I, 209, 248; II, 199, 227, 290;  
 — и индивидуумы — I, 203; II, 242;  
 — и личность — I, 34.  
 Общие понятия (по Аристотелю) — I, 182 — 185, 186.

Общин палата — I, 459, 505; II, 65, 134, 140, 154, 155.  
 Общинная земля — II, 151.  
 Объект — II, 167, 312, 322, 347;  
 — субъект и объект — II, 180, 323, 324.  
 Объективная идея — II, 249.  
 Объективность — II, 336.  
 Овидий (Публий Овидий Назон), римский поэт (43 год до н.э. — I, 17 год н.э.) — I, 358.  
 Огонь — I, 46, 81, 87, 90, 91, 165 — 168, 227, 271, 273, 275;  
 — и Гераклит — I, 60 — 63, 65;  
 — научное понятие огня — I, 66;  
 — и Протагор — I, 234.  
 Огонь как элемент — I, 34, 62, 74.  
 «О гражданском владении» (Виклэф) — I, 503.  
 «Ода на греческую урну» (Питс) — I, 268.  
 «Одиннадцать тезисов о Фейербахе» (Маркс) — II, 298.  
 Одиночество — II, 197.  
 «Одиссея» (Гомер) — I, 26.  
 Одон, св., французский монах, аббат Клуни (879-942) — I, 427, 428.  
 Одоакр, король остготов (ум. 493) — I, 382.  
 «О достоинстве и приращении наук» (Френсис Бэкон) — II, 59.  
 «О душе» (Аристотель) — I, 190 — 191, 440, 471.  
 Озиманид, древний царь Египта — I, 246.  
 Оккам Уильям, английский философ-схоласт (1300 — 1500) — I, 469, 482, 487, 488, 489 — 494, 500; II, 43;  
 «Оккама бритва» — I, 491.  
 Оккамысты — II, 30.  
 «Око Бела», трактат на десяти табличках — I, 246 — 247.  
 Оксфордский университет — I, 195 (сп.), 457, 480, 485; II, 121;  
 — Виклэф в О.у. — I, 503, 504, 505;  
 — Гоббс в О.у. — II, 63, 64;  
 — и Олджер Бэкон — I, 482.  
 Олигархия (по Платону) — I, 126.  
 Олимпийские боги — I, 26, 29 — 30, 32, 39, 41, 47, 51, 258, 267, 358 (сп.).  
 Олимпийские игры — I, 52, 214.  
 Олимпийское спокойствие — I, 37.  
 Олимпия, мать Александра Великого — I, 239.  
 Ольстер — I, 485.  
 Омар Хайям, персидский поэт и астроном (ум. ок. 1123) — I, 440.  
 Омейядов династия — I, 438.

- «О себе» (Аристотель) — I, 224, 227 — 228.
- О'Пэйл Юджин, американский драматург (р. 1988) — I, 38.
- «О неравенстве» (Руссо) — II, 204 — 205.
- Онтологическое доказательство бытия бога — I, 175, 434, 473, 484; II, 209, 210, 224.
- «О природе» (Парменид) — I, 67.
- «О природе вещей» (Лукреций) — I, 267 — 269.
- «Опровержение опровержения» (Аввероэс) — I, 443.
- «Опровержения» — I, 224.
- Оптика — II, 78.
- Оптимизм — I, 187, 203, 303; II, 98, 100, 237, 238, 261, 273, 292;  
— и либерализм — II, 114, 241, 261;  
— и философия оптимизма — II, 268, 273, 297 — 307.
- «Опус майус» («Большой труд») (Роджер Бэкон) — I, 482 — 483.
- «Опус минус» («Малый труд») (Роджер Бэкон) — I, 482.
- «Опус терциум» («Третий труд») (Роджер Бэкон) — I, 482.
- Опьянение — I, 32, 33, 34.
- Опьянение властью — II, 335.
- Опыт — I, 160, 482 — 483, 484; II, 126, 127, 169, 188, 190, 221, 222, 228, 229, 327 — 329, 346.
- «Опыт новой теории зрения» (Беркли) — II, 165.
- «Опыт о человеческом разуме» (Локк) — II, 121 — 133.
- «О разделении природы» — (Иоанн Скот) — I, 420 — 423.
- «О расстояниях Солнца и Луны» (Аристотель) — I, 235.
- Оракулы — I, 61, 105, 109, 496.
- Оранжевый собор — I, 380.
- Оранский дом — II, 77, 186;
- Орест — I, 30.
- Организм — I, 186, 206; II, 242, 246, 250, 336 — 339.
- Организации и индивидуумы — II, 157.
- Оргия — I, 41, 52.
- Ориген (Адамант), греческий отец церкви (185 — 254) — I, 305 (сн.), 317, 341 — 344, 346, 357, 423;  
— и Августин — I, 374 — 378;  
— и Ветхий завет — I, 336;  
— и философия — I, 308, 368, 496;  
— цитируется — I, 344.
- Ортодоксия — I, 98, 99;  
— еврейская — I, 327, 337;  
— магометанская — I, 442;  
— христианская — I, 344, 348, 349, 417, 452, 462, 467, 469, 482, 483, 503.
- Орфей — I, 34, 35, 40 — 41, 47, 108, 297.
- Орфизм — I, 34 — 41, 56, 154, 159, 267, 345, 346;  
— и Платон — I, 76, 125, 140, 159, 182;  
— и философия — I, 47, 51, 76, 97, 110, 155, 277; II, 275;  
— и христианство — I, 323, 367.
- Осиандер Андреа, немецкий лютеранский теолог (1498 — 1552) — II, 43.
- Осирис — I, 22.
- Основания в логике — II, 181.
- «Основные доктрины» (Эниккур) — I, 262.
- Остготы — I, 382.
- Остен Джейн, английская повелестка (1175 — 1817) — II, 195.
- Остерли и Робинсон, цитируется — I, 346 (сн.).
- Ост-индская компания — II, 291.
- Осознание — II, 313.
- Отелло — II, 33.
- Откровение — I, 40, 52, 419, 443, 445, 471; II, 59, 124, 209, 272;  
— и Фома Аквинский — I, 472, 473, 479, 480, 481.
- Относительность, см. Движение, Теория относительности.
- «Отомсти, о всевышний, за своих убиенных святых» (Мильтон) — I, 466.
- Отрицание — II, 223.
- «От религии к философии» (Корпфорд) — I, 40, 51, 60 (сн.).
- Отс В. Дж., цитируется — 261 (сн.), 281 (сн.).
- Оттон IV Брауншвейг, император (1174 — 1218) — I, 461.
- Османские турки — I, 436.
- «От Фалеса к Платону» (Бернет) — I, 84, 102, 104.
- Отцы церкви — I, 153, 278, 317, 341, 389, 422, 455, 470.
- Отшельники — I, 391.
- Оуэн Роберт, английский социалист-утопист (1771 — 1858) — II, 295 — 296.
- Очищение — I, 35, 38, 52, 62, 110, 158.
- Ошибки — II, 336;  
— у Аристотеля — I, 182, 217 — 220, 221 — 223;  
— в Платоновской теории идей — I, 147.
- Ощущения — I, 168; II, 127, 129, 166, 167, 222, 228.

— и Платон — I, 170 — 171, 173 — 174;  
 — и Сократ — I, 157, 161 — 162;  
 — и стоики — I, 286.

См. также Чувства, Чувственные восприятия, Чувственные впечатления.

Павел, св. (Саул Тарский), апостол (10 — 64) — I, 153, 278, 319, 339, 341, 357, 384, 393, 406, 407, 414, 466; II, 280;  
 — и Августин — I, 367, 378, 379, 381;  
 — и Дионисий Ареопагит — I, 420, 421, 422;  
 — и избранные — I, 378, 379, 380;  
 — и иудаизм — I, 332, 334;  
 — и Послания Павла — I, 379;  
 — цитируется — I, 341.

Павия — I, 389, 433.

Павликиане — I, 466.

Павлов Иван Петрович, русский физиолог (1839 — 1936) — II, 289.

Павсаний, спартанский воин и правитель (ок. 479 года до н.э.) — I, 118.

Падающие тела — II, 44, 49.

Палата депутатов (Франция) — II, 156.

Палермо — I, 457, 461.

Палестина — I, 22, 352, 462.

Память — I, 71, 172, 174, 309; II, 172, 175, 177, 178, 328;  
 — и Бергсон, II, 311 — 312, 313, 321 — 323, 324.

Пап — I, 31.

Папглосс, доктор, карикатура Вольтера на Лейбница — II, 98.

Панейций Родосский, философ-стоик (180 — 110 до н.э.) — I, 276, 289, 293.

Пенджаб — I, 238, 242.

Паннония — I, 358.

Пантеизм — I, 369, 386, 417, 422, 474; II, 88, 270.

Папа, папы — I, 320, 385, 389, 390, 382, 497, 498, 504;  
 — власть папы — I, 344 — 345, 490; II, 15, 26, 40, 135;  
 — и Возрождение — II, 15, 18;  
 — и император — I, 320, 378 — 379, 407 — 408, 424, 428 — 433, 446, 461 — 464, 487 — 488, 490;  
 — и реформация — II, 40 — 44;  
 — и римское население — I, 425, 431, 500;  
 — и философы — I, 479, 456 — 457, 482, 483, 489; II, 32, 44, 71.

Папесса Иоанна — I, 414.

Папини Джованни, итальянский философ и писатель (р. 1881) — II, 342.

Панская область — II, 12, 15.

Панское государство — II, 22.

Панство  
 — абсолютизм папы — I, 489, 502;  
 — и Англия — I, 504, 505;  
 — без морального авторитета в XIX веке — I, 498, 500;  
 — в Авиньоне — I, 488;  
 — власть папы — I, 318, 396, 398, 404, 411, 413, 459, 460, 497; II, 15, 23, 24;  
 — и Восточная Империя — I, 404, 407, 412;  
 — избрание пап — I, 413, 428, 429, 431, 448, 501, 502; II, 22;  
 — и Империя — I, 446, 447 — 448; II, 253;  
 — и крестовые походы — I, 451;  
 — и римское население — I, 429, 431, 500;  
 — и доходы панства — II, 18;  
 — и реформа п. — I, 427, 428, 429;  
 — упадок — I, 495 — 506.

Парабола — I, 228, 231, 232.

Парагвай — I, 129.

Параллелограмма закон — II, 50.

Париж — I, 160, 181, 485, 487; II, 76, 99, 177, 268.  
 — Абельяр в П. — I, 453, 454;  
 — Декарт в П. — I, 477, 578;  
 — Парламент в П. — II, 206;  
 — Роджер Бэкон в П. — I, 482;  
 — Руссо в П. — II, 192, 203, 207;  
 — Фома Аквинский в П. — I, 470, 471;  
 — Университет П. — I, 444, 471, 480, 485, 501.

Парламент — I, 460; II, 35, 58, 151;  
 — и Гоббс — II, 64, 65, 68, 72;;  
 — конфликт между королем и парламентом — II, 64, 72, 118 — 119, 121, 154;  
 — и Локк — II, 121, 154, 155;  
 см. также Долгий парламент. Общин палата, лордов палата.

Парма — I, 411.

Парменид Элейский, греческий философ (V век до н.э.) — I, 67 — 71, 81, 87, 89, 252, 495; II, 272;  
 — и другие философы — I, 51, 72, 74, 77, 80, 81, 83, 87, 89, 304; II, 88;  
 — и Гегель — I, 67; II, 246, 247, 256;



- и логика — I, 51, 67, 71; II, 111;
- и Платон — I, 67, 125, 140, 142, 170, 173;
- и теория идей — I, 148 — 149, 150;
- и монизм — I, 84, 134;
- об изменении — I, 65, 66, 67, 68, 71, 88, 89;
- цитируется — I, 68.
- «Парменид» (П л а т о н) — I, 111, 148, 149, 182, 254.
- Парсифаль (В а г н е р) — II, 275.
- Парсонс, английский миссионер-незульт дипломат (1546 — 1610) — II, 135.
- Парфенон — I, 77.
- Пасха — I, 402, 410, 496.
- Патариев движение — I, 430, 448 — 449, 451.
- «Патриархат или естественная власть королей» (Ф и л м е р) — II, 134 — 136.
- Патриархи — I, 340.
- Патрик, св., апостол и покровитель Ирландии (389 — 461) — I, 382, 392, 402, 417.
- Пахомий, св., египетский христианин, основатель первого монастыря (ок. 315) — I, 391.
- Пацифизм — II, 159, 265.
- Паскаль Блез, французский ученый и философ (1623 — 1662) — II, 42, 207, 280, 282.
- Паскаль II, папа (1099 — 1118) — I, 448.
- Педро III, король Арагонский (1239 — 1285) — II, 16.
- Пелагианство — I, 367, 380 — 381, 417, 485; II, 271.
- Пелагий (Морган), британский монарх и теолог (360 — 420) — I, 380, 419, 455.
- Пелагий II, папа (579 — 590) — I, 397.
- Пелопоннес — I, 81, 113, 118.
- Пелопоннесская война — I, 77, 79, 94, 99, 102, 124.
- Пелопсов дом — I, 30.
- «Первая аналитика» (А р и с т о т е л ь) — I, 220, 458.
- Первая книга царств — I, 410.
- Первичные качества — II, 122 — 123, 167, 168, 170, 228.
- Перворичина — I, 188, 473; II, 103, 104.
- Первородный грех — I, 380, 381, 476; II, 204, 271.
- Первый двигатель — II, 65 (сн.).
- «Перевод семидесяти толковников» — I, 336, 356, 376, 377.
- Переводы — I, 420 — 423, 444 — 445, 457 — 458, 504.
- Переселение душ — I, 35, 50, 59, 166, 169, 190, 221, 465; II, 271.
- Переход титула или состояния к старшему сыну — II, 137.
- Перикл, афинский государственный деятель (495 — 430 годы до н.э.) — I, 77, 80, 94, 99, 159, 214, 215, 282, 299; II, 284.
- Перинатетики — I, 294.
- Перизки — I, 114, 116 (сн.).
- «Персы» (Эсхил) — I, 77.
- Персефона — I, 35.
- Персия — I, 30, 48, 72, 77, 83, 117, 205, 241, 325, 327, 418;
- и Александр Македонский — I, 238, 239, 240, 296;
- и арабы — I, 437, 439, 440 — 441;
- и Афины — I, 99, 118, 389;
- и дуализм у персов и христианство — I, 495, 496;
- и магометане — I, 436, 437, 439;
- и Мидет — I, 46, 48;
- и Рим — I, 297, 304;
- каста жрецов в II. — I, 426, 495;
- культура II. — I, 439, 440;
- религии II. — I, 246, 297, 438.
- Перу — I, 22.
- Перуанцы — II, 136.
- Песнь песней — I, 357.
- Пессимизм — I, 248; II, 268, 270, 273, 274.
- Петелийская табличка — I, 36.
- Петр, св., апостол — I, 177 — 178, 339, 400, 406, 407, 431, 457, 463; II, 15, 32;
- Августин и св. Иероним о Петре — I, 356 — 357, 377 — 378;
- Престол Петра — I, 403.
- Петрарка (Франческо Петрарка), итальянский поэт (1304 — 1374) — I, 500, 501; II, 12, 17.
- Пенера, образ пенеры у Платона — I, 76, 125, 144, 146 — 147, 151.
- Пиза — I, 450, 461, 501.
- Пилат Понтий, наместник Иудеи (назначен в 26 году) — I, 336.
- Пильдаунский человек — II, 241.
- Пипин, король франков (752 — 768) — I, 406, 410; II, 15, 70.
- «Пир» (П л а т о н) — I, 99, 109.
- Пирамиды — I, 22, 160, 212, 229.
- Пирл-Харбор — II, 138.
- Пирс Чарльз Сандерс, американский физик, математик и логик (1839 — 1914) — II, 331;
- цитируется — II, 338.
- Пиррон, греческий философ (367 — I, 275

- годы до н.э.) — I, 252 — 254.
- Писистрат, афинский тиран (560 — 527 годы до н.э.) — I, 26, 79; II, 25.
- «Письма о веротерпимости» (Πιστοκκ) — II, 149.
- Письменность — I, 22, 27.
- Письмо Арестеаса — I, 329 (сп.).
- Питекантрон прямоходящий — II, 241.
- Пифагор, греческий философ и математик (540 — 510 годы до н.э.)
- и астрономия — I, 233 — 234; II, 47;
  - влияние Пифагора — I, 55, 495;
  - и Гераклит — I, 58, 59, 60;
  - и душа — I, 161 — 162, 190;
  - и математика — I, 67, 230; II, 335, 343, 346;
  - и мистицизм — I, 37, 59;
  - и Пицце — II, 275;
  - и Платон — I, 125, 138, 140, 147;
  - цитируется — I, 51, 53.
- Пифагора теорема — I, 54, 230.
- Пифагорейский орден — I, 50 — 51, 168.
- Пифагорейцы — I, 59, 82, 152, 164; II, 343;
- и астрономия — I, 151, 233 — 234; II, 44, 47;
  - и душа — I, 221;
  - и математика — I, 157, 168, 230, 231;
  - и Платон — I, 125, 165, 179;
  - и Плотин — I, 304;
  - и политика — I, 243, 249.
- Пифокл, ученик Эпикура — I, 263.
- Планеты — I, 494; II, 56, 80, 221.
- древние взгляды на планеты — I, 66, 151 — 152, 165, 227 — 228, 233, 234, 235; II, 54;
  - и Кеплер — I, 232; II, 51, 52;
  - и Тихо Браге — II, 46.
- Платей — I, 31, 117, 118.
- Платон, греческий философ (428 — 348 годы до н.э.) — I, 37, 103, 239, 254, 298; II, 33, 43, 205, 307;
- и арабы — I, 439, 441;
  - и Аристотель — I, 79, 96, 180 — 183, 185, 186, 190, 193, 208 — 209, 216, 238;
  - и астрономия — I, 235; II, 47, 48;
  - и Афины — I, 77, 78, 79, 98;
  - и бессмертие — I, 153 — 163, 192, 254, 309 — 310, 346; II, 105, 349;
  - и бог — I, 56, 369, 475, 481; II, 102, 207, 349;
  - и Бозций — I, 386, 387;
  - и Виклеф — I, 503;
  - и влияние П. — I, 112, 124, 140 — 141, 164, 169, 216, 238, 300, 319, 435, 495; II, 26;
  - и время — I, 227;
  - и Гераклит — I, 63, 64, 74;
  - и гностики — I, 308, 339 — 340;
  - и дедукция — I, 55, 220;
  - и Декарт — II, 75, 84;
  - и диалектика — I, 111;
  - и добродетель — I, 111, 197, 313; II, 90, 348, 349;
  - и доктора церкви — I, 301, 366, 368, 373, 374, 375, 434, 435;
  - и древние философы — I, 74, 76, 80, 82, 84, 85, 86, 249, 263, 275, 277, 282;
  - и душа — I, 164, 303, 342;
  - и дуализм П. — I, 318; II, 84;
  - и загробная жизнь — I, 267 — 268;
  - знание П. — I, 435, 470, 505;
  - и знание — I, 111, 170 — 177, 286, 493; II, 127;
  - и источники взглядов Платона — I, 124 — 127;
  - и Кенлер — II, 47;
  - космогония Платона — I, 167 — 169;
  - и логика — I, 216; II, 111;
  - и математика — I, 55, 152, 229, 230, 231, 232, 235, 305; II, 335, 343, 346;
  - и наслаждение — I, 200;
  - и наука — II, 54;
  - и онтологическое доказательство бытия бога — I, 434;
  - и орфизм — I, 37, 182;
  - и ощущение — I, 252, 493; II, 63;
  - и Парменид — I, 67, 140;
  - и пенсера — I, 77;
  - и Пифагор — I, 51, 55, 56, 81, 140;
  - и Плотин — I, 301 — 306, 308, 310; II, 87;
  - и политика — I, 113, 124, 125 — 126, 197, 243, 249; II, 26, 71, 115;
  - пороки мысли П. — I, 92, 97 — 98;
  - и религия — I, 34, 190;
  - и Рим — I, 255, 294;
  - сверхчувственный интеллектуальный мир — I, 254;
  - и Сократ — I, 78, 81, 101 — 103, 107 — 108, 109, 110 — 111, 112, 163, 254, 255, 481;
  - и софисты — I, 95, 97, 98;

- и Спарта — I, 113, 117, 119;
- и справедливость — I, 204;
- и стоики — I, 270, 271, 276 — 277;
- и субъективизм — I, 313;
- и существование — II, 346;
- и Филон — I, 337;
- и философы-схоласты — I, 420, 422, 435, 446, 452, 455, 456, 457, 484, 485, 486, 492, 493;
- и христианство — I, 120, 301 — 302, 318 — 319, 323, 341, 497;
- и Фома Аквинский — I, 471, 474, 481;
- и Эразм Роттердамский — II, 30, 34;
- и утопия П. — I, 124, 128 — 139, 208; II, 36;
- этика П. — I, 193;
- цитируется — I, 103 — 110, 111, 131 (сп.), 140, 141 — 143, 146, 147, 148, 154, 155, 156 — 158, 167 — 169, 163, 230.
- Платоновский Сократ — I, 78, 81, 103 — 112, 131, 136 — 137, 143, 148 — 149, 153 — 163, 170 — 172, 255, 387.
- Платонполь — I, 304.
- Плебейство евреев — I, 325, 326, 327, 336.
- Плinius Старший (Кай Плиний Секунд), римский ученый и писатель (23 — 79) — II, 33.
- Плодородия культы — I, 23, 29, 31, 32.
- Плавт Тит Максий, римский драматург (254 — 184 годы до н.э.) — I, 358.
- Плотин, греческий философ-неоплатоник (204 — 270) — I, 301, 313, 339, 341, 374, 378, 420, 422, 435, 439; II, 140;
- оригинальность П. — I, 447;
- и Платон — I, 301 — 306, 308, 310; II, 87;
- развитие языческой философии завершается П. — I, 496;
- цитируется — I, 304 — 312.
- Плоть и дух — I, 318.
- Плутарх, греческий биограф (46 — 120) — I, 113, 119, 120 — 123; II, 203, 280;
- цитируется — I, 115, 120 — 123, 235, 256.
- Плутократия — I, 52, 94; II, 136.
- Плюрализм — I, 84, 151; II, 113.
- Повелитель животных — I, 24, 24 (сп.).
- Повелительница животных — I, 24, 257.
- Повторение — I, 273.
- Погромы — I, 337, 383, 448.
- Поджог рейхстага — II, 22.
- Подлунный мир — I, 224, 227, 228, 445.
- «Поздняя греческая религия» (Б и в е п) — I, 257, 274 (сп.).
- Познание — II, 180;
- по Брэдли — I, 421 (сп.)
- и восприятие по Локку — II, 127, 128;
- по Гегелю — II, 259;
- по Дьюи — II, 337;
- по Канту — II, 219, 270;
- и континентальная философия — II, 263;
- по Оккаму — I, 492 — 493;
- страсть к н. как источник всего лучшего в философии — II, 307;
- и христианская этика — I, 111;
- по Шопенгауэру — II, 270, 271, 273;
- и мистики — II, 272;
- см. также Знание, Математика, Теория познания.
- Пожертвования милостыни — I, 344.
- «Покидая Ньюстэдское аббатство» (Б а й р о н) — II, 263.
- Покорность — II, 342.
- Пол, половой акт — I, 263, 340, 347, 370 — 371, 423, 465, 477 — 478; II, 271.
- Полет снарядов — II, 50.
- Полибий, греческий историк (200 — 122 до н.э.) — I, 276, 289, 293.
- Полигамия — I, 438 — 439.
- Поликрат, тиран Самосский (535 — 515 годы до н.э.) — I, 48 — 49.
- Политеизм — I, 22, 246.
- Политика, политические учения — I, 107, 113, 124, 125 — 127, 137, 244; II, 87, 113, 219, 297;
- и Аристотель — I, 197, 198, 201, 103, 105;
- и Бентам — II, 291, 292, 294, 295;
- и греки — I, 72, 98, 131, 243, 249, 293; II, 26;
- и Дарвин — II, 294 — 295;
- и Дьюи — II, 334;
- и Евклид — I, 55;
- и Локк — II, 122, 134 — 157;
- и Макнавелли — II, 21 — 28, 276;
- и Марсилиус Падуанский — I, 487, 488, 489;
- и Ницше — II, 276, 283, 284, 285;
- и средние века — I, 416, 458;
- и Оккам — I, 487, 488, 489, 490;
- и Рим — I, 269, 293; II, 26;

- и романтизм — II, 191, 197;
- и Руссо — II, 201, 210 — 216;
- и эволюция — II, 28;
- и этика — I, 197, 198, 199; II, 284, 348;
- современная политика — I, 52;
- и христианство — I, 317, 344, 347, 348, 424, 426.
- «Политика» (Аристотель) — I, 44, 116 (сл.), 118 (сл.), 119 (сл.), 205 — 215.
- «Политический трактат» (Спиноза) — II, 87.
- Поло Марко, венецианский путешественник и писатель (1254 — 1324) — II, 194.
- Полупелагианская ересь — I, 380.
- Польша — II, 150 — 151.
- Понятие и восприятие — I, 176.
- Поп Александр, английский поэт (1688 — 1744) — I, 275, 387; II, 267;
- цитируется — II, 55, 193.
- Пор, индийский царь (IV век до н.э.) — II, 109.
- Порок, заключающийся в интеллектуальной нечестности — I, 98.
- Порох — I, 484.
- «Портью» (Карлейль) — II, 265 — 266 (сл.).
- Португалия — I, 384, 460; II, 86.
- Порфирий, греческий философ-неоплатоник (232 — 304) — I, 219, 220, 303, 312, 375, 484, 491, 496.
- Посидоний (Посейдон), сирийский грек, философ-стоик (135 — 51 годы до н.э.) — I, 236, 276 — 277, 299, 313.
- Послание апостола Павла римлянам — I, 381, 485.
- Последовательность и причинность — II, 183 — 184.
- Послушание — I, 393.
- Посылки — I, 21 (сл.), 216 — 217, 286 — 287.
- «Потерянный рай» (Мильтон) — I, 333.
- «Похвальное слово глупости» (Эразм) — II, 31 — 33.
- Поэты — I, 64, 72, 130, 135.
- Права — I, 55; II, 26, 68, 69, 71, 143, 144, 145, 149, 210, 211, 212;
- человека — II, 140, 144, 212, 220, 226, 237, 241, 290.
- Правдивость — II, 329, 330.
- Правдоподобие и непротиворечивость — II, 129.
- Правильные геометрические тела — I, 168, 169, 232.
- Правительство — I, 23; II, 145, 226, 252 (сл.);
- см. также Государство, Политика.
- Правление — I, 210, 297 — 298.
- Правосудие — II, 147.
- Прагматизм — I, 172; II, 307, 326, 329;
- и истина — I, 53, 96; II, 68, 331 — 332.
- «Прагматизм — новое название некоторых старых способов мышления» (Джемс) — II, 331 — 332.
- Прайдова чистка — II, 118.
- Практическая философия — II, 307.
- Предикаты — I, 219; II, 221.
- Предопределение — I, 379, 419, 478; II, 41.
- Предсказание — I, 274.
- Президент — II, 156.
- Презрение — I, 58, 60.
- Премьер-министр — II, 156.
- Преньяно Бортололло — см. Урбан VI, папа.
- Пресвитерианцы — I, 489; II, 118.
- Пресушествования — I, 425, 439, 487, 504; II, 31.
- Принц Консорт — см. Альберт.
- Принцесса Уэльская (современница Лейбница) — II, 99.
- Принцип индивидуации — I, 485 — 486; II, 270.
- «Principia Mathematica» (Уайтхед и Рассел) — II, 344.
- Приобретаемые признаки — II, 241.
- Привычка — II, 172, 183, 186, 187, 310, 311, 328, 329.
- Прилагательные — I, 151, 183, 184.
- «Принципы философии» (Декарт) — II, 78.
- Природа — I, 225 — 226, 250, 307, 421, 423; II, 226;
- закон природы — II, 139, 143
- Пристли Джозеф, английский священник и химик (1733 — 1804) — II, 290.
- Причины
- и Аристотель — I, 289, 203;
- и верования — II, 340;
- и Ньютон — II, 56;
- и Платон — I, 166;
- и Фрэнсис Бэкон — II, 60.
- см. также Конечная причина, Первопричина.
- Причина и действие — II, 223.
- Причинность — I, 85; II, 174, 187 — 188, 232;
- и Кант — II, 230;
- и Юм — II, 180, 181 — 188, 218, 220, 223.

Причинные законы физики — II, 185.  
 Прогресс — I, 22, 57, 64, 302, 424, 473.  
 «Происхождение видов» (Д а р в и н) — II, 295.  
 Происхождение тирании (У р е) — I, 27 (сп.).  
 Прокл, греческий философ-неоплатоник (410 — 485) — I, 230, 435.  
 Проклятие — I, 333, 375, 378, 380; II, 55, 89;  
 — некрещеных младенцев — I, 380, 381.  
 «Прологомены» (К а н т) — II, 227, 231.  
 «Прологомены к исследованию греческой религии» (Г а р р и с о н) — I, 32 (сп.), 39 — 40.  
 Пролетариат — I, 280; II, 192, 199, 242, 261.  
 Промежуток — I, 89.  
 Прометей — I, 39, 241, 333.  
 Промышленная революция — I, 156, 341.  
 Пропаганда — I, 136, 137, 138, 211, 215, 346; II, 27, 243.  
 Пропорция — I, 230, 231.  
 Пророк — I, 299, 437, 439; см. также Магомет.  
 Прорицание — I, 23.  
 Пророки — I, 235 — 328, 332, 337, 340, 343, 346, 358.  
 «Пророческие книги» (Б л е й к) — I, 333.  
 Простая жизнь — I, 251.  
 Пространственно-временные отношения — II, 180.  
 Пространство — I, 55, 84, 88 — 89, 150, 486; II, 171, 185, 246, 272, 314, 315 — 318;  
 — и Бергсон — II, 308 — 310;  
 — и время и “идентичность неразличимого” — I, 486;  
 — и Кант — II, 222, 223, 224, 227 — 233, 270;  
 — и квантовая теория — II, 347;  
 — и Лейбниц — I, 89; II, 101;  
 — и Ньютон — I, 89; II, 56, 230;  
 — и Платон — I, 142, 167, 169.  
 Протагор, греческий философ-софист (500 — 411 годы до н.э.) — I, 84, 93 — 100, 139, 243, 313, 370;  
 — о знании и ощущении — I, 170, 171, 172, 252;  
 — и субъективизм — I, 252;  
 — о человеке — I, 172, 178;  
 — цитируется — I, 97, 170;  
 «Протагор» (П л а т о н) — I, 78, 96.  
 Протест романтический и протест рацио-

налистический — II, 234.  
 Протестанты и протестантизм — I, 347; II, 16, 33, 41, 77, 217, 245, 326 — 327;  
 — и Августин — I, 356, 360, 379;  
 — благоразумие — II, 131;  
 — и бог — II, 107, 207  
 — и Веклеф — I, 505;  
 — и Вульгата — II, 31;  
 — в Германии — II, 235, 253;  
 — и государство — II, 77, 254, 257;  
 — и душа — I, 351;  
 — и индивидуализм — II, 41, 215;  
 — и либерализм — II, 113;  
 — и наука — II, 46, 52;  
 — и право индивидуумов сопротивляться — II, 134;  
 — и проценты — I, 208;  
 — и романтизм — II, 195;  
 — и Руссо — II, 122, 206 — 207;  
 — и личное суждение — I, 489;  
 — и Эразм Роттердамский — II, 29 — 34.  
 «Против Цельса» («Контра Цельзум») (О р и г е н) — I, 342, 343 (сп.), 344.  
 Противоположности — I, 60, 62 — 63, 67, 81, 159, 161, 275.  
 Противоречия закон — II, 109, 221.  
 Протоны — I, 65 — 66.  
 Протяженность — II, 88.  
 Профсоюзы — II, 215.  
 Процесс — I, 65.  
 Пруссия — I, 294; II, 106, 150, 216, 235, 236, 247, 250, 253, 254, 268.  
 Псалмы — цитируются — II, 46.  
 Псевдо-Дионисий (неизвестный автор, неправильно отождествляемый с Дионисием Ареопагитом) (ок. 500) — I, 420, 422, 423, 435, 495.  
 Психология — I, 71; II, 65, 87, 89, 149, 186, 294, 347;  
 — и Бенгам — II, 288, 289, 292;  
 — и Джемс — II, 326;  
 — и причинность — II, 182 — 183, 186;  
 — и субстанция — I, 7, 16, 18;  
 — и Юм — II, 178, 179, 182 — 183.  
 Птолемея астрономия — I, 216, 236; II, 45.  
 Птолемей I (Сотер), царь Египта (367 — 283 годы до н.э.) — I, 241, 286.  
 Птолемей II (Филадельфий), царь Египта (309 — 246 годы до н.э.) — I, 242, 377.  
 Птолемей Клавдий, греко-египетский астроном, географ и геометр (127 — 151) — I, 236; II, 33, 48, 66.

Птолемен, царская династия в Египте (367 — 283 годы до н.э.) — I, 243, 328; II, 198.

Пуритане, пуританство — I, 108 — 109, 140 — 141, 355 (сп.), 451, 500; II, 14, 71, 140.

Пунические войны — I, 267, 288, 294 — 295, 415.

Пустота — I, 81, 84, 87, 88, 89, 90, 227, 265.

Путь в Индию вокруг Африки — II, 13, 17.

Пфлейдерер Эдмунд, немецкий философ (1842 — 1902) — I, 61.

Пьемонт — I, 446.

Пьетро де ля Винья, итальянский государственный деятель (1190 — 1240) — I, 462, 463.

Пятикнижие — I, 366, 445.

Пятое и шестое столетия — I, 382 — 390.

«Пять этапов греческой религии»

(М а р р е й) — I, 30 (сп.), 246.

Рабская мораль — II, 279.

Рабство — I, 22, 26, 33 — 34, 42, 53, 91 (сп.), 129, 244, 250, 256, 329, 400, 439;

— и Аристотель — I, 194 — 195, 203, 106 — 107, 209, 212;

— в Греции — I, 26 — 27, 93, 94, 215;

— и крепостничество — I, 113, 292; II, 150, 161, 235;

— в Риме — I, 280, 287, 289, 295;

— и Эпиктет — I, 281, 287.

Равенна — I, 389, 398, 405, 406.

Равенство — I, 160, 161;

— женщин — I, 131; II, 238;

— человека в древней философии — I, 134, 194, 209, 211, 287;

— человека в современной философии — I, 203; II, 67, 114, 211, 241, 243, 280, 290.

Радиоактивность — I, 65.

Радклифф А., английский романтик—повеллист (1764 — 1823) — II, 195.

Радуга — I, 483; II, 87.

Разводы — I, 411, 447; II, 35.

Раздача милостыни — I, 329.

Разделение властей — II, 213.

Размышление — I, 393.

«Размышления» (М а р к А в р е л и й) — I, 278, 282 — 283.

Разум — I, 305; II, 66, 207 (сп.).

— и Аверроэс — I, 443;

— и Аристотель — I, 190, 191, 193, 201;

— и Бергсон — II, 297, 309, 311, 313;

— и Бентам — II, 290;

— и Беркли и Локк — II, 208;

— и восстание — II, 297;

— и Гегель — II, 249, 251, 254, 255, 319;

— и Кант — II, 220, 224, 225;

— и католическая философия — I, 319, 343, 417, 419, 435, 452, 455, 457; II, 59;

— и Локк — II, 124, 125, 141;

— и Платон — I, 144 — 145, 164, 167;

— и Плотин — I, 305;

— и Руссо — II, 209, 218;

— и Спиноза — II, 89;

— и Фома Аквинский — I, 472, 479, 480.

Разум и материя

— и Бергсон — II, 311 — 312;

— и Кант — II, 219;

— и картезианцы — II, 83.

«Рай» (Д а н т е) — I, 227, 302.

Раймонд, архиепископ Толедо (ок. 1240) — I, 458.

Раймонд VI, граф Тулузский (1156 — 1222) — I, 460.

Ранке Леопольд, немецкий историк (1795 — 1886) — II, 13.

«Ранняя греческая философия» (Бернет);

— упоминается — I, 40, 44 (сп.);

— цитируется — I, 52.

Раса — II, 199.

Раскол — II, 46; см. также Великий раскол.

Распятие — I, 153.

Рассел Бертран — I, 209, 487; II, 344;

— упоминается — II, 288 (мн.);

— цитируется — II, 341.

«Рассуждения о методе» (Д е к а р т) — II, 76, 80 — 84.

«Рассуждения» (М а к и а в е л л и) — II, 22, 23, 25, 276.

«Рассуждения» (С п и н к т е т) — I, 260 (сп.).

Рационализм — II, 64, 66, 189, 234, 239, 246.

— в греческом мире — I, 39, 40, 46, 51, 56, 59, 80, 82, 83, 244;

— и наука — I, 61.

Реальность и благо — I, 157.

Реальность — I, 86, 157; II, 223, 323, 324, 331;

— и Гегель — II, 247, 249, 257;

— и Платон — I, 125, 140, 146, 147,

- 155, 186;  
— и теория идей Платона — I, 142, 148, 150.
- Революционное рабочее движение и Сорель — II, 297.
- Революция, революции — I, 211; II, 150, 215, 216;  
— 1688 года — II, 121, 134, 154;  
— 1848 года — II, 269, 297;  
см. также американская революция; русская революция, социальная революция.
- Регента канал — II, 196.
- Режим террора — II, 220, 227.
- Реймс — I, 419, 453.
- Рейн — I, 288.
- «Рейнская газета» — II, 297
- Рейнгольд Джонсуа, английский портретист (1723 — 1792) — I, 268.
- Религиозная терпимость, веротерпимость — I, 436; II, 39, 41, 113, 124.
- Религия, религии — I, 23, 33, 56, 64, 137, 309, 337, 496; II, 32 — 33, 194, 197;  
— и Аристотель — I, 182, 189, 204;  
— Востока — I, 40, 304;  
— в греческом мире — I, 24, 26, 32, 39 — 40, 46, 80, 238, 246, 270;  
— и древняя философия — I, 39 — 40, 61, 67, 75, 81, 91, 97, 264, 267, 268, 269, 270;  
— евреев — I, 323 — 328;  
— и Иоанн Скотт — I, 418;  
— в Ионии — I, 46 — 47, 67;  
— и Макнавелли — II, 23 — 24;  
— и мусульманство — I, 436;  
— и Ницше — II, 275, 276;  
— первобытная религия — I, 29, 204;  
— и Пифагор — I, 50, 53, 55, 305;  
— и Платон — I, 125, 190, 192;  
— религиозные войны — II, 40, 42, 114, 143;  
— и Руссо — II, 206, 207 — 210;  
— и Сократ — I, 106 — 108, 157;  
— и средневековая философия — I, 435;  
— и Фома Аквинский — I, 471;  
— и Френсис Бэкон — II, 59;  
— эллинистические религии в Западной империи — I, 296, 345 — 346.
- «Религия и подъем капитализма» (Тоуни) — I, 207; II, 140 (сп.).
- Рем — I, 346.
- Ремесленное производство — II, 150.
- Республиканизм, республика — II, 22, 25, 27, 227, 238.
- Реставрация  
— в Англии — II, 65, 72, 119, 124, 146;  
— во Франции — II, 156, 195.
- Реформа — II, 29, 162, 268;  
— в церкви — I, 405, 424 — 435, 448.
- Реформация — I, 320, 409, 416; II, 29, 40 — 41;  
— и Августин — I, 350, 362, 379;  
— и Возрождение — II, 9, 16, 29, 342;  
— и Германия — II, 234 — 235, 252;  
— и политика — II, 71, 135 — 136;  
— предзнаменование Р. — I, 465, 467, 488, 505;  
— как реакция на разложение церкви — II, 16, 28;  
— и экономические изменения в эпоху Р. — I, 205.  
— и Эразм Роттердамский — II, 32, 35.
- Риенци Кола ди (Николо Габрини), итальянский патриот (1313 — 1354) — I, 500 — 501.
- Рикардо Давид, английский экономист (1772 — 1823) — II, 152, 153, 295.
- Рим — I, 237, 278, 304, 356, 365, 393, 394, 410, 411, 453; II, 43;  
— и Амвросий — I, 351, 352;  
— и Арнольд Брешианский — I, 449;  
— и Аттила — I, 395;  
— и Африка — I, 436 — 437;  
— и Великий раскол — I, 501;  
— и Венеция — II, 13;  
— и Византия — I, 390, 405 — 406;  
— влияние Р. — I, 119; II, 235;  
— Восток и Р. — I, 294 — 297, 414;  
— и Возрождение — II, 18 — 19, 26;  
— в войнах Юстиниана — I, 390;  
— Генрих IV в Р. — I, 433;  
— и германские императоры, их коронация в Р. — I, 407 — 408;  
— государственная религия Р. — I, 279, 292, 298;  
— и Греция — I, 294 — 297;  
— и Григорий Великий — I, 397;  
— в X веке — I, 413;  
— и Евклид — I, 232;  
— и евреи — I, 330, 336;  
— и Египет — I, 238;  
— и ирландская культура — I, 418 — 419;  
— и Карл Великий — I, 408, 409;

- Карнеад в Риме — I, 255, 256, 257;
- и Константинов дар — I, 407 — 408;
- и культура — I, 215, 403;
- и Лампсак — I, 245;
- и лангобардцы — I, 404 — 405, 446;
- и Милан — I, 430;
- и монашество — I, 392, 428;
- нападение на Р. Барбароссы — I, 450;
- падение Р. — I, 243, 415, 459;
- и папство — I, 404, 405, 413, 425, 429 — 430, 431, 432, 448, 449, 500; II, 18 — 19;
- и политика — I, 244, 249; II, 26, 70;
- разграбление Рима — I, 321, 350, 354, 359, 371 — 372, 383, 433; II, 15, 16;
- и сарацины — I, 411;
- в VII веке — I, 405;
- и стоицизм — I, 249, 270, 276, 277 — 287;
- и христианство — I, 292, 313;
- цивилизация Р. — I, 280;
- экономическая система Р. — I, 280;
- и эллинистический мир — I, 237.
- Римская империя — I, 276, 301, 337, 408, 438; II, 69, 254;
- и анархия — II, 10 — 11;
- и греческий мир — I, 238, 293 — 299;
- и культура — I, 288 — 300, 385;
- падение Римской империи — I, 358 — 359; II, 252 — 253.
- Римская республика — I, 266, 268, 446; II, 25, 336.
- Римская традиция и церковь — I, 318, 391, 416.
- Римские завоевания — I, 241, 267.
- Римский мир — I, 288 — 391.
- Римское право — I, 385 — 389, 402, 446, 448, 462.
- Риммон — II, 71.
- Рихард, король вестготов (ок. 587) — I, 400.
- Ричард I (Львиное сердце), король Англии (1157 — 1199) — I, 451.
- Ричард II, король Англии (1367 — 1400) — I, 504, 505.
- Риншелье (Арман Жан де Плесси), герцог, французский государственный деятель и кардинал (1585 — 1642) — II, 71.
- Роберт Женевский — см. Клемент VII, антипапа.
- Робеспьер Максимилиан (Франсуа Мари Исидор), французский революционер (1758 — 1794) — II, 208, 238.
- Род — Айленд — II, 164.
- Родерик, граф Мэнский (VIII век) — I, 409.
- Родос — I, 276.
- Ролан, мадам (Жанна Мопон), жена Ролана де ла Платье (1754 — 1793) — II, 193.
- Романтизм — II, 10, 167, 191 — 200, 232, 269, 291;
- в Германии — I, 101; II, 219, 239;
- и индустриализм — II, 242;
- и Ницше — II, 275, 276;
- и романтический протест — II, 193, 234 — 239;
- и Руссо — II, 116, 201.
- Романья — II, 15.
- Ромуальд, св., итальянский монах — бенедиктинец Камальдомаского ордена (950 — 1027) — I, 428, 430.
- Ромул — I, 346; II, 21.
- Россия — I, 399; II, 138, 151, 220, 234;
- воинская сила Р. — I, 416;
- государство в Р. в 1917 — II, 72;
- рационалистический протест в Р. — II, 239.
- Ростовцев Михаил — I, 26 (сп.), 292 (сп.), 297 (сп.), 347;
- цитируется — I, 280 — 290.
- Ростовичество — I, 207 — 208; II, 140, 153.
- Росцелин, французский философ—схоласт (1050 — 1112) — I, 433, 435, 453, 457.
- Ротруда, дочь Карла Великого — I, 409.
- Роттердам — II, 29.
- Ротинильд — II, 199.
- Роуз Х Дж. — I, 31 — 32;
- цитируется — I, 30.
- Рубикон — II, 336, 341.
- Рудольф, герцог Швабский (ум. 1080) — I, 433.
- Рудольф II, император (1552 — 1612) — II, 47.
- «Руководство служащих» (Маймонид) — I, 445.
- Русская революция — II, 150, 163.
- Русские анархисты — II, 239.
- Руссо Жан—Жак, французский философ и писатель (1712 — 1778) — I, 251; II, 32, 177, 201 — 216, 220, 236, 252, 266, 267, 297, 329;
- и Августин — I, 360;
- и благородный дикарь — II, 203;



- и бог — II, 102, 207 — 208;
- и возбуждение — II, 193;
- и воля — II, 274;
- и государство — II, 210 — 213, 214 — 215, 254;
- и индивидуализм — II, 216;
- и Кант — II, 220, 227;
- и Кондорсе — II, 236, 237;
- и либерализм — II, 159;
- и Макиавелли — II, 27 (сп.), 215;
- и Ницше — II, 259, 261, 278;
- и общественный договор — II, 67 — 68, 206, 210 — 213;
- и политика — II, 201, 210 — 213;
- и рационализм Руссо — II, 189;
- и революционеры — II, 122, 215 — 216;
- и религия — II, 206 — 210;
- и романтизм — II, 191, 194, 195, 201;
- и Спарта — I, 113; II, 203, 211;
- и субъективизм — II, 10;
- и французская революция — II, 236;
- и чувствительность — II, 191, 192, 201, 202;
- и Юм — II, 177, 189, 206, 207;
- цитируется — II, 202, 204 — 205, 206, 207 — 208, 210 — 216.
- Рустик Квинтий Юний, римский философ—стоик (II век) — I, 282.
- Руфиний Тиранний, теолог (345 — 410) — I, 357.
- Сабеллий, христианский священник и теолог (III век) — I, 348.
- Сабеллианская ересь — I, 348.
- Сабинянки — I, 373.
- Савойя — II, 201.
- Савойский викарий — см. «Исповедь савойского викария».
- Савонарола Джироламо, итальянский доминиканский монах и реформатор (1452 — 1498) — I, 506; II, 14, 19, 22.
- Саддукеи — I, 330, 333.
- Саксонцы — I, 432.
- Саксы — I, 397, 408, 417.
- Саламин — I, 31, 99.
- Саллюстий (Кай Саллюстий Крисп), римский историк (86 — 35 годы до н.э.) — I, 359.
- Самария — I, 330.
- Самарканд — I, 238.
- Самсон — I, 372.
- Самонистязание — II, 271.
- Самокритика — I, 148.
- Самоосуществление — II, 200.
- Самосознание — II, 249.
- Самос — I, 48 — 49, 152, 242, 260.
- Самоубийство — I, 52, 154, 372, 465; II, 226, 271, 272.
- Самоуправление — I, 292.
- Самоусовершенствование — II, 198.
- Самоутверждение — II, 262.
- Самуил, древнееврейский судья и пророк — I, 318, 446, 457;
- книги Самуила — I, 355 (сп.).
- Сен—Дени — I, 420, 454.
- Санскритские письма — I, 440.
- Санта Клаус — II, 332.
- Сантьяго Джордж, философ, поэт и писатель, уроженец Испании (1863) — I, 224; II, 326 — 327;
- цитируется — II, 341 — 342.
- Сарадины — I, 390, 411, 413, 415, 424.
- Саргон I, царь Вавилонский (2637 — 2582 годы до н.э.) — I, 247.
- Сардиния — I, 398.
- Сарды — I, 49.
- Сармагы — I, 358.
- Сарни Паоло, итальянский философ и историк (1552 — 1623) — II, 13.
- Сатана — I, 156, 374, 376, 381, 391, 394, 396, 488, 499; II, 272;
- и Ариман — I, 495.
- Саул, царь Израиля (ок. 1025 года до н.э.) — I, 318, 446.
- Свайнхед, английский философ—схоласт (XV век) — I, 491 (сп.).
- Сведенборг Эммануэль, шведский философ и религиозный писатель (1688 — 1772) — II, 221.
- Сверхчеловек — II, 275, 282.
- Световые волны — II, 347.
- Свифт Джонатан, английский сатирик (1667 — 1745) — II, 164.
- Свобода — I, 91 (сп.), 120, 290; II, 76, 87, 212, 213, 263, 315;
- по Гегелю — II, 251, 252, 254, 255;
- по Канту — II, 220, 225;
- по стонкам — I, 271, 272 — 273, 287.
- Свобода (гражданская) — I, 320; II, 117, 263;
- и Гоббс — II, 67, 68 — 69;
- и грех — I, 422; II, 199;
- и Бентам — II, 290;
- и Локк — II, 130, 131, 141;
- и Макиавелли — II, 25, 26;
- и Руссо — II, 211, 212;

- и утилитаризм — II, 145;
- и Фильмер — II, 135;
- и церковь — II, 279.
- «Свобода и организация» (Рассел) — II, 288 (сп.).
- Свободная воля — I, 265, 311, 312, 343; II, 41, 64, 66, 67, 85;
  - по Августину — I, 373, 380;
  - по Бергсону — II, 308, 313;
  - по Канту — II, 223;
  - по Лейбницу — II, 101, 106;
  - по Лютеру — II, 34;
  - и Синпоза — II, 88, 89;
  - и стоики — I, 283 — 285;
  - и схоласти — I, 233, 419, 485.
- Свободная печать — II, 252.
- Священные книги — I, 346, 496.
- Святого Марка колоколыня — II, 324.
- Святой Софии собор — I, 389.
- Святые — I, 50, 53, 110, 136, 163, 195, 375, 378, 392; II, 27, 280 — 282.
- Священная Римская империя — I, 292, 322, 404 — 405, 406 — 409, 413, 446 — 448, 488, 497, 500; II, 234.
- Священное право королей — II, 146, 148;
  - большинства — II, 149.
- Священный Союз — II, 114, 193, 256.
- Священное писание — I, 220, 337, 343, 368, 377, 381, 455, 478, 483, 489, 497; II, 46.
- Священники — I, 23, 479, 504.
- Северная Америка — I, 240; II, 55, 253.
- Северная Африка — I, 288, 299.
- Северная Италия — I, 298, 447, 456; II, 12, 150.
- Себастьян, св., римский христианский мученик (ум. 288) — II, 320.
- Севилья — I, 398, 442.
- Секст Эмпирик, греческий врач и философ—скептик — I, 235, 257, 282.
- Селевк I (Никатор), царь Вавилона, основатель империи Селевкидов (358 — 280 годы до н.э.) — I, 241, 242.
- Селевк, греческий астроном (ок. 150 года до н.э.) — I, 235, 242 (сп.).
- Селевкиды — I, 242, 245, 276, 328.
- Селевкия — I, 242.
- Семилетняя война — II, 220.
- Сенат (Римский) — I, 156, 289 — 291, 352, 407; II, 25.
- Сепска Люция Анний, римский философ—стоик (3 год до н.э. — 56 год н.э.) — I, 246, 270, 272, 274, 277, 278, 360, 386, 483;
  - цитируется — I, 246.
- Семиты — I, 22.
- Семь — II, 51.
- Семь греческих мудрецов — I, 43.
- Семья — I, 131 — 132, 193, 206, 208 — 209.
- Сен-Ламбер Жан Франсуа, маркиз, французский поэт и философ (1716 — 1803) — II, 208.
- Сергий II, папа (904 — 911) — I, 414.
- Серебро — I, 131, 133.
- Серрей — I, 487.
- Сесиль Уильям (лорд Брэдли), английский государственный деятель (1520 — 1598) — II, 58.
- Снам — II, 125.
- Сибарис — I, 49.
- Сивилла — I, 61.
- Сидней Альгернон, английский республиканский вождь (1622 — 1633) — II, 237.
- Сидон — I, 240.
- Сила — I, 237; II, 52, 55 — 56;
  - центробежная с. — I, 73.
- Силены — I, 110.
- Силлогизм — I, 217, 218, 219, 220, 223, 275 — 276; II, 60, 61.
- Сильвестр I, св., папа (314 — 335) — I, 401 — 402.
- Сильвестр II (Герберт), папа (999 — 1003) — I, 401, 404, 426, 433.
- Сим — II, 134.
- Символы в математике — I, 176.
- Симеон Столпник, св., сирийский отшельник (390 — 459) — I, 392.
- Синдджер, д-р, Геркардт, цитируется — I, 408.
- Симон де Монфор — I, 460.
- Симония — I, 398, 400, 425 — 426, 429, 430.
- Симмах, римский придворный при Теодорихе Великом (ок. 440 — 500) — I, 352, 388.
- Синагога — I, 327.
- Сингапур — I, 240.
- Синдикализм — II, 297.
- Синкретизм — I, 341.
- Синон — I, 250.
- Синоптическое Евангелие — I, 302, 341.
- Синтаксис — I, 175, 177, 184; II, 345.
- Синтез — I, 320;
  - и Гегель — II, 247.
- Сиракузы — I, 99, 125, 139, 143, 212, 237, 288, 399, 412.
- Сицилийская вечерня — II, 16.
- Сицилия

- и греки — I, 26, 27, 40, 49 (сп.), 67, 72, 74, 77, 99, 138, 243;
- император Фридрих II — I, 461, 462 — 463;
- и Ломбардская лига — I, 450;
- и магометане — I, 299 — 300, 436;
- и Неаполь — II, 16;
- и норманны — I, 321, 413, 415, 424, 459, 461;
- и папство — I, 459 — 460;
- и сарацины — I, 411, 415, 424.
- Скандинавия — I, 467; II, 41.
- Скандинавов вторжения — I, 418, 424.
- Скептицизм — I, 96, 243; II, 87, 221, 149, 333;
- в Греции и Риме — I, 77, 93, 97, 238, 247, 252 — 255, 256, 258, 262, 293, 337;
- и Юм — II, 180, 187, 188, 190.
- Скифы — I, 358.
- Скотисты — II, 30.
- Скотт Михаил, филолог—классик и переводчик — I, 443.
- Скотт Вальтер, шотландский романист и поэт (1771 — 1832) — II, 345.
- Славяне — I, 399.
- Следствие в логике — II, 181.
- Слова — I, 112, 174, 176, 299; II, 61, 66, 259 — 260;
- и Аристотель — I, 183, 218, 221 — 222;
- и значение — I, 68 — 70, 173, 179; II, 260;
- и логика — I, 218, 221 — 222, 491 — 492; II, 108;
- и логический анализ — I, 175; II, 343.
- «Словарь («Словарь исторический и критический») (Б э й л ь) — II, 76.
- Слово — I, 56, 366, 474.
- Случайность — I, 74, 76, 81, 271 — 272.
- Смертная казнь — II, 290.
- Смит Сидней, английский очеркист (1771 — 1845) — I, 209 (сп.).
- Смит Эбенезер Вилькс — II, 329.
- Смолетт Тобиас Джордж, английский романист (1721 — 1771) — II, 194.
- Смюгс Жан Христиан, маршал, южноафриканский военный и государственный деятель (р. 1870) — II, 259.
- Собственность — I, 33 — 34, 51, 134, 209, 503, 504; II, 7, 114, 296;
- и Гоббс — II, 68;
- и Локк — II, 143, 146, 148, 150, 153, 155, 162, 213;
- и Платон — I, 131, 132, 193;
- и Руссо — II, 204, 213.
- «Собственные имена» (П а с с е л) — I, 487.
- События — II, 346, 347.
- Совершенные геометрические тела — II, 48.
- Совесть — I, 109.
- Советская Россия — II, 151, 234.
- Совпадение и причинность — II, 183 — 184.
- Современная техника — II, 342.
- Современное мировоззрение — II, 53.
- Соединенные Штаты Америки — I, 70, 120, 302, 466; II, 147, 149, 156, 237, 345.
- Созерцание — I, 51, 52, 53, 190, 191, 201, 202, 310; II, 272, 324, 327.
- Сознание — II, 327.
- Сократ, греческий философ (469 — 399 годы до н.э.) — I, 77, 78, 99, 101 — 112, 143, 159, 171, 172, 181, 243, 290;
- и Бозций — I, 386, 387;
- и греческие философы — I, 67, 82, 83 — 84, 85, 92, 125, 126, 249 — 250, 271;
- и душа — I, 108, 155, 156, 157, 158 — 162, 267 — 268;
- и математика — I, 230, 231;
- и Пицце — II, 276;
- и познание — I, 157 — 158, 170, 171;
- и справедливость — I, 136 — 137;
- и субъективность — I, 313, 370;
- и Тимей — I, 164;
- и этика — I, 92, 126, 592;
- и логика Аристотеля — I, 217, 218, 219, 221 — 222;
- осуждение и смерть С. — I, 80, 98, 100, 101, 103 — 108, 153, 153 — 155, 182, 215, 272; II, 91;
- характер С. — I, 109 — 110, 155 — 156; II, 76.
- «Сократические сочинения» (К с е н о ф о н т А ф и н с к и й) — I, 102.
- Солнечизм — II, 173, 218, 232.
- Солнца богиня — II, 136.
- Солнце — I, 23, 66, 228, 236, 275; II, 47, 51, 52, 57, 347 — 348;
- и Аристарх Самосский — I, 152, 235, 236;
- как Бог — I, 225, 297, 326; II, 54;
- и Браге Т. — II, 46, 47;
- и Гераклid Понтийский (современник Аристотеля) — I, 234;

- и гностики — I, 308;
  - и греческие философы — I, 46, 73, 80, 81, 90, 275, 276, 306;
  - и Декарт — II, 79 — 80;
  - и евреи — I, 333;
  - и Кенлер — I, 142; II, 47, 48;
  - и Коперник — II, 43, 44;
  - культ С. — I, 228; II, 44;
  - и манихейство — I, 364 — 365;
  - и пифагорейцы — I, 234;
  - и Плотин — I, 307, 312;
  - и Франциск — I, 468;
  - и Сократ — I, 106.
- Солнечная система — II, 158, 220.
- Соломон — I, 324, 332.
- Солон, афинский законодатель (638 — 559 годы до н.э.) — I, 78, 79, 138, 139; II, 25, 28.
- Сомнение — I, 253, 366; II, 80 — 81, 84.
- Сомерсетшир — I, 171, 402; II, 310.
- «Соперники» (Περὶ ἑρμηνείας) — II, 195.
- Соракт — I, 407.
- Сорбонна — II, 206 (сн.) — 236.
- Сорель Жорж, французский анархосиндикалист и писатель (1847 — 1922) — II, 297.
- Соути Роберт, английский поэт (1774 — 1843) — II, 195.
- «Софист» («Платон») — I, 74, 95.
- Софисты — I, 78, 83 — 84, 87, 92 — 98, 101, 105, 136, 252.
- София — I, 339.
- Софокл, греческий драматург (496 — 406 годы до н.э.) — I, 37, 77, 99.
- Сохранение
- момента — II, 78;
  - энергии — II, 56.
- Социализм — II, 7, 150, 153, 199, 242, 295 — 296;
- в Англии — I, 504; II, 238, 288, 294, 295 — 296;
  - и Ницше — II, 278, 280, 281.
- «Социальная и экономическая история Римской империи» (Ростовцев) — I, 280 (сн.).
- Социальная наука — II, 292.
- Социальная несправедливость — II, 153.
- Социальная организация — II, 257.
- Социальная сила — II, 340.
- Социальная система — I, 52.
- Социальная среда — II, 341.
- Социальные катастрофы — II, 342.
- Социальные обстоятельства — I, 279.
- Социальные условия — I, 317.
- «Социальный вопрос в третьем столетии» (Гарп) — I, 245 (сн.).
- Социальный порядок — II, 71.
- Социальный прогресс — I, 302.
- Сочувствие — II, 285.
- Сомнение — I, 253, 366; II, 81, 84, 217.
- Спарта — I, 26, 27, 28, 31, 77, 98 — 99, 288, 289; II, 278;
- и Афины — I, 31 (сн.), 79, 83, 98, 99, 100;
  - Влияние Спарты — I, 113 — 123;
  - и Макнавелли — II, 25, 27;
  - и Платон — I, 123, 124 — 125, 135, 138;
  - и Руссо — II, 203, 211.
- Спасение — I, 36, 249, 258, 328; II, 41 — 42, 94;
- и Августин — I, 367, 379, 380, 381;
  - и Павел, св. — I, 341;
  - и Руссо — II, 203, 210;
  - и христианство — I, 323, 362.
- Специализация в эллинистическом мире — I, 243.
- Спиноза Бенедикт, голландский философ (1632 — 1677) — I, 56, 303, 461; II, 86 — 97, 98, 270, 281, 343;
- и бог — I, 144, 184, 422 (сн.); II, 86, 88, 89, 90 — 94, 160;
  - и Гегель — II, 10, 246, 250, 256;
  - в Голландии — II, 76, 86;
  - и государство — II, 87, 254;
  - и Декарт — II, 78, 87, 88;
  - и Лейбниц — II, 86, 99, 100, 101, 103, 110, 111.
  - и Маймонид — I, 337 — 338, 445;
  - и субстанция — II, 88, 94, 100, 107 — 108;
  - и субъективизм — II, 10;
  - этика — II, 87 — 94, 95, 96 — 97, 161;
  - и пантеизм — I, 369; II, 88;
  - цитируется — II, 89 — 94, 96.
- Спогето — I, 393.
- Справедливость — I, 194, 355; II, 154 — 155, 225;
- и Аристотель — I, 194, 200, 211;
  - и Гераклит — I, 63;
  - и греки — I, 45;
  - как интерес более сильного — I, 98, 128, 132 — 137;
  - и Платон — I, 128, 132 — 137.
- Среда — II, 307, 338 — 339, 341, 342.
- Средиземное море — I, 234, 276, 288, 415; II, 134, 250.
- Средневековый синтез — I, 459, 495.
- Средние века — I, 28, 317; II, 116, 342;

- и Августин — I, 378 — 379;
- и Аристотель — I, 120, 205, 216, 228, 253, 435, 490 — 491;
- и Байрон — II, 265;
- и Бозций — I, 385 — 396, 389;
- град божий — I, 371;
- и Григорий Великий — I, 397 — 398;
- дуализм в средние века — I, 248 — 249;
- евреи в средние века — I, 337;
- и закон природы — II, 139 — 140;
- и индивидуализм — II, 115;
- и землеуладение — II, 151;
- Константинов дар — I, 406 — 408;
- и короли — I, 355 (сп.);
- и логика — I, 287;
- и Лукреций — I, 266;
- наука и схоластика в средние века — II, 45;
- и Платон — I, 243, 435, 470;
- и Плотин — I, 302;
- и политика — I, 205, 416;
- и Псевдо-Дионисий — I, 420, 421;
- и романтизм — II, 194;
- и философия — I, 56, 91, 208, 220, 317, 435; II, 7, 40, 42, 284;
- и церковь — I, 120, 208, 298, 318, 350, 410; II, 7;
- юридические функции в средние века — I, 408; II, 135, 254;
- и экономика — II, 242.
- Средний класс — I, 505; II, 114, 145, 162, 242.
- Средства — II, 27, 258.
- Стагир — I, 180.
- Стагирит — см. Аристотель.
- Становление — II, 248, 308.
- Старообряды — I, 399.
- Статуя свободы — I, 277.
- Стендаль (псевдоним Мари Анри Бейля), французский романист (1783 — 1842) — II, 265.
- Стефан III, папа (752 — 757) — I, 406.
- Стефан IX, папа (1057 — 1058) — I, 429.
- Сто дней — II, 265.
- «Стоики и скептики» (Б и в е н) — I, 254 (сп.), 277 (сп.).
- «Стоики и эпикурейцы» (О т с) — I, 261 (сп.), 281 (сп.).
- Стоимости трудовая теория — II, 152, 153, 295.
- Стоицизм — I, 238, 249, 252, 261, 270 — 287, 313, 373; II, 5;
- и Академия — I, 256 — 257, 271, 276 — 277;
- и большинство — I, 197;
- в Риме — I, 270, 276, 277 — 287, 293 — 294;
- и бог — I, 272, 281, 282, 284, 307;
- и Бозций — I, 386;
- и братство людей — I, 280 — 281, 282, 298;
- и детерминизм — I, 271, 275, 283 — 284;
- и добродетель — I, 272, 274, 275, 283 — 285;
- и душа — I, 271, 275, 309;
- и евреи — I, 331 — 332;
- и индивидуализм — II, 115;
- космополитизм — I, 240;
- и материализм — I, 270, 271, 276;
- и Платон — I, 271, 275, 276 — 277, 282, 286;
- и Плотин — I, 304;
- и политика — I, 250, 293;
- и Сократ — I, 110, 271, 272;
- и Спиноза — II, 92;
- и теология — I, 283, 312 — 313;
- и Филон — I, 227;
- и христианство — I, 275, 277, 278, 282, 283, 285, 287, 323;
- и церкви отцы — I, 317, 386;
- и эпикурейство — I, 259, 260 (сп.), 269, 270;
- и этика — I, 270, 276, 283 — 284, 285 — 286.
- «Стоическая философия» (М а р р е й) — I, 27 (сп.).
- Стокгольм — II, 77.
- Стоу Гарриет Бичер, американская писательница (1812 — 1896) — II, 278.
- «Стоя» (Б а р т) — I, 276 (сп.).
- Старание — I, 340; II, 270 — 271, 285 — 286.
- «Страдания юного Вертера» (Г е т е) — II, 266.
- «Страдания лорда Джорджа» — II, 265.
- Стражи (в Утопии Платона) — I, 128, 129, 131, 133, 134, 143, 146, 151, 203.
- Страсть, страсти — I, 34, 37, 38, 110, 273; II, 66, 199;
- и романтики — II, 192, 197.
- Страффорд Томас Вентворт, граф, английский государственный деятель (1593 — 1641) — II, 64, 72.

- Страх — II, 91.  
 Стрела — II, 319 — 320.  
 Стридон — I, 356.  
 Строчи Литтор, английский исторический писатель (1880 — 1932) — II, 58.  
 Стриндберг Август, шведский драматург и романист (1849 — 1912) — II, 198.  
 Страрты, английский королевский дом (XVI век) — I, 355 (сп.); II, 119, 136, 137, 154.  
 Суассонский собор — I, 454.  
 Субстанция — I, 88, 166, 221 — 222; II, 108, 126, 171, 223, 251, 346;  
 — по Аристотелю — I, 219, 220 — 221;  
 — по Декарту — II, 107;  
 — по Лейбницу — II, 100 — 108  
 — и принцип индивидуации — I, 487;  
 — и ранняя греческая философия — I, 43, 44, 46, 60, 65, 71, 73, 74, 81, 80;  
 — и Спиноза — II, 88, 95, 107;  
 — и Юм — II, 179.  
 Субъект — I, 174;  
 — и объект — II, 180, 324, 327.  
 Субъективная идея — II, 249.  
 Субъективность, субъективизм — I, 249, 252, 313, 370; II, 9, 10, 81, 217 — 219, 223, 227, 228, 333.  
 Судьба — I, 23, 134, 247, 274, 373; II, 342.  
 Суеверия (в античности) — I, 27, 32, 110, 238, 240, 246 — 247, 259, 296, 312.  
 — и Боэций — I, 387, 389;  
 — и наука — II, 45;  
 — в средние века — I, 321, 381, 391;  
 — в эпоху Возрождения — II, 12, 19.  
 Суэц — I, 384.  
 Сунниты — I, 438.  
 Суфиты — I, 440.  
 Существование — II, 251, 346;  
 — борьба за существование — II, 240, 294;  
 — и Кант — II, 224;  
 — и Лейбниц — II, 102, 103, 111;  
 — и Локк — II, 217;  
 — и Сократ — I, 157.  
 «Существует ли сознание?» (Д ж е м с) — II, 328 — 330.  
 Сущность — I, 147, 165, 167, 309, 310, 421, 485; II, 102, 103, 127;  
 — и Аристотель — I, 183, 184 — 185, 186, 187, 190 — 191, 221 — 222;  
 — и Фома Аквинский — I, 474, 475, 485 — 486.  
 Сфер, философ-стоик (ок. 300 — 250 годов до н.э.) — I, 286.  
 Сфорца, род итальянский герцогов, правителей Милана (1447 — 1535) — II, 13.  
 Схоластика — II, 59, 61, 99;  
 — и арабы — I, 300, 443;  
 — и Аристотель — I, 185, 207, 217, 233, 435;  
 — и развитие схоластики — I, 424, 435, 446, 452 — 458.  
 Схоласты — I, 338, 404 — 506; II, 26;  
 — и Аристотель — I, 446 — 447;  
 — и бог — II, 102;  
 — и Возрождение — I, 317; II, 9, 17;  
 — и Гильдебранд — I, 322;  
 — и Декарт — II, 75, 83 — 84, 85;  
 — и логика — I, 216 — 217; II, 9;  
 — и Локк — II, 121, 126, 140;  
 — и платонизм — I, 435;  
 — и Платон — I, 313, 446;  
 — в Оксфорде — I, 503; II, 63;  
 — и свободная воля — I, 233;  
 — и трудовая теория стоимости — II, 152 — 153;  
 — францисканские схоласты — I, 482 — 484;  
 — и церковь — I, 322, 446;  
 — и Эразм Роттердамский — II, 29, 30, 32.  
 Сципий (Младший) Публий Корнелий (Эмилиан Африкан Младший), римский полководец — I, 276, 293.  
 Сципий ("Старший") Публий Корнелий (Африкан Великий), римский полководец (234 — 183 годы до н.э.) — I, 372.  
 Сципионы, римская патрицианская фамилия — I, 357.  
 Счастье — I, 79, 303, 321; II, 161, 293 — 294, 297;  
 — и Аристотель — I, 193, 199, 200 — 203, 210;  
 — и Бентам — I, 203 — 204; II, 238, 289;  
 — и Боэций — I, 386;  
 — и Джемс — II, 333;  
 — и Кант — II, 221;  
 — и Локк — II, 130, 131;  
 — и стоики — I, 275, 281, 286;  
 — и Шопенгауэр — II, 271;  
 — и Эпикур — I, 253, 266.  
 Тавроболлий — I, 345.  
 Таинство — I, 158 — 159, 424, 431 — 432, 479.

Тайлер Уот (Уолтер), пождь крестьянского восстания в Англии (ум. 1381) — I, 504.  
 «Тайны Удольфо» (Р а д к л и ф ф) — II, 195.  
 «Так говорил Заратустра» (П и ц ш е) — II, 279.  
 Таммуз — I, 326.  
 Тамплиеры — I, 499.  
 Танская династия — I, 415.  
 Тантал — I, 30.  
 Таос — I, 260.  
 Таранто — I, 138.  
 Тарн В.В. — I, 242, 270;  
 — цитируется — I, 244, 276.  
 Татары — II, 55.  
 Тартесс — I, 48.  
 Тауэр лондонский — I, 498; II, 35, 58, 64.  
 Тацит Кай Корнелий, римский историк (55 — 120) — I, 242, 278; II, 252.  
 Творение — I, 78, 164 — 165, 169, 310, 311, 421 — 422; II, 110, 111;  
 — и Августин — I, 369 (сп.), 370 (сп.), 373 (сп.);  
 — и евреи — I, 45, 232 (сп.);  
 — и теология — I, 45, 150 — 151.  
 «Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского» — I, 374 (сп.), 375 (сп.);  
 Творец — I, 85, 86, 155; II, 54.  
 Творческая эволюция — II, 308.  
 Тевтам — I, 60.  
 Тегеран — I, 441.  
 Тесей — II, 21.  
 Теизм — II, 208.  
 Телеологические объяснения — I, 86, 125; II, 60.  
 Телеология — I, 186, 187, 226; II, 307.  
 Телес, философ—киник (III век до н.э.), цитируется — I, 251 — 252.  
 Телескоп — II, 51 — 52.  
 Теоделинда, жена короля Агилульфа — I, 400.  
 «Теодицея» (Л е й б н и ц) — II, 100.  
 Теодоберт, король франков (ок. 599) — I, 400.  
 Теодор, архиепископ Кентерберийский (669 — 690) — I, 418.  
 Теодорих Великий, король остготов в Италии (454 — 526) — I, 352, 382, 385, 389, 402; II, 253.  
 Теодорих, король франков (ок. 599) — I, 400.  
 Теократия — I, 328, 379.  
 Теология — I, 22, 53, 55, 56, 137, 150, 220;  
 — и Аверроэс — I, 471;

— и Аристотель — I, 188;  
 — и парнаксские элементы в Риме — I, 495;  
 — и Гераклит — I, 61 — 62;  
 — и Ксенофан — I, 59;  
 — орфическая т. — I, 35, 40;  
 — и Пифагор — I, 56;  
 — и Платон — I, 132;  
 — и Плотин — I, 301;  
 — и стоицизм — I, 270, 272, 283;  
 — и субстанция — I, 71;  
 см. также христианская теология.  
 «Теология Аристотеля» (К н и д и) — I, 439.  
 Теоремы — I, 55;  
 — Пифагора теорема — I, 230.  
 Теоретическая философия — II, 297.  
 Теории и прагматизм — II, 331.  
 Теория — I, 52.  
 Теория длительности — II, 321 — 323.  
 Теория идей — I, 124, 140 — 152, 162 — 163, 182 — 185, 186 — 187, 271, 421, 434 — 435.  
 Теория народонаселения Мальтуса — II, 238, 240, 294.  
 Теория непрерывности и трансфинитных чисел — II, 337, 344.  
 Теория описаний — II, 345 — 346.  
 Теория познания  
 — и Абеляр — I, 455;  
 — и Аристотель — I, 220;  
 — и Бергсон — II, 332;  
 — и восприятие — II, 172 — 173;  
 — и Гельвеций — II, 237;  
 — и Декарт — II, 81 — 84;  
 — и Джемс — II, 327;  
 — и Дьюи — II, 334;  
 — и Локк — II, 121 — 133, 217;  
 — и математика — I, 53; II, 335;  
 — и Оккам — I, 491;  
 — ошибки в т. п. — I, 53, 218 — 219;  
 — и Платон — I, 286;  
 — и прагматизм — II, 341;  
 — и софисты — I, 92;  
 — и стоики — I, 276, 286 — 287;  
 — и Юм — II, 218;  
 см. также Знание, Познание, Эпистемология.  
 Теория относительности — I, 237, 486; II, 231, 346, 347.  
 Теория памяти — II, 321 — 323.  
 Теофилакт, римский аристократ — I, 413.  
 Термидор — II, 218.

- Семинисты — II, 30.  
 Германы — I, 491 — 492.  
 Термометр — II, 52.  
 Терпение — I, 280.  
 Гертзуллиан (Квинтий Сантимиус Флоренс Гертзуллиан), отец церкви (160 — 230) — I, 274, 332.  
 Гехника — I, 195, 215; II, 10, 242, 243, 342.  
 Тезетет, греческий математик (современник Алатона) — I, 168, 170, 171, 230, 232.  
 «Тезетет» (Платон) — I, 63, 96, 170 — 179, 493; II, 84, 127, 346.  
 Тибет — I, 159.  
 Тигр — I, 22, 242.  
 Тик Людвиг, немецкий романист и переводчик (1773 — 1853) — II, 269.  
 Тимей, греческий астроном и философ (ок. 400 годы до н.э.) — I, 164 — 169.  
 «Тимей» (Платон) — I, 164 — 169, 232, 308, 386, 435, 445; II, 47.  
 Тимон, греческий философ—скептик (ум. в 235 году до н.э.) — I, 253, 254;  
 — цитируется — I, 253 — 254.  
 Тимофей, ученик св. Павла (I век) — I, 340 (сп.), 426 (сп.).  
 Тир — I, 240.  
 Тирания — I, 27, 72, 79, 212, 289, 295.  
 Тирсопосцы — I, 159.  
 Титанический огонь — I, 182.  
 Титаны — I, 35.  
 Тождество — II, 180, 185.  
 Толедо — I, 457.  
 Толстой Лев Николаевич, русский писатель (1828 — 1910) — I, 250, 251, 360; II, 265.  
 Томисты — II, 30.  
 «Толика» (Аристотель) — I, 458.  
 Торговля — I, 207; II, 192.  
 Торо Генри Давид, американский писатель и философ (1817 — 1862) — II, 195.  
 Торричелли Еванджелисто, итальянский математик и физик (1608 — 1647) — II, 53.  
 Тоскана — II, 14, 50.  
 Тоталитаризм — I, 124; II, 138, 146, 210, 215, 233.  
 Тоупи Р.Х. — I, 207; II, 140 (сп.);  
 — цитируется — II, 140, 152.  
 Тофет — I, 325.  
 Трагедия — I, 37, 77.  
 Традиционность — II, 234, 290.  
 Тразимах Калыцедонский, греческий софист и риторик (ок. 227 года до н.э.) — I, 98, 136, 137, 138.  
 «Трактат об интеллектуальной красоте» (Платон) — I, 311.  
 «Трактат о принципах человеческого познания» (Беркли) — II, 165.  
 «Трактат о человеческой природе» (Юм) — II, 176, 177 — 190;  
 — «Оботвлеченных идеях» — II, 175 — 178;  
 — «О познании и вероятности» — II, 180.  
 «Трактаты о правительстве» (Локк) — II, 121, 134, 138, 139.  
 Трансцендентальное доказательство — II, 228 — 229, 231.  
 Траян (Марк Ульвий Перва Траян), римский император (52 — 117) — I, 291, 294.  
 Треверрорум — I, 351.  
 Тред—юнионы — II, 70, 38.  
 Трейчке Генрих, германский историк (1834 — 1896) — II, 236.  
 Третий Вселенский собор — I, 384.  
 «Третий человек» — I, 149, 182.  
 Треугольники — I, 55, 167 — 168, 169.  
 «Три разговора между Гиласом и Филоном» (Беркли) — II, 165 — 172.  
 Триадиическое движение — II, 247, 249.  
 Тригонометрия — I, 236.  
 Тридентский собор — II, 13, 41, 44.  
 Тридцатилетняя война — II, 40, 75, 198, 234 — 235.  
 Тридцать тиранов — I, 100, 102, 107, 124.  
 Тронца — I, 305, 343, 386, 422, 437, 453; II, 31;  
 — и Абеляр — I, 454, 455;  
 — и Фома Аквинский — I, 472, 479;  
 — и Плотин — I, 305, 307, 435.  
 Троицы колледж — II, 164.  
 Троя — I, 30, 160, 346, 372.  
 «Тройки» (Беркли) — I, 100.  
 Труд — I, 244; II, 150.  
 «Труд, защищенный от требований капитала» (Годскин) — II, 295.  
 Турин — I, 400; II, 201.  
 Турки — I, 292, 436, 438, 503, 505; II, 13, 19, 55.  
 Тулуза — I, 466.  
 Туманность — I, 228.  
 Тур — I, 406, 411, 436.  
 Турниры — I, 319.  
 Тысячелетнее царствование — I, 378.  
 Тяготение — I, 228, 237; II, 79, 114, 158, 347.  
 Уайтхед Альфред Порс, английский математик и философ (р. 1861) — II, 297, 344.



- Убийство — II, 144, 145.  
 Угасание — II, 271.  
 Удовольствие и страдание — I, 33, 155 — 156, 199; II, 161, 237 — 294, 316;  
 — и Бентам — II, 290, 292;  
 — и Беркли — II, 166, 170;  
 — и Локк — II, 131, 133, 161;  
 — и утилитаристы — II, 289 — 294;  
 — и Эникур — I, 264.  
 Уильям Мальмсберийский, английский историк — I, 419.  
 Ульфил (Ульфила), епископ готов (311 — 381) — I, 402.  
 Ум  
 — и Анаксагор — I, 80, 81;  
 — и Аристотель — I, 190 — 191;  
 — и атомисты — I, 85;  
 — и Платон — I, 155, 166, 175.  
 Умеренность — I, 67, 91; II, 291.  
 Умножения таблица — II, 335.  
 Универсалии  
 — и Авиценна — I, 441;  
 — и Локк — II, 127;  
 — и номинализм — II, 178;  
 — и Платон — I, 124, 147, 148, 176;  
 — и Порфирий — I, 489;  
 — и схоластика — I, 420 — 421, 452, 453, 455, 457, 475, 476, 491 — 492.  
 Университеты — I, 457.  
 Уоллес Джон, английский математик (1616 — 1703) — II, 64.  
 Уолсей Томас, английский кардинал и государственный министр (1475 — 1530) — II, 35.  
 Уордсворт Уильям, английский поэт (1770 — 1850) — II, 195.  
 Урбан II, папа (1088 — 1099) — I, 446, 447, 448.  
 Урбан V, папа (1362 — 1370) — I, 501.  
 Урбан V (Бартоломео Преньяно), папа (1378 — 1389) — I, 501.  
 Уродство — I, 309.  
 Ускорение — II, 49, 52, 56.  
 Условности и романтики — II, 192, 198.  
 Условный императив — II, 225.  
 Условный рефлекс — II, 289, 347.  
 Успех — II, 27.  
 «Утилитаризм» (Джон Стюарт Милль) — II, 292.  
 Утилитаризм, утилитаристы — I, 203; II, 145, 163, 219, 225, 237, 288 — 296.  
 Утилитарная этика — II, 143.  
 Утилитарные стандарты — II, 194.  
 Утопия — I, 124, 128 — 139, 208 — 209; II, 35 — 39.  
 «Утопия» (Мор) — II, 35 — 39.  
 Ученость — I, 338, 393.  
 Уджанды, английские фабриканты — II, 195.  
 Фавст, манихейский епископ (современник Августина) — I, 365.  
 Факт (факты) — I, 112, 136, 137, 138, 175, 177; II, 45 — 46, 94 — 95, 222, 340, 342.  
 Фалес Милетский, греческий философ и ученый (640 — 646 годы до н.э.) — I, 21, 23, 42 — 44, 47, 62, 206, 229, 233, 373.  
 Фараби аль (Мухамед ибн—Мухаммед ибн—Тархан абу—Паср аль Фареби), арабский философ (870 — 950) — I, 484.  
 Фараоны — I, 239.  
 Фарнесс — I, 329 (сп.), 338, 334, 335, 336.  
 Фарфеский монастырь — I, 428.  
 Фаунтинское аббатство — I, 428.  
 Фаустина, жена императора Марка Аврелия (125 — 175) — I, 279.  
 Фашизм — II, 244, 285.  
 Федон (греческий философ) — I, 153, 163.  
 «Федон» (Платон) — I, 109, 111 — 112, 153 — 163, 304, 458; II, 91.  
 «Федр» (Платон) — I, 80.  
 Феминизм — I, 32, 37.  
 «Феноменология духа» (Гегель) — II, 245.  
 Феодализм — I, 319, 322, 352 (сп.), 413, 426, 432, 447, 450; II, 12.  
 Феодальная аристократия — I, 318, 320, 405, 505; II, 7, 71.  
 Феодор, греческий математик (V век до н.э.) — I, 230.  
 Феодора — I, 389.  
 Феодосий I Великий (Флавий Феодосий), римский император (346 — 395) — I, 343, 344, 353, 355, 373; II, 70.  
 Фердинанд II, король Арагона, Кастилии, Неаполя и Сицилии (1452 — 1516) — II, 16, 71.  
 Фермонилы — I, 117.  
 Феррарский собор — I, 503; II, 17.  
 Фессалия — I, 153, 358.  
 Фессалоника — I, 355; II, 70.  
 Фессалоникийцы — I, 355, 378.  
 Финансовая пустыня — I, 391.  
 Фины — I, 117, 119, 234.  
 Фидий, греческий скульптор (490 — 432 годы до н.э.) — I, 77, 80, 95, 99, 281.  
 Физика — II, 123, 173, 203, 230, 231;  
 — и Аристотель — I, 224 — 228; II, 33;  
 — и восприятие — II, 112, 231 — 232, 347;

- и греческие философы — I, 54, 65, 243, 271, 276; II, 53 — 54;
- и Декарт — II, 80, 82, 85;
- и Ньютон — II, 53;
- в XVI столетии — II, 75;
- в современной науке — I, 89 — 90; II, 43, 55, 242;
- причинные законы в ф. — II, 185;
- и субстанция — I, 72; II, 179;
- и философия логического анализа — II, 346 — 348.
- «Физика» (Аристотель) — I, 88, 224 — 226.
- Физико—теологическое доказательство бытия бога — II, 102, 224.
- Физиология — II, 186, 289, 318, 347.
- Физический закон — II, 174.
- Физическое истолкование — II, 172.
- Филадельфия — I, 38.
- Филантропия — I, 323.
- Филдинг Генри, английский повеллист (1707 — 1754) — II, 194.
- Филипп II, король Испании (1527 — 1598) — II, 71 — 72.
- Филипп II, царь Македонии (382 — 336 годы до н.э.) — I, 180, 238, 239, 240, 290.
- Филипп IV (Красивый), король Франции (1268 — 1314) — I, 498.
- Филмер Роберт, английский политический писатель (ум. 1653) — II, 134, 138 — 139, 145;
- цитируется — II, 134, 135.
- Филолай Фиванский, греческий философ—пифагорец — I, 234.
- Филонус — II, 165, 168, 170 — 171.
- Филон Иудейский, еврейский эллинистический философ (20 годы до н.э. — 54 год н.э.) — I, 337, 341.
- Философия
  - и арабы — I, 299 — 300;
  - и Аристотель — I, 180, 221, 223;
  - в Афинах — I, 78, 79, 99;
  - и Возрождение — II, 17;
  - голод и философы — II, 262;
  - душа и тело в ф. — I, 155;
  - и классификации ф. — II, 297;
  - космополитическая точка зрения в ф. — I, 240;
  - логического анализа ф. — II, 343 — 350;
  - и математика — I, 48, 55, 56;
  - и наука в XVII веке — II, 53 — 56;
  - начало ф. и Фалес — I, 21, 42;
  - и общественные обстоятельства — I, 279;
  - основания оценки значения философской системы — I, 302;
  - открытые вопросы в философии — I, 138;
  - и Платон — I, 97 — 98;
  - и раннее христианство — I, 323;
  - религиозная ф. — I, 37, 37, 56;
  - созерцательный идеал в ф. — I, 53;
  - как состоящая из двух частей — II, 348;
  - среди евреев и магометан в средние века — I, 337;
  - и средние века — I, 319;
  - и субстанция — II, 71;
  - и церковь — I, 318;
- см. также древняя философия; католическая философия; современная философия.
- «Философия истории» (Гегель) — II, 250 — 254.
- «Философия права» (Гегель) — II, 254 — 257.
- «Философские письма» (Вольтер) — II, 122.
- Философские радикалы — II, 158, 193, 234, 238, 240, 288, 290, 294 — 296.
- Философский камень — I, 62, 269; II, 122, 158, 177, 206, 279.
- Философы — I, 31, 32, 34, 39, 44, 72, 153, 206, 224, 269, 373; II, 122, 158, 177, 206, 279;
- Аристотель о ф. — I, 201 — 202, 203;
- и классовые интересы — I, 208;
- и личные обстоятельства — I, 279;
- и политическое и социальное развитие — II, 113;
- Пифагор и ф. — I, 52, 138;
- Платон о ф. — I, 128, 135, 138, 139, 140 — 141, 143 — 144;
- отношение к ф. — I, 58;
- современные философы и дедукция — I, 220;
- Сократ о ф. — I, 106, 155 — 156, 162.
- «Философы—геометры Греции» (Миле) — I, 87.
- Филэллинские города — I, 298.
- Финикийский язык — I, 257.
- Финикийцы — I, 26, 27, 28, 240, 270, 296.
- Фирдоуси, персидский поэт (ок. 941) — I, 440.

Фихте Иоганн Готлиб, немецкий философ (1762 — 1814) — II, 8, 117, 219, 265, 269, 270, 342;

— влияние Ф. — II, 219, 235, 288;

— субъективизм Ф. — II, 10, 219, 231;

— цитируется — II, 231.

Фландрия — I, 498, 499.

Флит—стрит — II, 194.

Флорентийская академия — II, 17.

Флоренция — I, 501; II, 12, 14, 21, 22, 284.

Фока, император Восточной римской империи (602 — 610) — I, 401 — 402.

Фокея — I, 245.

Фома Аквинский, св., итальянский схоласт (1225 — 1274) — I, 56, 469, 470 — 481, 485; II, 43, 102, 146, 210, 343;

— и Аристотель — I, 302, 470 — 475, 476, 480, 481, 490 — 491, 486;

— и бог — I, 430, 434, 443, 472 — 473, 480 — 481; II, 102, 349;

— влияние — I, 317, 319, 435;

— и Декарт — I, 500; II, 84;

— и единичное и вообще — I, 481;

— и истина — I, 472 — 473, 475, 481;

— и Оккам — I, 492, 494;

— и онтологическое доказательство бытия бога — I, 473;

— и трудовая теория стоимости — II, 152.

— и универсалии — I, 475, 476, 492;

— и францисканские философы — I, 482, 485 — 486;

— и этика — I, 477 — 478;

— цитируется — I, 474; II, 139 — 140.

Фома из Челано, итальянский монах (1200 — 1255) — I, 468.

Форд — II, 153.

Форма

— и Аристотель — I, 183, 185 — 187, 190, 191, 226, 309, 476.

Фортуна — I, 244, 247.

Фотий, патриарх Константинопольский (820 — 891) — I, 412.

Фракия — I, 32, 34, 40, 59, 83, 180, 358, 466.

Франклин Бенжамен, американский государственный деятель (1706 — 1790) — I, 266.

Франц I, император (1708 — 1765) — II, 290.

Франциск I, король Франции (1494 — 1547) — II, 16.

Франциск Ассизский, св., итальянский мо-

нах, основатель Францисканского ордена (1182 — 1226) — I, 51, 459, 462, 467 — 469, 498.

Францисканские схоласты — I, 482 — 494.

Францисканский орден — I, 444, 467 — 469, 500.

Франция — I, 183, 248, 294, 382, 459; II, 64, 119, 176, 191, 218;

— и альбигойцы — I, 460, 464, 466;

— и английская эмпирическая философия во Франции — II, 236;

— и арабы — I, 321;

— и Байрон — II, 274;

— и благоразумие — II, 193;

— вестготы и франки — I, 382;

— и Возрождение — II, 16, 29;

— и война с Англией — I, 490;

— и Германия — II, 235, 253, 266;

— и государство — II, 72;

— и Декарт — II, 80;

— землевладение во Франции — I, 417, 419;

— и инквизиция — I, 467;

— и Италия — II, 12, 16 — 17, 24;

— и либерализм — I, 120; II, 116;

— и Локк — II, 117, 122, 158;

— и монархия — I, 320, 408 — 409; II, 71;

— и норманны — I, 411, 415;

— и папство — I, 320, 488, 498, 499 — 500, 501, 502, 504;

— и полупелагианская ересь — I, 380;

— остановки и равновесия — II, 156;

— и Рим — I, 288, 298 — 299;

— и романтизм — II, 195;

— и Руссо — II, 192 — 193, 202 — 203, 206, 210, 216;

— и Сицилия и Неаполь — II, 16;

— и средний класс — I, 505;

— и христианство — I, 406;

— и церковь — I, 447, 458.

Французская империя — II, 266.

Французская революция — II, 71, 150, 156, 163, 193, 195, 266, 284, 285, 290;

— и демократия — I, 215; II, 7;

— и Кант — II, 219, 220;

— Кондорсе и принципы французской революции — II, 237;

— и либерализм — II, 114, 116;

— и Пинше — II, 280;

— и права человека — II, 290;

— и Руссо — II, 216;  
 — и философия — II, 158, 159, 234, 236 — 239, 279.  
 Французская философия — II, 112, 219, 234, 236, 238 — 239.  
 Французский язык — II, 234.  
 Фраунбург — II, 43.  
 Фреге (Готтлоб), немецкий математик — II, 344.  
 Фридрих I (Барбаросса), император (1123 — 1190) — I, 448, 449 — 450, 461; II, 235, 253.  
 Фридрих II (Великий), король Пруссии (1712 — 1786) — II, 206, 235, 253.  
 Фридрих II, император, король Сицилии, титулованный королем Иерусалимским (1194 — 1250) — I, 445, 459, 460 — 464, 470; II, 12, 16.  
 Фридрих II, король Датский, покровитель Браге (1534 — 1588) — II, 47.  
 Фризия — I, 410.  
 Фукидид, греческий историк (471 — 490 годы до н.э.) — I, 359; II, 64.  
 Фуко Жак Бернард Леон, французский физик (1819 — 1868) — II, 57.  
 Фульберт, парижский каноник (1028) — I, 454.  
 Фульдское аббатство — I, 410.  
 Фульк Ги де, папский легат в Англии (ок. 1258) — I, 482.  
 Фурия — I, 96, 139, 243.  
 «Фюзис» — I, 225.  
 Халдеи — I, 246, 270.  
 Халифат — I, 416, 438, 439.  
 Халкедон — I, 136.  
 Халкедонский собор — I, 348, 385, 389.  
 Хам — II, 134.  
 Хаммурапи, царь Вавилона (ок. 2100 года до н.э.) — I, 23.  
 Хартли Дэвид, английский философ (1705 — 1757) — II, 288.  
 «Хасидим» — I, 329, 330, 333.  
 Хаттон Бен. В.Х., цитируется — I, 396.  
 Хатчисон Фрэнсис, шотландский философ (1694 — 1746) — II, 289.  
 Хауторн Натаниель, американский повелест (1804 — 1864) — II, 195.  
 Хеттские таблички — I, 25.  
 Хива — I, 441.  
 Хиджра — I, 430.  
 Химия — I, 53, 62, 65, 86, 299, 444; II, 186, 234.  
 Хирам, царь Тира (969 — 936 годы до н.э.) — I, 27.

Хиэс Томас Миттл, английский математик (1861 — 1940) — I, 54 (сп.), 84;  
 — цитируется — I, 168 (сп.), 230, 235.  
 Хлодвиг, меровингский король франков (481 — 511) — I, 402, 405.  
 Хорассан — I, 441.  
 Хорезми иль (Мухамед ибн—Муса), арабский математик (780 — 850) — I, 440.  
 Хеддерингейм — I, 297.  
 Храмы — I, 372.  
 Хризостом, св. Иоанн, греческий отец церкви (344 — 417) — I, 483.  
 Хрисипп, греческий философ—стоик (280 — 207 годы до н.э.) — I, 275, 276;  
 — цитируется — I, 275.  
 Христианская догма (догмы) — I, 198; II, 326.  
 Христианские доктрины — I, 153, 272, 479.  
 Христианская республика в Римской империи — I, 345.  
 Христианская теология  
 — и Бозций — I, 385 — 386;  
 — и Возрождение — I, 258; II, 18 — 19;  
 — и гелиоцентрическая теория — II, 43 — 44;  
 — и Григорий VII — I, 432;  
 — и Иоанн Скот — I, 419, 421 — 422, 423;  
 — две части х.т. — I, 361;  
 — и доказательства бытия бога — II, 102;  
 — и зло — I, 169;  
 — и иезуиты — II, 41 — 42;  
 — и император в VI веке — I, 385;  
 — и ирландская культура — I, 418 — 419;  
 — и Ланфранк — I, 433;  
 — и математика — I, 56;  
 — мистические религии — I, 32, 34, 346;  
 — о современная теология — I, 64, 309;  
 — и наука — II, 54;  
 — и немецкие идеалисты — II, 219;  
 — и Оккам — I, 494;  
 — и папские доходы — II, 18;  
 — и Платон — I, 34, 124, 153, 301 — 302, 497;  
 — и Плотин — I, 311 — 312;  
 — политическое значение х.т. после Константина — I, 348 — 349;  
 — и пророки — I, 341;  
 — и протестанты — II, 33, 40 — 41;

- ранние распри в х.т. — I, 347 — 348;
  - и св. Петр Дамиани — I, 430;
  - и современная теология — I, 64, 309;
  - и творение — I, 45, 331;
  - и Фома Аквинский — I, 434, 478 — 479, 492, 494;
  - и Фрэнсис Бэкон — II, 59;
  - и церковные авторитеты — I, 342, 350 — 351, 380;
  - развивается с эллинизацией — I, 341;
  - и Я — II, 179 — 180.
- Христианская философия
- и вера — I, 216;
  - и дуализм х.ф. — II, 84;
  - и платонизм — I, 124, 435;
  - и развитие Х.Ф. — I, 496;
- см. также Католическая философия.
- Христианская этика — I, 111, 195, 197, 198, 203; II, 79, 82.
- Христианские моралисты — I, 199.
- Христианский бог — I, 165; см. также Бог.
- Христианский мученик — I, 108 — 109.
- Христианское провидение — I, 188.
- Христианство — I, 301, 302, 309, 397; II, 330;
- и Аристотель — I, 190, 227;
  - и бессмертие — I, 268 — 269;
  - и другие религии — I, 23, 154 — 155, 228, 267, 197, 323, 367, 496 — 497;
  - и евреи — I, 232 — 324, 330 — 331, 332 — 333, 334, 337, 379, 466, 496;
  - и его народный характер — I, 197, 345;
  - и индивидуальная личность — I, 249, 313; II, 199;
  - и Ирландия — I, 382, 417, 422;
  - и магометане — I, 299, 436;
  - и Ницше — II, 275, 278 — 282, 285;
  - и Платон — I, 120, 151, 153, 155, 301 — 302, 313, 323;
  - и Плотин — I, 301 — 302, 310 (сп.), 312;
  - развитие и триумф — I, 242, 252, 301, 339 — 349;
  - и Римская империя — I, 79, 238, 287, 292, 297, 323, 415;
  - и стоицизм — I, 275, 277, 278, 279, 282, 283, 285, 287;
  - и французская революция — II, 280;
  - и Шопенгауэр — II, 268 — 274.
- Христина, королева Швеции (1626 — 1689) — II, 77.
- Христос — I, 297, 339, 343, 354, 357, 358, 366, 374, 401, 407, 461, 466, 488; II, 21, 32;
- и Аристотель — I, 469;
  - и бедность — I, 359, 468 — 469, 503 — 504; II, 39;
  - и грех — I, 334;
  - душа Х. — I, 494 (сп.);
  - и еванг. — I, 327, 330, 331, 332, 334, 335, 337, 340 — 341;
  - и естество Х. — I, 342, 383, 384 — 385, 479;
  - как мир — I, 37, 306, 324, 341;
  - и пациенты — I, 379;
  - и папа — I, 457;
  - подражание Х. — II, 342;
  - смерть Х. — I, 375;
  - этика — I, 138; II, 95.
- Хубрис — II, 342.
- Церковь
- и Августин — I, 317, 371, 377, 378, 380 — 381; II, 40, 255;
  - и Аристотель — I, 120, 180, 471;
  - и воплощение — I, 383 — 384;
  - и Восточная империя — I, 379, 406, 412;
  - восточная и западная церковь — I, 460, 497;
  - и Вульгата — I, 336;
  - и Гоббс — II, 64, 71, 87;
  - господство церкви — I, 248;
  - и государства ее — I, 129, 407;
  - и государство — I, 321 — 322, 350, 354, 378, 379, 404, 490; II, 7, 71, 87, 135, 215, 257;
  - доктора церкви — I, 350 — 367;
  - и “двойственная истина” — II, 59;
  - и индивидуум — I, 249, 361;
  - и инквизиция — II, 44, 51 — 52;
  - и Карл Великий — I, 408 — 409;
  - католическая ц. — I, 393;
  - конфликт императора и папы — I, 487 — 488;
  - и Макинаелли — II, 24, 27;
  - мировая ц. — I, 298;
  - могущество ц. — I, 317;
  - и монастыри — I, 391 — 392;
  - и наука — II, 43 — 44, 76;
  - и немцы — II, 253;
  - и непорочное зачатие — I, 495;

- падение авторитета ц. в новое время — II, 7 — 9;
- протестантская ц. — II, 41, 217;
- и светские монахи — I, 405 — 406, 411 — 412; II, 71, 72;
- и собственность ее — I, 207 — 208, 353, 406, 426, 427, 448, 449, 465, 490; II, 140;
- и спасение — I, 249, 381;
- в средние века — I, 298, 317 — 318, 321 — 322, 382, 391, 404, 411, 414, 424 — 425, 428; II, 7, 115, 135;
- и таинства — I, 479;
- и феодальная аристократия — I, 319, 405;
- и философия — I, 321; II, 7;
- церковное управление — I, 344 — 345, 424;
- в эпоху Возрождения — I, 317; II, 12, 18, 19, 28.
- Пефалус — I, 136.
- Пивизация — I, 21 — 41, 240, 280, 298 — 299, 415, 444; II, 153.
- Пистериянский орден — I, 428.
- Питиум — I, 270.
- Пинцерон Марк Туллий, римский оратор и писатель (106 — 43 годы до н.э.) — I, 164, 215, 232, 289, 358, 364, 365, 483, 484; II, 30;
- и стоики — I, 258, 237 (сп.), 274, 276;
- цитируется — I, 264.
- «Чайльд Гарольд» — II, 263.
- Часы — II, 53.
- Человек — I, 37, 45;
- Чеканка монет — I, 27, 121, 250.
- Человек — I, 37, 45; II, 303;
- как мера всех вещей — I, 96, 170, 171, 172, 174, 178;
- место человека во Вселенной — II, 54 — 55;
- чрезмерное подчеркивание роли человека — I, 92;
- см. также Права человека
- «Человек, который любил острога» (Л о у р е н с) — II, 198.
- Челси — II, 35.
- «Черная смерть» — I, 487.
- Черное море — I, 79.
- Чероки вождь — II, 263.
- Чехия — I, 466, 505.
- Чикаго — II, 334.
- Чингис-хан (Темучин), монгольский завоеватель (1167 — 1227) — I, 298; II, 96.
- Число — I, 53, 54, 56, 164 — 165, 176 — 177; II, 316 — 317, 343 — 344.
- Чистилище — I, 425; II, 18, 31, 41.
- Чистое бытие — II, 248, 250.
- Чистое средие — I, 111.
- Чистый разум — II, 224, 225.
- Чувства — I, 53, 56, 96, 252.
- Чувственное восприятие — I, 56, 87, 91, 161, 252; II, 249;
- и Платон — I, 144 — 145, 145 — 146, 174;
- и Сократ — I, 161.
- Чувственное впечатление — I, 303.
- Чувствительность — II, 201 — 202.
- Чувство — II, 297, 348.
- «Чувство и чувствительность» (О с т е н) — II, 195.
- Чудо — I, 49, 72, 343, 346, 356, 393 — 395; II, 176.
- Шалон — I, 383, 385.
- Шаню, французский посланник в Стокгольме (современник Декарта) — II, 77.
- Шанхай — I, 240, 452.
- Шарлотта, королева Прусская (современница Лейбница) — II, 100, 107.
- Шартрез — I, 456, 457.
- Шах—Наме (Ф и р д о у с и) — I, 440.
- Швейцария — II, 275.
- Швидер Бамберг, германский епископ и папа (1406 — 1407) — I, 429.
- Шефтсбери (Антони Эвелин Купер), 1-й граф, английский государственный деятель (1621 — 1683) — II, 121.
- Шекспир Уильям (1564 — 1616) — I, 68, 69; II, 33, 40, 53, 237, 241, 324;
- цитируется — I, 50 (сп.), 64, 194; II, 282.
- Шелли Мэри Вульстон Крафт, урожденная Годвин, английская писательница (1797 — 1851) — II, 195.
- Шелли Перси Бени, английский поэт (1792 — 1822) — I, 90, 248, 266; II, 159, 195, 264, 324;
- цитируется — I, 90; II, 159 (сп.).
- Шеллинг Фридрих Вильгельм Иосиф, немецкий философ (1775 — 1854) — II, 219, 233.
- Шеридан Ричард Бринсли (1751 — 1816) — II, 195, ирландский драматург.
- Шинская секта — I, 438.
- «Школа и общество» (Дьюи) — II, 334.
- Шлегель Фридрих, немецкий ученый и писатель (1772 — 1829) — II, 269.

- Шиллер Фердинанд Кашинг Скотт, английский философ (1864 — 1937) — I, 96, 172 (сп.); II, 307, 331.
- Шмейдлер — I, 454.
- Шопенгауэр Артур, немецкий философ (1788 — 1860) — II, 189, 234, 239, 268 — 274, 275;  
— цитируется — II, 271, 272.
- Шотландия — I, 402, 485, 501; II, 137.
- Шотландская церковь — II, 137.
- Шоу Джордж Бернар, ирландский драматург и критик (р. 1856) — II, 297.
- Шпенглер Освальд, немецкий философ и историк (1880 — 1936) — II, 250.
- Штейновский монастырь — II, 30.
- Шумеры — I, 22.
- Эванс Артур, английский археолог — I, 24, 25.
- Эвксинское море — I, 250.
- Эволюция — II, 141, 240 — 241;  
— и Бергсон — II, 307 — 308;  
— и божество — I, 64;  
— и Дьюи — II, 334;  
— идей — II, 159;  
— и Локк — II, 149;  
— и политика — II, 28;
- «Эвтидем» (Платон) — I, 95.
- Эйбарт, первый архитектор Йорка (ок. 790) — I, 410.
- Эгонизм — II, 130, 131, 163, 197, 214, 294.
- Эгоспотамы — I, 100.
- Эдди Мэри Бекер Гловер, основательница секты «Христианская наука» (1821 — 1910) — I, 50.
- Эддингтон Артур Стэнли, английский астроном (р. 1882) — I, 256 (сп.); II, 173.
- Эдельгард (Этельгард) Батский, (XII век) — I, 232, 456, 483.
- Эдемский сад — II, 26.
- Эдесса — I, 440.
- Эдинбург — II, 176.
- Эдуард I, король Англии (1239 — 1307) — I, 498.
- Эдуард III, король Англии (1312 — 1377) — I, 488, 490.
- Эдуард IV, король Англии (1442 — 1483) — I, 505; II, 71, 137.
- Эдуард VIII, Эдуард Альберт Джордж Эндрю Патрик Дэвид, король Англии (1936) — I, 411.
- Эйнштейн Альберт, немецкий физик (р. 1879) — I, 50, 89, 90, 237; II, 56, 346, 347.
- Экклесиаст, цитируется — I, 329.
- Экономика — I, 279, 439; II, 138, 234, 240, 294, 295, 327.
- Экономическая теория — II, 238, 240.
- Экономика и война — II, 256;  
— и интеллектуальные блага — I, 159;  
— и Локк — II, 153.
- Экстер — I, 410.
- Эксперимент — I, 157; II, 337.
- Экстаз — I, 38, 40, 55, 307.
- Экхард Йоннес, или Хейнрик, немецкий доминиканский теолог и мистик (1260 — 1237) — II, 271.
- Элеатов школа — II, 320.
- Элевсинские мистерии — I, 29, 37, 39.
- Эликсир жизни — I, 62.
- Электроны — I, 65 — 66.
- Элементы — I, 81, 167, 271;  
— четыре элемента — I, 45, 62, 74, 76, 165, 166, 169, 227, 271;  
см. также — воздух; земля; огонь; вода.
- Элея — I, 67.
- Элис, родной город Пиррона — I, 252.
- Эллинизм, эллинистический мир — I, 238 — 247, 270;  
— и Александр — I, 119, 239;  
— и религиозные взгляды — I, 249;  
— и магометане — I, 288, 299 — 300;  
— упадок э. — I, 290.
- Эллинистическая философия — I, 238, 249, 251, 259, 270, 271.
- «Эллинистическая цивилизация» (Торн) — I, 270, 276 (сп.).
- «Эллинистический век» (различные авторы) — I, 245 (сп.), 251 (сп.), 252 (сп.).
- Эллинистический мир — I, 205, 225, 324;  
— и Александр — I, 181;  
— и богатые — I, 93;  
— и евреи — I, 330, 333, 336;  
— и Иония — I, 31, 46 — 47;  
— и Иицше — II, 275;  
— религиозность в эллинистическом мире — I, 268;  
— и Рим — I, 237;  
— и Север — II, 33;  
— скептицизм в э. м. — I, 253;  
— и Спарта — I, 98 — 99, 118.
- Эллипсы — I, 232; II, 47, 48, 56.
- Элоиза, возлюбленная и жена Абеляра (1101 — 1164) — I, 454.
- Эльба — II, 265.
- Эмерсон Ральф Уальдо, американский философ (1805 — 1882) — II, 195.
- Эмеза — I, 297.
- Эмигранты — II, 64.

- Эмилия — I, 351.  
 «Эмиль» (Руссо) — II, 206, 208 — 210, 220.  
 Эмпедокл, греческий философ (ок. 440 годы до н.э.) — I, 62, 72 — 76, 81, 84, 87, 134, 226;  
 — цитируется — I, 73, 75 — 76, 431.  
 Эмпиризм, эмпирическая философия — I, 52, 157 — 158, 179; II, 63, 112, 128, 184, 246, 297, 343;  
 — и Беркли — II, 168, 169, 176;  
 — и греки — I, 39, 44;  
 — и Джемс — II, 326, 327;  
 — и Кант — II, 159, 161, 228, 229, 233;  
 — и логика — I, 86, 169 — 170, 346;  
 — и Локк — II, 122 — 123, 126 — 127;  
 — и Юм — II, 176;  
 — и наука — I, 55 — 56, 111 — 112; II, 190, 231, 343;  
 — современный э. — II, 348.  
 Эмпирическая теория познания — I, 53 (сп.), 157 (сп.), 160 — 161, 276; II, 222, 232, 346.  
 Энгельс Фридрих (1820 — 1895) — II, 242.  
 Эндимион — I, 296.  
 Эндогамия — II, 180.  
 Эней — I, 377.  
 Эпезидем, греческий скептик — I, 257.  
 «Эпнеады» (Плотин) — I, 304 — 312, 439;  
 — трактат о гностиках — I, 310 — 311;  
 — трактат об интеллектуальной красоте — I, 311 — 312.  
 Эномай — I, 30.  
 Энопид Хиосский, греческий астроном (V век до н.э.) — I, 234.  
 Энтузиазм — I, 34, 36, 182; II, 218.  
 Энциклопедисты — II, 116.  
 «Encyclopaedia Britannica», цитируется — I, 455 (сп.); II, 221.  
 Эпафродит, хозяин Эпакхета — I, 278.  
 Эпиктет, греческий философ—стоик (60 — 100) — I, 270, 277, 278 — 279, 280 — 282, 284, 294;  
 — цитируется — I, 260 (сп.), 280 — 281, 282.  
 Эпикур, греческий философ (342 — 270 годы до н.э.) — I, 83, 85, 259 — 269, 273, 373, 374, 407; II, 276;  
 — и утилитаристы — II, 290, 291;  
 — цитируется — I, 260 — 263, 265.  
 Эпикурейство — I, 190, 259, 269, 270, 293 — 294, 304, 313, 386; II, 54;  
 — основание эпикурейства — I, 238, 249.  
 Эпименид, критский философ, пророк и поэт (VII век до н.э.) — I, 341.  
 Эпир — I, 278, 358.  
 Эпистемология — II, 218, 275.  
 Эпистемологический аргумент — II, 228, 231.  
 Эпициклы — II, 47.  
 «Эразм» (Гессинга) — II, 29 (сп.).  
 Эразм Дезидерий (Терхард Герхардс), датский схоласт (1466 — 1536) — II, 29 — 34, 35, 40;  
 — цитируется — II, 31, 32, 34.  
 Эрастанизм — I, 379.  
 Эратосфен, греческий астроном (III век до н.э.) — I, 236, 243.  
 Эригена (Иоанн Скот), английский философ и теолог (815 — 877) — I, 322, 411, 417, 423, 474.  
 Эриннии — I, 63.  
 Эрос — I, 37.  
 Эрудиция — I, 330.  
 Эссекс (Роберт Девiero), граф (1567 — 1601) — II, 58.  
 Эсте, итальянская княжеская фамилия (996 — 1803) — II, 102.  
 Эстетика — I, 54; II, 194, 334.  
 Эстония — II, 150.  
 Эсхатология — I, 379.  
 Этельгард — см. Эдельгард.  
 Этика — I, 98, 136, 137, 138, 321; II, 244, 292, 294, 348;  
 — аристократическая — II, 283;  
 — и Аристотель — I, 152, 193 — 204, 226;  
 — и Бентам — II, 291 — 292;  
 — «благородная» — II, 161;  
 — и Гегель — II, 251, 252, 341;  
 — и Гельвеций — II, 237;  
 — греческая — I, 51 — 52, 61 — 81, 91, 111, 313;  
 — и Джемс — II, 329;  
 — еврейская — I, 334, 335;  
 — и Кант — I, 285;  
 — и Локк — II, 130 — 133, 143;  
 — и Мор — II, 38;  
 — и Ницше — I, 61; II, 275, 276 — 278, 283, 284;  
 — и общественная польза — II, 226;  
 — и Платон — I, 125, 153, 374;  
 — и различие между континентальной и английской философией — II, 161 — 163;



- в Римском Мире — I, 495;
- романтическая э. — II, 198;
- и Руссо — II, 203;
- созерцательный идеал э. — I, 53;
- и Сократ — I, 92, 110, 125;
- и Спиноза — II, 86, 87, 94, 95;
- и стоицизм — I, 270, 276, 283 — 286;
- и утилитаристы — II, 219, 294;
- и Фома Аквинский — I, 476 — 478;
- и христианская э. — I, 111, 313; II, 282;
- и Шопенгауэр — II, 271 — 272, 275;
- в эллинистическом мире — I, 247;
- и Эпикур — I, 263.
- «Этика» (Аристотель) — см. «Никомахова этика».
- «Этика» (Спиноза) — II, 86 — 97, 98.
- Этна — I, 72, 378.
- Эфес — I, 23, 59, 172, 384, 385, 392, 400.
- Эфесцы — I, 23, 60.
- Эфиопский язык — I, 332 — 333.
- Эфиопы — I, 59.
- Эсхил, греческий драматург Э525 — 456 годы до н.э.) — I, 77, 99, 229, 298.
- Эхнатон (Аменхотеп II), египетский фараон (1375 — 1358 годы до н.э.) — I, 27, 468.
- Эццелино ди Ромено, гиббелинский тиран в Италии (1192 — 1259) — II, 258.
- Юбилей — I, 498.
- Южная Америка — II, 55, 253, 324.
- Южная Италия — I, 321, 411, 413, 429, 436;
- греки в Южной Италии — I, 26, 27, 40, 47, 49, 51, 59, 67, 73, 77, 138.
- Южная Россия — I, 337.
- Южная Франция — I, 456.
- Южного моря острова — II, 149.
- Юлиан (Флавий Клавдий Юлиан), по прозвищу Отступник, римский император (331 — 363) — I, 309, 348, 349, 352, 355, 496.
- Юлий II, папа (1503 — 1513) — II, 15, 28, 34, 276.
- «Юлтус Эксклюзус» (Эразм) — II, 34.
- Юм Давид, шотландский философ и историк (1711 — 1776) — I, 254; II, 7, 122, 123, 159, 160, 161, 176, 190, 217, 218, 219;
- влияние Юма — II, 158, 219;
- и Беркли — II, 176, 177, 178, 180;
- о «впечатлениях» — II, 177, 179;
- о восприятии — II, 179, 185;
- и Кант — II, 189, 201, 220;
- и Локк — II, 131, 158, 176, 188, 211, 227;
- о «перцепции» — II, 179;
- и причинность — II, 180 — 187, 190, 220;
- и Руссо — II, 189, 206 — 207;
- и субъективизм — I, 252; II, 10, 227 — 228;
- и эмпиризм — II, 63, 129, 176, 189, 190, 348;
- цитируется — II, 176 — 177, 181, 182, 185, 186 — 189, 207.
- Юнона — I, 372.
- Юпитер — I, 371, 373, 401;
- планета Ю. — II, 51.
- Юридическая абстракция — II, 149.
- Юридические фикции — I, 408.
- Юстин I, римский император Востока (452 — 527) — I, 385.
- Юстина, жена Римского императора Валентиниана — I, 352, 353.
- Юстиниан I Великий (Флавий Аниций Юстиниан), римский император Востока (483 — 565) — I, 6, 292, 349, 385, 389 — 390, 413;
- и Академия — I, 79, 294;
- Кодекс Ю. — I, 456 — 457;
- роль Ю. — I, 396.
- Юты — I, 417.
- Я — II, 171, 178, 199, 200, 218, 233, 311.
- Явление — II, 228.
- Яхве (Иегова) — I, 325 — 326, 328, 339, 341, 361.
- Яго — II, 40.
- Язык — I, 68 — II, 71, 142, 147 — 148, 183, 184; II, 66.
- Язычники — I, 326, 327, 333, 335, 336, 339, 345, 361.
- Якобинец, якобинцы, якобинство — II, 156, 159.
- Яков I, король Англии (1566 — 1625) — II, 58.
- Яков II, король Англии (1633 — 1701) — II, 119, 137.
- Якуб—аль—Мансур — см. Мансур.
- Якуб Юсуф Абу, «Халиф» Кордовы (ум. 1186) — I, 442.
- Янсен Корнелий (Корнелий Янсен), датский теолог (1586 — 1638) — I, 360.
- Янсенисты — I, 351.
- Япония — I, 416; II, 55, 72, 136.
- Яффа — I, 316.

**СОДЕРЖАНИЕ**  
**Книга третья**  
**ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

**Часть первая**  
**ОТ ВОЗРОЖДЕНИЯ ДО ЮМА**

<i>Глава I.</i>	Общая характеристика .....	7
<i>Глава II.</i>	Итальянское Возрождение .....	12
<i>Глава III.</i>	Макиавелли .....	21
<i>Глава IV.</i>	Эразм и Мор .....	29
<i>Глава V.</i>	Реформация и контрреформация .....	40
<i>Глава VI.</i>	Развитие науки .....	43
<i>Глава VII.</i>	Фрэнсис Бэкон .....	58
<i>Глава VIII.</i>	“Левиафан” Гоббса .....	63
<i>Глава IX.</i>	Декарт .....	75
<i>Глава X.</i>	Спиноза .....	86
<i>Глава XI.</i>	Лейбниц .....	98
<i>Глава XII.</i>	Философский либерализм .....	113
<i>Глава XIII.</i>	Теория познания Локка .....	121
<i>Глава XIV.</i>	Политическая философия Локка .....	134
<i>Глава XV.</i>	Влияние Локка .....	158
<i>Глава XVI.</i>	Беркли .....	164
<i>Глава XVII.</i>	Юм .....	176

**Часть вторая**  
**ОТ РУССО ДО НАШИХ ДНЕЙ**

<i>Глава XVIII.</i>	Движение романтизма .....	191
<i>Глава XIX.</i>	Руссо .....	201
<i>Глава XX.</i>	Кант .....	217
<i>Глава XXI.</i>	Течение мысли в XIX столетии .....	234
<i>Глава XXII.</i>	Гегель .....	245
<i>Глава XXIII.</i>	Байрон .....	261
<i>Глава XXIV.</i>	Шопенгауэр .....	268
<i>Глава XXV.</i>	Ницше .....	275
<i>Глава XXVI.</i>	Утилитаристы .....	288
<i>Глава XXVII.</i>	Карл Маркс .....	297
<i>Глава XXVIII.</i>	Бергсон .....	306
<i>Глава XXIX.</i>	Уильям Джемс .....	326
<i>Глава XXX.</i>	Джон Дьюи .....	334
<i>Глава XXXI.</i>	Философия логического анализа .....	343
Послесловие .....		351
Послесловие к послесловию .....		376
Указатель .....		378