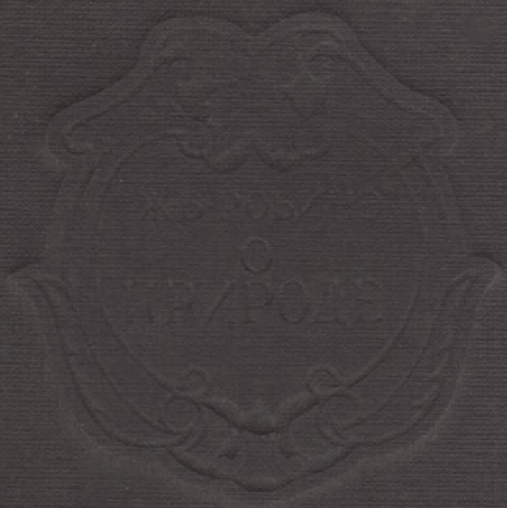




Ж·Б
РОБИКЭ
О
ПРИРОДЕ



СОЛОНЧУКЪ · 1956

КОМАКАДЕМИЯ. ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

БИБЛИОТЕКА МАТЕРИАЛИЗМА

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ

В. АДОРАТСКОГО, И. ЛУПЦОЛА, М. МИТИНА



DE LA
NATURE

PAR J·B·ROBINET



О ПРИРОДЕ

Ж.Б.РОБИНЭ

Редакция и предисловие

Е. СИТКОВСКОГО

Перевод

П. С. ЮШКЕВИЧА



Оиз • Государственное социально-экономическое издательство

1936

Редактор *В. Вандек*. Техреды: *Р. Шапиро* и *О. Прохорова*.

Сдано в производство 4/II 1935 г. Подписано к печати 5/VI 1935 г.
Тираж 10 000 экз. Формат 62×94^{1/16}. Заказ № 2040.
Уполн. Главлита Б-1719. 38^{3/4} п. л. 45872 зн. в п. л. Цена книги 11 р. 15 к.
переплет 1 р. 35 к.

Набрано и сматрицировано в 1-й Обр. тип. Огиза РСФСР треста «Полиграфкнига», Москва, Валовая, 28; 2-й завод 11—20 тыс. Отпечатано в 17-й фабрике нац. книги Огиза РСФСР треста «Полиграфкнига». Москва, Шлюзовая набережн., 10.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	VII
От редакции	LXIII

Том первый

О ПРИРОДЕ

Предисловие	3
Введение	8
Первая часть. О необходимом равновесии добра и зла в природе	11
Вторая часть. О единообразном размножении всех существ	87
Третья часть. О нравственном инстинкте	128
Четвертая часть. Физика духов	146

Том второй

О ПРИРОДЕ

Предисловие	187
Пятая часть. О творце природы и его атрибутах	193

Том третий

О ПРИРОДЕ

Шестая часть. О происхождении природы, ее древности, ее границах и ее длительности	331
--	-----

Том четвертый

О ПРИРОДЕ

Предисловие	385
Седьмая часть. Трактат о животности	387
Книга первая. О естественной иерархии существ и о законах этой иерархии	—
Книга вторая. О животности вообще, об ее отличительном признаке и его видоизменениях	401
Книга третья. Об универсальном организме	421
Книга четвертая. Попытка ответить на некоторые вопросы относительно деления материи на мертвую материю и живую материю	431
Книга пятая. О животности растений	445

Книга шестая. О животности металлов, камней и всякого рода ископаемых веществ	460
Книга седьмая. О животности земляных, водяных, воздушных и огненных частиц	482
Книга восьмая. О животности земного шара и небесных светил . . .	495
Приложение. Отрывки из сочинения «Философские соображения о естественной градации форм бытия или опыты природы, учащейся создать человека»	504
Примечания	527
Указатель литературы	549
Указатель имен	553

ПРЕДИСЛОВИЕ

I

Маркс в «Святом семействе» указывает на два основных источника французского материализма. Первый из них — материалистическая физика Декарта, — вливаясь во французский материализм, составляет в нем естественно-научное направление. Второй источник — сенсуализм Локка составляет во французском материализме «образовательный элемент», в своем развитии приводящий к социализму.

Маркс не ограничивается в «Святом семействе» этим общим указанием на два основных направления во французском материализме XVIII в. Он точно указывает философов и произведения, принадлежащие к каждому направлению. Картезианскую механическую ветвь представляют врачи Леруа, Ламеттри, Кабанис. К сенсуалистической линии Локка Маркс относит преимущественно Гельвеция, а также Гольбаха, теория нравственности которого опирается на сенсуализм Локка.

Линия Декарта и линия Локка не были во французском материализме совершенно отделены друг от друга: в ходе развития у отдельных философов и в отдельных произведениях они перекрещивались, соединялись. Они соединялись в произведениях Ламеттри, которые представляют собою, говорит Маркс, «опыт соединения картезианского материализма с английским»¹. В «Системе природы» Гольбаха часть, посвященная физике, является соединением картезианского и английского материализма.

В связи с именами Ламеттри, Гольбаха, а также именами Вольнея, Дюшюи, Дидро, в сочинениях которых соединяется

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 159.

картезианский материализм с английским, Маркс упоминает и автора «О природе», французского философа-материалиста XVIII в. Жана-Батиста Робинэ.

Маркс говорит о Робинэ: «Робинэ (*«De la nature»*), тот французский материалист, который больше всех сохранил связь с метафизикой и потому удостоился похвалы Гегеля, ссылается определеннейшим образом на Лейбница»¹.

II

Жан-Батист-Рене Робинэ родился 23 июня 1735 г. в городе Ренне, столице Бретани.

Отец Ж.-Б. Робинэ был парламентским типографом. Это была обедневшая дворянская семья, и, как это тогда практиковалось в таких семьях, отец Ж.-Б. Робинэ стал готовить своего сына к духовной карьере. Ж.-Б. был отдан на ученье в иезуитский колледж в Ренне, где и получил образование.

О годах молодости и ученья Робинэ у иезуитов известно крайне мало. Дамирон сообщает, что Робинэ учился блестяще². Во всяком случае, окончив школу, Робинэ вступил в орден иезуитов и стал таким образом на некоторое время монахом.

В этот период своей жизни Робинэ усиленно изучает философию Локка и Лейбница и, еще больше, естествознание. Как он сам указывает, он читал в это время много различных книг по анатомии растений и животных, «размышлял о природе и результатах ее организации, наблюдал ее явления, изучал ее механизм».

Впоследствии Робинэ разошелся во взглядах с иезуитами и вышел из их общины. Еще немного спустя, в начале 1760 г., он эмигрировал в Голландию. Причины его отъезда из Франции в точности неизвестны. В порядке догадки уже упоминавшийся нами Дамирон сообщает, что Робинэ побудили покинуть Францию, с одной стороны, желание опубликовать в свободной стране, какой тогда была Голландия, первый том своей работы «О природе», а с другой, опасения преследований со стороны иезуитов за выход Робинэ из их ордена. Для подтверждения последнего обстоятельства биографы Робинэ обычно ссылаются на его современника Гримма, упоминающего в своих «Литературных корреспонденциях» о Робинэ как о «философе-эмигранте»³.

В 1760 г. в Амстердаме Робинэ издает перевод с английского на французский язык книги Д. Юма «Исследование принципов морали». В 1761 г. там же, в Амстердаме, он издает

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 159. Ленин в конспекте «Святого семейства» записал: «Робинэ стоит больше всего в связи с метафизикой», см. «Философские тетради», стр. 47.

² Ph. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII-e siècle, t. II, p. 481.

³ M. Grimm, Correspondance littéraire, t. VI, p. 204.

первый том своей основной философской работы «О природе» («De la nature»).

Следует иметь в виду, что это были годы расцвета философской литературы французского просвещения. Одно за другим выходили произведения лучших философов тогдашней Франции.

Французская общественность в это время проявляла особый интерес к политическим, литературным и философским вопросам. Каждое выходившее в свет сочинение вызывало сенсацию, страстную полемику между клерикально-дворянскими идеологами и теоретиками молодой революционной буржуазии. Королевское правительство арестами, сжиганиями крамольных сочинений и всяческими преследованиями против их авторов усиливало интерес к ним и повышало напряженность борьбы. Одним словом, во Франции кипела борьба. Революционная буржуазия развертывала, пока в идеологической области, штурм феодального строя.

В этой обстановке и вышел первый том «О природе» Робинэ. Он сразу обратил на себя всеобщее внимание, поднял шум, стал модной книгой. К тому же том был издан анонимно, читатели терялись в предположениях об авторе, приписывая книгу Дидро, Гельвецию и другим философам. Это еще больше увеличивало интерес к книге.

Живой интерес, вызванный выходом в свет первого тома «О природе», придавал Робинэ смелость. В письме от 18 мая 1762 г. к издателю выходившего в Амстердаме «Журнала ученых» Робинэ раскрыл свое авторство. «Настало время положить конец догадкам читающей публики об авторе книги «О природе», — так писал Робинэ. — Я заявляю открыто, что эта работа, каковой бы она ни была, хорошей или плохой, сделана мной»¹.

В 1763 г. там же, в Амстердаме, Робинэ выпустил второй том «О природе» и второе издание, с указанием автора, первого тома. В 1768 г. выпуском в свет сочинения «Философские соображения о естественной градации форм бытия» Робинэ заканчивает издание своего основного философского труда «О природе».

Трактат «О природе» взвел Робинэ в среду философов. С ним завязывают переписку Дидро, Дешан. Вокруг Робинэ группируется несколько философов, среди них Л. М. Кастильон².

Все же Робинэ остается в стороне от основной группы энциклопедистов, в стороне от наиболее значительных величин французского просвещения.

Объясняется это несколькими причинами. В пору расцвета своей философской деятельности Робинэ находился вне Фран-

¹ «О природе», стр. 190.

² Л. М. Кастильон — одна из второстепенных философских фигур французского просвещения, автор сочинения «*Considérations sur les causes physiques et morales de la diversité du génie, des moeurs et du gouvernement des nations*», Bouillon 1769.

ции, в Голландии. Имело вероятно значение различие философских взглядов по отдельным вопросам у Робинэ и у других материалистов.

Уйдя из общины иезуитов и занявшись литературной деятельностью, Робинэ стал типичным представителем литературной богемы. Нужда душила его, он отчаянно нуждался в средствах к существованию. Ему пришлось поступить на службу к издателю своего труда «О природе» ван Гарревельту в Амстердаме. Робинэ знал английский язык и перевел с английского несколько романов, изданных ван Гарревельтом. Он составил и издал французскую грамматику.

Закончив издание своего главного философского труда, Робинэ в 1769 г. оставил Голландию. Он поселился во Франции, в гор. Бульоне.

Здесь он продолжает литературную деятельность, но характер ее изменяется по сравнению с амстердамским периодом. Самостоятельная творческая философская деятельность Робинэ заканчивается с выпуском последнего тома «О природе». Литературная деятельность Робинэ выражается теперь в выпуске всякого рода переводных работ, в издании справочников и сборников, в выпуске всякого рода словарей и энциклопедий.

Все это, взятое в целом, представляло собою огромную работу, вполне соответствовавшую духу эпохи французского просвещения. Однако деятельность Робинэ во всех этих изданиях как бы расплывалась, или, как говорит Ж. Сури, «все соки этого сильного ума иссякали и терялись в трудах без имени и названия, мало заметных, известных только библиотекам»¹. Робинэ делал переводы, писал для своих словарей мелкие справки, редактировал чужие статьи, но ничего вполне самостоятельного после выхода «О природе» не дал.

В 1778 г. Робинэ из Бульона переселяется в Париж. Так как литературная деятельность в это время совершенно перестала давать ему средства к существованию, Робинэ был вынужден определиться на государственную службу. Накануне революции мы его видим сначала королевским цензором в Париже, затем там же секретарем министра Людовика XVI Амело.

Как мог бывший политический эмигрант и свободомыслящий философ, издававший в Голландии крамольные книги, оказаться королевским чиновником?

Объяснять это с нашей точки зрения надо тем, что Робинэ не всегда оказывался принципиальным перед лицом многочисленных экономических затруднений. А что его заставили определиться на службу именно эти затруднения, вряд ли можно сомневаться. Он не был королевским пенсионарием и владельцем предприятий, как Вольтер. Он не был помещиком, как Гольбах, или откупщиком, как Гельвеций. Он не был ученым академиком и воспита-

¹ J. Soury, Bréviaire de l'histoire du matérialisme, 1881, p. 592.

телем инфанта Пармского, как Кондильяк. Он наконец не сумел так выйти из затруднений, как это удалось Дидро, воспользовавшемуся благотворительностью Екатерины II. Робинэ было нечего есть, и он вынужден был служить.

Революция 1789 г. застала Робинэ в Париже. Вскоре однако он уехал на родину в Ренн. В это время Робинэ было уже 54 года. Имеются документы, по которым можно определить его политическую позицию в конце 1789 г.¹ Будучи в Париже и Ренне, Робинэ принял самое активное участие в развернувшихся событиях. Он выпускал от своего имени листовки на политические темы. Они выходили под общим названием «Письма о дебатах национального собрания по поводу конституции» и были посвящены различным злободневным вопросам: прениям национального собрания о конституции, экономическим затруднениям Франции, вопросу о новом административном делении Франции и т. д. В этих письмах-листовках Робинэ выступает как человек, идущий в ногу с революцией и занимающий довольно левые в условиях 1789 г. позиции. Он правей Марата и очевидно не якобинец, не мелкобуржуазный революционер. Но во всяком случае он является буржуазным революционером со значительными демократическими тенденциями.

В 1792 г., живя в Ренне, совместно с группой других писателей Робинэ опять предпринимает издание своего рода справочника — переводит с английского «Универсальную историю от основания мира до настоящего времени». После этого его литературная деятельность надолго прекращается.

Природа дала Робинэ крепкое здоровье и чрезвычайно долгую жизнь. Он пережил расцвет деятельности энциклопедистов, революцию, якобинскую диктатуру, термидор, директорию, империю Наполеона. В 1814 г., в год падения Наполеона, он даже выпустил новое, правда, последнее, сочинение — поэму «О добродетелях». Мы не располагаем никакими данными об этих последних годах жизни Робинэ, если не считать указания Розенкранца на то, что Робинэ перед смертью занимался благотворительностью².

Умер Робинэ в эпоху реставрации на родине, в Ренне, 24 марта 1820 г., 85 лет от роду.

Последним событием его жизни было отречение от своей прошлой деятельности, подписанное им 24 января 1820 г. по настоянию кюре. Это отречение было опубликовано в 1820 г. в томе XXIV теологического журнала «Ami de la religion». Оно гласит: «Отречение, которое я доверяю моему пастырю М. Леону, кюре Сан-Обен, дабы его опубликовали немедленно после моей смерти. Готовый представить отчет богу о моих мыслях, словах и дей-

¹ См. *И. К. Луннол*, К вопросу о политических взглядах Ж.-Б. Робинэ, «Под знаменем марксизма», 1935, № 2.

² *Rosenkranz*, *Robinet: Von der Natur, «Der Gedanke»*, В. I, Н. 2, 1861, S. 129. Робинэ «делал много добра для бедных».

ствиях, я отрекаюсь чистосердечно и публично от всего, что есть неправильного и заслуживающего порицания в нескольких книгах, которые я написал по незнанию, неразумию, недосмотру или по чему-либо иному, как во время моей молодости, так и во время революции, и смиренно прошу прощения у бога и у людей. Я заявляю, что хочу жить и умереть в лоне католической, апостольской и римской церкви, в единении с папским престолом и законно установленными им епископами. 24 января 1820 г.». Поместивший это отречение в журнале «*Ami de la religion*» поп добавляет, что после долгого блуждания на путях схизмы Робинэ внял увещаниям пастыря, вернулся к религии, стал достойным христианского конца и получил причастие¹.

Как должны мы расценивать отречение Робинэ? Можно ли его рассматривать как акт сознательного раскаяния и отказа от своих прежних убеждений? Каковы были причины, побудившие Робинэ перед смертью подписать такое отречение?

Повидимому в архивах гор. Ренна, где умер Робинэ, хранятся документы, которые со временем дадут возможность биографу Робинэ подробно ответить на эти вопросы. Пока же все писавшие по поводу отречения Робинэ авторы давали всякие сторонние соображения и предположения.

Дамирон например ссылается на бурный, подвижный, смелый в мысли, но непостоянный, неуверенный и нетвердый характер Робинэ. Альберт считает, что отречение было следствием вымогательств со стороны кюре, хотя в то же время он допускает возможность связи между отречением Робинэ и его деистической позицией в трактате «О природе». С. Васильев говорит об «оппортунизме» Робинэ и указывает на тот факт, что многие другие деятели просвещения, дожившие до реставрации, стали ренегатами².

Для правильной оценки отречения Робинэ не надо забывать того, что погоня за такими отречениями вольнодумцев XVIII в. со стороны католических попов была самым распространенным явлением еще накануне революции. Попы настойчиво, но совершенно безуспешно пытались извлечь отречение у Вольтера, Ламетри, Дидро. Им удалось получить целых три отречения у Гельвеция и несколько у Бюффона. И если им удалось в эпоху реакции, через 60 лет после выхода в свет первого тома «О природе», когда 85-летний старик Робинэ умирал, вырвать у него отречение, то вряд ли это можно каким-либо образом связывать с деизмом молодого Робинэ.

Нельзя этого делать потому, что объективная общественная роль, сыгранная трактатом «О природе» накануне революции, и самая сущность философских взглядов Робинэ, несмотря на де-

¹ См. *Damiron*, *op. cit.*, p. 483—484.

² С. *Васильев*, Ж.-Б. Робинэ и его философия, Тифлис 1931.

изм и густую метафизическую оболочку, были резко направлены против церкви и религии.

Можно лишь говорить о символичности отречения Робинэ в том смысле, что буржуазия революционна, материалистична и атеистична только в определенных исторических условиях и границах, притом в пору своей молодости. Она становится враждебной революции и поворачивает вспять к идеализму и религии, когда упрочивается у власти. Старея, она становится реакционной. Она отрекается от увлечений своей молодости и предает их анафеме.

С этой точки зрения в личности Робинэ как бы соединяются две эпохи в истории буржуазии. Одна, предреволюционная, воплощенная в 25-летнем авторе вольнодумного философского трактата «О природе». И другая, воплощенная в 85-летнем старце, через 60 лет, после буржуазной революции 1789 г. в эпоху реставрации подписывающем отречение.

III

Философские воззрения французского материалиста Робинэ представляют исключительный интерес и со стороны богатства заключающихся в них идей и с точки зрения того, что они вносят в общую картину французского материализма XVIII в.

Материализм Робинэ в своей теоретико-познавательной и социологической части, т. е. в своем «образовательном элементе», питается идеями Локка. Робинэ заимствует у Локка положение о происхождении знаний из ощущений, о чувственном источнике общих идей, о различии чувственного, демонстративного и интуитивного знания, о чувственной основе морали. В этой части своей философии Робинэ идет в ногу с остальными материалистами.

Естественно-научная сторона материализма Робинэ, так же как и у других материалистов, основывается на материалистической физике Декарта. У Декарта заимствуется не геометрическая теория материи и не учение о трех элементах материи, а учение о механических законах природы и в первую очередь учение о механизме человеческого тела, т. е. физиологическое учение Декарта. В этом отношении «Физика духов» Робинэ не менее характерна для французского материализма XVIII в., как и «Человек-машина» Ламеттри. В обеих работах учение Декарта о животном автоматизме распространяется на психическую деятельность человека.

Подобно другим материалистам Робинэ всесторонне использует в качестве методологической основы своих натурфилософских воззрений положения механики Ньютона, обобщая их до степени универсальных законов и строя на аналогии с законами механики свою теорию психической деятельности человека, нравственности, общества.

Опираясь в основном на механику Декарта и Ньютона, французские материалисты, и Робинэ в их числе, привлекают к разработке своих натурфилософских воззрений биологические открытия и теории XVII и XVIII вв. Мы говорим в первую очередь о микробиологических исследованиях Мальпиги, Сваммердама и Левенгука и затем о естественно-научных классификациях XVIII в. Бюффона и Линнея.

Идеи Мальпиги, Сваммердама и Левенгука были философски обобщены еще в XVII в. Лейбницем. Открывая Левенгуком в 1675 г. инфузория как бы подводила естественно-научную основу под учение Лейбница о монаде, обладающей спонтанейным источником движения и развития, и о вселенной как мире живых монад, как лестнице прогрессирующих совершенств. Гениальные философские обобщения Лейбница тотчас же были использованы естествоиспытателями. Естественнонаучные системы таких натуралистов XVIII в., как Бюффон или Ш. Боннэ, открыто заимствуют свои принципы у Лейбница.

Те биологические мотивы, которые имеют место у ряда французских материалистов, служат в то же время нитью, связывающей их с Лейбницем. Живая, чувствующая, наделенная самопроизвольным движением молекула Ламеттри и Дидро; их идея о лестнице существ и о том, что природа не делает скачков, что в лестнице существ заполнены все промежутки, заселены все межид. что каждая ступень этой лестницы различается организацией, физическим и психическим совершенством — все эти идеи Ламеттри и Дидро представляют собою плод усвоения и материалистической переработки идей Лейбница. В них сказывается влияние того, что можно назвать «физикой» Лейбница.

Но если «молекула» Ламеттри и Дидро есть не что иное как материализованная монада Лейбница, то еще с большим правом это можно сказать об органическом «зачатке» Робинэ. В своем учении о «зачатке» как первоэлементе природы; о самопроизвольном движении материи как выражении жизненной, органической силы зачатков; об универсальной органичности природы; о непрерывной лестнице прогрессивно-усложняющихся существ Робинэ с предельной последовательностью и резкостью развивает те идеи, которые составляют существо биологического элемента во французском материализме XVIII в. и которые связывают французский материализм XVIII в. с Лейбницем. У Ламеттри и Дидро эти идеи только бегло, несистематично очерчены.

Согласно характеристике Энгельса французский материализм XVIII в., взятый в целом, отличался метафизикой, был чужд теории развития и враждебен диалектике. Характеристика Энгельса в одинаковой степени относится ко всем французским материалистам, включая и Робинэ.

Мы все же говорим о наличии во французском материализме XVIII в. «элементов диалектики». Эти «элементы диалектики», которые возможно выделить на общем метафизическом фоне француз-

ского материализма, опять-таки в значительной мере отражают влияние идей Лейбница.

Хотя Лейбниц, взятый в целом, был метафизиком и учил о том, что «природа не делает скачков», в ряде вопросов он тем не менее развивал мысли, делающие его предшественником диалектики немецкого классического идеализма.

Монада как выражение множества в единстве; развитие как принцип существования монады; идея спонтанейного движения с соответствующей критикой односторонне механического понимания движения; идея бесконечного прогресса монад; идея единства движения и покоя; признание противоречия существенным моментом природы, правда, в связи с таким теологическим моментом, как ограниченность природы по сравнению с бесконечным богом, — таковы идеи Лейбница, которые шли по линии диалектического взгляда на мир. «Тут своего рода диалектика и очень глубокая, несмотря на идеализм и поповщину», — говорит Ленин о Лейбнице¹.

Робинэ, который больше других материалистов заимствует идеи у Лейбница, больше других развивает и эти диалектические моменты его философии. От Лейбница Робинэ в частности заимствует свой универсальный закон равенства добра и зла, который Гегель рассматривает как «намек на более глубокую мысль, что всякая деятельность осуществляется только через противоречие»².

Однако физика Лейбница представляет одно целое с его метафизикой. Заимствуя основные положения своей натурфилософии у Лейбница, Робинэ не сумел избежать некоторых элементов его метафизики.

Маркс в своей характеристике Робинэ в «Святом семействе» определенно называет Робинэ *материалистом*. Принадлежность Робинэ к материалистическому лагерю философии признается и большинством буржуазных историков философии. Буле, Розенкранц, Альберт, Ланге — все относят Робинэ к лагерю материалистов.

Робинэ — материалист. Тем не менее его философские воззрения представляют довольно сложную, противоречивую картину. С самого же начала трактата «О природе» мы встречаемся с такими заявлениями и положениями Робинэ, которые могут даже поколебать нашу уверенность в материализме Робинэ. «Можно конечно прочесть целые отделы этой книги и не знать, на какой почве мы находимся», — говорит Ланге³.

Робинэ — материалист, но признает творящего бога. Робинэ развивает материалистический взгляд о том, что мир не имел начала и не будет иметь конца ни во времени, ни в пространстве, — и в то же время отказывается признать вечность и

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 80. На стр. 233 Ленин указывает, что Лейбниц близок к Гегелю, признающему «необходимое существование противоположностей».

² Гегель, История философии, Соч., т. XI, стр. 395.

³ А. Ланге, История материализма, т. I, стр. 186.

бесконечность мира на том ложном основании, что он был когда-то сотворен и что только бог вечен и бесконечен. Робинэ блестяще развивает мысль о том, что материя обладает самопроизвольным движением, имеет внутренний источник развития, — и в то же время говорит, что необходим бог, касающийся цепи вещей, с тем чтобы привести ее в движение. Робинэ развивает вульгарно-материалистическую теорию интеллектуальных, волевых и моральных фибр, составляющих основу соответствующих разновидностей человеческого сознания, — и в то же время с показным упорством отстаивает независимость духовной субстанции от тела. В предисловии к четвертому тому Робинэ провозглашает безграничную мощь человеческого разума, познающего первоначала вещей, — и все же во многих местах трактата «О природе» говорит об ограниченности человеческих знаний, непознаваемости бога, души, сущности вещей. Робинэ правильно доказывает, что вся мыслительная деятельность человека в максимальной степени зависит от мозга и внешних предметов, что все познание является отражением объективного материального мира, — и в то же время приписывает себе честь открытия нелепой теории о нематериальных и в то же время недуховных субстанциях.

Все эти глубокие противоречия в философии Робинэ в общем не дают оснований для того, чтобы отлучить его от материализма. Тем не менее они не должны замазываться, скрываться. В литературе меньшевистствующего идеализма мы имели много примеров, когда в результате восторженно-юбилейного подхода к философам им «отпускали» все их грехи, все слабые стороны и превращали их чуть ли не в диалектических материалистов и марксистов. Так было сделано например со Спинозой и с Фейербахом. Не стоит повторять этого с Робинэ. Материализм Робинэ является непоследовательным материализмом. В ряде случаев Робинэ сбивается с материалистических позиций и попадает прямо на почву идеализма.

Объясняется это иным отношением Робинэ к метафизике XVII в., чем то, которое мы имеем у других французских материалистов XVIII в.

Робинэ вместе с другими материалистами принимает участие в борьбе против метафизики XVII в. Его трактат «О природе» своим названием так же утверждает «систему натурализма», как и трактат Гольбаха «Система природы». Робинэ так же противопоставляет умозрению XVII в. сенсуализм Локка. Робинэ — деист, но деистами были такие борцы против метафизики XVII в., как Кондильяк, Вольтер, Руссо. К тому же у Робинэ одновременно с защитой деизма ведется резкая критика всей ортодоксальной теологии.

Тем не менее Робинэ «больше всех сохранил связь с метафизикой». Как настоящий систематик-философ он разворачивает в своем трактате метафизические проблемы. Второй том его трактата содержит «естественную теологию». Третий том посвящен

«рациональной космологии». В нем развивается проблема соотношения бога и мира. И наконец «психологическая проблема» метафизики XVII в. представлена у него в различных разделах в виде всякого рода оговорок о том, что душа есть субстанция, независимая от тела, непротяженная, простая и т. д. Вполне понятно, что с этим связаны у Робинэ отдельные философские положения, не идущие по линии материализма.

Тем не менее было бы грубой ошибкой делать основой его философии именно эти отдельные нематериалистические положения.

Основой философских взглядов Робинэ является учение о всеобщей животности мира и об органическом зачатке как первоэлементе природы; учение о градации существ. Затем — учение о «физике духов», о физиологической основе нравственного инстинкта, об источниках и формах познания. Здесь Робинэ выступает как материалист. *Материализм* и составляет подлинное ядро философии Робинэ.

IV

Философская система Робинэ открывается утверждением бытия бога.

Робинэ — деист. Его бог поэтому мало похож на обычного религиозного бога. Это — чисто философский бог, философская категория, логическое заключение, выводимое из цепи рассуждений.

Мы наблюдаем в природе, говорит Энгельс, бесконечную цепь вытекающих друг из друга причин и следствий. Но мы никогда не можем найти в природе такую последнюю причину, которая ни откуда бы не вытекала и не предполагала другой причины, т. е. была бы только причиной, но не следствием. В природе существует бесконечное *взаимодействие*, и, только исходя из него, мы приходим к реальному причинному отношению. Мы вырываем явления из всеобщей связи и рассматриваем их изолированно. В этом случае они являются перед нами: одно как причина, а другое как следствие¹.

Робинэ из этого факта взаимодействия делает иной вывод. Он заключает, что в природе в строгом смысле слова вовсе нет причин, а есть только следствия. Существует только одна причина, и она находится вне природы. Это — первопричина, бог.

Таким образом, по Робинэ, бытие бога вытекает из факта существования природы и из того, что она представляет собою незавершенный ряд следствий, нуждающийся в первопричине.

Бог есть причина мира, а мир есть следствие бога. В чем же состоит сущность божественной причины и в каком отношении она находится к своему следствию? Вот метафизический вопрос, которому Робинэ уделяет чрезвычайно много внимания. При его разрешении он вступает в спор с английским философом С. Кларком.

¹ Энгельс, *Диалектика природы*, Соч., т. XIV, стр. 407.

Бог, утверждал С. Кларк, содержит в себе все те совершенства, которые имеются и в сотворенной природе. Но бог эти совершенства может содержать в себе двумя способами. Либо бог содержит в себе совершенства, которые имеются в сотворенной природе, в том же самом виде, либо в более превосходном.

В первом случае бог будет выступать по отношению к природе в качестве *формальной* причины, во втором же случае бог будет выступать в качестве *эминентной* причины. Формально здесь означает: тем же способом. Эминентно — более совершенным способом.

Робинэ возражает против обеих этих разновидностей понимания бога как причины. С точки зрения Робинэ ничто из всего того, что находится в следствии, не может ни формально, ни эминентно, ни еще каким-либо другим образом содержаться в своей причине.

Признание формального или эминентного причинного отношения между богом и миром, по Робинэ, приводит к тому, что *творение* мира заменяется его *порождением*. Бог как бы извлекает из себя то, что уже раньше существовало, а не создает новое существование. Бог становится только *производящим*, но не *творящим*.

Робинэ весьма недвусмысленно возражает против такого *спинозизма*¹. С его точки зрения бог является не производящей, но именно *творческой* причиной мира (*cause créatrice*). Существенным же признаком этой последней причины является способность давать существование тому, что без нее не могло бы существовать и не существовало никаким, ни формальным, ни эминентным, способом.

Таким образом в вопросе о характере божественной причинности Робинэ расходится со Спинозой. Спиноза отрицал творение. Спиноза отрицал *внемирового* бога.

В литературе о Робинэ имеются попытки приписать Робинэ пантеизм и отрицание внемирового бога в духе Спинозы. Виндельбанд считает систему Робинэ «монадологическим гилозоистическим пантеизмом»². В. Егоршин прямо говорит о Робинэ: «Личного бога, *внемирового* бога он не признает»³.

Ошибочность подобной трактовки взглядов Робинэ уже была отмечена Альбертом⁴.

Робинэ постоянно подчеркивает внемировой характер своего бога. Вслед за Лейбницем он говорит о том, что природа не содержит в себе достаточного основания своего существования. «Следовательно это достаточное основание существования мира

¹ «О природе», стр. 280.

² Виндельбанд, История новой философии, т. 1, стр. 318.

³ В. Егоршин, Проблема материи у французских материалистов XVIII в., Сб «Воинствующий материалист», кн. V, стр. 100. Курсив наш.

⁴ R. Albert, Die Philosophie Robinets, S. 70.

есть нечто, находящееся вне мира», — говорит Робинэ¹. При изучении связи причин в природе надо восходить до действительной самой по себе причины: «бесконечная цепь следствий, вытекающих друг из друга, цепь, в которую включают все существующее, предполагает такую причину, *исключая ее в то же время из себя*»².

Робинэ не пантеист, а деист, поэтому он отстаивает внемировую первопричину. Ибо отличие деизма от пантеизма в том между прочим и состоит, что первый помещает первопричину вне природы, тогда как второй — внутри природы.

Бог — существо бесконечное и вечное, а мир — конечен в пространстве и времени. Для всей метафизики XVII в. характерен этот разрыв конечного и бесконечного. У Декарта он имел форму противопоставления божественной и сотворенных субстанций. Спиноза тоже утверждал, что «между конечным и бесконечным нет никакой соразмерности»³. Но Спиноза, отождествивши бога и природу, перенес противоречие конечного и бесконечного внутрь природы. Оно выглядит у Спинозы как противоречие модусов и субстанции.

Робинэ воспринимает этот метафизический разрыв конечного и бесконечного. Однако в соответствии с признанием внемирового бога он, в отличие от Спинозы, не делает этот разрыв внутренним противоречием самой природы, но, подобно Декарту, изображает как противоположность внемирового бога и природы.

Нет и не может быть ничего общего, никаких точек соприкосновения в свойствах божественной первопричины и в свойствах сотворенной природы. Они относятся к совершенно различным порядкам бытия.

Мир конечен. Он составлен из ограниченных протяженных частей, могущих увеличиваться и уменьшаться, слагаться и разделяться, иметь степени. Первопричина же, являющаяся отрицанием протяженной природы, бесконечна. А бесконечность является прямым отрицанием всякой ограниченности, всякой способности к увеличению или уменьшению.

Точно так же мир конечен и во времени. Существование мира во времени означает, во-первых, что он существует не сразу, не в законченном виде, но разворачивается по частям, заполняющим огромное множество бесконечно малых отрезков времени. Существование мира поэтому сукцессивно, т. е. последовательно. Оно имеет прошлое, настоящее и будущее. Существование мира во времени означает, во-вторых, что отдельные его моменты переходящи. Мир внутри себя бесконечно изменчив.

В отличие от мира богу свойственна вечность. Вечность — это завершенная длительность, исключая всякую последовательность, всякую изменчивость. «Вечность — это неизменное постоян-

¹ «О природе», стр. 351.

² Там же, стр. 14.

³ Спиноза, Переписка, стр. 179.

ство единого и простого существа, остающегося вечно одним и тем же»¹. «Вечность — это бытие божие, это — абсолютное, простое, неподвижное, необходимое само по себе и не передаваемое существование»². Такова вечность бога. Она является прямым отрицанием времени — формы существования сотворенного мира.

Итак, бесконечность бога резко и решительно противостоит конечности сотворенного мира. «Между конечным и бесконечным нет ничего общего»³.

Уже метафизики XVII в., несмотря на их глубокую уверенность во всепроницающую силу разума и интуитивного знания, выражали сомнения в том, познаваема ли сущность бесконечного, т. е. бога.

В другом источнике, из которого черпал идеи Робинэ, в английском эмпиризме, в частности у Локка, бесконечное тоже оказывается непостижимым для конечного человеческого ума.

Тем не менее никто из великих метафизиков XVII в., ни Декарт, ни тем более Спиноза или Лейбниц, не делали в связи с этим выводов о полной невозможности познания положительной природы бога. Спиноза прямо приписывал своему богу-природе атрибуты мышления и протяжения, а Лейбниц говорил о том, что бог мудр, благ и обладает волей. Точно так же и Локк вовсе не делает решительного вывода о непознаваемости бога. Наоборот, он считает, что бог в изобилии снабдил человека средствами познавать бога и что человек способен к достоверному познанию бытия бога и его атрибутов.

В отличие от них Робинэ весьма последовательно и настойчиво проводит ту точку зрения, что бог и его бесконечность непознаваемы.

«Бесконечное, — говорит Робинэ, — непостижимо для нас. Мы не только не можем составить себе о нем чувственного образа, но мы напрасно старались бы получить вразумительную идею его. Не существует никакого ощущения, никакого числа, никакой величины, которые помогли бы нам вообразить себе бесконечное, а человеческий разум, ограниченный по своей сущности, не в состоянии его понять»⁴.

Бесконечность бога не укладывается ни в какие человеческие представления и понятия. Она превосходит все категории человеческого знания — *transcendit omnes categorias* — Робинэ согласен с этим, приводимым С. Кларком, теологическим положением⁵.

Для познания бесконечной первопричины мы лишены необходимых познавательных орудий.

Обожествленное метафизикой XVII в. бесконечное, или бог,

¹ «О природе», стр. 364.

Там же, стр. 335.

² *Там же*, стр. 19.

⁴ *Там же*, стр. 369.

⁵ *Там же*, стр. 276.

непознаваемо. «И на вратах наших храмов можно было бы начертать надпись, которая имелась на алтаре, воздвигнутом ему ареопагом: «*deo ignoto*» — неведомому богу¹.

V

До сих пор мы излагали слабую, метафизическую сторону философских взглядов Робинэ. Как бы ни отличался его деистический бог от обычного религиозного бога, тем не менее он есть бог и это составляет слабую сторону философской системы Робинэ.

Второй том трактата Робинэ, несмотря на то, что в нем тоже немало метафизики и целиком сохраняется деистическая позиция, замечателен тем, что в нем Робинэ во всю ширь развертывает враждебную религии и ортодоксальной теологии критику. Именно в этой части трактат «О природе» смыкается с общим потоком антирелигиозной литературы XVIII в. В этой части Робинэ выступает как продолжатель Спинозы.

Критика антропоморфизма, данная Спинозой, несомненно послужила исходным пунктом для Робинэ. Под идею Спинозы Робинэ подвел базу сенсуалистической теории познания: номиналистическое учение Локка о происхождении общих идей, учение Локка о происхождении языка и ту мысль Локка, что о бесконечном мы можем иметь только отрицательное представление.

Встречаясь в метафизике с необходимостью каким-то образом выразить природу бога, говорит Робинэ, мы вполне закономерно приписываем богу различные отрицательные атрибуты. Они являются простыми отрицаниями человеческих несовершенств, решительно ничего не говорят о положительной природе бога и не пытаются в нее проникнуть. Постольку они закономерны, допустимы.

Но человек не ограничивается этими отрицательными метафизическими определениями бога. Он старается проникнуть в положительную внутреннюю сущность первопричины и, не будучи в состоянии сделать это, начинает приписывать богу обычные человеческие совершенства и нравственные качества человека: мысль, разум, мудрость, доброту, свободу и т. д.

А так как в человеке все эти совершенства и качества даны в ограниченном виде и, так сказать, с изъянами, то человек начинает расширять эти совершенства и качества, стремясь их довести до бесконечности и в этом виде приписать богу.

Так возникает «понятие о существе, которое не есть вовсе бог, а понятие о человеке, увеличенное до фантастических размеров или освобожденное под влиянием заблуждений и воображения от присущих человеку границ»².

¹ Там же, стр. 19.

² Там же, стр. 196.

В этом и заключается то, что Робинэ называет «*духовным антропоморфизмом*».

Свою критику духовного антропоморфизма Робинэ начинает с выяснения его источников. Существуют всего пять источников духовного антропоморфизма: 1) слабость человеческого разума; 2) злоупотребление абстракциями; 3) несовершенство языка и влияние этого на наши мнения; 4) учение о вечных и всеобщих идеях истины, добродетели, справедливости, порядка и т. д.; 5) плохо понятый авторитет Священного писания.

Человеческий разум ограничен естественными вещами и не в силах проникнуть в сущность первопричины. Но чувство неведения для него невыносимо, оно угнетает, оно раздражает желания человека познать тайну первопричины. Человек углубляется в самого себя, затем его взоры начинают блуждать на окружающих его созданиях. Он неожиданно замечает в природе некоторые проблески разума, доброты, мудрости и порядка и начинает их переносить, приписывая им бесконечность, с человека и других созданий природы на бога, со следствия на причину. Вот в чем заключается первый источник антропоморфизма.

В вопросе о происхождении и природе абстрактных понятий Робинэ вполне солидаризируется с Локком и ссылается на соответствующее место из «Опыта о человеческом разуме». Робинэ считает вполне допустимыми и необходимыми абстрактные понятия, но только в том случае, если они применяются к тем предметам, от которых они отвлечены, и не переносятся на другие предметы или не превращаются в какие-то самостоятельные сущности, независимые от тех предметов, от которых их отвлекли.

Возьмем например абстрактную идею разума. Она отвлечена от конкретного человеческого разума и потому действительна только в применении к нему.

Что же делают антропоморфисты? Абстрактный разум, вещь, лишенную какой бы то ни было реальности вне связи с тем человеческим разумом, от которого он отвлечен, антропоморфисты делают какой-то самостоятельной сущностью и начинают недуманно переносить ее с одного предмета на другой, с человека на бога, не считаясь с тем, что, неотделимая от предмета, от которого ее отделяют, она несовместима с предметом, с которым ее хотят соединить. «Вот что я называю настоящим злоупотреблением абстракциями», — говорит Робинэ¹.

Таков второй источник антропоморфизма. Несомненно, что Робинэ развивает тут ярко материалистическую мысль.

Человек обладает лишь человеческим языком, который соответствует разуму человека и пригоден для обозначения человеческих способностей и отношений, но совершенно непригоден для обозначения свойств бога. Слова: мудрый, добрый, справедли-

¹ «О природе», стр. 235.

вый, разумный, любовь, ненависть, раскаяние вполне пригодны для выражения человеческих отношений, чувств и качеств, но совершенно непригодны для обозначения атрибутов бога.

Между тем антропоморфисты применяют их к богу. Они, правда, добавляют к этим словам эпитеты вроде: несотворенный, необъятный, бесконечный, неисчерпаемый. Однако это не улучшает положения. Сочетания слов вроде «бесконечно-мудрый» решительно ничего не дают для выяснения положительной природы бога. Либо этот образ — «бесконечно-мудрый» — обозначает обычную человеческую мудрость, либо нечто иное, что не является мудростью, непонятно нам и не может прояснить сущности бога.

Таково содержание третьего источника антропоморфизма.

Что такое истина? Соответствие мысли с ее объектом. Что такое идея? Это образ той конкретной вещи, отражением которой идея является.

Поэтому всякая истина, или идея, всегда строго конкретна. «Соответствие мысли с ее объектом, — говорит Робинз, — носит конкретный характер: оно представляет соответствие такой-то мысли с таким-то объектом, в таком-то разуме»¹.

Но истина, или идея, может быть отражением не одного, а нескольких или многих предметов. И в этом случае она не потеряет своей конкретности — она будет отражением именно того количества предметов, которое она фактически отражает.

Она будет более общей или менее общей идеей — в зависимости от того количества предметов, которое она охватывает.

Однако она никогда не будет всеобщей идеей. Существуют более или менее общие идеи, но не существует всеобщих идей. Процесс обобщения связан с деятельностью абстрагирования, постепенного исключения индивидуальных различий. Чем общее идея, тем она неконкретней, абстрактней. В конце концов она делается настолько общей, что теряет всякое содержание, перестает что бы то ни было отражать и перестает быть идеей, или истиной.

Но таковы решительно все так называемые всеобщие идеи: добродетели, справедливости, порядка и т. д. Из них выхолащено всякое конкретное содержание. Они в своей всеобщности не содержат ничего положительного. Они являются простыми отрицаниями соответствующих человеческих нравственных качеств.

Но для антропоморфистов они удобны в том отношении, что дают возможность подвести под одну и ту же категорию совершенства бога и качества человека.

Таков четвертый источник духовного антропоморфизма.

Пятым источником антропоморфизма является Священное писание. Через Священное писание как бы глаголет сам бог, между

¹ Там же, стр. 209.

тем там по адресу бога употребляются такие выражения, как мудрость, благодать, разум, которые выражают человеческие качества. Робинэ настаивает на том, что все эти выражения нельзя понимать в буквальном смысле; что если бы в Священном писании говорил сам бог, то он все равно должен был бы приспособляться к уровню человеческого понимания и, говоря о себе, применять к себе человеческие эпитеты. Затем он указывает, что Священное писание вообще полно грубейшими антропоморфизмами, представляющими груды противоречий, служащих насаждению самого необузданного антропоморфизма.

Теперь, когда Робинэ выяснил сущность и источники духовного антропоморфизма, он приступает к поочередной очень обстоятельной критике отдельных человеческих свойств, приписываемых ортодоксальной теологией богу.

Одно за другим падают под ударами критики Робинэ антропоморфические атрибуты бога. К богу не применимо ни одно человеческое совершенство. К нему не применимо самое понятие совершенства. Бог не есть совершенное существо. Он не есть и разумное существо. Бог не есть мудрое существо, ибо в природе не видно целесообразной деятельности бога, — тут Робинэ подвергает резкой критике телеологию. Бог не благ и не свят. Бог не есть справедливое существо. Бог не обладает свободой. Бог не есть действующее существо, так как, согласно принятому словоупотреблению, действуют материя и человеческая душа, а о действиях бога нам ничего неизвестно и незачем прилагать к богу этот термин.

Наконец понятие *бытия*, или *существования*, так же, как и все прочие понятия, не может быть применено в одинаковом смысле к богу и к тварям.

Сторонники онтологического доказательства бытия бога считают идею бытия — вообще самой богатой и обширной идеей. Для Робинэ же, напротив, это самая пустая и вздорная идея, не имеющая почвы абстракция, фикция. Для Робинэ бытие — вообще есть чистая отрицательность, равносильная ничто, простая противоположность небытию. «Но противопоставлять бога небытию, противопоставлять тварь небытию — это не значит вовсе устанавливать между ними аналогию». Для установления аналогии нужно нечто положительное¹.

Итак, ни одно из рассмотренных определений конечного, ни одно из человеческих свойств не подходит к богу и не может выразить его положительной природы, не является общим для бога и человека.

Приписывание этих человеческих свойств богу — антропоморфизм.

Бог известен нам только как причина или творец — и больше ничего. *«Нечто было создано; значит нечто другое не было*

¹ «О природе» стр. 323.

создано; значит последнее создало первое. Вот к чему должна была бы сводиться вся естественная теология»¹. Таким выводом заканчивается «теодицея» Робинэ.

Что же остается у Робинэ от бога после той критики «духовного» антропоморфизма, которую он дает?

Несомненно то, что в критике религиозного понятия бога Робинэ шел гораздо дальше других деистов.

Все деисты считали своего бога не только причиной мира, но и неким верховным разумом. Объявляя своего бога непознаваемым, решительно устраняя один за другим антропоморфические свойства бога, за которые держались другие деисты, наделяя бога только отрицательными определениями, Робинэ превращал бога в пустышку, в бессодержательную категорию, в фантом, в ничто.

Это и давало повод различным авторам объявлять Робинэ атеистом, как это делает В. Егоршин², или, как это делает Дамирон, говорить о наличии у Робинэ особого рода атеизма, отрицающего бога через обожествление ничто. Существуют, говорит Дамирон, такие откровенные атеисты, как Гольбах или Ламеттри. Но существуют также и такие, которые считают, что они еще верят в бога, тогда как на самом деле они его отрицают, превращают его в ничто. Чтобы определить этот род атеизма более точно, говорит Дамирон, «я прошу позволения назвать его *нигильтеизмом*, ибо он развивает философию бога, который не является таковым, который излишен и по существу есть ничто (nul)»³.

Нам кажется, что, несмотря на всю резкость критики религиозного антропоморфизма у Робинэ, его нельзя все же назвать ни атеистом, ни «нигильтеистом».

С точки зрения Робинэ только для нашего познания бог есть ничто, но в себе самом он представляет нечто положительное. Оно неизвестно нам, но тем не менее реально существует.

Любопытно сравнить ту критику религиозного антропоморфизма, которую дает Робинэ, с соответствующей критикой религиозного антропоморфизма в «Системе природы» Гольбаха.

Если слово *бог* и слово *творить*, говорит Гольбах, не содержат в себе никакого реального содержания, то незачем их употреблять, они должны быть исключены из словоупотребления. Если сущность бога непостижима, то тем самым она и невозможна. Если наш разум не может постичь бесконечного, то он и не может убедить нас в существовании бога. «Что это за существо, которого не может ни объяснить, ни понять ни один человек? Это просто химера, которая не могла бы интересовать человека, если бы она даже существовала»⁴.

¹ Там же, стр. 328.

² В. Егоршин, цит. соч., стр. 101.

³ Дамирон, op. cit., p. 480.

⁴ Гольбах, Система природы, стр. 364.

Из непостижимости бога Гольбах делал вывод о его несуществовании.

Но Робинэ этого вывода не сделал. Он признал бога творческой причиной мира. Он остался деистом.

Тем не менее мы со всей решительностью должны подчеркнуть, что прогрессивная, антицерковная, антитеологическая роль деизма во Франции накануне революции 1789 г. далеко не была исчерпана. Деизм Вольтера, Руссо и тем более Робинэ, несмотря на всю его недостаточность с точки зрения атеизма, был в то время передовым, прогрессивным явлением.

VI

Мы видим, что в наиболее метафизической части философии Робинэ, в его учении о боге и творении, в его деизме, заключены моменты, которые до некоторой степени его отдалают от традиционного деизма, приближают к атеистам, к последовательным антиметафизикам — материалистам.

Однако наглядно подлинная материалистическая сущность философских воззрений Робинэ раскрывается в его учении о природе, в его натурфилософии.

Существует только одна причина мира — бог. Из единственности причины, по Робинэ, вытекает и единственность действия. Робинэ устанавливает закон *«единственности действия в природе»*. Этому закону он придает широкий смысл и универсальное значение.

Из закона *«единственности действия в природе»* следует, что акт первопричины *«вечен, бесконечен, неисчерпаем, как и причина, следствием которой он является»*¹.

Мир не имеет начала ни во времени, ни в пространстве. Точно так же он не имеет и конца ни во времени, ни в пространстве. Существование природы, говорит Робинэ, *«не имеет первого момента, которому не предшествовал бы другой момент»* и *«не будет иметь последнего момента, за которым точно так же не последовал бы другой момент»*². Мир всегда существовал и всегда будет существовать.

Невозможность начала и конца природы следует у Робинэ из того метафизического соображения, что бог, существо творческое по своей сущности, так же не может не творить, как не может не существовать. Для бога совпадают существование и творение. *«Творческая по существу причина не может существовать, не творя, точно так же, как не может она существовать без того, что делает ее тем, что она есть»*³. Отсюда тот вывод, что длительность мира так же не имела начала, как не имела его и первопричина.

¹ «О природе», стр. 331.

² Там же, стр. 381.

³ Там же, стр. 347.

Робинэ, правда, оговаривается, что существование мира *от вечности бога* не следует смешивать с *вечностью самого бога*. Мир только существует от века, но не вечен. Его длительность не имела начала и не будет иметь конца, но она есть именно *длительность* в отличие от *вечности* бога, исключаящей всякую временную длительность.

Точно так же *беспредельность* мира в пространстве не означает *бесконечности*, которая свойственна только богу и которая исключает всякие внутренние пределы.

Противопоставление вечности временной длительности и бесконечности — беспредельности, перенятое Робинэ у метафизики XVII в., носит антидиалектический характер. Прав Розенкранц, говоря, что Робинэ «свихнулся на абстрактном отделении конечного от бесконечного» и что, «испытывая сильнейшую потребность ухватить понятие положительного бесконечного, он остался в зависимости от дурного бесконечного»¹.

Но, утверждая, что бог и мир всегда существовали вместе, что не может быть такого положения, чтоб существовал один бог, а мира не было, Робинэ тем самым резко подчеркивал чисто формальное, исключительно логическое значение акта миротворения, приписывавшегося им своему богу. Мир есть вечное следствие бога — причины. Реального же создания мира, которое положило бы ему начало, не было — мир всегда существовал и всегда будет существовать.

Другое следствие закона «единственности действия» — способность действия ни увеличиваться, ни уменьшаться. Здесь Робинэ формулирует закон неуничтожимости материи и движения.

Только форма мира непрерывно изменяется, создается и уничтожается. Но субстанция мира не поддается уничтожению. «Субстанция не будет уничтожена; ничто из субстанции не может быть уничтожено»². Даже бог не может уничтожить субстанцию: для него это так же невозможно, как уничтожить самого себя. Могут произойти пожары, потопа, распады и другие катастрофы в природе, но природа все эти события переживает и не погибнет.

Одни живые существа нарождаются, другие погибают. Смерть одних служит основой для рождения других. Совершается как бы передача жизни от уходящих существ приходящим, ибо в природе существует вечно одно и то же количество существования. Оно равномерно распределено между всеми существами. Нет иного источника существования, кроме того, который существует в самой природе. «Природа сохраняется на свой счет»³.

VII

Наиважнейшим законом природы Робинэ считает закон *равен-*

¹ *Rosenkranz*, op. cit., S. 134, 139.

² «О природе», стр. 377.

³ *Там же*, стр. 37.

ства добра и зла в природе. Обоснованию этого закона посвящена вся первая часть трактата «О природе». Идею этого закона Робинэ позаимствовал у Лейбница.

Положение о равенстве добра и зла в природе встречается и у других французских материалистов, а не только у Робинэ. Ламеттри утверждает, что «сумма добра и сумма зла равны»¹. Гольбах также утверждает, что в природе существует постоянная смесь добра и зла, и приводит примеры: за бурями следует ясная погода, за здоровьем — болезнь, за войной — мир².

Робинэ в данном случае отличается от них тем, что он сделал этот закон равенства или равновесия добра и зла вместе с заключенной в нем мыслью о противоречии универсальным законом природы.

Из равенства добра и зла во всей вселенной и в каждом отдельном индивидуе Робинэ выводит то заключение, что в природе царит противоположность, контраст, что в природе нет луча света, не смешанного с тенью, и что, наоборот, чем ярче блески света, тем сильнее сгущены тени.

Природа представляет двойственную картину, когда она берется в стационарном состоянии. Но ее противоречивость, действительность еще ярче, когда мы берем природу в ее течении во времени.

То, что не существует — небытие — не изменяется. То, что существует бесконечным образом — бог — тоже не изменяется. «Все то, что занимает промежуточное положение между этими двумя крайностями, должно изменяться в каждое мгновение»³.

Но в промежутке между небытием и богом находится природа. Она постоянно изменяется, движется, находится в «беспрерывном колебании». Стационарное состояние ей, собственно говоря, никогда не свойственно. Природа по существу изменчива, текуча.

«Существование природы по необходимости разворачивается во времени», — говорит Робинэ⁴. Для Робинэ время есть объективная форма существования материи. Но время сукцессивно, последовательно. Оно состоит из мельчайших мгновений. Существование природы всегда раздробляется между этими мгновеньями. Природа существует всегда враздробь.

И так как каждое мгновение минимально, то и доля существования, которою обладает природа, всегда минимальна. Но «нет существования меньшего, чем то, которое перестает быть в момент, когда оно есть, — единственное существование, подобающее сотворенным существам в реально данном мире»⁵.

¹ Ламеттри, Избр. соч., стр. 273.

² Гольбах, Система природы, стр. 423.

³ «О природе», стр. 32.

⁴ Там же, стр. 432.

⁵ Там же, стр. 32.

Но такое бытие есть уже единство бытия и небытия, выражаясь гегелевскими терминами. Это уже есть *становление*. Робинэ так и ставит вопрос. Все части природы живут и умирают каждое мгновение. Они умирают каждое мгновение, теряя в каждое мгновение существование, которое они имели за момент до того. Тем не менее они живут, потому что мгновенное существование, которое они утрачивают в любой момент времени, немедленно заменяется новым существованием того же рода.

Несмотря на то, что существование природы раздроблено между не имеющим пределов множеством мгновений времени; несмотря на вечную борьбу, течение, смену форм внутри природы; несмотря на величайшее многообразие ее проявлений, она остается целым, единством. В основе природы лежит, говорит Робинэ, «*возможно наилучшее единство, соединенное с возможно наибольшим разнообразием*»¹. Сочетание единства и разнообразия в природе составляет физическую красоту природы, ее гармонию. Это понятие природы как конкретного единства у Робинэ отмечает Гегель. «Нужно признать, — говорит Гегель, — что в этой философии встречаются великие представления о конкретном единстве, находящемся в противоречии с абстрактными, метафизическими определениями распада»².

Основанием всеобщего единства природы у Робинэ служит закон *непрерывности*. Робинэ придает этому закону настолько большое значение, что называет его «ключом к универсальной системе» и «основой всякой истинной философии».

Робинэ так же, как и другие французские материалисты XVIII в., позаимствовал закон непрерывности у Лейбница. Именно Лейбниц широко развил то положение, что «природа не делает скачков» и что «в силу закона непрерывности всякий переход от малого к великому и наоборот совершается через все промежуточные величины»³.

У закона непрерывности в ту эпоху были своя положительная, прогрессивная сторона и своя отрицательная сторона.

Первая сторона этого закона была направлена против резкого теологического протипоставления, разрыва природы на отдельные, абсолютно разобщенные царства, на не связанные между собой существа разумные и неразумные, мертвые и живые, животные и растительные, наделенные душой и лишенные ее.

Отрицательная сторона закона непрерывности была связана с тем, что этот закон неизбежно сеял антидиалектические — метафизические и механистические — представления о развитии.

Закон непрерывности и вытекающее из него отрицание скачков, т. е. действительных качественных различий в природе, образует основу для *механистического сведения* всего много-

¹ Там же, стр. 423, 506.

² Гегель, История философии, Соч., т. XI, стр. 395.

³ Лейбниц, Избр. соч., стр. 201.

образия природы к какой-нибудь одной, произвольно выбранной основе.

У Робинэ, у которого природа не делает скачков и лишена поэтому «линий реального разделения», такой произвольно выбранной основой всей решительно природы оказывается *биологическое начало, жизнь, органичность*.

Все учение Робинэ о материи построено на механистическом утверждении универсальности органической жизни. Во всех рассуждениях Робинэ по этому поводу ему исходным пунктом служит закон непрерывности.

Диалектическое положение о том, что все многообразие природы покоится на ее единстве, Робинэ покупает дорогой ценой *сведения* всего многообразия не к конкретному, а к абстрактному, однообразному единству универсальной органичности.

VIII

Материальная природа существует во времени. *Время* как длительность, последовательность является первой формой существования, существенным свойством природы, материи.

Другим атрибутом материи Робинэ признает *протяженность* вместе с непроницаемостью.

Идя в ногу со всем французским материализмом XVIII в., Робинэ третьим важнейшим атрибутом материи объявляет *движение*. «Я утверждаю не только, — говорит Робинэ, — что подвижность по существу свойственна материи, я прибавляю к этому, что материя находится в непрерывном движении, в непрерывном действии и никогда не пребывает в полном покое»¹.

Вместе с Лейбницем, а также с Ламеттри и Дидро Робинэ подвергает критике односторонне механическое представление о движении материи. Перемещение в пространстве с точки зрения Робинэ есть случайное свойство или состояние материи. Само по себе оно не является существенным признаком материи.

Существенным для материи является *внутреннее, спонтанное движение*. «Если существует какой-то вид движения, существенно необходимый для животного, то это — внутреннее движение»². Вся материя обладает способностью двигаться сама по себе. «Эта самопроизвольность (*spontanité*) движения присуща ей»³.

Признавая самопроизвольное движение материи, признавая тем самым принцип *самодвижения*, Ламеттри, Дидро, Робинэ, равно как и их предшественник в этом отношении — Лейбниц, делали шаг в сторону диалектики. Однако это был только шаг но еще не диалектика.

¹ «О природе», стр. 438.

² Там же, стр. 419.

³ Там же, стр. 438.

Надо было определить природу и происхождение самопроизвольного движения. Если бы указанные философы нашли его в законе противоречия, они были бы диалектиками.

Но они пошли по другому пути, подсказанному им биологическими открытиями XVII и XVIII вв.

Для Робинэ источник внутреннего самодвижения материи заключается именно *в жизни*. Он говорит: «вся материя, будучи *органической* и живой, обладает способностью двигаться сама по себе»¹.

Но Робинэ — материалист, и поэтому жизнь с его точки зрения есть свойство материи, а не некое метафизическое начало, как это было у Лейбница. «Организация — это скорее физическое свойство материи, чем метафизическая ступень бытия», — говорит Робинэ, прямо возражая Лейбницу².

В природе нет другого принципа жизни и активности кроме самой материи. «*Органическая, активная и живая сама по себе материя является принципом, достаточным для создания всех форм и всех явлений материального мира. Если признать, что вся материя — органическая, активная и живая, то нет нужды прибегать к каким-то пластическим натурам, формирующим души, руководящим разума, организующим будто бы материю, которая не была бы способна к организации, если бы она была действительно безжизненной*»³. Но природа жива, сама по себе способна к организации, и не нужны никакие нематериальные начала для того, чтобы она приобрела жизнь. Это — одно из наиболее удачных, четко материалистических мест в трактате Робинэ. Оно направлено против идеализма Лейбница.

Приступая к естественно-научному обоснованию тезиса о всеживотности материи, Робинэ сначала задается вопросом об отыскании отличительных признаков животности.

Оказывается, что ими не могут служить ни внешние, ни внутренние физические органы, или формы, свойственные животным.

Существуют такие животные, которым природа придает последовательно различные внешние формы, как бы желая этим показать полную независимость животности от них. В качестве примера Робинэ приводит метаморфозы бабочки и лягушек.

То же самое и с внутренними формами животности. Полип может быть вывернут наизнанку, так что его внутренние органы станут внешними, и наоборот. Значит и внутренние органы не существенны при определении животности.

Отличительный признак животности Робинэ находит не в том или ином физическом строении или физическом органе животного, но в тех физиологических функциях, которые свойственны всем без исключения животным.

¹ Там же, стр. 438. Курсив наш.

² Там же, стр. 396.

³ Там же, стр. 439. Курсив наш.

К числу таких существенных для животности внутренних функций Робинэ относит: 1) *питание*, 2) *рост* и 3) *размножение*. «Питание, рост и размножение — вот единственные свойства, присущие всем существам, называемым вообще животными, вот что характеризует животное»¹.

Питание, рост и размножение, будучи существенными признаками животности, этого основного атрибута материи, сами через посредство животности становятся атрибутами материи. «Я считаю организацию существенным качеством материи, — говорит Робинэ, — качеством столь же существенным, что и протяженность, и я вижу в ней основу таких общих всем существам способностей, как способности питаться, расти и размножаться»². Питание, рост и размножение Робинэ называет тройкой способностью материи³.

К указанным трем существенным признакам материи, составляющим ее животность, Робинэ добавляет и четвертый — *чувствительность*.

Робинэ чувствительность также считает атрибутом материи, но не ставит ее наряду с питанием, ростом и размножением потому, что она у него как бы является производным свойством, вторичным по отношению к питанию, росту и размножению. Чувствительность возникает из более первоначальных жизненных функций: питания, роста и размножения.

Средства, при помощи которых происходит питание животных, весьма многообразны. Но сущность питания как животной функции совершенно единообразна для всех существ. Она заключается в усвоении питательного сока, в его ассимиляции с веществом животного. Она заключается в *интуссусцепции* — *всасывании* питательного сока внутрь питающегося существа, в его собственную субстанцию.

Животная функция *роста* сводится к тому, что животное существо вытягивается, увеличивается в размерах, развертывается (*se développe*) под влиянием того, что всасываемая им внутрь своей субстанции пища давит изнутри на внешнюю форму животного во всех ее точках и заставляет вытягиваться, увеличиваться, расти.

Всякое существо, достигшее определенного возраста, способно произвести подобное себе существо. Оно его и производит, если создаются для этого благоприятные обстоятельства. Способы размножения могут быть самыми различными, ибо существуют однополые и двуполые животные. Сущность же животной функции *размножения* может быть выражена в кратком положении: всякое существо происходит от зачатка, из зародыша, из семени.

Существует закон *единообразного размножения всех существ*.

¹ «О природе», стр. 420.

² Там же, стр. 429.

³ Там же, стр. 430.

Его обоснованию посвящена вся вторая часть трактата «О природе». Все содержание этого закона сводится к указанному положению: всякое существо происходит из зачатка, зародыша, семени.

Животная функция *чувствительности* имеет у разных существ многообразные проявления. К ней относят способность апперцепции, сравнения восприятий, размышления, суждения. Но все эти способности представляют собой только различные степени ощущения. Функция чувствительности в общем виде и сводится к способности иметь ощущение, т. е. оказать реакцию на внешнее впечатление, воздействие тел. Все существа природы окружены другими существами, получают с их стороны многообразные воздействия, которые и отражают в различной степени, соответствующей их материальной организации.

• Далее Робинэ приступает к поочередному доказательству животности растений, затем металлов, минералов и всяких ископаемых, потом элементов земли, воды, воздуха и огня и, в заключение, земного шара и небесных светил.

В итоге своего естественно-научного обоснования всеживотности материи и «приведения к минимуму свойств» основных животных функций Робинэ как бы сближает растения с животными, а минералы с растениями. В результате у него получается силлогизм, который Розенкранц считает проявлением «логического фанатизма»¹ Робинэ: «Растение есть животное; минерал есть растение; следовательно минерал есть животное»².

Вся материя органична и одушевлена во всех ее проявлениях, начиная от элементов земли, воды, воздуха и огня и кончая небесными телами.

Вполне понятно, что то естественно-научное обоснование животности природы, которое дает Робинэ, весьма натянуто и, как признается сам Робинэ, в значительной части носит поэтический характер, построено на фантазии.

На это указывал Робинэ в довольно резкой форме его современник Боннэ.

Возражения Боннэ и других философов и естествоиспытателей мало действовали на Робинэ. В теории всеживотности природы он находил, повидимому, особое удовлетворение. «Эти идеи оживляют природу, которую раньше мы заставляли хиреть. Они распространяют вокруг нас веселье, жизнь и интерес», — писал Робинэ³. В защите теории всеживотности природы он видел свою историческую миссию, свое научное открытие, свою славу.

¹ *Rosenkranz*, op. cit., S. 140.

² «О природе», стр. 403. С. Васильев ошибочно приписывает Розенкранцу этот силлогизм, тогда как он принадлежит самому Робинэ. См. *Васильев*, цит. соч., стр. 98.

³ *Там же*, стр. 469.

Как мы выше указывали, теория всеживотности природы Робинэ является материалистической переработкой теории всеобщего спиритуализма Лейбница. В отличие от идеалистической теории Лейбница, теория всеживотности Робинэ материалистична. Робинэ признает субстанцией материю, а не силу, как Лейбниц. У Робинэ жизнь истолковывается как нечто чисто физиологическое, а не как познание, к которому сводится сила Лейбница.

Поэтому не приходится говорить о каком бы то ни было спиритуализме самого Робинэ. Не приходится также говорить и о его витализме.

Зато у Робинэ есть нечто другое, на что указывают Виндельбанд, Альберт, а также Ланге и Ж. Сури, — самый необузданный гилозоизм. У Робинэ наделена жизнью, одушевлена, мыслит вся природа. Робинэ — последовательный и крайний *гилозоист*.

Но беда гилозоизма всегда заключалась в том, что, будучи материалистическим учением о душе, утверждая, что душа является особого рода изначальной материей, либо всеобщим свойством материи, гилозоизм был сугубо метафизическим, антиисторическим учением. Этот изъян гилозоизма следует отнести и к Робинэ.

Характерной чертой теории всеживотности материи Робинэ является затем ее последовательно *механистический* характер. Мы имеем в виду механицизм в широком смысле слова как методологию всякого вообще сведения одних закономерностей к другим. Робинэ был механистом в том смысле, в котором говорит Розенкранц, что Робинэ «высшую форму органической природы, животную, положил в основу и перенес ее на растения и минералы»¹.

Своеобразие механицизма Робинэ, стало быть, заключается в том, что он закономерности всей природы сводит к биологическим закономерностям.

IX

Робинэ был не только философом, но и натурфилософом. Поэтому он не хотел ограничиться одной общей постановкой основного вопроса философии, но искал ответа на вопрос о конкретной физической структуре материи. Кроме того он был механистом, и ему свойственно было отождествлять философское понятие материи с понятием конкретной структуры материи. Словом, Робинэ должен был в соответствии с духом эпохи и характером своей философии предложить определенную теорию первоэлемента материи.

Путь, по которому он должен был пойти, предопределялся признававшейся им всеживотностью материи. Раз вся материя

¹ *Rosenkranz* op. cit., S, 144.

животна, раз живое не может произойти из неживого, значит и первоэлементы материи должны быть живыми существами.

В качестве образца первоэлемента Робинэ избрал монаду Лейбница. Она как нельзя лучше подходила к его учению о всеорганичности материи. Геттнер считает, что учение Робинэ о первоэлементе «есть самое странное искажение лейбницева учения о монадах»¹. На деле оно является материалистической переработкой монадологии Лейбница. Первоэлемент Робинэ является родственником молекулы Бюффона и Дидро.

Первоэлементом материи у Робинэ является *зачаток*. «Не существует других элементов кроме зачатков»². «Вся материя есть лишь зачатки, а зачаток — это органическое существо, наделенное своей особенной жизнью»³.

Таким образом первоэлемент материи есть маленькое, мельчайшее живое существо. Зачаток является *анималькулой*.

Тут мы должны остановиться на терминологии, употребляемой Робинэ, так как она в данном случае имеет большое значение.

Робинэ употребляет понятия: зачаток (*germe*), зародыш (*foetus*), зерно (*grain*), семя (*semence*), сперматическое животное (*animal spermatique*) и наконец анималькула (*animalcule*), что буквально означает: животныце, крохотное животное.

Понятие *анималькулы* является наиболее общим: и зачаток, и зародыш, и зерно, и семя, и сперматическое животное — все суть крохотные животные, анималькулы. Ко всем им применимо название анималькулы.

Понятия *зерна* и *семени* Робинэ употребляет в том же смысле, что и понятие *зачатка*. Робинэ говорит: «Всякое существо происходит из зерна, зачатка, семени: три эти термина представляют собственно синонимы»⁴. Из всех этих трех понятий все же наиболее коренным и часто употребляемым является понятие *зачатка*.

Понятия зачатка и зародыша выражают две ступени развития одного и того же: *зародыш* есть оплодотворенный и начавший процесс развития зачаток.

Но вот если мы возьмем, с одной стороны, сперматическое животное, а с другой — зачаток, то обнаружим, что Робинэ между ними проводит принципиальное различие.

«Очень важно хорошо отличать первичные зачатки, — говорит Робинэ, — являющиеся последними анималькулами, наименьшими членами животности, от сперматических животных, которые могут содержать тысячи их. Каждый зачаток, а не каждое сперматическое животное, должен дать в свое время зародыш»⁵.

¹ Геттнер, История всеобщей литературы XVIII в., т. II, стр. 310.

² «О природе», стр. 443.

³ Там же, стр. 436.

⁴ Там же, стр. 415.

⁵ Там же, стр. 91.

И сперматическое животное, и зачаток суть анималькулы. Между тем только зачаток является подлинным первоэлементом материи. Сперматическая анималькула — это не первоэлемент, не простое существо. Это — вторичное, третичное и т. д. соединение. Каждая сперматическая анималькула может делиться на тысячи других анималькул второго порядка. Эти последние в свою очередь могут делиться на еще большее число анималькул третьего порядка и т. д.

Но «все конечное имеет предел, ибо в противном случае оно было бы бесконечным»¹. «Так как это деление не может происходить до бесконечности, то имеются последние, самые простые члены деления, — это зачатки»².

Зачатки — это подлинные первоэлементы, последние члены делимости материи, простейшие существа. «Зачатки или начала, — говорит Робинэ, — это самые небольшие, самые простые или наименее сложные существа, ибо все здесь доведено до минимума существования»³. Они настолько малы и просты, что от них до ничто остается бесконечно малое расстояние.

Здесь возникает вопрос: насколько зачаткам может быть приписан атрибут простоты? Ведь простота — это свойство, не подобающее сотворенной природе. Да и сам же Робинэ утверждает о зачатках: «Эти элементы не являются простыми существами; простота — атрибут, не совместимый с материей»⁴.

Оказывается, что анималькула — зачаток — проста только в относительном смысле, но никак не в том абсолютном, в котором простота приписывается атомам. «Она проста по крайней мере в том смысле, — говорит Робинэ, — что она не вытекает из соединения других подобных организаций»⁵.

Но если мы возьмем эту последнюю анималькулу — зачаток — и будем ее рассматривать как крохотное животное, каким она является, то окажется, что она внутри себя представляет нечто сложное.

Будучи животным, первичный зачаток имеет внутри себя органы. Внутри себя он бесконечно сложен, хотя он относительно прост — хотя бы в сравнении со сперматическим животным.

«Все зачатки, — говорит Робинэ, — обладают индивидуальными различиями, иначе говоря, их жизнь, их организм, их животность обладает оттенками, отличающими каждого из них от всех прочих»⁶.

Стало быть материя не однородна, а *гетерогенна*, разнокачественна, разумеется, в общих границах всеживотности.

¹ «О природе» стр. 89.

² Там же, стр. 102.

³ Там же, стр. 492.

⁴ Там же, стр. 444.

⁵ Там же, стр. 89.

⁶ Там же, стр. 443.

Материя гетерогенна у Робинэ потому, что каждый зачаток является у него основой отдельного, особого индивидуального существа, которое в нем заключено и при благоприятных условиях сможет из него развиваться.

Признание гетерогенности материи у Робинэ таким образом прямо связано с принятием им принципа преформизма. Здесь Робинэ целиком следует Лейбницу.

Подобно монаде Лейбница и у Робинэ его материальная монада, зачаток, содержит в себе и, будучи оплодотворенным, развивает из себя особую, отличную от прочих, индивидуальность. Из зачатков камней развиваются камни. Из каждого зачатка растения развивается особое индивидуальное растение. Из человеческих зачатков развиваются люди — из каждого отдельного зачатка особый человек. В человеческом зачатке содержится маленький человек — гомункул. «Взрослый, — говорит Робинэ, — есть лишь выросший зародыш. Поэтому взрослый человек не имеет ничего такого, чего бы не было с самого начала в зачатке гомункула, столь же совершенном в своей малой индивидуальности, как и в форме больших размеров»¹.

Но если зачаток содержит преформированную в нем особь, то он содержит и физические органы этой особи.

Он содержит в себе, утверждает Робинэ, так же и принцип психической деятельности взрослой особи — душу. Вслед за Лейбницем Робинэ повторяет теорию о *предсуществовании душ* в монадах — зачатках.

Зачаток представляет собою особь, доведенную до ее минимальных размеров. Поэтому зачаток обладает лишь элементарными и совершенно не развитыми частями взрослого тела.

Зачаток представляет собою особь сжатую, скомканную, уплотненную. Робинэ сравнивает зачаток со сжатой губкой, ячейки которой опали, будучи опорожнены от жидкости, державшей их раньше набухшими.

В соответствующем состоянии находятся и органы той особи, которая заключена в зачатке. Эти органы искривлены, изогнуты, свернуты, придавлены, съежились, лежат друг на друге, сокращены.

Поэтому в зачатке не совершаются животные функции. Для их отправления зачаток не обладает подготовленными органами. Материальная основа, которая может вызвать функционирование организма, в зачатке еще не развита.

Стянутые, сокращенные, сжатые, скомканные в зачатке органы обладают чисто механической тенденцией притти к своим естественным размерам, развернуться, растянуться, развиваться. Это сообщает зачатку тенденцию к расширению, постоянное усилие к развитию, органическую, эволюционную силу (*force évolutive*).

Однако, пока зачаток не оплодотворен и не стал еще за-

¹ Там же, стр. 148.

родышем, пока он не получил внешнего толчка к развитию, его эволюционная энергия только потенциальна. Она находится в возможности. Она спит.

Находясь в неоплодотворенном, дозародышевом состоянии, зачаток пребывает не в изолированном состоянии, не в одиночку, а, наоборот, объединен в одну группу с бесчисленным множеством других зачатков. Вместе с ними он образует сперматическое животное первого порядка, которое в свою очередь входит в сперматическое животное второго, потом третьего порядка и т. д.

Находясь в такой группе, каждый зачаток связан с остальными. Он находится с ними в непосредственном теснейшем соприкосновении. Он связан с ними в одно целое при помощи особой силы. Сила эта — свойственное зачаткам прилипание, вязкость, подобная той, которую имеют между собой молекулы воды или частицы воздуха.

Именно эта взаимосвязь зачатков, их взаимосклеенность сдерживает их эволюционную энергию. Каждый зачаток сжат, скомкан, придавлен другими зачатками.

При встрече мужского и женского семенного потока, по Робинэ, происходит разрушение сперматического животного, отщепление от него одного или нескольких зачатков, их изоляция от остальной группы зачатков, образующих сперматическое животное.

Благодаря этой изоляции отщепленный зачаток получает освобождение центра своих складок и отверстия, служащего для приема пищи. Он получает возможность приема пищи, расширения, роста, развития. Он из зачатка превращается в развивающийся зародыш. Достигнув определенного уровня развития нервно-мозговой системы, он получает возможность чувствовать, ощущать, познавать. Развившись в зрелое животное, он начинает размножаться.

Все учение Робинэ о зачатках, — мы на это уже неоднократно указывали, — является повторением и материалистической переработкой мыслей, которые высказаны были Лейбницем.

У Лейбница монада является непосредственным созданием творца. Она не может быть ни создана, ни уничтожена естественным способом. Поэтому у Лейбница ее рождение есть лишь начальный момент ее количественного увеличения, ее развертывания, а не рождение в смысле возникновения.

По той же причине у Лейбница не существует и смерти животного существа. Не начинаясь, животное и не умирает. Если рождение есть только увеличение и развертывание (*développement*), то смерть есть только уменьшение, свертывание (*enveloppement*). Смерть есть только возврат к изначальной состоянию микроскопического сперматического животного.

И у Робинэ мы встречаемся с этими же идеями. Зачатки — непосредственное создание творца — не возникают и не уничтожаются. Они бессмертны.

Никогда, говорит Робинз, не существовало такого положения, чтобы все зачатки существовали в развитом состоянии. Всегда развита только часть зачатков. Другая же либо находится в форме семенных животных, поджидая момента оплодотворения, либо же поглощена и ассимилирована развившимся зачатком в качестве его пищи.

Существуют зачатки-формы и зачатки-вещества. Первые — это развившиеся зачатки. Вторые — поглощенные первыми в качестве их пищи. Вторые сохраняют, будучи включенными в организм первых, свое законсервированное состояние. Первые, зачатки-формы, в это время проходят свой жизненный путь. Они переживают пору младенчества, юности, зрелости. Они выполняют свою основную жизненную функцию и размножаются. Передав жизнь себе подобным, они стареют и умирают. Что же такое смерть живого существа?

Смерть означает, во-первых, как и у Лейбница, обратное свертывание зачатка-формы, возврат его к исходному, сжатому, свернутому, скомканному состоянию. Во-вторых, смерть означает высвобождение из организации разложившегося зачатка-формы тех зачатков, которые раньше были ассимилированы им в пищу. Получив свободу и самостоятельность, они получают возможность стать зачатками-формами, в свою очередь когда-нибудь распуститься и развиться, если для этого будут благоприятные обстоятельства, с тем чтобы потом опять разложиться на другие зачатки, и так без конца.

Жизнь — развертывание, а смерть — свертывание зачатка... Вот блестящее подтверждение мысли Энгельса о том, что по представлению французских материалистов XVIII в. вечное движение природы, о котором они говорили, «совершалось в одном неизменном круге и таким образом оставалось собственно на одном месте: оно всегда приводило к одним и тем же неизменным последствиям»¹.

В таком неизменном круге вращается зачаток Робинз. В его развитии нет возникновения нового. Он все содержит в себе, и это его содержание то распускается, то снова свертывается. Для преформиста Робинз все развитие зародыша сводится к количественному увеличению того, что было и раньше.

Преформистская точка зрения на развитие опровергнута наукой, которая доказала, что зародыш, развиваясь, претерпевает множество превращений. Современная эмбриология устанавливает даже определенную закономерность этих превращений: развитие индивида воспроизводит в общих чертах развитие вида, онтогенез повторяет филогенез. Метаморфозы зародыша касаются не только внешней и несущественной формы, или оболочки, как это утверждал Робинз о метаморфозах насекомых и лягушек, а самой сущности развивающегося зародыша.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 648.

Сходство онтогенеза и филогенеза было, как указывает Энгельс, для понятий впервые открыто Гегелем, для эмбриологии формулировано Геккелем. В его основе лежит полное отвержение преформизма и признание качественных превращений во всяком, в частности в эмбриологическом, развитии.

Идея развития через качественные превращения, идея возникновения нового в развитии не могла получить в XVIII в. распространения, так как для нее в XVIII в. не существовало еще основы в естествознании. Такие исторические науки, как историческая биология, палеонтология, геология, были совершенно неразвиты. Естествознание переживало период расцвета классификаций, и человеку XVIII в. — Линнею — принадлежит знаменитое положение о том, что видов на земле существует столько, сколько их угодно было создать богу.

XVIII век чрезвычайно живо интересовался вопросом о происхождении органической жизни. Однако естественно-научных данных для решения такого вопроса в XVIII в. не было. Вопрос решался поэтому исключительно в плоскости натурфилософских спекуляций.

На этом пути могло возникнуть два основных решения вопроса. Можно было предположить, что живое возникает путем соединения неживых частиц материи. Из философов так ставил вопрос например Гольбах.

Большинство ученых, следуя Лейбницу, принимало теорию об изначальности жизни. Все живое происходит только от живого, а потому жизнь изначальна. Различие между Бюффеном и Робинэ заключалось только в том, что органическая молекула Бюффона была извечным элементом только органического мира, тогда как зачаток — анималькула Робинэ была таким первоэлементом для всей природы.

В XIX в. развитие химии и биологии дало некоторый естественно-научный материал для более положительного решения проблемы о происхождении жизни.

Геккель в 1866 г. выступил с резкой критикой взгляда о вечности жизни. Признавая ненаучной старую теорию о самопроизвольном зарождении, Геккель утверждал тем не менее, что жизнь возникла на земле в определенную геологическую эпоху, что некогда первичное зарождение привело к возникновению недифференцированных монер, из которых затем развилось все многообразие органического мира. Пфлюгер в 1875 г. впервые выдвинул химическую гипотезу возникновения белковых тел, а из них — жизни.

Опираясь на эти и другие естественно-научные открытия и идеи, Энгельс в «Диалектике природы» дал диалектико-материалистическое разрешение вопроса о происхождении жизни. «Жизнь, — пишет Энгельс, — это — форма существования белковых тел, существенным моментом которой является *постоянный обмен веществ с окружающей их внешней природой и кото-*

рая прекращается вместе с прекращением этого обмена веществ, ведя за собой разложение белка»¹.

Из этого понимания природы жизни прямо вытекает отрицание вечности жизни, а стало быть и теории всеживотности природы Робинэ.

Белок — самое нежное и непостоянное из известных нам химических соединений. Условия его существования бесконечно сложны, так как связаны не только с физическими и химическими свойствами, но и с функциями питания и дыхания, требующими вполне определенной в физическом и химическом отношениях среды. Он распадается, как только он теряет способность выполнять свойственные ему функции, которые и составляют то, что мы называем жизнью, причем это может произойти не только в силу изменения внешних условий существования белка, но и в силу собственной природы белка — он изнашивается, стареет, гибнет. Он разлагается и возвращается к неорганическому состоянию.

И в неорганических телах происходит постоянный обмен веществ с внешней средой. Но он носит не органический, а химический характер. В то время как в органических телах обмен веществ с внешней природой является необходимым условием их существования, химический обмен веществ неорганических тел с внешней средой разрушает эти тела.

Жизнь возникает таким образом только на определенной ступени развития, «организации» материи. Она возникает из неживой материи. Здесь возможен и необходим тот качественный скачок, перерыв постепенности, непрерывности, который считал невозможным Робинэ.

Х

Тот раздел трактата «О природе», в котором развивается психо-физиологическая проблема, вопрос о связи души и тела, Робинэ назвал «Физикуй духов».

В способе изложения своей «Физикуи духов» Робинэ явно подражает геометрическому способу изложения «Этики» Спинозы. В «Физике духов» есть и теоремы, и леммы, и королларии — как в «Этике» Спинозы.

Оба обстоятельства: и название «Физика духов» и подражание Спинозе в методе изложения, не случайны. Они характеризуют основную тенденцию Робинэ в разрешении существа вопросов, касающихся психо-физиологической проблемы.

Буле возражает против названия «Физика духов», справедливо указывая, что такое название ведет к тому, что дух становится телом.² В самом названии «Физикуи духов» действительно заключена тенденция к устранению самостоятельности духа. Эта тен-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 424.

² Buhle, Geschichte der neueren Philosophie. За отсутствием немецкого оригинала пользуюсь французским переводом изд. 1816 г., т. VI, стр. 145.

денция направлена против Декарта. В самом деле, с точки зрения ортодоксального картезианства, резко разрывавшего субстанции духа и тела, название «Физики духов» должно было казаться прямо-таки кощунственным.

Подражание Спинозе в способе изложения связано у Робинэ со стремлением разрешить психо-физическую проблему на основе монизма Спинозы.

В разрешении вопроса о соотношении души и тела Робинэ занимает позицию, в общем выдержанную в духе материалистического монизма Спинозы.

Но ограничиться только такой оценкой психо-физиологического учения Робинэ было бы недостаточно, значило бы упростить сложность этого учения у Робинэ.

Французские материалисты XVIII в. не были диалектиками и к психо-физиологической проблеме подходили однобоко.

Большинство из них доводило до крайности односторонне механическое объяснение явлений сознания, целиком перенося на сознание законы картезианской физики и объявляя человека целиком, вместе с его душой, машиной.

И Робинэ в основном стоит на почве вульгарно-материалистического понимания физиологической основы психических явлений. И для него человек в основном — человеческая машина.

Но для Робинэ в то же время, очевидно под влиянием Спинозы, может быть отчасти Лейбница, свойственно глубокое понимание неправильности абсолютного растворения мышления в протяжении. Это связано у Робинэ с рядом нематериалистических высказываний, резко противоречащих его основной материалистической концепции соотношения души и тела.

Прежде всего мы сталкиваемся у Робинэ с различием мыслящей субстанции, или души, и телесной субстанции. «Я всегда отличал мыслящую субстанцию от материальной, полагая, что у меня больше оснований отличать их друг от друга, чем смешивать их между собой. Вся моя физика духов доказывает это», — говорит Робинэ, ссылаясь при этом как раз на «Физику духов»¹. Вот видимая исходная точка зрения Робинэ в разрешении им психо-физиологической проблемы. Она носит не материалистический, а дуалистический характер. Робинэ различает две субстанции: телесную и духовную.

Отсюда Робинэ говорит о человеке как о смешанном существе, как о соединении двух субстанций.

Наконец, переходя к определению сущности духа как особой субстанции, Робинэ утверждает, что «свойства духа противоположны материи»², что дух, в отличие от материи, есть субстанция нематериальная, непротяженная, бестелесная³.

¹ «О природе», стр. 257.

² Там же, стр. 206.

³ Там же, стр. 236.

Все эти утверждения Робинэ, разумеется, нельзя признать согласными с материализмом. Их можно отнести за счет метафизических элементов в философии Робинэ. Надо однако правильно подойти к их оценке, к установлению их действительного происхождения и подлинного их места в психо-физиологическом учении Робинэ.

Надо обратить внимание на то обстоятельство, что, следуя основной материалистической линии в разрешении психо-физиологической проблемы, Робинэ настойчиво подчеркивает, что мысль «не сводится к физической стороне мозга»¹, что надо отличать мысль от физического органа мысли, «мысль от орудия мысли»². «Я не смешиваю, — говорит Робинэ, — органического впечатления с тем, что соответствует ему в душе». Я «не принимаю деятельности органов за мысль души»³. «Мысль не есть органическая операция в том смысле, что мыслят органы. Она — органическая операция в том смысле, что способность, действием которой она является, приводится в действие телесными органами»⁴.

Мысль Робинэ ясна. Он возражает против таких материалистических теорий, которые видят в духовных явлениях нечто аналогичное выделению желудочного сока желудком или желчи печенью. Робинэ старался понять специфическую природу духовного явления, избегая механистического ее растворения в телесности. Он хотел подойти к мысли не только в качестве физиолога, как подходили к ней Ламеттри или Кабанис, но и в качестве психолога.

Правильность этого предположения с яркостью и четкостью вскрывается, когда мы приступаем к разбору учения Робинэ о телесной основе психической деятельности человека, а также когда мы рассматриваем те «законы связи духа и тела», которые он формулирует в «Физике духов». Здесь метафизические аксессуары философии Робинэ целиком и полностью уступают свое место открытому материализму.

Всякое проявление и обнаружение мышления и воли зависит исключительно от тела; ключ к пониманию духовной деятельности человека лежит целиком и полностью в анатомии его органов и в его физиологии; план всей духовной системы следует искать во внутренней структуре головного мозга и его придатков — вот центральное содержание «Физики духов» Робинэ.

Развивая его, Робинэ, как справедливо указывает Альберт, делает совершенно бесполезной и никчемной духовную субстанцию, сводит на-нет свой обособленный от тела непознаваемый принцип, служащий основой духовной деятельности.

Обоснованию этих положений в «Физике духов» Робинэ

¹ Там же, стр. 156.

² Там же, стр. 150.

³ Там же, стр. 254.

⁴ Там же, стр. 252.

посвящены девять «законов связи духа и тела». Это — своеобразные тезисы, резко и четко формулирующие психо-физиологический материализм Робинэ.

Мы никогда не познаем тайны связи духа и тела, если будем, подобно Декарту, утверждать, что между ними нет ничего общего. В действительности между духом и телом в человеке есть связь. Дух не может скрыть от себя, что он получает впечатления от органов тела. В свою очередь дух ясно видит, как он сам воздействует обратно на тело. Дух имеет власть над членами своего тела. Однако «он сам находится в полной зависимости от органов тела»¹.

Отсюда первый закон связи духа и тела: *тело действует на дух, дух воздействует обратно на тело.*

Рассматривая операции своего духа, я не замечаю ни одной, говорит Робинэ, в которой не было бы заметно более или менее непосредственное влияние тела. Даже обратные воздействия духа на тело, устанавливаемые в первом законе связи духа и тела, являются лишь реакциями духа на предшествующие телесные раздражения. Все без исключения действия души совершаются при помощи тела, все они «отмечены печатью тела, влияющего так сильно на них»².

Это столь решительно утверждаемое целиком и полностью материалистическое положение Робинэ о полной зависимости духа от тела служит Робинэ основой для формулирования трех следующих законов связи духа и тела. Все они упорно, один за другим, настойчиво утверждают зависимость духовной деятельности человека от его телесной организации.

Второй закон говорит: *дух, соединенный с телом, действует только благодаря его посредничеству.*

Третий закон, о котором Робинэ говорит как о наиболее плодотворном принципе всей теории связи души и тела, гласит: *взаимная связь обеих соединенных субстанций максимально зависит от телесной организации.*

Четвертый закон вытекает из двух предыдущих. Раз душа во всех своих операциях в максимальной степени зависит от тела, то «ему именно она обязана всем, что она знает о самой себе»³, — *дух познает самого себя и ощущает свое бытие лишь через посредство тела, с которым он соединен.*

Пятый закон устанавливает зависимость развития духовной деятельности человека от развития его телесной организации, в частности мозга. «Мы утверждаем, — говорит Робинэ, — что разум прогрессирует параллельно организации мозга»⁴, — «испытывая необходимым образом все изменения, происходящие с организмом, разумная субстанция следует соответственным образом в

¹ «О природе». стр. 149.

² Там же, стр. 251.

³ Там же, стр. 150.

⁴ Там же, стр. 158.

своих операциях за развитием организации мозга, от которой они зависят»¹.

Пятый закон связи духа и тела гласит: *проявление способностей духа следует за развитием телесной организации.*

Шестой закон «Физиики духов» Робинэ устанавливает физиологическую основу духовной деятельности человека.

Центром ее является мозг.

От мозга к периферии тела протянуты тонкие струны, составленные из мозговых фибров. Это — нервы. При их помощи душа ощущает. Их окончания у периферии различаются между собой в зависимости от того, с какого рода ощущающим нервом мы имеем дело: зрительным, обонятельным и т. д. В своем основании нерв связан с пучками *ощущающих фибров.*

Ощущающие фибры сообщают душе только ощущение. Но в душе есть не только ощущения, но и идеи. Декарт, Спиноза, Лейбниц выводили чувственное знание из телесных воздействий на душу, но мышление, идеи, они считали собственным творчеством мыслящей субстанции. Робинэ и мышление тоже выводит из материальной основы — из особых *интеллектуальных фибров.*

Каждый нерв у своего основания в мозгу имеет не только пучки ощущающих фибров, но и пучки интеллектуальных фибров. Они различаются между собой. Так как идеи отличаются друг от друга подобно ощущениям, то сколько есть разновидностей ощущающих фибров, столько же есть разновидностей интеллектуальных фибров.

Наконец душа не только ощущает и имеет идеи, но и желает, имеет побуждения воли. Ощущая при помощи ощущающих фибров предмет, душа будет испытывать удовольствие или неудовольствие, которое и будет подхвачено особыми *волевыми фибрами.* Последние создадут в душе определенное устремление любить или не любить предмет, добиваться его или избегать и т. д.

Резюмируя все сказанное о фибрах, шестой закон связи духа с телом говорит: *чувствительность духа обнаруживается лишь благодаря деятельности телесных фибров.*

Следующие три закона связи духа с телом посвящены специальному установлению зависимости ощущений от ощущающих фибров, идей от интеллектуальных фибров и желаний от волевых фибров.

«Чисто материалистический характер этих законов сразу же бросается в глаза», — говорит о законах связи духа и тела Робинэ С. Васильев². В данном случае он прав, и мы к нему можем только присоединиться.

XI

На основе своей материалистической «Физиики духов» Робинэ строит материалистическую теорию познания.

¹ Там же, стр. 155.

² С. Васильев, цит. соч., стр. 105.

Вместе со всеми остальными философами французского просвещения Робинэ в теории познания является последователем Локка. Все человеческое знание происходит из чувственного опыта, нет ничего в интеллекте, чего предварительно не было бы в ощущении, — Робинэ целиком воспринимает эти принципы эмпиризма и сенсуализма Локка.

Однако эмпиризм и сенсуализм Локка были непоследовательны. Локк вводил наряду с ощущениями другой, не зависящий от них, источник познания — *рефлексию*. Рефлексия выводилась Локком из собственной силы ума, не только не связанной с ощущениями, но и не возникающей из деятельности телесных органов. Наконец Локк признавал за *волей* не зависимую от рассудка и чувств силу признавать или отрицать то, что вытекает из рефлексивного или чувственного знания.

Буквально все философы французского просвещения шли в этом отношении дальше Локка и были более последовательными, чем он, эмпириками и сенсуалистами, отрицая самостоятельность рефлексии и воли, выводя все человеческое знание исключительно из ощущений.

Наиболее настойчиво в направлении критики непоследовательности сенсуализма Локка и разработки чистого сенсуализма действовал Кондильяк.

«Ощущения являются принципом, порождающим идеи и желания», — говорит Робинэ, развивая установку Кондильяка на сведение рефлексии и воли к общему чувственному источнику¹. «Ощущать, воспринимать, мыслить, познавать — представляют синонимы», а «ощущать — это значит познавать».

Из сенсуализма Робинэ прямо вытекает номиналистическая критика с его стороны абстракций и общих понятий. В природе все существует индивидуальным образом. Ничто в природе не существует общим образом. Поэтому в природе существуют лишь конкретные вещи и конкретные сущности отдельных вещей. Абстрактные или всеобщие вещи и такие же сущности — это фантомы, химеры.

«Реальная истина очень конкретна и не содержит ничего всеобщего», — говорит Робинэ. И наоборот, «абстрактная истина представляет собой лишь отрицание всякой реальной истины, а отрицание всякой реальной истины не есть во все всеобщая идея истины»². На почве номиналистической критики абстракций и общих понятий Робинэ, как мы видим, приближается к диалектической постановке вопроса о конкретности истины.

Во всяком человеческом знании, говорит Робинэ, неизбежно участвуют три элемента: 1) внешний предмет, воздействующий на материальный аппарат нашего знания, 2) физиологическая реакция

¹ «О природе», стр. 161.

² Там же, стр. 209—210.

этого аппарата на внешнее раздражение и 3) ощущение, идея, желание в сознании¹.

Не существует знания, в котором не фигурировали бы эти три элемента. В «Физике духов» Робинэ мы видели, что не может быть знания без деятельности материальных фибров. Но не существует также знания, в основе которого не лежали бы внешние предметы, материальные вещи.

Ибо порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей. Ибо познание есть отражение вещей. Робинэ говорит: «В себе самой мысль есть модель, образ, отпечаток некоторого предмета»². Идея, говорит Робинэ, есть «лишь образ, понятие или представление какой-нибудь вещи. Нет представителя без представляемого предмета»³. Наша идея разума представляет нам эту нашу способность лишь в том виде, говорит Робинэ, который она имеет и который мы испытали. «Это — верная копия ее, передающая все черты оригинала, не искажая их, не прибавляя к ним ничего и не отнимая от них ничего»⁴.

Мы обращаем внимание на одно из лучших мест в трактате «О природе», где Робинэ дает наиболее четкие и боевые формулировки материалистической теории познания, — на XVIII главу шестой части (том III), где Робинэ дает критику объективного идеализма Платона.

Платон учил, что земные вещи являются копиями божественных идей — архетипов, пребывающих в особом идеальном мире. Идеальный мир реален, а земной мир — бледная копия идеального мира, почти то же, что след, оставленный лучом солнца, отразившимся на облаке.

Робинэ считает, что вывод Платона о нереальности вещей следует скорей применить к абстрактным образам Платона — «этому подлинному обману воображения» и плоду софистики. «Идеи не являются моделями, архетипами, а лишь *копиями или умственными представлениями вещей*». Идеалистическое предубеждение помешало понять Платону, что, «несмотря на все его софизмы, видимые существа всегда остаются тем, что они есть в себе самих, меж тем как идеи, которые он воображал себе их моделями, являются лишь операциями его разума, не обладающими никаким реальным существованием вне его; что эти идеи могут иметь реальное основание, поскольку они *копии реальных вещей, если они представляют их индивидуальным образом с их реальными отличиями*; но что если они не представляют никакого существа в том виде, как оно существует, то они не представляют ничего, будучи в таком случае чистыми иллюзиями; что наконец никогда они не могут обладать реальностью в качестве вечных и божественных моделей, так как *идея в ее истин-*

¹ Там же, стр. 134, 163.

² Там же, стр. 163.

³ Там же, стр. 352.

⁴ Там же, стр. 223.

ном значении есть способ познания, свойственный сотворенному разуму, умственный образ, составляемый им себе о вещах на основании того, как он их познает»¹.

Как мы видим, Робинэ довольно последовательно отстаивает точку зрения *отражения*. Познание является с его точки зрения отражением объективного материального мира.

Робинэ стоит на почве познаваемости объективного мира. Он не является скептиком или агностиком. Но у Робинэ, как и у других французских материалистов XVIII в., есть скептические и агностические оговорки и утверждения. У Робинэ их пожалуй больше, чем у других материалистов. Наличие их в теории познания Робинэ представляет особую, довольно сложную, проблему.

Прежде всего у Робинэ, как мы это уже видели, непознаваем бог. непознаваема обожествляемая бесконечность. Здесь, в вопросе о непознаваемости бога, Робинэ твердо придерживается принципа непознаваемости. Здесь он — агностик. Но вряд ли мы можем этот агностицизм Робинэ в отношении бога ставить ему в особенную вину.

Плохо конечно то, что с критикой понятия бога Робинэ связывал отрицание возможности иметь положительную идею бесконечного и критиковал математику бесконечного. Здесь агностицизм Робинэ в отношении бога задевал положительное знание. В целом же этот, так сказать, антибожественный агностицизм Робинэ был как раз направлен против схоластическо-теологического мировоззрения. Его острие было направлено против враждебного науке мировоззрения и стало быть расчищало поле для науки.

Если бы агностические утверждения Робинэ ограничивались только утверждением непознаваемости бога, то тут еще не возникало бы особых трудностей и проблем в отношении понимания его теории познания. Но дело не ограничивается у Робинэ тем, что он провозглашает непознаваемость бога. Его агностические утверждения идут несколько дальше.

Он говорит: «Мы не только не в состоянии возвыситься до созерцания божественной сущности и ее атрибутов, но мы не знаем даже сущностей и субстанций видимого мира. Точно так же мы не можем представить себе сил, свойств и условий существования чистых духов»². К непознаваемости бога Робинэ присоединяет теперь непознаваемость сущностей вещей и духов.

В главе XXXVII пятой части «О природе» (II том), наиболее характерной в смысле наличия в ней агностических положений, Робинэ даже предпринимает своеобразное доказательство преимуществ непознаваемости сущностей вещей.

Быть может, говорит Робинэ, если бы мы приобрели знание сущностей, мы потеряли бы знание чувственных качеств вещей.

¹ «О природе», стр. 357.

² Там же, стр. 259.

Мы видели бы те движения частиц материи, которые вызывают жар огня, но не чувствовали бы самого жара огня, и он истребил бы нас. Мы понимали бы сущность механизма наших произвольных движений, но не умели бы даже поднять руку. Словом, мы применяли бы знание, необходимое нам в практической жизни, на чисто непрактическое, теоретическое знание сущностей.

Таковы агностические высказывания Робинэ о познании сущностей вещей. Они послужили поводом для Ланге усмотреть в философии Робинэ «важный элемент кантовского учения» о непознаваемости сущностей вещей¹. Их использовал Плеханов, чтобы подтвердить свой взгляд о близости французского материализма к агностицизму Канта. Плеханов старался доказать, что как Робинэ, так и другие французские материалисты XVIII в. еще до Канта учили о непознаваемости вещи в себе². Вслед за Плехановым и Деборин доказывал, что французские материалисты с Гольбахом во главе противопоставляли природу как метафизическую сущность ее свойствам.

Известно, что Ленин назвал «враньем» такую интерпретацию теории познания французских материалистов³. Ленин выступает против того кантианизирования французских материалистов, которое предприняли Ланге, Плеханов, Деборин. Ленин считает, что теория познания французского материализма является материалистической теорией отражения, с тою, разумеется, существенной оговоркой, что французские материалисты «не понимали значения революционной практической деятельности», были созерцательными материалистами⁴.

И у Ламеттри, Гольбаха, Гельвеция, Дидро мы встречали положения вроде приведенных выше из Робинэ. Во всех этих высказываниях французских материалистов более или менее прямо говорится о том, что непознаваемы сущности вещей, что нам известны только свойства вещей. И все же мы не придаем этим высказываниям французских материалистов XVIII в. такого значения, чтобы умозаключить от них, как это сделал Плеханов, что французские материалисты — агностики, что они по-кантиански разрывают сущность вещей и их явления.

Почему же мы не придаем им такого значения, какое придавал им Плеханов?

Потому что они не являются характерными для основной теоретико-познавательной концепции французских материалистов. Потому что в подавляющем большинстве случаев в этих агностических высказываниях французских материалистов содержится не принципиальное признание непознаваемости сущности вещей, но скорей жалоба на недостаточность существующего уровня естественно-научного познания этой сущности. В этом случае пра-

¹ Ланге, История материализма т. I, стр. 186.

² Плеханов, Бернштейн и материализм, Соч., т. XI, стр. 15.

³ Ленин, Философские тетради, стр. 414.

⁴ Ленин, Соч., т. XVIII, стр. 10.

вильно указывают на то, что агностические по внешности заявления французских материалистов часто содержат в себе на самом деле энергичный призыв к познанию всяких сущностей.

Последнее обстоятельство находит себе отражение в том, что французские материалисты дают множество положений, совершенно обратных их агностическим высказываниям. Мы не станем цитировать других материалистов, а обратимся прямо к Робинэ.

Если выше мы отметили XXXVII главу пятой части «О природе» как агностическую, то теперь мы ей можем противопоставить предисловие к четвертому тому «О природе», в котором Робинэ в патетических тонах осуждает агностицизм и призывает к познанию сущностей вещей.

Те, кто призывает почитать мрак, кто утверждает, что первые принципы или сущности вещей непознаваемы, говорит Робинэ, те являются трусливыми и ленивыми людьми. Они не обладают необходимым мужеством, чтобы возвыситься до умозрений философии. Они предпочитают скользить по поверхности вещей, вместо того чтобы спуститься несколько ниже нее, в область «принципов, глубоко скрытых в тайниках природы».

Робинэ считает, что у человека есть разум, достаточный для того, чтобы познать все сущности и первые причины вещей. Он считает, что у человека есть все, что ему нужно для этой цели. У человека есть глаза, достаточно зоркие, чтобы видеть сущности и первые причины вещей, и ум достаточно проницательный, чтобы их понимать. «Будем же пользоваться своими глазами и своим разумом!», — восклицает Робинэ.

Единственное, что остается у Робинэ непознаваемым, это — бог. Бог непознаваем, а природа познаваема! Робинэ так и говорит, еще раз подтверждая познаваемость сущности вещей. Мы, говорит он, способны понять все естественное, но не понимаем сверхестественного. Если бы его постигли, то для нас не осталось бы ничего непостижимого. Сверхестественное, бесконечное, бог — непостижимы, ибо на них не распространяется наш опыт. Зато природу при помощи опыта мы можем познать ясным и отчетливым образом. «В природе и только в природе дан образец всего того, что мы можем понимать положительным, ясным и отчетливым образом, ибо наш опыт распространяется только на естественные вещи», — говорит Робинэ¹.

Так разрешается вопрос об агностических высказываниях Робинэ.

Теория познания Робинэ подлежит критике по тем же пунктам, что и теория познания других французских материалистов XVIII в. Она созерцательна. Робинэ возражает против чисто спекулятивного знания, но понимает практическую природу знания исключительно в пределах приписывания знанию чувственной окраски:

¹ «О природе», стр. 199.

удовольствия — неудовольствия. Критерий практики в его теории познания отсутствует, революционной практической деятельности он не понимает.

В своих ответах Дидро Робинэ высказывает мысль о том, что естествознание есть изменяющаяся наука об изменяющихся вещах. Развивая закон равновесия добра и зла, он говорит о познании как о непрерывной смене истин и заблуждений, говорит о смене в историческом развитии веков прогресса и веков невежества. Все это — зародыши исторического взгляда на познание.

Тем не менее в целом Робинэ чужд исторический взгляд на познание. Отражение в познании понимается им не как процесс, а как однократный акт.

Это связано с последовательно проведенным у Робинэ принципом номинализма. Акт отражения совершается, по Робинэ, только в единичном ощущении и в единичной идее, но не в абстракциях и не в общих идеях, которые Робинэ подвергает критике.

Мысль Робинэ о конкретности знания правильна. Но его требование указать для каждой общей идеи точное количество отражаемых ею предметов — неправильное требование. Оно вносит в теорию познания Робинэ элемент ползучего эмпиризма. Оно приводит у Робинэ к неправильной критике учения о математическом бесконечном.

Оно вытекает именно из того, что Робинэ не понимает исторического характера процесса отражения. Научные абстракции и «общие идеи» развиваются и разрабатываются в долгом процессе развития всего человеческого знания, а также в процессе индивидуального умственного развития человека. Они очень часто впитывают в себя огромный конкретный материал. Они могут включать в себя величайшее «богатство конкретного», выражаясь языком Гегеля, быть «конкретными понятиями», хотя мы вовсе не можем перечислить всех тех отдельных вещей и явлений, на основе которых они сложились.

Все философы французского просвещения, развивая последовательней, чем это было у Локка, сенсуализм, впадали в противоположную крайность. Они сводили рациональный элемент знания к чувственному. Они не умели диалектически связать рациональное и эмпирическое знание, т. е. не умели так вывести рациональное знание из эмпирического, чтобы в то же время сохранить специфичность и относительную самостоятельность рационального знания. Это относится и к Робинэ.

XII

Маркс в «Святом семействе» указывает на то обстоятельство, что жизнь французской буржуазии в предреволюционную эпоху «была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на земной мир». Ее мате-

риалистической и антиметафизической практике должны были соответствовать материалистические и антиметафизические теории¹.

Вот почему — и на это указывает Маркс — французские материалисты XVIII в. обратились к материалистическому учению Локка. От Локка они почерпнули материал, составивший «образовательный элемент» во французском материализме, т. е. его теоретико-познавательные и общественно-этические учения.

Будучи решительным и даже восторженным почитателем теоретико-познавательного учения Локка, Робинэ ищет в английском эмпиризме основ и для своего этического учения.

Это учение развернуто им в третьей части «О природе», посвященной нравственному инстинкту. Робинэ синтезирует здесь сенсуалистические принципы Локка, свое учение о материальной основе духовных процессов человека, развитое в «Физике духов», и учение о нравственном инстинкте Гетчесона и Юма.

Существует особый моральный инстинкт. Он не имеет никакого отношения к разуму. Дети и невежды, говорит Робинэ, сразу ухватывают, что морально и что аморально, однако они не обладают разумом.

Моральный инстинкт действует изнутри нас. Он является внутренним чувством. «Правило наших поступков должно быть внутри нас, должно объясняться из самого себя, без всякого переводчика», — говорит Робинэ².

Голос морального инстинкта универсален и неизменен. Он единообразен во всех людях.

Все это весьма напоминает автономную, априористическую мораль Канта, напоминает категорический императив Канта. Однако дальше следует у Робинэ такое обоснование морального инстинкта, которое делает невозможным какое бы то ни было сближение этического учения Канта и Робинэ.

Душа воспринимает добро и зло, подобно тому как она ощущает вкус сладкого или горького. Сладость нам так же приятна, как добро, а горечь нам противна точно таким же образом, как мы порицаем порок.

Мы замечаем красоту и безобразие поступков точно таким же образом, как красоту или безобразие лиц. Красивое лицо вызывает невольное любование, а нравственный поступок — невольное одобрение.

Благородный поступок заставляет нас испытывать столь же повелительное чувство уважения, как роза, которую мы нюхаем, — запах.

Не надо, говорит Робинэ, никаких знаний и рассуждений, чтобы ощущать вкус сладкого или горького, видеть красоту или безобразие, вдыхать аромат розы и т. д.

Но точно так же не надо знаний и рассуждений для оценки

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 157.

² «О прир де», стр. 130.

морального или аморального поступка. Действия морального чувства столь же автоматичны, инстинктивны, непосредственны, как и действия обычных органов чувств: зрения, осязания и т. д.

Отсюда Робинэ делает тот вывод, что моральное чувство является просто одним из чувств наряду с другими пятью, что оно является просто шестым чувством.

Но раз моральное чувство ничем не отличается от прочих чувств по способу функционирования, то возникает вопрос, каков же материальный орган морального чувства?

Для ответа на этот вопрос Робинэ обращается к своему учению о фибрах, развитому в «Физике духов». Там он установил наличие трех родов фибров: осязающих, интеллектуальных и волевых. Теперь он добавляет к ним четвертый род фибров — моральные фибры.

Каждый нерв связан у своего основания с чувствующими, интеллектуальными и волевыми фибрами. Акустический и оптический нервы связаны кроме того с моральными фибрами.

И вот, восприятие какого-нибудь зрительного и слухового образа приводит в движение не только первые три рода фибров, но и моральные фибры. Это объясняется очевидно тем, что зрительный или слуховой нерв передает в сенсорий, т. е. в чувствительные, или в мозг, где находятся все фибры, не только чисто зрительную или слуховую, но и моральную сторону объекта. Так в душе возникает определенная нравственная реакция.

Нравственная сторона поступка, говорит Робинэ, невидима и неосязаема. Но точно так же и звук невидим и неосязаем. Каждый орган чувств способен воспринимать лишь свою специфическую сторону объекта. Будучи сходным во всем с остальными чувствами, моральное чувство отличается от них только своим объектом.

Итак, и моральная сторона духовной жизни человека так же находит себе основу в игре фибров, как и интеллектуальная и волевая ее сторона. Тело — основа морали. «Мы не боимся утверждать, говорит Робинэ, что, пока душа находится в теле, она чувствует благодаря телесным органам. Признаем же, что благодаря им она чувствует нравственность поступков»¹.

Получая впечатления от одних поступков, душа их считает моральными. Получая впечатления от других поступков, душа их считает аморальными. Бывают поступки добродетельные и недобродетельные с точки зрения души. У человека есть понятия добродетели и порока. Как образуются эти понятия? Что такое добро и что такое зло?

Происхождение человеческих понятий о добре и зле Робинэ разъясняет на основе сенсуализма в том же духе, что и Кондильяк, Гельвеций и другие философы французского просвещения.

Как благоухание цветов ласкает обоняние, создает чувство

¹ Там же, стр. 136.

удовольствия, так добродетельный поступок возбуждает приятным образом нравственное чувство и тоже вызывает удовольствие чисто чувственного порядка.

Как резкие запахи, вызывая неприятное раздражение, создают чувство страдания и неудовольствия, так и порочные поступки вызывают в человеке неприятные ощущения, неудовольствия, страдания.

Вот это-то чувство удовольствия, испытываемое от одних раздражений моральных фибров, и чувство неудовольствия, испытываемое от других моральных фибров, и служат основой, на которой вырастают наши представления о добродетели и пороке.

Мораль, которую обосновывает Робинэ, как мы видим, сугубо натуралистична. Робинэ выводит моральное чувство прямо из физиологической структуры человека. Вульгарно-материалистические тенденции его «Физиики духов» получают здесь крайнее выражение.

Мораль Робинэ сенсуалистична, поскольку он сводит ее к ощущению удовольствия и неудовольствия.

Мораль Робинэ антирационалистична. Робинэ усиленно подчеркивает ее, с одной стороны, чувственный характер, а с другой — ее инстинктивную природу.

Во всех этих своих основах мораль Робинэ исходит от индивида. Мораль Робинэ сугубо индивидуалистична.

Это не значит однако, что Робинэ совершенно упускал общественную природу человека. Нет. Он выражает свое согласие с Аристотелем, утверждавшим, что человек — общественное животное.

Нравственное чувство, говорит Робинэ, может совершенствоваться лишь в обществе. Но в обществе же оно может и испортиться до последней степени.

Порча нравственного инстинкта будет устранена, и причины, ее порождающие, будут уничтожены, будет заложена основа для усовершенствования нравственного чувства в том обществе, которое будет построено на точном следовании нравственному инстинкту.

Такое общество и было создано вначале. Первые основы общества заложил вовсе не дикарь Руссо, огородивший первый участок земли и сделавший его своей собственностью. Общество создал мудрец, говорит Робинэ. Этот мудрец впервые предложил законы, которые не были новым игом, но были «простым выражением нравственных чувств»¹.

Добываясь удовольствия — блага и стремясь избежать неудовольствия — зла, люди действуют, осуществляя свой личный интерес. Личный интерес есть «главный двигатель человеческих поступков»². Но человек как существо общественное может рас-

¹ «О природе», стр. 140.

² Там же, стр. 59.

лизовать свой интерес лишь в обществе себе подобных. Тут Робинэ развивает идеи, имевшиеся у Юма, стоявшие в центре этического учения Гельвеция и потом усвоенные Бентамом.

Отказавшись от права добиваться своего блага, не считаясь со своими ближними, человек приобрел в обществе привилегию использовать их всех для своей личной выгоды. Но это и было выражением нравственного чувства, положенного в основу первичных законов, предложенных обществу создавшим его мудрецом.

Затем наступила пора порчи нравственного инстинкта. В общество проникли тщеславие, метафизические ухищрения. Сила страстей стала преобладать над нравственным инстинктом.

Робинэ предлагает реформировать общество. Реформа должна быть совершена через восстановление законов, опирающихся непосредственно на нравственный инстинкт.

Робинэ стоит за такое общество, в котором осуществлена свобода. Но «естественная свобода заключается лишь в праве делать то, что позволяет природа, что соответствует нравственным чувствам, полученным нами от нее»¹. Гражданская свобода заключается в праве делать то, что разрешает закон. Надо, чтобы гражданская свобода и закон ничем не отличались от естественного закона. «Поскольку законы являются лишь выражением нравственных чувств, гражданская свобода ничем не отличается от естественной свободы», — говорит Робинэ². В этом случае в обществе будет осуществлена свобода, восторжествует нравственный инстинкт. «Все будут свободны, и никто не будет независим, ибо нравственные чувства ведут к взаимным уступкам, сопровождающимся приятными ощущениями, когда с ними сообразуются, и неприятными ощущениями, когда им противоречат»³.

Такова социальная утопия Робинэ. Предлагаемая Робинэ свобода, разумеется, чисто буржуазна. Робинэ не представляет себе свободу иначе как в форме сочетания частного интереса и личной выгоды с общественным благом и признания личного интереса основой общества.

Свобода — это одна из трех составных частей знаменитого лозунга «свобода, равенство и братство», под которым французская буржуазия шла в XVIII в. на штурм феодального строя.

Робинэ обосновывает и следующую часть этого лозунга — требование равенства. Закон равновесия добра и зла в природе — и в этом заключается его социальное значение у Робинэ — является той формой, в которой у Робинэ выступает требование буржуазного равенства.

Если в природе не существует вида, реально и абсолютно лучшего, чем другой какой-нибудь вид; если в природе существует «естественное и необходимое равенство»⁴ всех существ, так

¹ Там же, стр. 140.

² Там же.

³ Там же, стр. 139.

⁴ Там же, стр. 84.

что человек равен мухе, то такое же равенство должно существовать и в обществе. «Нет такого социального положения, которое можно было бы назвать безусловно лучшим или худшим, чем другое, несмотря на все существующее между ними расстояние», — говорит Робинэ¹.

Однако это последнее положение имеет в устах Робинэ двойкий смысл. Оно имеет две стороны.

Нет такого социального положения, которое можно было бы назвать безусловно лучшим, — это положение у Робинэ выражает: 1) то, что помещик по своей социальной природе ничуть не лучше любого буржуа, так что должно быть осуществлено «естественное и необходимое равенство» помещика и буржуа; 2) то, что трудящийся не должен думать, что его материальное положение худшее, чем положение буржуа.

Как в природе, так и в обществе, господствует закон равновесия добра и зла. Каждая социальная ступень связана со своими выгодами и невыгодами. Чем больше данная социальная ступень дает преимуществ, тем больше она дает и страданий. И наоборот, чем меньше привилегий связано с низшей социальной ступенью, тем меньше она приносит и лишений, бед, страданий.

Земледелец работает весь день, плохо питается, грубо одевается. Его тиранит помещик. Но у земледельца здоровое телосложение, а богач страдает хилостью. Богачу противны все его тонко приготовленные блюда, а земледельцу всегда доставляет удовольствие его простой обед. Богач устает на многочисленных празднествах, балах, спектаклях, всяких пустых развлечениях. А земледелец утром весело идет на работу: спокойный сон восстановил его силы, истощенные усталостью вчерашнего дня. Богатый человек страдает в погоне за излишеством, а бедняк не думает о них.

Робинэ непрочь закрепить существующее экономическое неравенство. Он говорит, что для общества было бы вредным, если бы чернь имела более тонкие чувства — она отказалась бы от грубых работ, которые ей поручают. «У земледельца ровно столько ума, сколько нужно, чтобы распахать землю», — говорит Робинэ². Здесь он выступает как идеолог эксплуатации, как противник трудящихся масс, как настоящий апологет экономического неравенства.

Исходя из наличия у Робинэ этой апологетики, С. Васильев зачисляет его в защитники феодализма, в политические консерваторы. «Робинэ отнюдь не является революционным критиком экономического неравенства» — значит он консерватор. Такой вывод делает С. Васильев.

Нет сомнений, что этот вывод, превращающий философа революционной буржуазии в консерватора, в противника реформы

¹ «О природе», стр. 61.

² Там же.

феодалных порядков и даже в защитника этих порядков, — вывод неправильный.

Если бы Робинэ стал критиковать экономическое неравенство, он был бы не буржуазным, а мелкобуржуазным идеологом. В нашей литературе о французском материализме уже делались неудачные попытки объявить Дидро мелкобуржуазным социалистом. Они были неудачными потому, что противоречили совершенно четким указаниям о буржуазных корнях французского материализма, делавшимся Марксом, Энгельсом и Лениным.

Маркс в «Святом семействе», правда, указывает на то, что «образовательный элемент» во французском материализме с его идеями о всемогуществе опыта, о равенстве умственных способностей людей и т. д. «приводит непосредственно к социализму и коммунизму»¹.

Но значит ли это, что сами французские материалисты были социалистами, хотя бы мелкобуржуазными? Значит ли это, что Дидро, Гельвеций, Гольбах, отстаивая в борьбе с феодальными привилегиями политическое равноправие, в то же время защищали идею экономического равенства?

Отнюдь нет. Возьмём в качестве примера Гольбаха. Цитаты из Гольбаха приводятся Марксом для доказательства связи французского материализма с идеями социалистов-утопистов. Но этот же Гольбах буквально в тех же выражениях, что и Робинэ, притом ссылаясь на «смещение добра и зла», занимается самой явной апологетикой экономического неравенства.

Душа бедняка, находясь всегда в действии, всегда полна забот, тогда как пресыщенный богач изнывает от скуки, не зная, чего ему желать. Устав, бедняк познает сладость отдыха, тогда как для томящегося в праздности богача этот отдых утомителен. Физические упражнения и воздержанность создают у бедняка крепость тела и здоровье, а невоздержанный богач подвержен недугам и пресыщению. «Бедняк завидует роскоши богача, который, с своей стороны, часто менее счастлив, чем первый; так, богач завидует бедняку, которого он видит деятельным, здоровым и часто даже веселым посреди его нищеты». «Ограниченность желаний представляет собой весьма реальное благо». У бедняка мало идей — мало и желаний. А отсутствие желаний — это так же хорошо, как и много желаний...

Из всех французских материалистов Гольбах занимал наиболее враждебную по отношению к феодализму позицию. Но Гольбах, как мы видим, тотчас же меняет тон страстного борца и обличителя на унылое причитание евангельского проповедника, как только от помещика обращается к трудящемуся. Он рьяно защищает капиталистический строй и против феодалов и против трудящихся. Он горячо защищает богачей и экономическое неравенство. И странно было бы от него требовать защиты экономи-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 161.

ческого равенства и выступлений против капиталистов. Ведь он был идеологом этих капиталистов, точно так же, как был им и Робинэ, этот философ французской революционной буржуазии XVIII в.

Мораль Робинэ, основывающаяся на принципах натурализма, сенсуализма и индивидуализма, вполне естественным образом глубоко антиисторична. Сам Робинэ объявляет действие нравственного инстинкта универсальным и неизменным. Он неизменен у разных народов, в разные эпохи.

С «нравственным инстинктом» и «естественной свободой» Робинэ произошло то же, что с аналогичными теориями других французских материалистов. Все они считали, что до их прихода мир руководился одними предрассудками, а с их приходом впервые наступило царство разума, вечной справедливости и естественных прав человека. На деле, говорит Энгельс, «мы знаем теперь, что это царство разума было не чем иным как идеализованным царством буржуазии»¹. Мыслители XVIII в. не могли выйти за пределы, которые им ставили тогдашняя эпоха и класс, выразителями интересов которого они были. Говоря об общечеловеческом нравственном инстинкте, Робинэ вкладывал в него типично буржуазные идеи.

Как и другие теории общества материалистов XVII—XVIII вв. (Гоббс, Спиноза, Гельвеций), теория Робинэ начинается с натурализма, но заканчивается идеализмом. В роли организатора общества у него выступает мудрец, вооруженный идеями естественного закона. Теория общества Робинэ в своей основе *идеалистична*.

Нельзя также согласиться с положением Гетчесона — Юма — Робинэ о полном отсутствии в моральных поступках человека всякой рефлексии, об исключительно инстинктивной природе морали. Тем более нельзя согласиться с той биологической трактовкой моральных инстинктов, которую дает Робинэ.

Марксизм не отрицает моральных инстинктов. Но выводит их марксизм не из биологического момента и не из физиологии человека, подобно Робинэ, а из общественного момента: из классовой борьбы и классового воспитания.

Строя всю мораль на классовой основе, марксизм допускает такое положение, когда классовый инстинкт действует бессознательно, автоматически. Такое его действие может быть обусловлено только лишь соответствующей классовой средой, создающей длительное воспитание определенных классовых настроений и интересов.

XIII

В заключение мы остановимся коротко на историческом значении трактата Робинэ.

Несомненно то, что трактат Робинэ нашел отзвук среди со-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 18.

временных Робинэ философов. Здесь мы можем говорить определенно о влияниях со стороны Робинэ, так как следы этих влияний могут быть обнаружены вещественно в виде прямых ссылок у философов, так или иначе использующих мысли Робинэ.

Если такие натуралисты, как Боннэ, отнеслись отрицательно к теории всеживотности материи, которую Робинэ развивал в трактате «О природе», и даже подсмеивались над нею, то такой философ, как Дидро, несомненно отразил на себе влияние этой теории Робинэ, когда в более поздних работах развивал мысль о всеобщей чувствительности материи. Мысли Робинэ по вопросу о непознаваемости бога использовал Гельвеций.

Труднее говорить о влиянии Робинэ на последующее развитие философии.

Вообще надо сказать, что идеи французских материалистов XVIII в. создали огромный резонанс в последующем развитии философии, главным образом взятые в целом как большое философское течение. Это была в полном смысле слова коллективная философская работа, нанесшая тяжелый удар теологии и метафизике и оставившая неизгладимый след в дальнейшем развитии философии.

Постольку и о влиянии Робинэ на дальнейшее развитие философии можно говорить главным образом с точки зрения тех общих, характерных для всего французского материализма черт, которые нашли отражение у Робинэ.

Есть однако некоторые специфические для Робинэ идеи, которые историки философии находят и у последующих философов. Обычно имеют в таких случаях в виду Канта и Шеллинга.

Розенкранц считает Робинэ предшественником критики доказательств бытия бога, данных в «Системе природы» Гольбаха и затем в «Критике чистого разума» Канта.

Робинэ подвергает во втором томе «О природе» критике понятие бытия-вообще. Робинэ доказывает, что понятие бытия-вообще настолько абстрактно, что исключает все решительно свойства конкретных вещей и является ничем из этих свойств. Поэтому бытие-вообще не есть реальность, а ничто и простая противоположность небытию. Отсюда Робинэ делает вывод, что понятие бытия-вообще, которому Декарт придавал такое большое значение, на самом деле является самым пустым понятием. Поэтому он возражал против того, чтобы бытие-вообще считать атрибутом, общим для бога и тварей.

Розенкранц видит здесь, и не без оснований, критику онтологического доказательства бытия бога, предвосхищающую критику Канта¹. Кант также опровергает онтологическое доказательство бытия бога, исходя из того, что понятие бытия-вообще само по себе пусто и неспособно прибавить к понятию бога никаких реальных определений. Кант говорит: «Бытие очевидно не есть

¹ *Rosenkranz, op. cit., S. 137.*

реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединяться к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или известных определений само по себе»¹.

Хотя Альберт правильно по этому поводу замечает, что Кант не ссылается на Робинэ, а Робинэ не говорит прямо о неправильности онтологического доказательства бытия бога², все же несомненно то, что критика доказательств бытия бога в «Критике чистого разума» Канта обобщала то, что дали в этом отношении французские материалисты и в том числе Робинэ.

У Робинэ есть также и критика телеологического доказательства бытия бога. Робинэ не мог дать критики космологического доказательства, поскольку сам принимал его, будучи деистом. Критику космологического доказательства добавил в «Системе природы» Гольбах.

Ланге и Плеханов, как мы видели, сближают Робинэ с Кантом по линии непознаваемости вещей в себе. Выше мы показали, что по этой линии Робинэ с Кантом сближать было бы неправильно, поскольку агностические высказывания Робинэ, в отличие от Канта, не являются характерными для теории познания Робинэ.

Все историки отмечают сходство многих положений «Натурфилософии» Шеллинга с идеями, высказываемыми Робинэ. Ибервег прямо считает Робинэ предшественником Шеллинга. Он отмечает следующие общие для Робинэ и Шеллинга идеи: идея градации существ природы, принцип всеобщего единства природы, понимание природы как единообразного взаимодействующего организма; понимание жизни как данной изначальности, а смерти как всего лишь потухнувшей или свернувшейся жизни; признание приоритета органического перед неорганическим, хотя у Шеллинга все же остается различие органического и неорганического; принятие индивидов как ступеней в непрерывности видов; признание воспроизведения и размножения единственными основаниями бытия индивидов; признание принципа вечной смены форм или бесконечной метаморфозы природы; прогресс от низшего к высшему как данная, а не исторически возникающая и эволюционная связь. Наконец Ибервег в качестве общего для Робинэ и Шеллинга момента отмечает наличие у обоих фантастики³.

Сближая натурфилософию Шеллинга и Робинэ, нельзя впрочем терять из виду того, что для Шеллинга как для идеалиста природа является «становящейся интеллигенцией». Его философия природы является всего лишь «историей становящегося духа». А Робинэ — материалист. У Шеллинга мы имеем много идей, имевшихся у Робинэ, но Шеллинг в отличие от Робинэ дает их на идеалистической основе. Это различие правильно отмечает Альберт.

Розенкранц и особенно Ж. Сури отмечают, что очень

¹ Кант, Критика чистого разума, S. 346.

² Albert, op. cit., S. 63—64.

³ Цитирую по кн. Albert, стр. 80.

многие парадоксальные естественно-научные утверждения Робинэ как бы подтверждаются современной наукой. Робинэ, говорит Ж. Сури, «предчувствовал много истин, принятых современной наукой»¹.

Робинэ перегнул палку, когда требовал, чтобы принцип организованности природы, понимаемый им как органическая жизнь, был распространен на всю природу. Здоровая и плодотворная мысль в требовании Робинэ заключалась в том, что он резко раскритиковал старую, шедшую еще от Декарта точку зрения на материю как на нечто пассивное и хаотическое.

Современная наука действительно склонна к той точке зрения, что материя, сама в себе заключающая принцип движения и развития, вся, от человека начиная и кончая атомом, полна жизни. Современная наука только не сводит жизнь, скажем, атома к органической жизни. Но атом современной физической химии не есть простая частичка однообразного и неделимого дальше вещества. Не есть он также и геометрическая корпускула Декарта. Он представляет собою своеобразный физико-химический организм, нечто в себе сложное, организованное, полное движения.

С этой стороны понятно, когда Розенкранц или Ж. Сури приводят ряд фактов, когда современное естествознание как бы подтверждает догадки Робинэ.

Розенкранц указывает например на то, что Робинэ понял значение процесса кристаллизации в процессе образования материи. Между прочим всякий, кто наблюдал строение кристаллов, а это можно сделать, посетив любой минералогический кабинет, поразится тому, насколько близкие к растениям формы принимают некоторые кристаллические минералы.

Ж. Сури также отмечает этот момент. Он говорит, что «морфология кристаллов и минералов доказывает не менее, чем морфология растений и животных, некоторую степень организованности», хотя у кристаллов и минералов и нет органической жизни².

Ж. Сури говорит там же, что «современная наука очень склонна принять некоторые идеи или мечтания Робинэ о живности растений»³. Ж. Сури ссылается при этом на итальянского натуралиста Виньоли, исследовавшего «привычки» растений, на Клода Бернара, установившего единство физиологических функций во всем органическом мире от наиболее простого растения до высших позвоночных.

Можно указать также на исследования таких растений, которые имеют формы питания, приближающие их к животным. Геккель в частности указывает на венского ботаника Унгера, открывшего подвижные водоросли и назвавшего свое исследование о них так: «Растение в тот момент, когда оно становится животным».

¹ *J. Soury*, op. cit., p. 637.

² *Ibid.*, p. 624.

³ *Ibid.*, p. 632.

Ж. Сури безусловно прав, когда подчеркивает большое значение всего того, что Робинэ пишет о повадках растений, об их чувствительности и т. д., ибо наряду с фантастикой Робинэ дает и плодотворные естественно-научные идеи.

Во всяком случае прав Розенкранц, который говорит, что Робинэ с его живым пониманием природы и даже с его странными преувеличениями интересней, чем многие «школьные посредственности, которым история философии давно указала свое место»¹.

* * *

Издание трактата Робинэ на русском языке является дальнейшим шагом в деле углубленного марксистского изучения и разработки французского материализма XVIII в. Оно не только является данью уважения к незаслуженно забытому буржуазно-идеалистическими историками философии материалисту XVIII в., но оправдывается кроме того глубиной и богатством идей трактата Робинэ.

¹ *Rosenkranz*, op. cit., S. 146.

ОТ РЕДАКЦИИ

Трактат Робинэ «О природе» был выпущен в 1761—1766 гг. в Амстердаме в четырех томах. В 1768 г. одновременно в Париже и в Амстердаме Робинэ выпустил свой труд о градации существ природы: «*Considérations philosophiques sur la gradation naturelle...*» На амстердамском издании «*Considérations philosophiques*» имеется указание «*De la nature. Tome V*». Из этого указания следует, что Робинэ рассматривал «*Considérations philosophiques*» как продолжение и завершение четырех томов «О природе».

Помимо подразделения на томы трактат «О природе» имеет еще сквозное подразделение на части. Из них четыре части входят в первом томе («О необходимом равновесии добра и зла в природе», «О единообразном размножении всех существ», «О нравственном инстинкте», «Физика духов»). Пятая часть, содержащая «естественную теологию» Робинэ («О творце природы и его атрибутах»), написанная «в пояснение и развитие третьей главы первой части», охватывает весь второй том. Шестая часть, содержащая нечто вроде «рациональной космологии» Робинэ («О происхождении природы, ее древности, ее границах и ее длительности»), охватывает весь третий том. Седьмая часть, развивающая содержание второй части первого тома, дающая натурфилософию Робинэ, охватывает весь четвертый том. Седьмая часть кроме того подразделяется на восемь книг.

«*Considérations philosophiques*» имеют особое подразделение на части, не входящее в общий план «О природе».

В целом на французском языке трактат «О природе» совместно с «*Considérations philosophiques*» представляет огромное произведение, насчитывающее свыше 70 печатных листов.

Такие большие размеры сочинения Робинэ объясняются, во-первых, тем, что основной (французский) текст «О природе»

содержит много длиннот, повторений, отступлений от основной темы и т. д. Сам Робинэ в некоторых случаях вынужден извиняться за многословие.

Большая величина трактата «О природе» объясняется, далее, тем, что Робинэ, стремясь к ясности и популярности, снабдил свой трактат всякого рода приложениями. Так например ко второму тому Робинэ приложил «Appendix», «в котором автор показывает, что его взгляды нисколько не противоречат священному писанию». К третьему тому он приложил «Диалог о границах мира» и «Диссертацию о фигуре мира» Самуэля Веренфельса. Каждый том своего трактата Робинэ снабдил подробными конспектами. Одни конспекты занимают во французском издании около 10 печатных листов.

Так как издание сочинения Робинэ на русском языке полностью представлялось затруднительным, да к тому же оно и не оправдывалось необходимостью, так как совершенно незачем было воспроизводить длинноты, повторения, а также всякого рода приложения, редакция стала на путь сокращения.

В настоящем издании опущены конспекты и все приложения. Кроме того сокращено содержание основного текста. Сокращения минимальны в первом и четвертом томах, более велики во втором томе и значительны в третьем томе.

От помещения в настоящем издании «*Considérations philosophiques*» пришлось совсем отказаться. Подвергались сокращению не только повторения, длинноты, но также такие части, которые не имеют собственно философского содержания, а представляют экскурсы в конкретные науки. По этим соображениям например из третьего тома нами опущена критика математического бесконечного.

«*Considérations philosophiques*» в целом представляют не столько философское, сколько естественно-научное исследование. Но так как в этой работе Робинэ все же есть несколько глав, имеющих философский интерес, редакция решила эти главы дать особым приложением в конце настоящего издания трактата «О природе».

Сокращались почти везде только цельные главы и лишь в отдельных случаях пришлось сократить содержание внутри глав. Все сокращения оговорены.

Редакция полагает, что в результате произведенных сокращений трактат Робинэ только выигрывает. Он стал компактней и более удобочитаемым. Ничто из основного содержания трактата, могущего характеризовать взгляды Робинэ с их положительной и отрицательной стороны, не опущено.

Перевод сделан *П. С. Юшкевичем*. Примечания составлены *В. Ф. Родкевичем*. Редакция отмечает хорошую работу библиотеки Института философии Комкадемии по снабжению литературой.

О ПРИРОДЕ Ж·Б·РОБИНЭ

ТОМ ПЕРВЫЙ
АМСТЕРДАМ

1761

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

О необходимом равновесии добра и зла в природе

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

О единообразном размножении всех существ

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

О нравственном инстинкте

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

Физика духов



ПРЕДИСЛОВИЕ

Если обратить внимание на распространенные среди людей заблуждения, то мудрец повидимому должен столько же или даже больше не доверять общепринятым мнениям, чем самым странным идеям. Это меня успокаивает относительно некоторых необычных взглядов, излагаемых в этом сочинении. Не следует впрочем думать, будто я готовлюсь высказать какие-нибудь новые мысли: мир слишком стар, чтобы учиться чему-нибудь, а я пришел в него слишком поздно, чтобы осмелиться взять на себя что-нибудь подобное. Наоборот, я старался воспользоваться взглядами других мыслителей, приспособляя их к моему образу мыслей, когда я находил, что они совпадают с ним, и не считая худшими тех теорий, которые ему противоречат. Действительно, было бы очень странно, если бы, читая творения талантливых авторов и размышляя над ними, я не извлекал из них никакой пользы. Я не нанесу им этого оскорбления: наоборот, я счастлив признать все то, чем я им обязан. А в чем лучшем может выразиться эта признательность, как не в том, что я стану продолжать их исследования?

Одни мыслители утверждали, что все в мире хорошо; другие — что все плохо; третьи — что в мире больше добра, чем зла; наконец четвертые — что в мире больше зла, чем добра. Я, с своей стороны, нашел повсюду одинаковую сумму как того, так и другого. Я стал размышлять над этим равновесием и пришел к выводу, что оно абсолютно необходимо.

Возьмите идеи *добра* и *зла* во всем их объеме. В природе нет

ничего такого, к чему не применимы были бы качества хорошего и дурного; но причина, следствием которой является природа, абсолютно блага; и это приводит к установлению полного равновесия. Действительно, если бесконечное как таковое представляет нечто хорошее, то конечное как таковое будет представлять нечто дурное. Поэтому, опасаясь, чтобы меня не обвинили в смешении бесконечной сущности с дуалистическим принципом Манеса, я счел необходимым объяснить с самого начала с большей смелостью, чем это было сделано когда-нибудь, по поводу этой сущности. Я должен был указать и доказать, что качества бесконечного имеют совершенно другую природу, чем качества конечного. На этом различии я и основываю главным образом утверждение о необходимости равенства добра и зла во вселенной. Читатели, которые не заметят связи этого исходного пункта с остальной частью моей системы, плохо поймут меня.

Надо было затем фиксировать смысл выражений *природа, состояние природы, совершенство природы*, необычайно многозначных в силу разнообразия даваемых им толкований.

Я хочу показать равновесие добра и зла во всех субстанциях и во всех их модальностях; не следует ли для этого обозреть быстро вместе с читателем все бесконечное разнообразие вещей? Чтобы уловить связь между узорами пышно разукрашенного рисунка и главным сюжетом его, надо знать как историю, так и мифологию. Но философы обыкновенно плохо знают естественную историю. Для них я нарисую широкую картину, в которой нет ни одного луча света, не смешанного с тенью, и в которой тени так же сгущены, как лучи света ярки и блестящи. Установив повсюду наличие этого контраста, я доказываю необходимость его, которую я считаю абсолютной и не зависящей ни от какой воли. Аргументы в пользу этого показались мне имеющими решающее значение. Я их представляю на суд проницательных читателей. Причиной названного равновесия является причина существования вселенной.

В вопросе о единообразии размножения в трех царствах природы и даже в планетной системе я дерзнул пойти дальше всех предшествовавших мне естествоиспытателей. Ни один из них, насколько я знаю, не распространил его на элементы и на светила; но во всяком случае до меня утверждали, что камни рождают другие камни.

«Естествоиспытатели (Авиценна, Альберт Великий, Парацельс, Кардан, Фаллопий, Эт. Де-Клав, Ферранте Императо, Турнефор, Колонн) приписывали камням растительную, но не чувствующую душу и стремились доказать, что они представляют организованные тела. Трудно поверить, что в телах, столь плотных, как камни, имеются сосуды, через которые могут циркулировать соки. Приведя пример таких твердых пород дерева, как эбеновое и гваяковое, далее пример раковин, наших зубов, наших ногтей, костей животных, они добавляют к этому, что рост этих пред-

метов, идущий из глубины, несмотря на их твердость, увеличивается с каждым днем; это служит доказательством роста камней, которые должны обязательно иметь сосуды, проводящие питающие их соки.

«Есть философы (Муциан, Этмюллер, Альберт Великий, Борелли и т. д.), которые шли еще дальше и утверждали, что камни рождают другие камни; в качестве примера они ссылались на геод (géode), алмаз, орлиный камень и др.

«Ферранте Императо (кн. 24, стр. 575 его «Istoria Naturale») придерживается этого взгляда; а Турнефор («Mémoires de l'Académie royale des sciences de Paris». Années 1702 et 1707) в согласии с теми же самыми принципами утверждает, что камни представляют организованные тела, что всякая организация предполагает семя, яйцо, которое содержало бы тело в миниатюре и которое нуждалось бы только в развитии. Строение аммонитов, еврейских камней, белемнитов, астроитов и других ископаемых предполагает наличие зачатков (germes) или особых форм; однако в земле не находят ни следа этих форм и ни одного отломавшегося от них кусочка; кроме того кто извлек эти предметы из названных форм? Следовательно камни и другие ископаемые происходят из семени.

«Так как зачатки камней и металлов жидки, то они проникают в поры некоторых тел, обладающих правильной фигурой; они здесь затвердевают и окаменевают. Если они попадут в полости названных тел, то они сохраняют их форму, как мы это видим на примере многих камней. Отпечаток раковин св. Якова, морских ежей, аммонитов происходит, согласно утверждению того же самого автора, от зачатка; то же самое относится к горному хрусталу.

«Он доказывает еще факт роста камней на основании наблюдений над высекаемыми в пластах каменоломен надписями; углубления, образуемые этими надписями, заполняются, и составляющие их буквы возвышаются на две или три линии над поверхностью пластов. Он рассматривает эти возвышения как своего рода мозоли, образованные соком камня, подобно тому как сок заполняет кору деревьев, в которой вырезают надписи. Следовательно камень организован: питающий его сок, который он извлекает из земли, должен просочиться на его поверхность, представляющую своего рода кору, откуда он разносится во все другие части камня.

«Материя камней и минералов жидка по своей природе, и в ней можно наблюдать волокна, жилки, а также нити, которые можно преследовать, рассекши эти камни; таким образом они обладают органическим строением, а следовательно способностью размножения подобно органическим телам» (L'Oryctologie, partie II, p. 136 et 137).

Я желал бы освободить мораль от софистических рассуждений и поставить на место пустых ухищрений умозрения то, что подсказывает природа. Я был бы рад, если бы читатель, прочитав

мои рассуждения о нравственном инстинкте, составил себе более лестное, более мягкое, более приятное представление о добродетели и об обязанностях человека.

Рассуждая о деятельности духа, не следует быть слишком кратким, потому что нужно быть ясным, хотя в философских вопросах многословное рассуждение дает повод к неясности. Но сугубая сжатость, особенно та, которую я вменил себе в обязанность, предполагает в читателе такое обширное знакомство с этими вопросами, что я может быть не должен был бы так сурово удалять всякого рода подробности и разъяснения, которые несомненно сами придут в голову лишь наиболее сведущим и внимательным читателям. Рассматривать дух в предсуществующем зачатке, в оплодотворенном зачатке или в зародыше, в развившемся зачатке или в совершенно организованном теле; следовать за движением обеих соединенных субстанций в процессе их взаимного развития и, не смешивая их, объяснять деятельность одной из них механизмом и движениями другой — таков план физики духов. Я наметил лишь принципы ее и ограничился самым существенным; я коснулся лишь вскользь того, что можно найти в более подробном виде в других сочинениях: одним словом, я оставил гораздо больше для собственных размышлений читателя, чем сказал сам. Мое намерение заключалось в том, чтобы резюмировать на 30 страницах сущность всех тех наблюдений, исследований и размышлений, которые можно произвести по вопросу о связи духа с телом, и показать многообразие вытекающих из этого явлений, стараясь, чтобы в моем изложении было меньше слов, а больше содержания.

Что касается моего отношения к вопросу о предсуществовании душ в человеческом зачатке до его оплодотворения и его первого развития, то я приведу по этому вопросу мнение одного знаменитого философа, который в этом пункте согласен со множеством других весьма компетентных цитируемых им авторов.

«Я готов думать, — утверждает г. Лейбниц, — что души, которые будут когда-нибудь человеческими душами, а также душами других видов, были в семени предков вплоть до Адама и существовали следовательно с самого начала света всегда в каком-нибудь организованном теле. По этому вопросу г. Сваммердам, отец Мальбранш, г. Бейль, г. Питкертн, г. Гартсекер и многие другие очень компетентные люди придерживаются повидимому того же взгляда, что и я. Эта теория подтверждается в достаточной мере также микроскопическими наблюдениями г. Левенгука и других хороших наблюдателей. Но в силу ряда соображений мне кажется правильным допустить еще, что они существовали тогда лишь в качестве чувствующих или животных душ, одаренных восприятием и ощущением, но лишенных разума, и что они оставались в этом состоянии до момента рождения человека, которому они должны были принадлежать, и что тогда они получили разум либо благодаря какому-то естественному

способу, позволяющему поднять чувствующую душу до степени разумной души (что представляется мне малопонятным), либо благодаря тому, что бог сообщил этой душе разум посредством особого акта или (если угодно) своего рода претворения (transcreation). Последнее тем легче допустить, что откровение свидетельствует о многих других непосредственных актах воздействия бога на наши души. Это объяснение устраняет повидимому возникающие здесь трудности философского или богословского характера. Действительно, здесь отпадает целиком трудность, связанная с вопросом о происхождении форм; кроме того более соответствует божественной справедливости сообщить душе, уже испорченной физическим или животным образом благодаря греху Адама, новое совершенство, каким является разум, чем сообщить путем акта творения или иным способом разумную душу телу, в котором она должна морально испортиться» («Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal» par Mr. Leibnitz, partie I, nombre 91).

Моя книга не написана для той массы легкомысленных людей, которые не любят размышлять. Я предупреждаю их — она яд для них. Если она им понравится, то им вскоре перестанут нравиться те пустяки, которые так приятно занимают их. Что сможет тогда вознаградить их за эту потерю? Но так как у них не имеется и следа тех разнообразных физических и метафизических познаний, которые необходимы, чтобы понять меня, то они несомненно отшатнутся от моей книги уже на первой странице ее. Тем лучше! *Procul este profani*¹.

Амстердам, 24 июня 1761 г.

¹ Ибо вы являетесь невеждами. (Ред.)

ВВЕДЕНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ ЧЕТЫРЕХ ПЕРВЫХ ЧАСТЕЙ

Зрелище природы представляет для нашей мысли хаос загадок. Каждый из нас обладает одинаковым правом иметь об этом свое суждение. Мудрецы, наши предшественники и учителя, широко пользовались этим правом. Их пример приглашает и нас позволить себе эту невинную свободу. Наши преемники, увлекаемые той же страстью разгадать загадки природы, станут в свою очередь забавляться созерцанием предметов, которые повидимому полуприкрыты лишь для того, чтобы доставить мыслителям всех веков утонченное удовольствие дать пищу своей любознательности и обманчивую надежду удовлетворить ее.

При объяснении естественных явлений творческая мысль (*g nie*) может исходить лишь из какого-нибудь предположения. Пусть же она создает неустанно такие предположения до тех пор, пока случай, более плодотворный, чем творческая мысль, не подскажет ей гипотезы, которая, сочетая все явления, не исключая и самых необыкновенных, не сведет их сначала к одному всеобщему явлению и не выведет затем из него всех частных явлений.

I. Человек страдает, человек зол. Какая обидная мысль, которую самолюбие делает каждый день более горькой, которую размышление усугубляет, а сокрушенный разум находит возмутительной! Однако имеется немало попыток решения связанной с этим проблемы. Но все они мало удовлетворительны, и вся их

ценность заключается в том, что они лишь приближают нас к истине, предохраняя нас от заблуждений¹.

Всеблагое существо не может быть творцом зла даже в силу скрытого попущения, последовавшего за его первоначальными повелениями. Распоряжаясь абсолютно ходом событий, оно должно отвечать за все следствия. Неужели приходится допустить сосуществование в нем наряду с абсолютной благостью бесконечного зложелательства?

В силу метафизической необходимости зло соединено существенным образом с добром в мире конечного. Внимательно и добросовестно исследуя последний, мы находим, что добро и зло находятся в нем в одинаковом количестве. Отсюда следует необходимое равновесие добра и зла в природе, равновесие, обуславливающее гармонию ее.

II. Каким образом то, что не было, могло начать существовать? Благодаря какой животворной силе то, что возникло лишь вчера, дает сегодня существование себе подобному? Я исследую в своей книге все эти тонкие вопросы. Единообразии природы требует, чтобы все существа, начиная от атома, ускользающего от наших чувств, до пылающего шара, отца света, размножались одинаковым образом. Вы увидите, как этот единый закон охватывает все царства, все роды, все виды. Точная логическая аргументация

¹ Система Манеса, более древняя, чем он сам, не заслуживает ни малейшего внимания. Она была слишком несостоятельна, чтобы быть хорошо опровергнутой. Это и доставило ей такую широкую популярность в течение двух веков. Действительно, нет ничего менее соответствующего духу философии, чем стремление объяснить чувственно воспринимаемые явления каким-то неизвестным началом.

Какую надо иметь гордыню, чтобы утверждать, будто общие и несовершенные причины более достойны бесконечного разума, чем частные, лишённые недостатков, причины! Знаете ли вы настолько божественную сущность, чтобы решить, что ей подобаёт лучше всего? Такого рода метафизические теории скользки и опасны.

Теологи обнаруживают не больше последовательности, когда вместе с Василием святым они сводят происхождение зла к свободе человека и утверждают вместе с другим авторитетом, что бог может, не уничтожая свободы воли, направлять последнюю неизбежным образом к добру.

Лактанций серьёзно доказывает, что зло примешано к добру, для того чтобы мы лучше чувствовали прелесть последнего. Таким образом зло является здесь приправой добра. Тени на картине подчеркивают краски ее. Бог, желая сделать для нас удовольствие более острым, примешал к нему горечь. Может быть он сделал нас способными к несправедливости тоже для того, чтобы дать нам более точную идею справедливости?

Некоторые авторы заявляют, что зло вошло в мир благодаря греху Адама. Но нельзя объяснить какой-нибудь тайны посредством другой, большей тайны. Кроме того одно из правил серьёзной критики гласит, что к откровению следует прибегать лишь в том случае, когда явление недоступно естественному объяснению.

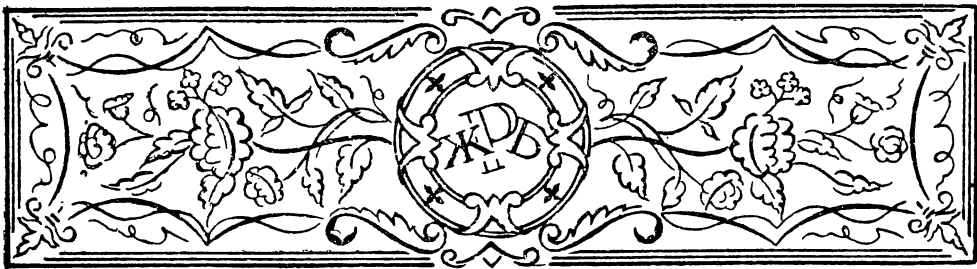
Может ли существовать зло под началом бесконечно благого существа? Бейль думал, что на этот вопрос следует ответить на основании аксиомы *ab actu ad posse valet consequentia* (от наличия факта мы можем умозаключать о возможности его). Я сомневаюсь, чтобы Бейль мог удовольствоваться подобным ответом.

и довольно обширный подбор фактов покажут вам, что учение о единообразном размножении всех существ, кажущееся парадоксальным, может стать более чем правдоподобным.

III. Два английских мыслителя первые пытались свести основы нравственности к особому драгоценному инстинкту, который они назвали вкусом или чувством справедливого и несправедливого. Наступила пора изгнать из этой науки абстрактные идеи, заменив их системой аффектов (*affections*). Взяв исходным пунктом то место, на котором остановились эти философы, я попытаюсь продвинуть дальше свои исследования насчет нравственного инстинкта. Я покажу механизм этого шестого чувства, совершенно похожего на другие чувства, но превосходящего их, ибо последние существуют только для индивида, а нравственное чувство природа дала нам для блага вида. Я изучу влияние его при образовании общества и политических законов. Я укажу также средства усовершенствовать его для блага человечества.

IV. *Под духами* (*esprits*) я понимаю мыслящие существа, каковы бы ни были их сущность и их происхождение; по этому вопросу я осмелюсь высказать лишь немногие соображения. Теорию действий (*opérations*) этих существ, подчиненную принципам столь же постоянным, столь же неизменным, как и правила оптики и акустики, я называю физикой духов.

Я желаю вопрошать природу, ожидать ее ответы, не предупреждая их, понять ее уроки раньше, чем истолковать их, желаю не принимать никогда решений, давая всегда возможность моим читателям принять их. Пусть мыслители с более живым умом, чем у меня, вознесутся с легкостью в область остроумных умозрений и свободно наслаждаются здесь. Влюбленные в свои теории, они начнут возвещать их как безусловные принципы, и может быть их смелость будет импонировать читателям. Я же предпочитаю — пусть медленное — изучение следствий, которое приведет меня к познанию причин. Остерегаясь неясных догадок, я выскажусь в пользу известных взглядов, лишь подвергнув их испытанию фактов и опыта. Умозрительный философ, гордясь своими мнимыми открытиями, вообразит себе, что он похитил тайны природы; в придуманных им жалких пружинах он станет видеть подлинные двигатели мира. Но природа слишком мудра, чтобы дать захватить себя врасплох. Только в результате простого и постоянного общения с ней можно добиться доверия ее, только тогда она посвятит нас в свои тайны.



ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

О НЕОБХОДИМОМ РАВНОВЕСИИ ДОБРА И ЗЛА В ПРИРОДЕ

ГЛАВА I

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ



А ПЕРВЫЙ взгляд удовольствие и страдание, обилие и недостаток кажутся разбросанными случайным образом в мире и безразлично распространены среди всех тварей (*créatures*). Однако дальнейшее наблюдение раскрывает нам порядок в этом распределении. Порок и добродетель, принимаемые друг за друга, обращаются подобно универсальным деньгам, принятым всеми народами. Эти деньги имеют известный установленный курс. Мы замечаем, что цена их поднимается и опускается всегда в одной и той же пропорции.

Физический мир устроен так, что добро и зло в нем порождаются в одинаковом количестве. Они вытекают естественным образом из сущности вещей. Они — плод развития зачатка, столь же неисчерпаемого в одном направлении, как и в другом. В нравственном мире имеются существа, которые можно считать злыми по инстинкту. Существуют и такие, которые становятся злыми намеренно, потому что они не видят никакой выгоды в том, чтобы быть добрыми. Счастливые натуры склоняются к добру почти бессознательным образом. Что касается большинства людей, то

они лишь с трудом могли бы дать себе отчет в своем поведении, представляя в своем характере странную, противоречивую смесь радости и печали, чистосердечия и лукавства. Если некоторые люди и считают себя привилегированными, то, не касаясь даже вопроса о том, насколько преувеличены их претензии, следует заметить, что исключения будут всегда достаточно редкими и ими можно пренебречь. Восхищение или ужас, вызываемые такими людьми, доказывают, что они выходят из рамок обычного.

Мы не лучше и не хуже, чем предшествовавшие нам поколения. Кто будет настолько красноречив и настолько жесток, чтобы решиться убедить нас, что мы выродились? С другой стороны, пусть беспардонный льстец пытается уверить нас, что природа, дряхлея, улучшается: безнаказанное нарушение международного права, позорные покушения на священные особы государей, попытки решать судьбу государств путем обмана и честолюбия, порабощение моря жадностью одного народа, не допускающего к нему никаких других судов кроме своих собственных, наконец ужасы войны, свирепствующей в обоих полушариях, — все это станет свидетельствовать против этого человека.

О, люди! Утешьтесь в бедствиях, связанных с вашим состоянием, наслаждаясь удовольствиями, которые вам предписывает ваша горестная судьба. Научитесь не доверять добродетели ваших ближних и выносить их пороки — в этом ценность философии, если она только не химера.

ГЛАВА II

О СУЩНОСТИ И СУЩЕСТВОВАНИИ ПРИЧИНЫ¹

Все есть либо причина, либо следствие. Скажем лучше: есть только одна вещь, служащая причиной, все остальное есть следствие.

В причине я различаю три вещи: волю, которая принимает решения, разум, который познает, энергию (*puissance*), которая действует.

¹ Можно думать, что незнание вторичных причин дало первый толчок мысли прибегнуть к первопричине. Но нужно еще нечто худшее, чем незнание, чтобы окончательно отвергнуть первопричину. Вероятно, если бы человеческая мысль способна была всегда находить последнюю физическую причину в шей, то она не удовольствовалась бы столь малоудовлетворительной для философа причиной. В воле первого существа нет ничего физического, и человеческая мысль прибегает к ней лишь с неохотой. Эта неохота понятна, ибо перед первопричиной должны остановиться все исследования и все рассуждения. Однако если не существует бесконечной цепи причин и следствий, то человеческая мысль должна рано или поздно притти к первопричине. Но следует помнить, что в здоровой философии надо прибегать к первопричине лишь тогда, когда есть основание думать, что вся цепь вторичных причин исчерпана.

Для действия недостаточно одной воли. Она сама по себе не активна. Мы убеждаемся в этом каждую минуту. Все оказывает нам сопротивление. В известный момент у нас возникают желания, в следующую за этим мимолетным мгновением минуту мы открываем суетность их. Даже наши члены, в силу ли недомогания или усталости, часто отказываются выполнить работу, которую мы от них требуем.

Один разум, без воли и энергии, свелся бы к пустому знанию. Предположите, что с вашей рукой соединен разум, который видит внутреннее устройство ее, который знает механизм мускулов и двигательных волокон; этого недостаточно, чтобы заставить руку действовать. Для этого нужна еще воля, которая побуждает ее сгибаться или вытягиваться, а затем энергия, способная притти на помощь этому решению.

Однако случается иногда, что действие следует непосредственно за простым вашим желанием двинуть рукой. Но даже в этих случаях вы не считаете волю причиной, производящей эти движения. Вы отлично чувствуете, что она не знает того способа, каким они совершаются. Вы говорите, вы видите, вы страдаете, но вы не знаете того, что производит членораздельные звуки «да» и «нет», того, что происходит в начале зрительного нерва. Физическая сторона ощущений представляет еще непроницаемую тайну как для философа, занимающегося теоретическим исследованием, так и для сладострастной женщины, думающей лишь о приятных ощущениях и не обременяющей себя неприятной работой анализа последних. Но причина, производящая все эти действия, должна их знать полностью во всех их подробностях. Знания, доставляемые нам анатомией относительно столь чудесных явлений, может быть позволят нам когда-нибудь с помощью инструментов отвести в мозгу особое место для каждого из наших ощущений, какого бы рода оно ни было. Но может быть слишком смело предполагать, что мы когда-нибудь сумеем открыть здесь седалище разума и активности; во всяком случае у нас нет достаточно фактов для обоснования подобной гипотезы. Впрочем кто решится отрицать, что послушность правой ноги, когда я хожу, не столь же слепа, как и моя воля, по указанию которой она движется впереди левой ноги? Постигает ли моя нога лучше мое намерение ходить, чем моя воля познает, каким способом нога повинуетя приказанию, которого она не понимает?

Наконец последней составной частью причины является действительность, присоединяющая к воле выполнение согласно определенным законам. Существо, лишённое разума и воли, нельзя считать активным само по себе. Было бы противоречием приписывать материи необходимо присущую ей, но слепую, притягательную силу, действия которой не управлялись бы разумной внешней причиной. Действительно, почему небесные тела стали бы тогда в своих движениях руководиться законом обратной пропорциональности квадратам расстояния от центра? Почему выбрали бы они

этот закон предпочтительно перед столькими другими возможными комбинациями?

Итак, я называю причиной то, что имеет в себе принцип своей активности, то, что носит в полноте своей сущности первое и последнее основание производимого им действия. После этого краткого разъяснения положение, выдвинутое в начале этой главы, становится очевидным. Оно может показаться противоречивым лишь лжемудрости софистов, способных извратить здравый смысл.

Уже до меня в достаточной мере было доказано, что надо восходить до действительной самой по себе причины. Бесконечная цепь следствий, вытекающих друг из друга, цепь, в которую включают все существующее, предполагает такую причину, исключая ее в то же время из себя. Действительно, говорит доктор Кларк, если рассматривать эту бесконечную цепь как собрание случайных, связанных друг с другом, существ или действий, среди коих нет ни одного, которое не зависело бы от предшествующего ему, то очевидно, что она не может заключать внутренней причины своего существования, потому что ни одно из звеньев ее по предположению не существует само по себе. Однако существование этого якобы бесконечного собрания явлений признается. Следовательно оно существует благодаря деятельности некоторой внешней причины, которая сама уже не имеет причины.

Не менее бесспорна единственность этой причины. Если бы существовали две причины такого рода, то они были бы независимы друг от друга и от всего остального, были бы следовательно безграничны и бесконечны. Отсюда следовало бы наличие двух различных бесконечностей — первая нелепость. Так как обе эти причины черпали бы из себя самих свою действительность, то они существовали бы необходимым и независимым образом. Относительно каждой из них можно было бы предположить, что она существует лишь одна, а другую можно было бы представить себе несуществующей. Отсюда следовало бы, что ни одна из них не существует необходимым образом, — вторая нелепость. Желаете ли вы еще третью нелепость? Обе эти причины обладали бы непосредственно действующей способностью выполнять свои желания, а вследствие их абсолютной независимости эти желания могли бы быть противоречивыми. Предположим например, что одна из них захотела бы создать мир, а другая не захотела бы этого; тогда благодаря активной воле первой мир существовал бы, а благодаря столь же активной воле второй он не существовал бы.

ГЛАВА III

БОГ ИЗВЕСТЕН НАМ ЛИШЬ В КАЧЕСТВЕ ПРИЧИНЫ

Бог один лишь познает себя сам. Когда наш слабый ум желает подняться до этого непроницаемого существа, то в его распоряжении имеются для выражения божественной сущности лишь человеческие слова. Затруднение наше еще более усиливается,

когда мы желаем исследовать намерения верховного существа. Мы что-то бормочем насчет этого, мы ошибаемся — заблуждение здесь неизбежно. Мы рассуждаем как люди о деяниях существа, которое действует как бог.

Самые мудрые и самые цивилизованные народы мира, египтяне, греки и римляне, стали жертвой самых диких нелепостей, создавая себе представление о божестве путем приписывания богу всех хороших и дурных человеческих качеств. В своих храмах они с чрезвычайным преувеличением прославляли славу и святость своих богов. В своих книгах же они приписывали им черную зависть, страшную жестокость, крайнее бесстыдство. И в своем суеверном бреде они придавали порокам и добродетелям предметов своего почитания такие фантастические размеры, о которых они не имели никакого понятия.

Философы выступили резко против фантазии своих сограждан. К несчастью, они злоупотребили правами разума. Чтобы освободить богов от любви, ненависти, гнева и других человеческих слабостей, они лишили их той небесной благожелательности, которую мы называем провидением. Божество Эпикура, пребывая в праздности в эмпиреях, равнодушно смотрит на то, как смертные ползают по земле подобно рою жалких насекомых, которые играют на кучке песка и глупые игры которых нисколько не затрагивают его¹.

Мы привыкли говорить: благое божество, справедливое божество, мудрое божество, разумное божество. Нас научили еще тому, что бог любит, что он ненавидит, что он наказывает, что он вознаграждает. Но либо эти выражения лишены смысла в наших устах, либо они плохо выражают атрибуты божества. Если под божественными благостью, мудростью, справедливостью и разумом понимают качества, подобные (за исключением масштаба) качествам, встречающимся у людей, то, говоря это, впадают в утонченный и следовательно тем более опасный антропоморфизм. Столь мало возвышенные свойства только искажают, а не передают верно образ верховного существа.

Мудрость есть для нас правильный выбор между добром и злом, искреннее удаление от последнего и добровольное выполнение первого. Может ли мудрость быть присущей тому, кто по своей сущности неспособен к злу?

Может ли разум, который учит, просвещает, открывает истину,

¹ Если это так, то правильно изречение Эпикура, что вечное и блаженное существо ни само не имеет забот, ни доставляет их другим, таким образом оно не испытывает ни гнева, ни благожелательности, ибо все такие вещи представляли бы признак слабости. (*Цицерон. О природе богов* Кн. 1-я).

Что до природы богов, то она в существе непременно.

Радости жизни бессмертной в покое найвысшем вкушает.

Чуждая нашим делам и от нас удаленная очень.

Лукреций. О природе вещей, кн. 1-я, перев. Г. Рачинского.

и разгоняет приманки заблуждений, принадлежать духу, которому нечему учиться, который видит все в себе, который делает все, потому что он все сделал? Или может быть станут утверждать, что смутный проблеск света, вводящий нас в заблуждение, является лучом, вырвавшимся из всеобщего и недоступного источника света?

Как назвать ту непостижимую справедливость, которая ясно запрещает наказание детей за преступления их отцов¹ и которая в то же время повелела царю Израиля выполнить в точности приговор над амалекитянами через четыреста с лишним лет после совершенного ими преступления, т. е. выполнить приговор над людьми, которые не могли участвовать в нечестивых деяниях своих предков, — над грудными младенцами, невинность которых делала их еще менее ответственными за эти преступления!²

Что за странная доброта у творца, давшего человеку опасные дары, возможность злоупотребления которыми он предвидел, пожелавшего, чтобы человек постоянно стремился к злу в силу роковой склонности, которую он ему дал, и готового в то же время наказать его самым суровым образом, если он имел несчастье поддасться соблазну. Насколько близка эта доброта к злобе! И однако мы должны думать, что она выше нежного чувства, побуждающего нас доставлять другим все то добро, которое мы в состоянии сделать. Здесь смущенный разум умолкает.

Разумеется, бог свят, трижды свят. Но именно сама бесконечность его святости поднимает его так высоко над нашим разумением. Будь она несколько ниже и ближе к нам, несколько менее непостижимой, она не была бы достойной его. Я расспрашивал лиц, уверяющих, будто они хорошо знают бога, и они ответили мне, что божество, подобное солнцу, лучи которого касаются грязи и ила, не пачкаясь от этого, не боится, чтобы зло,

¹ «Второзаконие», гл. XXIV, стр. 16; «Вторая книга царей», гл. XIV, стр. 6.

² См. комментарий к библии, составленный на основании работ различных английских авторов, т. V, ч. 1, стр. 127. Вот относящееся сюда размышление комментатора, опирающегося здесь на гг. Сарена, Леклерка и Стекгауза. «Действительно, — говорит он, — согласно божественным и человеческим законам дети не должны быть казнимы за вину их отцов. Но это правило относится только к людям, оно неприменимо к суду божью». Приводимые этим автором доводы сводятся к той аргументации, которую я нахожу в этом же самом комментарии, т. V, ч. 2, стр. 130. «Закон, запрещавший наказывать детей за преступления их отцов, относился только к человеческим судам и их приговорам, но он не имеет никакого отношения к тому великому существу, которое воскрешает от смерти к жизни и вводит таким образом тех, дни коих оно сокращает, в царство нетленной и вечной славы».

Такого рода аргументами следует пользоваться с величайшей осторожностью и только исчерпав все другие доводы. Сколь бы законным ни казалось здесь применение их, оно может стать очень опасным. Языческие жрецы пользовались такими же самыми рассуждениями, чтобы оправдать и освятить преступления своих богов. Эти существа, утверждали они, обладают особыми правами и привилегиями. *Sunt superis sua iura* (они выше своего закона).

которое оно может предупредить и существованию которого оно не препятствует, умаляло его чистоту. Человек же, допустивший совершиться преступлению, которое он мог предотвратить, был бы виновен.

Тщетно станем мы напрягать всю силу мысли, чтобы, выжав, так сказать, из самых добродетельных поступков, извлеки из них все, что в них есть самого чистого и справедливого, составить таким образом представление о божественной святости. Заслуга таких поступков становится еще большей от наличия свободы к злу. Этого несовершенства нет в существе, святом по самой своей природе.

Если верно, будто бог любит и будто он ненавидит, то признайте также, что эти страсти в нем ни в чем не похожи на страсти смертных. Если он кается в том, что он создал человека, то это раскаяние не имеет ничего общего с огорчением, причиняемым нам ошибочным поступком или непредвиденной немилостью. Чем могло бы огорчиться это верховное существо? Оно все устроило; ничто не совершается вопреки его воле¹. Неужели бунт земного червя может утратить всевышнего на его троне? Он не приобретает новых знаний, и ему нет нужды исправлять свои взгляды, изменять свои действия. Каким же образом можем мы познать, как на него действует нравственное зло, как он испытывает страдание к нашим бедствиям? Где образец для этого?

Почему упорно стремиться разорвать священное покрывало, которым этому невидимому существу угодно окутывать себя? Оно, правда, говорит о себе в священном писании; но неизвестно, делается ли это для того, чтобы открыть нам то, что оно есть, или чтобы показать нам невозможность когда-нибудь познать

¹ Nihil est contra Dei voluntatem, cum nihil sit praeter eiusdem voluntatem. Nemes. (Ничто не совершается против воли божьей, ибо ничто не совершается помимо нее.)

Значит человек не может оскорбить бога, ибо природа последнего слишком возвышена и совершенно недоступна для нападок со стороны конечного существа? Значит богохульство человека не доходит до неба? И значит тот, кто может по своему желанию изменить все наши способности, не имеет оснований жаловаться на то, что они направлены против него? Было бы нетрудно продолжить и дальше это возражение. Но чтобы ответить на него, надо сперва устранить всякого рода двусмысленные выражения. Что вы понимаете под выражением *оскорбить бога*? Значит ли это обидеть его, причинить ему несправедливость, вызывающую у него настоящее неудовольствие, нарушающее его блаженство? В этом случае я принимаю целиком вышеприведенное рассуждение, которое тогда правильно. Но если слова *оскорбить бога* означают только подвергнуться его немилости или вернее заслужить наказание, следующее за пороком, как теперь следует за телом, то я отрицаю этот вывод. Бог наказывает, затем он вознаграждает, причем никакое чувство любви не следует у него за чувством мести. Его неизменная сущность не переходит от одного состояния к другому. Но эта неизменность противоречит внешней видимости: здесь тайна. Если бы я пытался проникнуть в нее, то я начал бы с указания, что божественная природа вечно соединена с тем, что хорошо, и вечно несовместима с тем, что дурно. Потом я сразу остановился бы, видя за пределами этого лишь *неисповедимость*.

его? Употребляемые им выражения приспособлены не столько к его величю, сколько к нашей слабости; более возвышенные выражения не были бы доступны нашему пониманию. Но те из них, которые мы понимаем, взятые буквально, представляют груды противоречий, и неограниченная свобода толкования их породила всякого рода заблуждения. Сколько теологов и художников становятся апостолами суеверия! Последние рисуют божество в человеческом виде, а первые заставляют его поступать согласно планам и капризам человека.

Но вот и другая ошибка, другое заблуждение, имеющее своим источником мнимое умозаключение от следствия к причине, от порядка, которым восхищаются во вселенной, к мудрости ее творца. «Чтобы убедиться, что существует верховная мудрость, достаточно лишь открыть глаза и посмотреть на чудеса природы. Если созерцание неба и небесных светил, зрелище их красоты, их света, их величины, их пропорций, их вечного движения и их изумительных круговращений, столь правильных и постоянных в их различных переменах, неспособно убедить нас в этой истине, то мы найдем ее начертанной на волнах и на морском побережье, увидим ее в растениях, травах и плодах, в разнообразии и в инстинкте животных, в устройстве нашего тела и чертах нашего лица. Невозможно думать, будто все элементы природы, как бы сговорившись между собою, обманывают нас, раскрывая перед нами признаки мудрости, несуществующей в действительности»¹.

Посмотрим, насколько состоятельно это всеобщее свидетельство всей природы. Мне лично оно кажется совершенно иллюзорным, ошибочным и лживым. Оно благоприятствует двум диаметрально противоположным точкам зрения. Манихейцы пользовались им с таким же успехом для доказательства существования злого начала. Они противопоставляли этим признакам мудрости столь же реальный беспорядок в мире, указывали на множество вредных животных, на бури, удары грома, землетрясения, чуму, голод, болезни, страдания, смерть и на всю ту массу преступлений, от которой задыхается общество, считающее себя вправе умозаключать от такой дурной работы к неспособности сделавшего ее работника.

Умозаключая от следствия к причине, неправомерно приписывать больше совершенства последней, чем его имеется в первом. Излишек совершенства основывался бы в этом случае только на совершенно шаткой догадке. Логическая точность и строгость требуют, чтобы приписывали причине все то, что содержит следствие. Отсюда видно, как неправильно утверждать, будто божество отразилось в своем создании и будто каждая часть вселенной носит отпечаток какого-нибудь из его атрибутов. Господствующий во вселенной порядок представляет столь же мало видимый признак

¹ *Abadie, Traité de la Vérité de la Religion chrétienne, § 1, ch. IV.*

его мудрости, сколь мало наше неразумие является подобием его разума.

Существование следствия доказывает бесспорным образом существование причины. Почему же невозможно умозаключать аналогичным образом от качеств первого к качествам второй? Потому, что в данном случае причина и следствие различного порядка. Следствие случайно, причина необходима; следствие конечно, причина бесконечна. Но между конечным и бесконечным нет ничего общего. Добравшись до познания необходимой причины, ограничимся этим; всякое дальнейшее исследование может оказаться опасным. Если мы станем рассуждать а priori, то имеем ли мы чем обосновать свои умозрения, подтвердить свои гипотезы, осуществить свои фикции? С другой стороны, как построить аналогии а posteriori? Так как существо, в которое мы тщетно стараемся проникнуть, абсолютно единственно, изолировано и находится за пределами всего, то оно не укладывается ни в какие из известных видов бытия.

Существует бог, т. е. причина явлений, совокупность которых составляет природу. Каков он? Мы этого не знаем, и мы обречены никогда не знать этого, где бы мы ни находились, потому что мы всегда будем лишены средства познать его совершенным образом.

И на вратах наших храмов можно было бы начертать надпись, которая имелась на алтаре, воздвигнутом ему ареопагом: *Deo ignoto*¹.

ГЛАВА IV

О ЕДИНСТВЕННОСТИ ДЕЙСТВИЯ В ПРИРОДЕ

Мы видели, что существует только одна причина. Это название не подобает орудиям, посредством которых действует всеобщая причина, ни двигателям, которым она сообщила часть своей активности. Эти мнимоактивные факторы производят благодаря силе, которой они не обладают, действия, задуманные до того, как они возникли. В начале вещей вечная причина, которая, так сказать, включила события друг в друга, для того чтобы они строго следовали друг за другом согласно ее воле, коснулась первого кольца бесконечной цепи вещей. Благодаря этому перманентному прикосновению вселенная живет, движется и длится вечно.

Из единственности причины следует единственность действия, которое повидимому не может ни увеличиваться, ни уменьшаться. В силу этого единственного акта все совершается. Когда он будет исчерпан, все прекратится.

С тех пор как стали изучать природу, в ней не заметили еще какого-нибудь изолированного явления, какой-нибудь независимой истины. Это понятно, ибо таких явлений и истин нет и не может быть. Вселенная держится взаимным соответствием своих

¹ Неведомому богу. (Ред.)

частей. Если бы какая-нибудь одна из этих частей, сорванная насильно со своего места, нарушила непрерывность, то от этого пострадала бы безусловно вся организация природы. Это как в своде, камни которого уравнивают друг друга: достаточно выпасть одному из них, чтобы вся постройка рухнула.

Из всего сказанного до сих пор следует, что природа есть не единственная причина, но единственный акт этой причины или, если угодно, порядок, в котором совершаются вещи: порядок единообразный, как бы ни казались странными нам его результаты, порядок неизменный, хотя наша гордость тщетно льстит себя надеждой изменить течение его; порядок, в котором находят себе место все существа в виде чередования рождений и разрушений, порождающих то разнообразие явлений, которое делает столь прекрасной летопись мира.

ГЛАВА V

О НАСТОЯЩЕМ СОСТОЯНИИ ПРИРОДЫ

Истинное состояние природы — не то, в коем находятся существа при их зарождении, лишенные еще всех тех приращений, какие они получают благодаря присущей им внутренней энергии или приобретают от внешних предметов, от которых они зависят; это то состояние, которое природа доставляет им как наилучшее и наиболее подходящее для них. Истинное состояние какого-нибудь растения, например куста розы, это не то состояние, когда оно существует лишь в своем зачатке, когда оно пустило лишь слабый стебель, украшенный только немногими полураспустившимися листочками, ни даже то, когда на нем начали появляться почки. Это скорее состояние его весной, когда оно покрывается блестящими цветами, живые краски и сладкий запах которых чаруют зрение и обоняние.

Это не значит, что различные состояния, через которые проходит особь, чтобы достигнуть совершенства, не являются естественными для нее, притом столь же естественными, как и ее состояние совершенства. Но их следует рассматривать как путь к последнему состоянию, являющемуся ее оптимумом, к которому она стремится в силу необходимости своей организации.

Следует отметить довольно странное заблуждение одного современного философа, принявшего детство человеческого рода за единственное естественное для него состояние.

Всякое существо дорожит своим существованием и пытается увеличивать его, насколько это ему под силу. Самый маленький василек сосет соки из земли; он извлекает эти соки посредством всасывающей силы и гонит их до конца своих листьев. Он питается также орошающими его дождями. Он вытягивается, он растет, он мало-по-малу достигает совершенства, свойственного его виду. Человеческий ум следует общему закону; мы не видим

ничего, что могло бы нарушить или остановить рост его познаний, что могло бы противостоять его развитию, что задушило бы активность этого огненного ума, который имеет наверное свое предназначение, ибо ничто не создано даром¹, и назначение которого должно заключаться лишь в том, чтобы сочинять, изобретать и усовершенствовать.

Нет, люди не были созданы для того, чтобы подобно медведям и тиграм бродить по лесам. Если есть такие люди, которые довольствуются этим жалким образом жизни, которые может быть предпочитают его другому, более подходящему для нас, существованию, то это потому, что творческая причина должна была заполнить с изумительной щедростью все классы животного мира, создать домашних животных и животных, неспособных к приручению, создать диких людей и людей, доступных цивилизации. Но подобно тому как нет никаких оснований думать, чтобы первые могли избавиться от своей грубости и подняться до чего-нибудь лучшего, точно так же было бы против намерений природы, чтобы последние пребывали в своей исконной тупости, губя в бездействии способности, которые даны им для того, чтобы они пользовались ими.

Таким образом общество есть дело рук природы, поскольку оно является естественным результатом человеческой способности к совершенствованию, столь же способной на зло, как и на добро. Искусства и науки, законы и различные формы управления, война и торговля, — словом, все есть продукт развития. Семена всего были заключены в природе, они распустились каждое в свое время. Возможно, что природа скрывает еще в своем лоне другие, более медленно развивающиеся, зачатки, плоды которых соберут грядущие поколения. Тогда расширится сфера творческой мысли, которая приобретет более грандиозные размеры. На древе познания появятся новые ветви. Так как список искусств увеличится, то их описание займет больше места. Появятся также новые пороки и новые добродетели.

Не будем думать, будто существа обладают способностью выйти из своего естественного состояния. Они удерживаются здесь узами, которых они не могут порвать. Если некоторые из них обладают способностью видоизменить свое существование, то эта свобода не выходит из границ их вида. На этой основе приходится рассматривать их настоящее положение как их естественное состояние. Мудрец довольствуется изучением настоящего.

¹ Я не боюсь утверждать здесь, что если бы в природе была хоть одна действительно бесполезная вещь, то было бы более вероятно, что она обязана своим происхождением случаю, чем совершенному разуму. Действительно было бы более странно, если бы бесконечный разум действовал без плана, чем если бы слепое начало порождало чисто случайным образом порядок.

СТЕПЕНЬ СОВЕРШЕНСТВА, ПРИЛИЧЕСТВУЮЩЕГО ПРИРОДЕ

Мы указали на различие двух видов совершенства: одного — абсолютного, исключительного удела единственной причины — бесконечного; другого — относительного, свойственного произведенным этой причиной существам и заключающегося в том, что каждое существо обладает качествами, требуемыми занимаемым им во вселенной местом.

Не вдаваясь в вопрос о том, является ли мир, в котором мы живем, наилучшим из возможных миров, рассмотрим то, что он есть, прежде чем рассуждать о том, чем он может быть. Природа настолько совершенна, насколько это возможно в данной системе...

...Когда верховное существо приняло решение придать небытию существование, то оно должно было приготовиться к тому, чтобы это существование, совершенное в нем, ухудшилось у новых существ, которые создала бы его рука. Оно не могло не знать, что те существа, которым сообщится больше божественной эманации (предположив, что они возникли бы путем такой эманации), будут неизбежным образом самыми дурными. Оно должно было предвидеть, что любовь, вера, свобода, разум, которые, будучи эманациями его бесконечных совершенств, должны были сделаться свойствами сотворенных им конечных существ, станут у них несовершенными качествами, пораженными изъяном, пропорциональным их внутренним достоинствам; что тогда не только все формы будут представлять смесь достоинств и недостатков, но что наиболее прекрасные формы окажутся страдающими от наибольших недостатков. Человек считает себя самым благородным из сотворенных существ. Кто осмелится оспаривать это у него с тех пор, как он нашел способ превратить свои недостатки в достоинства и как, равняясь с божеством, он потребовал для себя алтарей и поклонения? Станет ли он также отрицать, что он является самым жалким из существ, единственным, который осмеливается удаляться от порядка, единственным, раскаяние которого доходит до отчаяния, единственным, которое по временам проклиняет свое существование и молит о возвращении в небытие? Из всех преимуществ человека разум и воля — самые ценные и самые пагубные. В этом противоречии нет ничего удивительного. Атрибуты бесконечного, соединенные с конечным, заражаются нечистотой последнего. Они вырождаются тем больше, чем утонченнее и возвышеннее источник, из которого они истекают. Естественно поэтому, что способности познания и желания, самые возвышенные в божестве, становятся самыми низкими у человека. Действительно ничто не унижает человека больше, чем то, что его уделом являются преступление и заблуждение.

¹ Глава сокращена. (Ред.)

Хотя абсолютное существо заключает в своей необъятности все действительные или возможные существования; хотя оно одно лишь существует поистине независимым и необходимым образом; хотя все существует в нем и оно имеет право приписывать себе все бытие, однако совершенно бессмысленно думать, будто разум человека, инстинкт собаки, быстрота оленя, блеск солнца представляют части, отделившиеся от его субстанции, вне которой ничто не может существовать! Скажем лучше, что оно сообщило жизнь и форму своим вечным замыслам, т. е. что оно создало мир и его свойства. Оно их извлекло не из себя и не из какого-нибудь другого места; они нигде не существовали. Оно захотело, чтобы они были; оно сказало, и они стали.

Но и с этой точки зрения результат творения представляет собою смесь добра и зла, точно уравновешенных между собою. Творец, пользуясь всем своим могуществом, никогда не создаст ничего бесконечного. Его творения всегда ограничены, и эти границы являются для них необходимым источником порока, поражающего все сотворенные существа во всем разнообразии их качеств. Таким образом нет ни одного существа, которое не имело бы своей доли несовершенства. Нет ничего удивительного в том, что, чем превосходнее эти качества, тем больше зла связано с их природой. Меня бы удивило наоборот, если бы нашлось хоть одно чистое, беспримесное качество, ибо все совершенство не является уделом конечного. Я был бы точно так же изумлен, если бы самое превосходное качество не было в то же время самым недостаточным, ибо всякая степень совершенства (как бы ни понимать последнее) всегда неполна.

Я не стану развивать здесь аргументации, которая окажется гораздо более убедительной после некоторых наблюдений. Я уже сказал достаточно для того, чтобы иметь право заранее сделать вывод, что совершенство, на которое способна природа, заключается в точном равенстве между собой сумм добра и зла.

ГЛАВА VII

О ЕСТЕСТВЕННОЙ ЛЕСТНИЦЕ СУЩЕСТВ И ОБ ИХ РАЗНООБРАЗИИ

Лестница существ, опирающаяся на центр мира, простирается во все стороны и теряется где-то за известными его границами. Большое расстояние отделяет ступеньку, с которой мы начинаем подниматься, от первой ступеньки и точно так же ступеньку, до которой мы доходим, от последней. На одном конце мы имеем небытие; другой конец занят бесконечным существованием. Дайте полный простор своему воображению и попытайтесь постигнуть чудовищное множество существ, находящихся в промежутке между обеими крайностями. Находимся ли мы в середине этой лестницы? Находимся ли мы ближе или дальше этой середины? Когда мы бросаем взгляд на мир насекомых и крохотных животных, ползущих у наших ног, мы готовы думать, что находимся совсем

близко от верхушки лестницы. Когда же, подняв глаза, мы видим орла парящим над облаками или когда мы созерцаем бесконечное множество колоссальных шаров, вращающихся в сферах одна выше другой, то мы готовы думать, что находимся где-то очень внизу.

Со времени изобретения телескопа и микроскопа вселенная выросла в наших глазах. Размеры ее удвоились бы и утроились бы, если бы увеличительная сила этих инструментов удвоилась или утроилась. Мы открыли движение, жизнь, ощущение, инстинкт там, где мы не подозревали вовсе существования. Пустое якобы пространство оказалось заполненным планетами и солнцами, большими, чем те светила, которые мы наблюдаем невооруженным взглядом. Часть вселенной еще закрыта от нас, но и то, что действует на наши чувства, достаточно, чтобы вызвать наше изумление. Нас особенно поражает иерархия существ с ее чудесным разнообразием.

Вот прежде всего элементы, сочетающиеся между собой. Несколько простых начал служат основой для всех тел. Воздух, вода, земля, огонь, соли соединяются между собой и принимают тысячи различных форм, которых не могло бы предвидеть самое сильное воображение, которые оно с трудом постигает даже после разложения сложных тел. Одна только земля, эта куча губчатых, гибких и тягучих зерен, представляет изумительное разнообразие, не поражающее только потому, что оно стало привычным. Какая здесь масса родов и классов! Обыкновенная земля, глина, мергель, туф, охра, жирная глина, тальк, гипс, шпат, песок, мелкий песок, гравий. Цветная земля, красная, белая, зеленая, черная, серая, желтая, коричневая, золотистая, серебристая с примесью одного или нескольких цветов более или менее яркой окраски. Насколько больше еще становится это разнообразие, если принять во внимание запах, вкус и другие более специальные свойства, способность сопротивляться кислотам, скорее накаливаться на огне, чем принимать стекловидный вид, свойство омыляться, гореть подобно дровам и многие другие свойства, которых физика еще не знает?

Платон, а вслед за ним некоторые современные мыслители утверждали, что вода, насыщенная землистыми частями, окаменевают, высыхая, но что земля преобладает в этих смесях. Какую массу различных комбинаций производит этот камнетворный сок! Кто может счесть все разновидности камней — тонких, твердых, прозрачных или непрозрачных, всю массу кристаллов, мраморов и минералов, разных ископаемых? Бесконечное разнообразие ископаемых этого рода представляет что-то необычайное. Может быть нет ни одного предмета в природе, для которого не нашлось бы здесь подобия. Кристаллы имеют три, четыре, пять и более граней. Мы находим у них всякого рода многоугольники, правильные и неправильные: призмы, кубы, цилиндры, конусы, пирамиды. Драгоценные камни дают целую гамму цветов со всеми известными оттенками, со всеми переходами от белого алмаза до черного

агата. Дендриты представляют растения, деревья и кустарники; другие камни представляют птиц, четвероногих, человеческие фигуры. Булонские и флорентинские камни заслуживают еще больше внимания любознательного исследователя; здесь можно видеть — без всякого содействия воображения — города, пейзажи, реки, море, небо.

Перейдем к металлическим веществам: это способные принимать стекловидную форму земли в соединении с огненным веществом, называемым флогистоном. Мы встречаем здесь металлы в собственном смысле слова, плавкие и ковкие, которые можно гнуть, не ломая их; затем полуметаллы, хрупкие и легко крошащиеся; совершенные металлы, на которых огонь не оказывает действия; несовершенные металлы, которые под действием того же огня превращаются в известь, а затем в стекло; металлы, которые, охлаждаясь, теряют свою текучесть; особый металл, который, не обнаруживая заметного тепла, остается всегда жидким: действительно, произведенные недавно опыты над охлаждением ртути не изменяют того факта, что ее естественное состояние на земле жидкое; наконец металлы, которые, увеличиваясь при отвердевании в объеме, легко доступны отливке, в то время как другие металлы уменьшаются в объеме, сжимаются и, кажется, ускользают от той формы, которую желают им придать.

Растительное царство было изучено более, чем все остальные царства. Натуралисты-гербаризаторы исследовали весь земной шар. Глубокие долины, высокие горы, пещеры, ложа рек, морские бездны — ничто не ускользнуло от их любознательности. Однако, сколько бы ни обогащали Геттары, Жюссье, Линнеи гербарии Турнефоров и Вайянов, их коллекции останутся всегда неполными. Исследователи, которые постараются усовершенствовать эти коллекции, все еще оставят в них пробелы. Когда же все эти пробелы будут заполнены? Когда можно будет признать изученными и установленными все формы, которые принял растительный сок, переходя постепенно и медленно от коралла и дрожалкового гриба (ностока), где он обнаруживает лишь медленную и слабую деятельность, введшую в заблуждение самых проникательных исследователей, до растения, где к нему как бы присоединяется ощущение.

Великолепие природы возрастает по мере того, как наша мысль поднимается от тел, заключенных внутри земли, до тел, связанных с верхними пластами ее, и от последних до существ, которые населяют поверхность земного шара или которые носят в его атмосфере. Здесь мы имеем не одно уже только незаметное и внутреннее движение. Здесь мы имеем перед собою уже перемещение — быстрое, медленное, прямолинейное, криволинейное, перпендикулярное, наклонное. Животный дух, различно сочетаясь с грубой материей, формует и организует ее. Разнообразие числа, величины, тонкости, внутреннего строения, внешнего вида органов порождает виды, которые делятся и подразделяются до бесконечности путем новых комбинаций. Избыток семенного

элемента, хранителя специфической формы, дает в каждом виде массу похожих, но в то же время отличающихся друг от друга особей. Какое изобилие в причине! Чтобы составить себе об этом хотя бы слабое представление (ибо это все, на что мы можем рассчитывать), рассмотрим сперва животный мир в малом и бесконечно-малом.

Евстахий построил микроскоп, придававший мельчайшим песчинкам размеры обычного ореха. С помощью этого инструмента он наблюдал маленькое животное, вышедшее из одной из таких песчинок, как из пещеры. Я предоставляю наблюдателям насекомых составить себе представление о ничтожных размерах сердца, вен, артерий и лимфатических сосудов этого крохотного животного, или вернее — этого организованного атома, этого живого нуля или почти нуля. Надо было бы проследить за животностью во всех ее превращениях, наблюдать, как она переходит от одного состояния к другому не внезапными скачками, но путем мелких и незаметных изменений, столь тесно связанных между собою, что в этой градации почти нет пустого промежутка, где можно было бы предположить наличие новых комбинаций. Животность останавливается на каждом виде ровно столько времени, сколько ей требуется, чтобы создать все соответствующие этому виду формы.

Расстояние от клеща до слона, человека, орла слишком велико, чтобы его можно было охватить одним взглядом. Возьмем поэтому расстояние от клеща до муравья или от наблюдавшегося Евстахием микроскопического животного до клеща. Вооружим наше зрение микроскопом этого наблюдателя. Все промежуточные размеры существуют в виде соответственных животных, обладающих соответственными органами и членами. Они существуют в виде птиц, пресмыкающихся и рыб. Семена этих мелких животных кишат червячками, и их поразительная крохотность, еще более поразительная благодаря ее разнообразию, не является еще предельной. Поднимемся теперь от клеща до муравья, от муравья до сверчка, полевой мыши, зайца, собаки, тигра, лошади, буйвола, верблюда. Примем во внимание, что повсюду промежутки населены столь же щедро и столь же бесконечно разнообразно... Я ограничусь этим беглым наброском, предоставив остальное воображению самого читателя.

Но чему мы должны удивляться больше, бесконечному ли разнообразию существ или совершенному равновесию у них добра и зла? В иерархии существ и свойств, которыми они наделены, худшее всегда сопровождается лучшим. Следя за оттенками добра, за постепенным их ослаблением, можно в то же время убедиться, что вид, который повидимому был обижен при всеобщем распределении даров, избавлен от неразлучных с этим бедствий. Начнем с наблюдений, а после этого перейдем к рассуждениям¹.

¹ В этой главе я изложил различные философские гипотезы или предположения, не придерживаясь лично ни одного из них. В этом можно будет убедиться, прочтя вторую часть.

ГЛАВА VIII

ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА ПРИРОДУ; ПРЕДСТАВЛЯЕМАЯ ЕЮ ДВОЙСТВЕННАЯ КАРТИНА

Наклон оси мира и эллиптичность планетных орбит являются одним из главных источников физического добра и зла. Действительно этим объясняется различная температура разных климатов, зной жаркого пояса, холод, делающий необитаемыми полюсы, и мягкость климата между тропиками и полярными кругами; этим объясняется плодородие наших полей и бесплодие пустынь; перемены времен года, непрерывный переход от удовольствия к страданию, от мягкости весны к жгучему зною лета, от обилия осени к зимним непогодам. Вращением земного шара объясняется смена дня и ночи — дня, освещающего отвратительные, кровавые сцены и благородные поступки, которым никогда не перестанут удивляться, и ночи, во-время несущей благотворное забвение усталому труженику, чтобы дать ему возможность возобновить силы, и покрывающей своим преступным сумраком прелюбодеяние и кровосмешение.

Может показаться, что природа непрерывно и с неизменной жестокостью враждует с собой. Порожденное самим собой время самим собою же уничтожается. Время производит все и затем пожирает своих детей. Стихии являются рабынями его диаметрально противоположных желаний. Воздух, это начало жизни, насыщается вредными испарениями и заносит семена смерти в тела тех, кто дышит им. Холодный ветер сменяет мягкий зефир. Постоянные ветры обеспечивают мореплавание, яростный аквилон возмущает морскую гладь.

Огонь, вырвавшийся из жил ископаемых, соединяется с горючими веществами, чтобы согреть наши окоченевшие члены, чтобы приготовить для наших слабых желудков легко переваримую пищу, чтобы расплавить и сделать пригодными для литья металлы. Но тот же огонь потрясает землю до ее основания, разрушает целые города и пожирает их жителей. Являясь в виде тонкого пламени, огонь вознаграждает нас за отсутствие солнца. Искусный механик пользуется им как движущей силой вместо всякой другой силы, чтобы приводить в движение большие машины или поднимать огромные тяжести. Кровожадный герой пользуется им как разрушительным элементом для удовлетворения своей бесчеловечной ярости.

Вода увлажняет землю и оплодотворяет ее, орошает растения и заставляет их прорастать, утоляет жажду животных и облегчает растворение поддерживающей их жизни пищи. Вода служит для соединения Старого и Нового мира, заполняя отделяющую их бездну, которую нельзя было бы перейти, будь она пустой. И реки и море снабжают наши столы утонченной пищей. Сколько бы мы ни истребляли их обитателей, пользуясь правом или вопреки праву, — природа играючи возмещает эти потери.

Воды, поднявшись в виде паров в воздух на небольшую высоту, смягчают здесь в течение дня пылающие лучи солнца; ночью они падают на землю в виде обильной росы, делают плоды более мягкими и раскрывают их для приятной теплоты, которая проникает в них и способствует их созреванию. Но наряду с этими драгоценными благодеяниями мы видим раздувшиеся от снегов и дождей потоки, которые, разрушая плотины, противопоставленные их ярости, причиняют громадный вред; густые, нездоровые туманы, которые как будто бы завидуют солнечному свету и порождают простуды и катарры; страшные бури Атлантического океана; смерчи, эти колоссальные столбы воды, которые, обрушившись внезапно на корабль, разбивают и топят его; столь опасные и столь частые в известные времена года тайфуны Китайского моря; капризы морей, приводящих благополучно в гавань воинов, за которыми следует смерть, и поглощающих в своих волнах трудолюбивых граждан, везущих в свое отечество богатства другой страны; наконец потоп, следы которого нам еще показывают и одно воспоминание о котором внушает ужас...

Каким бы способом ни затвердели земные пласты, оседая и устремляясь к центру, верхние из них являются хранилищем всех сокровищ земли, которые они нам выдают одни за другими. К несчастью эти блага существуют как для добрых, так и для злых, и их обилие делает их столь же вредными, как и полезными, для общества. Земля существует для всех и не принадлежит никому. Человек имеет право обладать лишь той частью ее, которую он может занимать, т. е. пространством, ограниченным размерами его существа, где бы оно ни находилось. Однако земля служит предметом войн между королями. Чтобы завладеть той землей, которую мы занимаем, они заставляют нас преждевременно вернуться в ее лоно. Не лучше ли было бы, если бы мы никогда не вышли из него?

Пусть сколько угодно прославляют чудесное устройство земли, делающее ее столь приспособленной для произрастания всякого рода плодов; пусть прославляют горы, откуда вытекают реки; обширные поля, покрытые золотистой жатвой; холмы, увенчанные виноградниками; сады, усаженные плодовыми деревьями; долины, где стада находят для себя нежную и свежую траву; источники минеральных вод, приготовленные невидимой рукой; бесчисленные полезные свойства растений; пользу солей; множество металлов, в особенности ртуть, столь полезную в медицине, безошибочное лекарство против смертельного яда, поражающего человеческий род в самом источнике его жизни. Но все это служит лишь противовесом нашим горестям. Это обилие благ напоминает мне труды, которых они стоят, бедствия, которые они должны смягчить, и другие бедствия, которые они только усиливают. Не принимая тезисов мрачной и отравляющей все философии, я все же откровенно говорю, что очень многие из этих разнообразных даров являются опасными подарками, что

на наиболее полезные из них мы имеем право как потому, что они необходимы для удовлетворения наших естественных потребностей, так и по той причине, что они являются законным плодом наших трудов. Землю приходится обработать и засеять. Если она дает больше, чем получила, то этот излишек является лишь платой за наш труд, и мы рассчитываем на него. Неужели голод должен быть иногда единственной наградой за столь разумное доверие!

Впрочем, чем обязаны мы природе за вина, которые укрепляют тело и вызывают помутнение разума, за медицинские травы, целебное действие которых имеет своим источником содержащийся в них яд, за массу лекарств, которые были бы в тягость для нас, если бы мы не носили в себе зародыши всяких болезней, за множество пряностей, самое большое достоинство которых заключается в том, что они вызывают аппетит, а самый ничтожный недостаток — в том, что они незаметно сжигают наши внутренности? Могут ли все полезные свойства минерального царства вознаградить мир за зло, которое причинило и которое продолжает причинять одно только золото. Счастливы народы, которые знали этот губительный металл лишь для того, чтобы делать из него дары своим богам! Еще более счастливы те, которые имели всегда лишь деревянных богов! История учит нас тому, что опасно родиться в стране, производящей золото, даже если не придавать ему цены. У нас, где золото является всеобщим эквивалентом, нет также ничего, чего бы оно не испортило. Оно придает прелесть преступлению. Достаточно засверкать ему, — и добродетель исчезает.

Если мы углубимся в изучение природы, то мы не найдем ничего, противоречащего этому общему обзору. Во всякой частной системе, как и в целом, мы увидим зло наряду с добром, увидим, как они растут в одной и той же пропорции и распространяются с одинаковой силой. Я не согласен с Бейлем, что на свете много зла и немного добра; но, с другой стороны, я не думаю также, что добро превосходит зло¹. Я даже решительно отрицаю то, что такое неравное распределение возможно. Люди, стремящиеся преобразовать мир, примут это утверждение за вызов. Попробуем же согласиться с их взглядами, станем действовать по их замыслам, постараемся преобразовать весь механизм мира согласно

¹ Один философ романист, серьезные труды которого мы достаточно почитаем, чтобы не решиться критиковать его легкомысленные забавы, и уважение которого мы слишком ценим, чтобы рискнуть этой критикой потратить его или никогда не приобрести, — заставляет одного из своих героев говорить следующее:

«Я пытался доказать что в системе бытия не только нет абсолютного и всеобщего зла, но что даже частное зло гораздо меньше, чем это кажется на первый взгляд, и что в конечном счете частное и индивидуальное добро значительно превосходит его». «La nouvelle Héloïse», t. V, p. 196, 197.

Да простит нам г. Сен-Пре, но если в системе бытия нет абсолютного и всеобщего зла, то пусть он покажет нам в ней абсолютное и всеобщее добро. Если же он его в ней не найдет, то откуда взялся тот избыток добра над злом, который он замечает в ней?

их неблагоприятным желанием или хотя бы исправить только наиболее грубые недостатки, на которые они жалуются.

Начнем со смены времен года, которая так смущает невежественных людей. Среди них есть однако достаточно порядочных людей, и это обязывает нас отнестись бережно к их взглядам. Ради них поэты придумали золотой век, первым преимуществом которого была вечная весна. Уничтожим же наклон оси мира к плоскости эклиптики (между прочим Бернет утверждал, что наклон этот существовал не всегда). Превратим эллипсы в правильные круги и сделаем все орбиты планет концентрическими, как это было в системе древних. Не обращая внимания на все трудности и неудобства подобной гипотезы, поместим землю в таком благоприятном и неизменном месте и на таком расстоянии от солнца, что это светило будет всегда оставаться в одном и том же созвездии Зодиака, под знаком которого имеют место самые прекрасные дни в году. Безумцы, теперь вы должны быть удовлетворены. Небо будет всегда чистым и ясным. Вы не сможете больше жаловаться ни на длительное отсутствие солнца, порождающее суровую зиму, ни на его страшный мучительный зной. Теперь будет дуть только один зефир. Не бойтесь, чтобы несущая молнию туча обрушила ее на ваши головы. Земля будет вечно покрыта цветущей зеленью. Вы будете наслаждаться всеми чарами удовольствий. Однако вы должны помнить, что время, когда распускаются цветы, не есть время посева или жатвы. Земля, которая, не дряхлея, обновлялась раньше каждый год, видимым образом начинает вянуть. Ей нехватает увлажнявших ее дождей. Слабо греющее солнце не поднимает в воздух достаточно паров. Светило это, находясь всегда на одинаковом расстоянии от земли, непрестанно приглашая ее производить, не позволяет ей в то же время отдохнуть и набраться новых сил. Она истощается. Ее сила тратится в тщетных усилиях. Все, что она производит, остается в состоянии выкидыша, и завтра она окажется лишь бесплодной пылью.

Если только легкомысленные люди способны желать вечной весны, то благоразумнее ли пожелания тех, которые упрекают их в этом? Цепь крутых гор останавливает шествие горделивых победителей, — сделаемте их ниже. Неровности почвы препятствуют украшению садов государей, ограничивают кругозор, делают трудным правильное расположение частей, — да станет же поверхность земного шара ровной, без всяких углублений и без возвышений. Но, добившись этого, мы уничтожили бы истоки, где берут начало реки и источники.

«Эти неровности, — говорит г. Бюффон, — которые могут показаться несовершенством на лице земли, являются в то же время благоприятным и необходимым условием для сохранения растительности и жизни на земном шаре. Чтобы убедиться в этом, достаточно только подумать на минуту, чем стала бы земля, если бы поверхность ее была гладкой и ровной. Мы увидели бы, что

вместо приятных холмов, откуда стекают чистые воды, поддерживающие зелень, вместо богатых и покрытых цветами равнин, где находят легко пропитание себе растения и животные, печальное море покрывало бы весь земной шар, и земля превратилась бы в темную, покинутую планету, которую в лучшем случае населяли бы только рыбы»¹.

Моряк, застигнутый упорным штилем, умирает от жажды среди воды. Лишим морскую воду соли, — он утоляет свою жажду и оживает. Но надолго ли? Через несколько дней его судно окутано зараженной атмосферой, которую предохраняли от порчи соляные испарения, поднимавшиеся с моря. Напрасно станем мы возобновлять в трюме воздух, ибо каждая новая порция его не чище предыдущей. Добившись известного добра, мы получили и новое следующее за ним зло.

О вы, жалующиеся на частые наводнения или на пылающие вулканы, опустошающие вашу страну! Если бы вода разредилась и приобрела плотность воздуха, то она конечно не имела бы силы увлечь с собой ваш хлеб, ваших животных и ваши дома. Но тогда народы, живущие по берегам Нила и Ганга, стали бы жаловаться, что правильные разливы этих рек похожи на легкий туман, неспособный напоить достаточным образом землю и оплодотворить ее. Море не носило бы тогда на себе судов. Могли ли бы жить в такой разреженной стихии рыбы? Погасите далее тот подземный огонь, который производит страшные извержения Этны и Везувия. Некоторые из наших физиков скажут вам, что земля перестанет тогда производить минералы; что камней нельзя будет больше обжигать; что мраморы останутся бесформенными; что рудные жилы не станут больше созреть; что горячие источники, благодаря которым паралитики приобретают способность двигаться, охладят и потеряют всю свою силу. Таким образом, уничтожая какое-нибудь зло, мы с фатальной неизбежностью устраним какое-нибудь добро. Аналогичным образом появление какого-нибудь нового зла будет источником нового блага.

Каковы бы ни были наши желания, но если бы они осуществились (а кто знает, не осуществлены ли они на каком-нибудь из тех миров, которые вращаются над нашими головами?)²,

¹ «Доказательства в пользу теории земли», ст. IX в «*Histoire naturelle générale et particulière*».

² Если, как утверждали св. Фома и Вольф, мир мог быть сотворен от вечности, так что он совечен (соэтэрнел) богу, то он мог также быть бесконечным (со — инфини) ему. Вечность мира согласно гипотезе этих ученых метафизиков есть лишь вечность второго порядка. Также вторична и его бесконечность. В этом случае всеобщая причина должна была произвести целиком и полностью свое действие. Все, что могло существовать, будет и в действительности существовать. Преобразования, которые мы хотели бы ввести в систему, где мы живем, и которые противоречат ей, окажутся возможными в другом, где то существующем плане. Лишь в этом случае наши фантазии, даже самые странные, лишь бы они не были внутренне противоречивы, могут оказаться реально существующими. Я может быть вернусь еще к этому вопросу.

мы все же не пришли бы к благу, совершенно свободному от зла. С другой стороны, все зложелательство злого начала, существование которого предполагают манихейне и их единомышленники, не способно породить какого-нибудь недостатка, из которого не вытекало бы равного ему достоинства.

ГЛАВА IX

СОТВОРЕННЫЕ СУЩЕСТВА ТЕРЯЮТ В КАЖДОЕ МГНОВЕНИЕ ТАКОЕ ЖЕ КОЛИЧЕСТВО СУЩЕСТВОВАНИЯ, КАКОЕ ОНИ ПРИОБРЕТАЮТ

То, что не существует, не изменяется; оно постоянно пребывает в одном и том же отрицании бытия. То, что существует бесконечным образом, неизменно; оно не нуждается в получении нового бытия. Все то, что занимает промежуточное положение между этими двумя крайностями, должно изменяться в каждое мгновение. Оно пользуется существованием лишь враздробь, и та доля его, которой оно обладает за раз, — возможно минимальная. Оно кончается в данный момент, ибо конечное не обладает постоянством. Если бы конечное могло оставаться в том же самом состоянии хотя бы в течение двух последовательных мгновений, то ничто не мешало бы предположить, что оно может оставаться в нем три, четыре и т. д. последовательных мгновения. В этом случае мы смешали бы длительность времени с вечностью. В действительности же время по существу столь же подвижно, как вечность постоянна. Между тем нет существования меньшего, чем то, которое перестает быть в момент, когда оно есть, — единственное существование, подобающее сотворенным существам в реально данном мире.

Конечное существование содержит в себе своего рода бесконечность, вытекающую из бесконечности бесконечно малых существований, подобно тому как бесконечность бесконечно малых протяжений дает конечное протяжение.

Мы вправе сказать, что сотворенные существа живут и умирают каждое мгновение. Они умирают каждое мгновение, теряя в каждое мгновение существование, которое они имели за момент до того. Тем не менее они живут, потому что мгновенное существование, которое они утрачивают в любой момент времени, немедленно заменяется новым существованием того же рода. Следовательно сотворенные существа теряют в каждое мгновение такое же количество существования, какое они приобретают.

Когда вселенная перешла от небытия к бытию, то между состоянием, в котором она была раньше, и состоянием, в которое она перешла, между несуществованием и существованием было бесконечное расстояние. Необходимо было вмешательство бесконечного могущества, чтобы заставить ее переступить это расстояние. Вселенная стала, — это было первое мгновение. От второго мгновения его отделяло максимально возможное расстояние, бесконечное расстояние: точно так промежутки в натуральном ряду,

чисел содержат в себе бесконечное множество чисел. Таким образом вселенная была так же не в состоянии существовать сама по себе во второе мгновение, как и в первое, и она могла перейти от первого мгновения ко второму, от второго к третьему и т. д. лишь благодаря действию бесконечного могущества, которым она сама не обладала. Между известным моментом ее существования и предшествующим этому моменту или же следующим за ним нет никакой связи; наоборот, между каждым из этих трех моментов существует максимально возможное расстояние. Отсюда я заключаю, что мы имеем здесь перед собою три совершенно различных существования или три части существования, каждая из которых исключает две другие, так что вселенная должна абсолютно потерять одну из них, чтобы приобрести другую.

Этот вопрос представляет собою весьма тонкую смесь геометрии и метафизики, — сочетание впрочем столь обычное в природе, что почти невозможно сделать ни одного шага, не встретив какого-нибудь следа его.

Между 0 и 1 существует бесконечное количество дробных чисел; то же самое между 1 и 2, 2 и 3. Это и выражает то, что я выше сказал. Разность между 0 и 1 бесконечна: действительно 0 — это ничто, 1 — это сумма бесконечного множества дробей между 0 и 1. Такова же разность между 1 и 2. Число 2 равно $1 + 1$, т. е. равно сумме бесконечного множества дробей между 0 и 1 плюс сумма бесконечного множества дробей между 1 и 2. Такова же в свою очередь разность между 2 и 3.

Но разность между 1 и 3 состоит из двух предыдущих разностей, т. е. из разности между 1 и 2 и разности между 2 и 3. Разность между первым членом и любым членом натурального ряда чисел будет всегда равна сумме всех равных разностей между первым членом и вторым, между вторым и третьим и т. д.; и сумма эта будет всегда равна числу, непосредственно предшествующему тому числу, которое мы взяли. Разность между 1 и 4 равна 3; разность между 1 и 8 равна 7 и т. д.

Разность между двумя любыми членами натурального ряда чисел, из которых ни одно не является первым членом этого ряда, равняется числу, предшествующему большему из этих чисел, минус число, предшествующее меньшему из этих чисел. Разность между 4 и 10 равна $9 - 3 = 6$.

Если читатель станет применять эту формулу к последовательным состояниям существования вселенной, ко всем моментам этого существования и ко всем формам его¹, то он сам убедится, что

¹ Предлагаемая мною операция может показаться трудной некоторым читателям, которые предпочтут, чтобы я избавил их от нее. Другим она покажется столь легкой, что они будут возмущены тем, что я не положился на их проницательность. И здесь тоже зло уравнивает добро. При наличии этого равенства я предпочитаю быть кратким, а не многословным.

Вселенная теряет в каждое мгновение долю существования, равную той доле, которую она приобретает; что после любого момента своего существования она, оказывается, потеряла столько существования, сколько приобрела, потому что она всегда обладает лишь наличным в данный момент существованием; что в каждое мгновение она покидает некоторую форму существования, чтобы получить другую, и что эта последняя дается ей лишь для того, чтобы помешать ей вернуться в небытие или свестись вместе с оставляемой ей формой существования к состоянию чистой возможности.

Убедительные доводы по аналогии заставляют нас думать, что мир начал существовать с минимального члена, подобно тому как ряд натуральных чисел начинается с наименьшего числа, единицы. Ряд этот далее возрастает путем прибавления этого наименьшего числа. Если мы возьмем ряд 1, 2, 3, 4, 5 и т. д., то каждый член больше предыдущего лишь на единицу. Аналогичным образом и вселенная получает всегда лишь минимальную долю бытия, долю, равную той, которую она получила вначале.

Все в природе развивается этим наибо́льшим и в то же время наибо́льшим способом. Все в ней существует сначала в наименьшей, подобающей ему форме и развивается в каждое мгновение своего существования минимальным образом, потому что этот минимум есть предел. В непрерывности, где не должно быть пустоты, поступательное движение необходимо. Впрочем это поступательное движение совершается столь быстро, сколь это допускает процесс поступательного движения; ибо существование сотворенных конечных существ представляет лишь постепенное и непрерывное развитие зачатка. Так как этот закон мешает им пребывать два последовательных мгновения в одном и том же существовании, то он переводит их наибо́льшим образом из одного состояния в другое.

Формы существования, которых мир уже не имеет, и те формы, которых он еще не имеет, абсолютно безразличны для него; они ничего не значат для него. Существенное значение для него имеет лишь настоящее его существование, ибо без этого состояния его актуальное существование представляет собою химеру подобно абстрактному существованию и абстрактной истине. Таким образом мир, теряя этот модус, теряет вместе с тем тесно связанное с ним существование.

Мир есть субстанция, которая должна обладать некоторой формой существования и которая может в одно и то же время обладать лишь одной такой формой. Его длительность — это наибо́льший переход от одного модуса, одной формы существования к другой, так что вторая всегда разрушает первую. Мир, насчитывающий 7000 лет, обладает семью тысячами лет существования, и он испытал столько превращений, сколько имеется минимальных членов в этом промежутке времени. Иначе говоря, он потерял 7000 лет существования и столько форм существо-

вагия, сколько их могла содержать эта длительность. То же самое можно сказать относительно отдельных сотворенных существ, существующих в целом.

ГЛАВА X

О ПИТАНИИ СУЩЕСТВ КАК НЕОБХОДИМОМ ПРИНЦИПЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ ПРИРОДЫ

Ощущает ли свое существование все сущее? У нас никогда не будет необходимых опытных данных, чтобы ответить на этот метафизический вопрос. Мы никогда не сумеем выяснить его с полной точностью по отношению ко всем царствам природы. Если бы даже, исчерпав все заблуждения, мы случайно пришли к истине, мы все же не смогли бы убедиться, что мы добрались до нее. Но во всяком случае никто не сомневается в том, что все существа,— даже те, которые, как предполагают, не сознают своего существования,— пытаются продолжить его в меру своих средств. Таким образом у всех сотворенных существ имеется какое-то всеобщее стремление к бытию, обнаруживающееся в них либо в очень простой форме органического движения, либо в форме более развитого и сознательного чувства. Стремление это порождает две столь же необходимых и слепых потребности, как и оно само: потребность жить в себе до некоторого определенного времени и потребность давать жизнь себе подобному. Цель первой потребности — ограниченное сохранение индивида. Вторая обеспечивает постоянное существование видов. Хотя самое разумное животное, удовлетворяя обеим этим потребностям, несколько не задумывается о намерениях природы, но последняя соединила с полным удовлетворением обеих счастье. Не служит ли это приманкой для животного, чтобы побудить его следовать планам природы? Но во всяком случае это не награда за его старания содействовать им.

Я намерен рассмотреть здесь питание и размножение существ как две главные ветви древа добра и зла.

Природа повелевает всем животным есть. Повеление это, если брать слово «есть» в самом широком смысле, носит совершенно всеобщий и абсолютный характер. Оно обращено ко всем существам и не допускает исключения. Все существующее изменяется, превращается, гибнет и не остается даже в течение двух последовательных мгновений в одном и том же состоянии. Это непрерывное изменение всех тел, заставляющее их слабеть, представляет собой настоящий голод, и хотя аппетит присущ в особенности животным, но нет никакого риска приписать ему всеобщий характер, тем более что все тела обнаруживают явления транспирации; транспирация же представляет собою рассеяние субстанциальных частей, вследствие чего они постоянно нуждаются в соответствующем возмещении, к которому их побуждает одно и то же механическое движение. Но одни существа находят свою пищу возле себя. Другим приходится добывать ее на очень

большом расстоянии. Существа, наделенные способностью к передвижению, должны трудиться, чтобы отыскать пищу, и часто им приходится прилагать большие усилия, чтобы достать ее себе.

Рассеянные повсюду и как бы смешанные между собою элементы служат пищей друг другу. Всем известно, что огонь питается воздухом, что он слабеет и гаснет, если он лишен достаточного количества воздуха. Кроме того он пожирает почти все вещи. Воздух питается водой, насыщаясь ею в разных степенях, известных под названием плотности и разреженности; для этого он обладает вязкостью, благодаря которой к нему легко прилипают влажные частицы, которые он затем и усваивает. В свою очередь, вода поглощает воздух и огонь. Лишь благодаря им она сохраняет свое жидкое состояние; когда же она лишена огненного вещества, то она начинает замерзать, и тогда из нее вырывается множество мелких воздушных пузырьков, лопающихся на ее поверхности и позволяющих элементарным частям воды сблизиться между собою и соединиться в твердое тело. Железистые воды поглощают много железа, которое растворяется в них в таком измельченном виде, что его нельзя было бы здесь заподозрить и которое однако приходится здесь предположить. А земля, разве она не питается всеми разнородными веществами, которые она покрывает и которые считаются ее продуктами?

Внутри земного шара циркулирует какая-то жидкость. Она впитывает в себя землистые, маслянистые, сернистые части, которые она переносит затем в рудные жилы и копи, питая их и ускоряя их рост. Действительно вещества эти превращаются затем в мрамор, свинец, серебро, подобно тому как пища в желудке животного превращается в его собственную плоть. Химики доказали, что минеральное масло нуждается в флогистоне и небольшом количестве земли, чтобы поддерживать свою флегму. Соли питаются водой; поглощаемого ими количества ее достаточно, чтобы сообщить им разнообразие и сделать из них щелочи, кислоты или нейтральные соли. Все они пронизаны порами, с помощью которых они высасывают влагу из воздуха и из земли, подобно тому как некоторые насекомые сосут своим хоботком росу.

Согласно остроумной теории об истечении и притоке электрического вещества наэлектризованное тело истощается, выбрасывая во все стороны огромное количество содержащегося в нем вещества. Оно возмещает эти потери равным этому количеством электрического вещества, которое оно получает не только из окружающего воздуха, но и из всех расположенных по соседству тел.

Небо представляет ту же картину. Было высказано довольно правдоподобное положение, что светящиеся шары питаются испарениями темных шаров и что естественной пищей последних является ток огненных частей, непрерывно посылаемых им первыми; что солнечные пятна, которые, как кажется, с каждым днем увеличиваются и темнеют, представляют скопления плотных паров, которые оно притягивает и объем которых возрастает;

что эти поднимающиеся, как нам кажется, с поверхности солнца испарения в действительности падают на нее, что в конце-концов оно поглотит такое огромное количество инородного вещества, что последнее не только окутает солнце, как предполагал это Декарт, но и целиком пропитает его. Тогда солнце погаснет: оно умрет, так сказать, перейдя от светоносного состояния, представляющего его жизнь, к темному состоянию, что по отношению к нему можно назвать настоящей смертью. Так умирает пиявка, напившись крови.

В итоге этого неизбежного угасания звезд планеты, отнимающие у них их огонь, загорятся и станут светящимися. И действительно мы наблюдаем, что действующие жерла старых вулканов увеличиваются в числе. Не более двух веков назад в Японии стали действовать два вулкана, извержения которых были до сих пор одно страшнее другого. Никогда землетрясения не охватывали такого пространства и не были столь частыми, как за последние несколько лет. В наше время около Гренобля в Дофинэ разверзлась новая бездна, которой боятся быть поглощенными жители Тюлена. Имея в виду эти факты, трудно не поверить гипотезе, что огонь земли усиливается, что она переполняется все большим количеством эфирной материи, что она быстро приближается к полному сгоранию, что рано или поздно она станет своего рода огненной губкой или раскаленным железным шаром¹.

Как бы правдоподобным ни казалось предположение об этих превращениях небесных тел, столь сходных впрочем с теми превращениями, которые мы наблюдаем собственными глазами, меня оно интересует здесь лишь с точки зрения вывода, что все вещи служат взаимно пищей друг другу. Природа сохраняется на свой собственный счет. Одна половина ее питается другой половиной, служа в то же время в свою очередь ей пищей. То, что лишь правдоподобно по отношению к неодушевленным веществам, уже более заметно у растений и явно видимо у животных.

Растениям не приходится выбирать своей пищи. Но как они вознаграждены за отсутствие этого мнимого преимущества! Они не должны идти искать себе пищи, ни трудиться над изготовлением ее. Их пища всегда около них, она даже сама ищет их, искусно приправленная и легко перевариваемая. Этой пищей служат сок земли и небесная роса, сок, насыщенный солями, металлическими частицами и животными жирами; роса сладкая и столь же чистая, как профильтровавшаяся через пористое тело вода. Итак растения, не покидая своего места, легко питаются остатками других двух царств. Распустившиеся листья пропитываются влажностью воздуха. Корни же, умножаясь в числе, удлиняясь и постепенно утолщаясь в зависимости от возраста, размеров и сле-

¹ Не следует впрочем думать, будто это лишь мое личное мнение; см. вторую часть. Бездна, о которой идет речь в тексте, развилась в Тюлене около Гренобля в ночь с 18 на 19 января этого года (1761). Об этом упоминается в официальных документах.

довательно потребности растения, представляют своего рода капиллярные трубки или маленькие насосы, служащие для высасывания окружающей земли; извлекают из нее все, что сходно с их веществом, и оставляют все, что противно ему. Внимательный наблюдатель мог бы поддаться искушению приписать этому чудесному механику особого рода знание, благодаря которому корни уклоняются в сторону, чтобы обойти какой-нибудь камень, а при встрече двух различных жил в земле предпочитают всегда лучшую из них.

Существуют животные, которые, будучи столь же малоподвижными, как и растения, питаются подобно им. Таковы блюдца и другие животные того же вида, которые, раскрывая ротовое отверстие, всасывают служащие им пищей воздух и воду. Таковы также те совершенно неподвижные маленькие насекомые цвета растения, к которому они прикреплены брюшком и соком которого они вынуждены питаться¹.

Какая масса красивых крылатых насекомых, носящихся свободно в воздухе над полями, пользуясь своим фактическим правом на все плоды! Орел и цапля с таким же правом охотятся за маленькими птичками, как эти последние ищут на земле ползающих по ней червей.

Жвачные животные резко отличаются от плотоядных как по внешнему виду, так и по строению органов пищеварения. Природа, предназначавшая первым в пищу лишь растения, дала последним большую или меньшую свободу пожирать друг друга. Для этой цели плотоядные были снабжены всем необходимым, чтобы хватать свою добычу и растерзывать ее. Эти средства отсутствуют конечно у животных, щиплющих траву, так как они не нуждаются в них.

Эти виды животных отличаются между собой также своими внутренними качествами. Коза и овца кротки, робки и лишены мужества. Осел смирен, покорен и очень неповоротлив. Олень и заяц пользуются своей способностью быстро бегать лишь для того, чтобы спастись от преследующей их своры. Это по большей части домашние, т. е. почти что общественные животные. Наоборот, нрав львов, медведей и тигров, питающихся мясом, неукротим. Они жаждут крови, у них страшный вид, природная свирепость, отвечающая их силе, мужество и поворотливость.

Даже человек, которого врожденное чувство жалости привлекает ко всем одушевленным существам, не чувствует сострадания

¹ Мы имеем в виду червецов. Ученые лишь сравнительно поздно убедились, что это — животные. Их неподвижность и их окраска заставляли принимать их за простые спухолы или наросты, образовавшиеся на деревьях в местах прокола их тлями. Но, наблюдая их ближе, в них заметили все свойства животных, между прочим способ оплодотворения и кладка яиц. Кермес (Kermès) есть разновидность червецов, встречающаяся на одном зеленом дубке в Провансе, Лангедоке и других местах. Массу интересных подробностей об этих маленьких животных можно найти в «His'oire de l'Académie royale des sciences de Paris», année 1738

к невинным жертвам своей прожорливости. Я не стану доказывать, что одинаково повинуется повелению природы как голодный волк, пожирающий человека, так и человек, питающийся мясом козули или цыпленка. Сила и природный инстинкт так же оправдывают поведение первого, как разум и духовное превосходство — поведение второго. И если уж говорить о несправедливости, то, разумеется, не в применении к волку, который имеет не хуже любого разумного животного право на все то, что может удовлетворять его естественные потребности, и которому кроме того пришлось бы умереть с голоду, если бы он не воспользовался подходящим случаем.

«Если мы станем рассматривать прочность, толщину и длину когтей льва; если мы обратим внимание на то, как крепко и точно они соединены с его огромной лапой; если мы посмотрим на его грозные зубы, на силу его челюсти и на размеры его ужасной пасти, то мы уже поймем, для чего ему служат эти орудия. Но если кроме того мы обратим внимание на весь его организм, на вид его членов, на твердость его мускулов и его сухожилий, на крепость его костей по сравнению с костями других животных; если мы вспомним никогда не покидающую этого царя животных ярость, его ловкость и проворство, когда он бродит в пустыне; если, повторяю, мы обратим внимание на все эти вещи, то невозможно будет не заметить цели природы, искусно и чудесно создавшей это прекрасное животное для нападения», или вернее — давшей возможность этому животному добывать себе силой пропитание, которого иначе оно не могло бы достать.

Обычные жалобы на жестокость крупных хищников или на назойливость мелких животных имеют своим источником незнание их организации и скрытого механизма их пищеварения. Дело естествознания — решить самые трудные проблемы метафизики. А между тем люди мало доверяют естествоиспытателям, позволяют себе легкомысленно называть оптическими иллюзиями самые точные наблюдения и предрассудками — самые осторожные утверждения, плод глубоких размышлений и всестороннего рассмотрения вещей. Но кому же станем мы доверять, если мы не будем полагаться на мнение людей, которые утверждают лишь то, что они видели, которые предоставляют нам инструменты, чтобы мы могли лично проверить их наблюдения, которые добросовестно сознаются в ошибках своих опытов, если такие ошибки имели место? Такое недоверие держит нас в потемках, и, плохо разбираясь в обоих указанных мною моментах, мы легко становимся жертвой обмана: то, что в природе является абсолютной необходимостью и выгода чего равна невыгодам его, кажется нам если не полным зложелательством с ее стороны, то по крайней мере чем-то похожим на злобу, легкомысленным нежеланием устранить легко исправимые недостатки. Не останавливаясь на внешней стороне явлений, постараемся проникнуть внутрь их.

Всякое живое существо обладает организацией, специфически

отличной от организации других существ, не относящихся к тому же самому классу. Будь это иначе, то виды, которые ученые считают неизменными, могли бы изменяться, смешаться и слиться между собой. Эти различия наблюдаются не всегда в наиболее крупных частях организма. Скелет зайца похож на скелет собаки. Остов брюха мыши отличается лишь размерами от остова брюха лошади. Относящиеся к интересующему нас явлению различия наблюдаются в оболочках желудка, в их ткани, в покрывающей их слизи, связаны с упругостью составляющих их волокон, с величиной этой упругости, со скоростью и амплитудой колебаний этих волокон, с состоянием желудочных желез под влиянием потери субстанциальных духов (*esprits substantiels*). Голод ослабляет человека и доводит его до изнеможения. Он переполняет яростью и удваивает силы льва. У человека голод может быть вызывает вялость желез, которыми покрыта внутренняя оболочка желудка, вялость, происходящую от утраты флегмы; у льва он вызывает сильнейшее раздражение их мельчайших волоконцев, производящее их сильное натяжение и усиливающее их активность,—раздражение, вызванное едкостью крови, лишившейся своих жировых элементов, пошедших на питание костей или удалившихся из организма через испарину. Ясно, что желудок, способный переваривать лишь измельченную траву, желудок, растворяющий сырое мясо, целые кости и самые жесткие сухожилия, и наконец, желудок, которому особенно по вкусу сваренные и приготовленные мясо и коренья, обладают различной степенью теплоты.

Таким образом если не подлежит сомнению, что природа устроила волка так, что он абсолютно и безусловно нуждается в мясе, то кровожадность этого вида животных столь же необходима в системе мира, как необходим сам этот вид, чтобы заполнить собою известное место в иерархии животного мира, которое не могло остаться пустым. Если бы волки заупрямились и захотели подобно ослу довольствоваться репейником, то они умерли бы с голода. Что за беда, скажут нам? Разумеется, это беда не для вас, вы будете считать это для себя благом, а это единственная вещь, что вас интересует. Но взгляните на вещи объективно, посмотрите, как позаботилась природа, мать всего сущего, о пропитании волков. Рассмотрите форму их зубов, их длину и их крепкие связки, обратите внимание на размеры пасти, на гибкость тела, наблюдайте их на охоте. Они собираются стадами, сговариваются между собой и помогают замечательным образом друг другу. Как искусно они обманывают бдительность пастуха и его верной собаки! С другой стороны, посмотрите на пугливую овцу: она безоружна, она не осмеливается защищаться, она не делает даже попытки бежать. Могла ли природа дать лучше понять свои намерения?

К этому присоединяется еще другой довод, заимствованный у тех, кто считает доказанным, что питание может происходить лишь посредством прибавления или всасывания (*intus—susception*)

частей, сходных с организмом. Согласно этой точке зрения каждое животное нуждается в веществах, подобных ему, которые одни лишь способны поддержать его существование. Оно по праву требует их, в каком бы виде и в какой бы комбинации они ни встречались. Существует например масса насекомых и микроскопических животных, для которых подобные их организму части, единственные, пригодные для них в качестве пищи, находятся в красных кровяных шариках. После этого я не стану удивляться тому, что в человеческой крови имеется такая масса червячков. Я не стану негодовать на то, что мухи, блохи, комары набрасываются на нас со всех сторон и сосут нас. Часть нашей крови принадлежит им, точно так, как нам принадлежит известное количество воды источников.

Несмотря на эту соблазнительную аргументацию, мы с трудом представляем себе абсолютную необходимость того, чтобы животные пожирали друг друга, чтобы сохранение одних из них являлось причиной уничтожения других и чтобы приходилось обвинять всеобщую причину в том, что она потратила столько же усилий на разрушение созданного ею, как и на сохранение его. Прибавьте к этому, что этот роковой закон распространяется на растения, на минералы и вообще на все сущее.

Что касается меня лично, то после самого тщательного исследования я признаюсь, что не представляю себе положения вещей иным. Сошлюсь, во-первых, на вышеприведенные соображения. Затем всякий должен согласиться, что все тела нуждаются в пище. Откуда же возьмут они свою пищу, если не из совокупности этих самых тел, вне которой не существует ничего сотворенного? Скажут, что одна половина сущего может быть принесена в жертву другой половине его. Но все виды животных входят неизбежным образом в систему животного мира и заполняют ее. Нельзя поэтому предположить уничтожения ни одного из них в мире, а между тем это произошло бы, и произошло бы очень скоро, если бы один какой-нибудь вид был предназначен служить пищей для всех других. Действительно, если, несмотря на нашу прожорливость, виды животных, служащие нам пищей, продолжают размножаться, то потому, что они в свою очередь пожирают других животных; последние в свою очередь питаются подходящими для них животными; и таким образом они существуют все.

Кроме того, какой из видов животных будет принесен безвозвратно в жертву? Среди сотворенных существ, взятых как таковые,— поскольку здесь имеется в виду лишь момент существования их,— все равны, здесь нет превосходства.

Однако предположим, что в соответствии с слишком сентиментальными и малоразумными соображениями растительное царство отдано в жертву животным, которые таким образом не смогут больше питаться мясом других животных. Что же произойдет тогда? Во-первых, сколько имеется видов животных, для которых корни и травы не смогут служить пищей. Эти животные пере-

станут существовать уже в настоящем поколении. Таким образом не будет уже больше плотоядных животных. Человек, по предположению, тоже не будет уже плотоядным животным. И вот несметное количество жвачных четвероногих и зерноядных птиц, бывших прежде добычей человека, льва, тигра, ястреба и т. д., начинает теперь чудовищно размножаться. На земле скоро не будет ни достаточно трав, ни достаточно плодов для этих животных. И через несколько лет животные, съев все растения, умрут в свою очередь с голода. В короткое время жизнь совершенно исчезнет на земном шаре.

Вот к чему должна привести нелепая сострадательность тех, которые не могут вынести мысли, что лисица пожирает курицу, или что крокодил ловко схватывает людей и пожирает их.

Разве не лучше или, точнее, разве не необходимо, чтобы все виды животных существовали и сохранялись примерно в том состоянии, в котором они находятся в настоящее время? Предоставьте же миру существовать так, как он существует. Пусть минералы, растения, животные питаются, растут на счет вещества друг друга. Глаз исследователя видит во всей этой борьбе лишь непрерывное перемещение частей, разнообразную смену комбинаций, дающую начало стольким же творениям, сколько она их разрушает, смесь жизни и смерти, где все существа, по очереди пожирая и будучи пожираемы, подвергаются бесчисленному множеству превращений.

Если бы мне дали возможность освободить один какой-нибудь вид от этого общего закона, но лишь при том условии, чтобы мой выбор пал на самый достойный из них, то это ограничение свело бы на-нет все мое могущество. Пусть мне дадут долговечность Фонтенеля, чтобы исследовать, кому мы если не должны, то можем с наибольшим основанием уступить это преимущество, — я убежден, что и в этом случае я должен буду умереть, не приняв никакого решения. Сначала гордость и врожденная любовь к себе подобным заставили бы меня подумать о человеке. Но, подавленный массой соображений, которые заставили бы меня заглушить эти невольные чувства, мог ли бы я удержать свое негодование и не воскликнуть, что существо, особенно ожесточенно трудящееся над своей собственной гибелью, заслуживает меньше всех других пощады? Спускаясь от самых крупных видов животных к наиболее мелким, я нашел бы, что члены этих последних менее вредны, а это уже много значит в мире, все обитатели которого обладают склонностью к разрушению; я нашел бы, что они не пожирают друг друга, как щуки, что они даже не воюют между собой подобно нам. Вот уже два довода в пользу их. Третий довод заключается в том, что насекомые вообще размножаются быстрее, чем виды крупных животных. Левенгук сделал наблюдение, что две мухи дали потомство в 700 тыс. мух менее чем в три месяца. Факт этот можно считать достаточно установленным на основании авторитета, которым пользуется

этот искусный наблюдатель. Эта чудовищная плодовитость, данная им от природы, может считаться доказательством благородства и превосходства. Однако все это лишь пустые химеры, для опровержения которых достаточно одного слова.

Если бы животные, вынужденные законами своей организации уничтожать насекомых, перестали все вдруг выполнять свое назначение, то,— утверждаю я, в согласии с одним английским автором¹,— достаточно было бы самым ничтожным из них отложить несколько раз яйца, чтобы заселить всю землю, на которой исчезли бы другие обитатели ее.

Возьмем например саранчу. Какие колоссальные опустошения могут произвести эти маленькие животные! Дело идет здесь не о простых предположениях. Я могу сослаться на положительные факты. Орозий говорит, что Африка (или, согласно Варрону, один только город в Африке) была опустошена чудовищной массой саранчи, которая, пожрав все плоды, испортив воду источников и вызвав огромную смертность среди людей и животных, была унесена бурным ветром в море. Плиний рассказывает, будто жители горы Касий, заметив, что саранча губила их плоды и вызывала в их стране неурожай, обратились к Юпитеру с молитвами об избавлении от нее. Зосима сообщает нам, что киликийцы, пораженные тем же бичом, были освобождены от него Аполлоном, получившим за это прозвание Парнопийского, т. е. охотника на саранчу

Станете ли вы сомневаться в том, что, если бы народы Ливии и Эфиопии, называемые акридофагами, не питались теми тучами саранчи, которые южные ветры заносят к ним в пору весеннего равноденствия, то они были бы сами истреблены ею или, по меньшей мере, вынуждены предоставить им свою страну?²

Эти факты не единичны. В книгах Моисея³ мы читаем, что евреи и хеттеи были изгнаны из своих стран массой наводнивших эти области слепней. По словам Теофраста, трерийцы были выну-

¹ *Мандевиль*, см. его пятый диалог.

² Ливийцы и эфиопы обладают чудесным способом ловить саранчу. Они зажигают огромные костры из какого-то сорта торфа, дающего много дыма. Задохшаяся от дыма саранча падает на землю и погибает. Это — лакомство для названных народов, находящихся мясо саранчи очень вкусным. Но яд этих насекомых не погибает вместе с ними. У акридофагов, при достижении ими возраста 38—40 лет, тело покрывается нарывами и язвами. Из этих язв выползают массы паразитов, поедающих их. Можно подумать, что природа в своем коварстве старается устроить так, чтобы человек получал столько же зла от животных, сколько он им причиняет. Такого рода равенство является необходимостью в философии, механическим законом в физике, справедливостью в области нравственности; неужели это будет ересью в теологии?

Приведенные выше факты я прочел у Диодора или Страбона или у обоих их, ибо оба эти автора иногда сообщают одни и те же вещи. Но факт этот подтверждается тем, что законодатель евреев, знавший, насколько вредно мясо саранчи, запретил им (в книге Левит) употребление ее в пищу.

³ «Исход», гл. III.

ждены поступить таким же образом вследствие нашествия сколопендры. Пескара, один из африканских городов, по очереди бывает занята то людьми, то скорпионами. Последних летом здесь такое множество, что жители этого города вынуждены удалиться в поля, откуда они возвращаются в город к концу сентября, когда хищные птицы и змеи уничтожат скорпионов. Мы имеем столь же многочисленные свидетельства по этому вопросу у современных путешественников. Сколько городов, сколько стран было разрушено и обезлюдено от нашествия кроликов, кротов, лягушек, мышей и всякого рода змей!

Я мог бы без конца распространяться об этом; но я не намеревался даже затронуть этот вопрос, хотя он тесно связан с моей темой — правда, не как основание, на котором я хотел бы воздвигнуть какую-нибудь систему, а скорее как неизбежное следствие плана самой природы, устроившей все так, чтобы человек, который благодаря своим особенным способностям сумел извлечь из всех почти представителей трех царств природы все необходимое ему, сам, с своей стороны, удовлетворял потребности или хотя бы часть потребностей почти всех их. Если он мог обратить столько существ на сохранение и рост своего тела, то это использование основано на соответствиях их его организму, соответствиях необходимых, основывающихся в согласии с выше развитыми принципами на известных аналогиях частей. Но разве не ясно, что эта аналогия некоторых частей названных существ с некоторыми частями, входящими в состав человеческого тела, должна вызывать с такой же необходимостью соответствующую реакцию с их стороны? Противдействие равно действию, угол отражения неизбежным образом равен углу падения.

Указываемое равновесие не было бы полным, если бы человек служил пищей только для животных. Необходимо еще, чтобы мелкие частицы его плоти отделялись под влиянием гниения внутри земли, чтобы жиры тела растопились, чтобы соли, содержащиеся в различных жидкостях, покинули свое местопребывание, — необходимо, одним словом, чтобы все эти вещества перешли в сок земли, содействуя в этом виде росту растений и созреванию минералов, которые мы извлекаем затем для нашей собственной пользы¹. Здесь можно было бы привести одно возражение. Я

¹ Некоторые авторы видят в этом сильное возражение против учения о воскресении тел. Тысяча солдат, говорят они, была убита в сражениях; их хоронят в поле, почва которого удобряется их телами. По заключении мира поле это возделывается, его засевают и с него снимают прекраснейшее зерно. Фландрия может служить примером этого. Измолотое зерно становится хлебом и съедается солдатами, которых через несколько лет постигнет та же участь, что и первых солдат. И так это продолжается в течение нескольких веков: плоть первых солдат входит в сок земли после своего разложения; этот сок питает зачаток, содействует развитию и росту его, входя в него и превращаясь в его собственное вещество; новые солдаты, которым дают это зерно или изготовленный из него хлеб в пищу, кормятся таким образом в действительности плотью

оставлю его в стороне: те, у кого оно возникнет, найдут тотчас же и ответ на него.

В этой главе я выполнил лишь половину своей задачи. Я говорил лишь о питании существ, которое, по моему мнению, является необходимым принципом разрушения в природе. В следующей главе я рассмотрю с той же точки зрения их размножение.

своих прежних товарищей; наконец плоть этих последних, подвергнувшись в свою очередь тем же превращениям, будет затем съедена другими солдатами и т. д. Возможно ли после этого, что все воскреснут в своей собственной плоти, раз плоть одного какого-нибудь солдата стала затем последовательно принадлежать нескольким индивидам? Согласно учению о воскресении они все должны облечься в нее, ибо она принадлежала, — по крайней мере частично, — всем. Мысль об этом невыносима. Если теперешнее поколение обладает частью тел поколения, умершего двадцать или тридцать лет назад, — а это приходится признать, потому что соли и жиры тел наших предков перешли в вещество растений и животных, которые служат нам пищей и часть которых становится нашей плотью, подобно тому как наша плоть путем ряда подобных же превращений станет плотью наших детей или наших внуков, — если это так, то, думаю я, столь же невозможно повидимому, чтобы все люди воскресли в той плоти, которую они имели, как невозможно нескольким лицам иметь одновременно одно и то же индивидуальное тело. Вот как отвечают на это соображение.

В принадлежащем нам объеме материи различают две части: одну, нетленную, составляющую индивидуальность, зачаток, который был заключен в чреслах первого человека и который, пройдя последовательно через тела всех наших предков, вырос в свое время; другая часть — это вся та посторонняя материя, которую упомянутый мною только что маленький механизм получает для своего роста, своего развития своего сохранения. Первая остается постоянно; это и есть собственно индивид, личность. Вторая — непрерывно изменяется: она исчезает путем явного и невидимого испарения, она выделяется в виде экскрементов и она заменяется новой пищей. Когда говорят, что тело совершенно возобновляется по истечении некоторого количества лет, то имеют в виду не то первичное тело, а лишь случайное тело, всю ту материю, которой заполнился первоначальный механизм, рассматриваемый здесь как способная к расширению форма, — наполнился, чтобы расширяться в меру своих возможностей. Но учение о воскресении применимо лишь к тому, что мы можем назвать своим телом и что им является в действительности, применимо лишь к тому телу, которое существовало целиком в зачатке. Действительно пища, которую оно приняло с первого момента своего развития до своего разложения, чужда ему; оно ее приняло и покинуло. Этот объем материи не существует вместе с нами в течение всей нашей жизни: он изменяется и заменяется другой материей. Следовательно это вовсе не наше тело, это столь же мало наше тело, как и тело какого-нибудь другого зачатка, которому он будет служить пищей, покинув нас. Мы можем назвать своей собственной плотью лишь плоть зачатка, освобожденную от всего случайного.

Мы не воскреснем в состоянии зачатка. Это так, но мы не воскреснем также со всей той материей, которая служила для его развития, ибо мы несколько раз переменили свое случайное тело. В какое же из них мы облечемся при воскресении? Облечемся мы во все эти тела? В какое из них мы могли бы облечься, которое не принадлежало бы нескольким другим индивидам с таким же основанием, как и нам? Воскреснем ли мы изуродованными, потому что различные случайности по-

О РАЗМНОЖЕНИИ. ДРУГОМ ПРИНЦИПЕ РАЗРУШЕНИЯ В ПРИРОДЕ

Сотворенные существа обладают жизнью не столько для того, чтобы ею наслаждаться, сколько для того, чтобы передать ее себе подобным и продолжить таким образом виды, ради которых только природа и интересуется индивидами. При ударе двух тел теряется столько же движения одной стороной, сколько его приобретает другой. При произведении какого-нибудь существа двумя существами эти последние теряют вместе столько же жизни, сколько ее приобретает новое существо.

С того момента, как зародыш начинает жить, до возраста его половой зрелости природа молчаливо работает над тем, чтобы позволить организму производить подобный ему организм. Некоторые естествоиспытатели, обманутые внешним видом, утверждали, что природа занята только ростом индивида. Говорить это — значит умалять ее широкие замыслы. Этот рост индивида не есть вовсе цель, которую она себе ставит, а лишь средство, ведущее к ней. Озабоченная всегда непрерывным сохранением видов, она пользуется всем временем детства для того, чтобы выработать семенные элементы, подготовить сперматические сосуды, которые будут содержать их, открыть выходы из них, организовать железистые тела, которые будут их фильтровать, — чтобы натянуть, если можно так выразиться, пружину возмужалости и наконец чтобы приспособить все телесные органы для содействия замышляемому ею размножению. Эта длительная и мучительная операция происходит в тайне, от нее до нас доходят лишь некоторые, крайне редкие признаки. Можно подумать, что природа, боясь еще, чтобы деятельность духа не помешала ее работе, заставляет его все это время томиться во мраке неразумия.

Наконец наступает половая зрелость, обнаруживая определенным образом цель устремлений природы. Внутренний механизм к этому времени готов. Тогда внешние части, слабые до тех пор, начинают быстро расти, приобретая почти мгновенно упругость, энергию, силу и полное развитие.

До тех пор пока животное продолжает быть способным про-

мешали некоторым частям зачатка развиваться? Тела воскреснут в самом совершенном виде, которое только доступно всякому индивиду с материей, соответствующей этому развитию, если только она не безразлична для этого. Но при выборе нами пищи уверены ли мы в том, что взяли именно ту, которая предназначалась нам пригодой? В загробном мире, говорят теологи, должны исчезнуть все неправильности земного существования. Предлагаемый мною план гораздо лучше может устранить беспорядок, обнаруживающийся в таком множестве болезней, от которых мы были бы избавлены, если бы обладали достаточно правильным инстинктом, чтобы брать лишь наиболее подходящую нам пищу. Я мог бы ко всему этому прибавить многое другое, но я это сделаю в другой раз, ибо настоящее отступление и без того уже слишком растянулось. Я, как мне кажется, ответил на вышеприведенное возражение и предупредил другие, которые можно было бы сделать. В настоящий момент этого достаточно.

изводить себе подобных, оно обладает силой, потому что она необходима ему для этой цели. Этот возраст у обоих полов есть возраст телесной округленности, красоты, тонкости чувств, гибкости мускулов, обилия крови, потому что все это благоприятствует физической стороне любви. В этот же период жизни дает себя меньше всего знать смертность и больше всего шансов на долговечность, — в этом может убедиться всякий на основании статистических таблиц смертности людей, издаваемых в Лондоне, Париже и других местах. Эта внимательность со стороны природы слишком заметна, чтобы не понять ее решающего значения.

Наоборот, с того момента, как семенная жидкость начинает оскудевать или теряет свою способность оплодотворения, природа перестает совсем интересоваться индивидом, от которого она не ожидает больше услуг для своей главной цели. Он не обладает уже более тем единственным достоинством, ради которого она расточала ему свои заботы. И вот она не мешает телу слабеть, плоти чахнуть, чувствительности притупляться, крови беднеть, мускульным пружинам изнашиваться, а всему организму разрушаться. Этот контраст поразителен.

Возраст может быть, что животное живет долго до того, как оно в состоянии выполнить планы природы, а также еще долго после того, как оно потеряло способность к этому. К этому прибавят, что для человека детство — это возраст, когда можно формировать его сердце и ум и вооружить их против неистовства страстей; что молодость — это пора удовольствий и заблуждений и что очень трудно в это время избежать этих двух опасностей, но что зрелый возраст — это пора размышлений, а старость — время благоразумия.

Я готов признать все это; я мог бы сказать сам это и еще тысячу других вещей, если бы я говорил о нравственной жизни человека, о назначении его духа и о его душевных качествах. Но я рассуждаю здесь лишь о животной жизни, и я утверждаю, что мы получили ее не для себя, но ради вида, как некое сокровище, которое мы должны передать другим. Таким образом эта часть возражения не попадает в цель. Что касается другой части его, то я, кажется, уже ответил на нее заранее, — по крайней мере наполовину. Но все же я вернусь к этому снова ради тех лиц, которым нужно разжевать все.

Я указал, что природа задерживается так долго на возрасте, предшествующем половой зрелости, лишь для того чтобы усовершенствовать внутренние и внешние органы размножения. Ее деятельность постепенна, ровна, единообразна. В каждое мгновение она производит возможно минимальную и максимальную затрату, ибо она вынуждена пройти все без исключения ступени, чтобы составить непрерывный, без всяких пробелов, ряд развития.

Из отдельных примеров, противоречащих общему закону, нельзя сделать никаких выводов. Исключения оказываются случайными и входят в разряд уродств. Немецкие газеты упоминают о трех

или четырех девочках, обнаруживавших вполне ясные признаки половой зрелости в возрасте одного, двух и пяти лет. Отчеты королевской Академии наук в Париже говорят о четырехлетнем мальчике, пол которого был так же резко выражен, как у двадцатилетнего мужчины. Но таким же образом мы наблюдаем преждевременно созревших детей, которые, не проявляя ничего детского, обнаруживают ум, не соответствующий их возрасту. Преждевременная смерть и тех и других доказывает, что эти явления, и без того очень редкие, должны зависеть от какого-то порока организации. Слишком быстрое развитие уничтожает вскоре жизненный принцип. Слишком умные дети недолговечны: крайнее напряжение их мозга операциями несоответствующей ему силы влечет за собой быстрое изнашивание тонких волокон его. Природу так же опасно торопить, как и замедлять ее ход.

Но, скажут нам, старость уж во всяком случае существует для индивида, а не для вида. Ведь в эту пору индивид наконец отдыхает и наслаждается самим собой. Если внимательнее присмотреться к фактам, то можно видеть, что именно тогда в виде компенсации весь вид существует только для него. Действительно как у людей, так и у животных, особенно у аистов, молодые помогают старикам и ищут для них пищу. На каком же основании вы утверждаете, будто природа недоброжелательна к индивиду даже в последний период его существования?

Да, она оставляет нам, и то с сожалением, остаток жизни бесполезный для нее, тягостный для нас. Если бы в ее власти было отнять у нас сразу жизнь, то мы не знали бы недугов дряхлости. И действительно некоторые виды животных совершенно не знают этих бедствий. Насекомое, называемое поденкой, умирает тотчас же после совокупления¹. Оно живет лишь несколько часов, и вся жизнь его уходит на произведение потомства. Оно рождается зрелым в половом отношении и способным к размножению почти с момента своего появления на свет. И таким образом это крохотное животное, не знающее старости, лишено также и детства. Его быстро созревающий организм так же быстро распадается. Строго говоря, конечно рост организма, а следовательно и распад его происходят последовательным образом, но последовательность эта так быстра, что мы ее не замечаем.

Отмечу любопытную аналогию между обоими концами жизни животных. Если она обнаружится во всем животном царстве, то ее можно будет рассматривать как закон природы. Дело наблюдения подтвердит ее. Кошка живет 8, 9 или 10 лет. Ее детство длится только 1 год, и даже по истечении 11 месяцев она уже способна давать потомство. Ее старость не более продолжительна. Испанский жеребец, половая зрелость которого наступает лишь в 7 лет или несколько ранее, начинает стариться в 20 и живет еще после этого 7—8 лет. Сила, которой он

¹ См. *Swammerdam, Vie des Ephémères.*

обладал в 7 лет, не явилась у него внезапно, и точно так же сила, которая остается у него в двадцать лет, должна убывать с такой же постепенностью, с какой она в свое время возрастала. Природа, которая не могла дать ему всю его силу сразу (действительно, если бы она это могла, то она бы это сделала, ибо она идет всегда кратчайшими путями), не может также отнять ее у него сразу: она уменьшается точно так, как в свое время она увеличивалась. Это — механический закон. В качающемся маятнике обе половины каждого качания неизбежным образом изохронны.

Человек подчинен подобно прочим животным общему правилу, и старость его почти так же продолжительна, как и детство его. Когда я говорю почти, то я имею в виду, что разница в этом случае объясняется всегда каким-нибудь случайным недостатком, каким-нибудь избытком или недостатком. Нельзя не удивляться (и я сам испытал это чувство удивления) тому, как точно это объяснение соответствует статистическим таблицам человеческой жизни, о которых я говорил выше. Беря на основании их среднюю, можно убедиться, что в возрасте 45—50 лет можно рассчитывать еще на 13—18 лет жизни; оказывается, что природа тратит столько же времени на разрушение организма (примерно 13—18 лет), сколько она его потратила для доведения организма до такого состояния, когда он может произвести другой организм.

Насекомые, откладывающие все свои яйца в один прием, живут очень мало после совокупления. Их назначение выполнено. Огромная и внезапная затрата семенных элементов, хранителей жизни, влечет за собой то, что у них остается лишь крайне ничтожная доля существования, скоро потребляемая ими. Это подтверждается наблюдениями над бабочкой шелковичного червя. У насекомых же, откладывающих яйца в несколько приемов, — более продолжительная старость. Первые истощаются благодаря непрерывному совокуплению, между тем как у последних промежутки отдыха между последовательными совокуплениями позволяют организму оправиться от испытанной им кратковременной усталости. Бурное, продолжительное и непрерывное испускание семенной жидкости истощает окончательно организм. Периодические же испускания не истощают его таким образом, хотя бы взятые вместе они были более бурными и более продолжительными, ибо каждое из них менее утомительно и сопровождается соответственным восстановлением. Таким образом в этом последнем случае животное, потерявшее способность размножения, обладает еще достаточной силой, чтобы пережить надолго эту утрату.

Это рассуждение можно применить прежде всего к самым крупным животным, которые обладают семенем лишь в определенное время года и которые следовательно восстанавливают в течение остальной части года потери, происшедшие в эпоху спаривания. Это истощение и восстановление очень заметны у всех

четвероногих, но особенно у оленя. Так как у последнего возбуждение гораздо сильнее, то оно его больше ослабляет, заставляет больше худеть и делает таким образом более заметным восстановление его сил¹.

Человека можно отнести к тому же разряду благодаря особому преимуществу, которым он обязан не столько щедрости, сколько экономности природы. Она не указала человеку особого времени года для забот о размножении. Человек может производить потомство в любое время года. Он всегда имеет в своем распоряжении семенную жидкость, но она дана ему в умеренной дозе, на что он не должен роптать; действительно, не будь такой скупости по отношению к нему со стороны природы, он был бы самым яростным из всех животных. Доказательством этого могут служить примеры бешенства мажи.

Эта предосторожность, разумная и необходимая, сохраняет тело в постоянном состоянии здоровья, постоянно живым и цветущим. Если ограничиваться удовлетворением потребности, не проявляя страстности, то почти не чувствуешь утомления. То, что человек теряет, то он быстро восстанавливает. Поэтому, если способность размножения, ради которой была дана сила животному, угасает, то животное не должно умереть вместе с этой способностью. Умеренное употребление им этой способности не уничтожило у него всего жизненного начала; остаток его окажет свое действие. Названная способность, угасая, оставляет организм почти на том же уровне органической силы, на котором она его застала. Я это вывожу из того, что последняя семенная жидкость обладает теми же качествами, что и первая. Она столь же легка, жидка, редка и бесплодна. Менструации девочек, вступающих в пору возмужалости, очень похожи и по количеству и по качеству на менструации женщин, находящихся на закате своей половой зрелости.

Таким образом природа, которая в мимолетной смене индивидов имеет в виду лишь непрерывное существование вида, дает первым жизнь лишь для этой цели. Подвигаясь всегда ровным шагом, а не скачками, она незаметно приводит организм к состоянию, соответствующему этой цели. Она сохраняет организмы в этом состоянии в течение более или менее продолжительного времени, в зависимости от того, сколько им требуется времени для полного осуществления ее замыслов. Лишь только они становятся неспособными к этому, она торопится отнять у них силу и жизнь так же постепенно, как она им дала их.

Я не думаю, чтобы кто-нибудь рассматривал до сих пор жизнь животных под указываемым мною углом зрения, который кажется мне самым естественным. Я не думаю также, чтобы впредь кто-нибудь нашел этот взгляд странным. Неужели станут сомневаться в том, о чем свидетельствует природа? Кто осмелится обвинять ее во лжи?

¹ См. описание оленя в «Histoire naturelle générale et particulière» etc.

Мы передаем существование другим индивидам, которые точно таким же образом передадут его другим. Та доля существования, которую мы передаем, заимствована из той доли его, которая нам была вручена. Во вселенной существует лишь некоторое определенное количество существований, которое распределено между всеми живыми существами. Новые поколения приходят лишь на смену прежним поколениям. Подобно тому как при ударе происходит сообщение движения одним телом другому, так жизнь переходит от живых, но угасающих зачатков, к новым, распускающимся зачаткам. Сообщение жизни последним не более существенно для непрерывного продолжения видов, чем гибель первых. Но и независимо от всяких рассуждений такие факты, как немедленная смерть некоторых насекомых после совокупления, истощение, неизбежно следующее за спариванием и всегда пропорциональное бурности возбуждения, изменение, ослабление, маразм в результате злоупотребления совокуплением, достаточным образом доказывают, что животное дает существование другому животному лишь за счет своего собственного существования. Так, растения умирают, дав семена; так, старые рудные жилы истощаются, распространяя вокруг себя тонкую пыль, из которой произойдут новые жилы¹.

ГЛАВА XII

КРАСОТА ПРИРОДЫ ПРОПОРЦИОНАЛЬНА ПРОИЗВЕДЕНИЮ ИЗ [ИМЕЮЩИХСЯ ВО ВСЕЛЕННОЙ ДОБРА И ЗЛА

Идея естественного порядка не вытекает из отношений, существующих между всеми существами и одним каким-нибудь существом. Однако большинство людей в своей гордыне убеждено, будто гармония вселенной заключается в том, что все существующее служит для их удовольствия, либо радуя их ум, либо удовлетворяя их чувства. В настоящее время этот взгляд является каким-то освященным заблуждением. Учителя церкви утверждали, что подобная гармония связана с божественной благостью; во всяком случае она льстит человеческому самолюбию. Но треза эта, достойная сибарита и возникшая тогда, когда разум спал, исчезает вместе с его пробуждением.

Если бы только человек собирал земные плоды; если бы чистые воды ручьев текли лишь для того, чтобы утолить его жажду; если бы дневное светило вставало лишь для того, чтобы светить на его удовольствия, чтобы дать созреть его жатве; если бы наконец все сотворенные существа были заняты лишь тем, чтобы пробуждать в его сердце чувство чистой радости, то, признаюсь, получаемая им от них выгода придавала бы им цену лишь только в его глазах. Но если блага, которые присваивает себе этот узурпатор, общи ему с другими существами, то среди них нет ни одного, которое не имело бы такого же права считать себя центром всего сущего.

¹ См. вторую часть настоящего труда.

Неужели солнце восходит для людей, — для людей, самая значительная часть которых, погруженная в сон, это подобие смерти, не видит его первых лучей, а другая часть не в состоянии ими наслаждаться, потому что ее воображение, отупевшее от забот, видит в восходе этого благодетельного для всей остальной вселенной светила докучный сигнал начала ее трудов? Не восходит ли солнце скорее для соловья, который приветствует зарю своими мелодическими песнями и живое веселье которого так резко контрастирует с нашими горестями? Не так ли?.. Но оставим эти детские сказки.

Природа представляет массу разнообразных и гармонически сочетающихся вещей. Разнообразие и гармония действий — вот вся красота природы, бессмертное творение плодотворной первопричины!

Разнообразие природы заключается в бесконечном множестве форм, которые она придала материи; это бесконечное множество форм содержит в себе две другие бесконечности — бесконечность правильных форм и бесконечность форм неправильных. Разнообразие природы заключается в бесконечных свойствах тел, из которых ни одно ни абсолютно хорошо, ни абсолютно дурно. Оно заключается также в различии умов и характера; именно здесь особенно добро уравнивается злом, — причем не только знание уравнивается невежеством, добродетель — пороком, но уравниваются также преимущества знания, истины, добродетели следующими за ними невыгодами, а невыгоды невежества, заблуждения и порока — извлекаемыми нами из них преимуществами. Дело в том, что благодаря необходимой связи добра и зла в любом плане сотворенного конечного мира каждое изменение одного из них порождает соответствующее изменение другого. Если зрелище вселенной представляет максимально разнообразную картину добра, то в ней одновременно с этим имеются и все оттенки зла.

Гармония природы обнаруживается в движениях небесных тел, ибо *небеса повествуют, славословят бога и небесная твердь возвещает дело рук его*. Чудесное согласие этих круговращений, порождая на нашей земле мрак и свет, делит ее на холодные, жаркие и умеренные поясы.

Гармония природы разлита повсюду, и ни в чем она не проявляется более разительным образом, чем в правильной смене существ, благодаря которой смерть живых зачатков позволяет другим зачаткам начать в свою очередь жить; ни в чем она не проявляется более разительным образом, чем в средствах, необходимых для сохранения на некоторое время индивидов и для продолжения видов, средствах, служащих одновременно и для разрушения, для того чтобы ни один вид не размножился в избытке, опасном для других видов, а чтобы слишком продолжительная жизнь одного какого-нибудь поколения не мешала своевременному появлению следующего поколения. Если вы станете думать об индивидах, то

вам покажется, что все преходяще, все умирает, все уничтожается. Если же вы станете обращать внимание только на виды, то вам покажется, что все вечно и неизменно.

Зачем мне продолжать это рассуждение дальше? И сказанного достаточно, чтобы сделать вывод, что гармония природы заключается в совершенном согласии между добром и злом; что ее разнообразие равно сумме сочетаний этих двух противоположных и всегда соединенных между собой свойств; что красота природы, вытекающая из ее разнообразия и ее гармонии, пропорциональна произведению добра и зла или квадрату одного из них ввиду их абсолютного равенства; что самая правильная идея о красоте природы составляется из обоих понятий добра и зла; что идея эта обогащается всеми открываемыми нами в обоих новыми отношениями; что наконец полностью обладает ею лишь ум, соединяющий с познанием всех форм добра во вселенной познание всех форм зла в ней.

ГЛАВА XIII

О ФИЗИЧЕСКОЙ ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТИ; ОБ УДОВОЛЬСТВИИ И СТРАДАНИИ

Физическая чувствительность служит основой как для удовольствия, так и для страдания. Тонкость органов чувств делает удовольствия более пикантными и придает такую же остроту страданию. Многообразие органов чувств, сулящих большее количество приятных ощущений, является также источником большего количества болезненных ощущений. Одним словом, способность чувствовать является настолько же источником удовольствия, насколько и источником страдания. Все это бесспорно, но не так очевидно другое обстоятельство, именно что в силу необходимого закона природы это свойство чувствующих существ обнаруживается так же часто по отношению к предметам, способным неприятно раздражать органы чувств, как и по отношению к предметам, вызывающим приятное раздражение; благодаря этому в общей системе животного мира количество страдания в точности равно количеству удовольствия. Соображения, на которых основывается противоположное мнение, на первый взгляд очень заманчивы. Ниже я привожу одно из наиболее удачных изложений этой точки зрения.

«Всякое легкое раздражение чувств представляет удовольствие, а всякое сильное потрясение, всякое бурное возбуждение их является страданием; и так как причины, способные вызвать бурные возбуждения и сотрясения, встречаются в природе реже, чем причины, вызывающие слабые и умеренные раздражения; так как, далее, животные путем упражнения своих чувств приобретают в короткий срок привычку не только избегать неприятных встреч и удаляться от вредных вещей, но даже отличать нужные им вещи и приближаться к ним, — то нет сомнения, что у них имеется гораздо больше приятных ощущений, чем неприятных, и что сумма удовольствия больше суммы страдания.

«Если у животных удовольствие есть не что иное, как то, что

приятно чувствам, и если в области физического то, что приятно чувствам, соответствует природе; если, наоборот, страдание представляет лишь то, что неприятно чувствам и что не соответствует природе; если, одним словом, удовольствие есть физическое добро, а страдание — физическое зло, то нельзя сомневаться в том, что все чувствующие существа испытывают вообще больше удовольствий, чем страданий, ибо все, что соответствует их природе, все что может способствовать их сохранению, все, что поддерживает их существование, представляет удовольствие, а, наоборот, все, что стремится к их разрушению, все, что изменяет их естественное состояние, представляет страдание. Таким образом чувствующие существа могут продолжать существовать лишь благодаря удовольствию, и если бы сумма приятных ощущений, т. е. воздействий, соответствующих их природе, не превосходила суммы неприятных ощущений, или воздействий, не соответствующих их природе, то, лишенные удовольствия, они сперва ослабели бы, а затем, обремененные страданием, погибли бы от излишка зла»¹.

Столь серьезное утверждение требует самого тщательного анализа. Верно ли действительно, будто причины, способные вызвать бурные возбуждения и сотрясения, встречаются в природе реже, чем причины, вызывающие слабые и умеренные раздражения?

У животных имеется только один способ получить удовольствие, именно пользоваться своими чувствами для удовлетворения своих потребностей². Это правильное замечание исправляет заблуждения целых четырех страниц. Действительно всякое естественное удовольствие предполагает некоторую естественную потребность и предназначено исключительно для удовлетворения ее. Но всякая естественная потребность представляет сильное ощущение, резко сотрясение, бурное возбуждение, стремящееся нарушить равновесие организма ощущающего существа и разрушить его, подобно тому как удовлетворение этой потребности представляет слабое и умеренное раздражение, приятное возбуждение, восстанавливающее органы и сохраняющее жизнь. Следовательно, так как у животных нет другого способа получить удовольствия, как пользоваться своими чувствами для удовлетворения своих потребностей, то этому пользованию всегда и неизбежно предшествует болезненное ощущение, ощущение потребности. Следовательно случаи ощущения страдания столь же часты в природе, как и приятные раздражения. Кроме того удовольствие представляет лишь адекватное удовлетворение потребностей; следовательно оба они обладают

¹ «Discours sur la nature des animaux». То, что столь знающий наблюдатель, как г. де-Бюффон, замечает в природе, заслуживает особенного внимания. Надо иметь лучшее зрение, чем он, чтобы иметь право обвинять его в неправильных наблюдениях. Поэтому предлагаемый мною разбор этого места его книги имеет целью доказать лишь, что даже самые выдающиеся люди подчинены закону равновесия, устанавливающему равенство между истинами и заблуждениями.

² Там же.

одной и той же силой, одной и той же активностью. Значит животное не обладает большей суммой приятных ощущений, чем ощущений неприятных, и значит сумма удовольствия не превосходит суммы страдания.

Целью потребностей животных является или сохранение индивида или размножение вида. В первом случае страдание является действительно приправой удовольствия. Действительно удовольствие от еды пропорционально голоду. Оно сперва растет, затем убывает и угасает вместе с последним. По удовлетворении потребности пища становится противной; если же вопреки природе принимают ее в избытке, то причина удовольствия становится источником страдания. За приемом пищи следует пищеварение. Во время него животное испытывает только докучную тяжесть и неприятную дрожь. Между тем пища разжижается, часть ее переходит в кровь, чтобы пойти затем на питание твердых частей организма, другая же часть ее улетучивается путем испарения. Голод возвращается медленно и после более или менее продолжительного промежутка времени дает о себе знать очень неприятным покалыванием. Сколько приходится преодолеть трудностей, на какой риск идти для удовлетворения его! Вот земля покрылась снегом — сколько животных оказываются тогда лишенными пищи! Вот ручьи пересохли, — сколько животных страдают тогда от жажды! Какому животному не грозит опасность, когда оно ищет себе добычу, стать в свою очередь добычей более сильного и более ловкого животного? Исключение составляют может быть те животные, которых человек кормит, чтобы замучивать их затем побоями и непосильной работой и создавать им обстановку существования худшую, чем вышеуказанная. Однако если будут упорно утверждать, что существуют некоторые животные, более счастливые в этом отношении, чем другие (а это еще следовало бы доказать), то не существуют ли других животных, страдания которых повидимому далеко превосходят то небольшое количество удовольствий, которым они могут наслаждаться? Этого достаточно для общего равновесия. И если испанская собачка привыкла, чтобы ее холили, нежили, ласкали, и если она разделяет тонкую пищу своей хозяйки, то в силу привычки она не получает от этого удовольствия; между тем чрезмерная усталость придает особенный вкус репейнику, которым кормят вьючное животное. Это опять-таки устанавливает равновесие между отдельными частями природы.

Вы убеждены в том, что человек, утончая грубые потребности, общие ему с самым жалким пресмыкающимся, сумел усилить чувственное удовольствие? Я с этим согласен. Но не согласитесь ли вы в свою очередь, что он покупает этот избыток наслаждения ценой своего здоровья и своей жизни. Хорошая изысканная пища влечет за собой тошноты, мигрени, плохое пищеварение, всякие недуги. Я не говорю уже о кутежах, где все является источником страдания.

Половая потребность — это длительный и бурный кризис, сме-

шанный с несколькими мгновениями наслаждения. Здесь страдание превышает удовольствие. Животные в пору любовной страсти забывают об отдыхе и пище. Они тогда неутомимо рыскают, воют, мучаются, трудятся, ищут. Если же они нашли наконец предмет своих поисков, то им приходится преодолеть сопротивление, далеко не притворное: а когда наступает момент наслаждения, то им предстоит еще риск часто неравной битвы или отказ от плода стольких усилий в тот самый момент, когда они думали, что обладают им. Все это не может ускользнуть от внимания самого поверхностного наблюдателя. Не менее очевидно и нижеследующее.

Чем более сладострастно животное, тем восхитительнее наслаждение. Осел, обладающий избытком семенной жидкости, очень сладострастен. Олень, у которого она очень раздражающая, еще более пылок. Под влиянием раздражения животное испытывает возбуждение и волнение. Эти бурные сотрясения вызывают у него страдания; они утомляют органы, истощают тело и стремятся разрушить организм, который действительно в короткий срок начинает слабеть. Если сладострастие имеет своим источником избыток семени, то твердые части организма чахнут еще скорее. Действительно кроме испытываемых ими страданий они лишены еще служащих для их питания субстанциальных частей, переходящих в семенную жидкость.

Если судить о жизни животных на основании этого краткого периода, то вместо благодарности по адресу природы за мнимый избыток приятных ощущений ее можно скорее обвинить в том, что она заставляет слишком дорого платить за небольшое количество приятных раздражений. Однако этот упрек был бы несправедливым. В виде компенсации природа устроила так, что спокойствие, следующее за порой любовного пыла, становится особенно приятным от самого прошедшего утомления и позволяет истощенному животному восстановить свои силы. Но в конечном итоге добро оказывается в точности на уровне зла, не опускаясь ниже его и не поднимаясь выше. У человеческого рода, превратившего физическую любовь в какую-то ненатуральную страсть, страдания влюбленных пропорциональны тому, что они называют прелестями утонченного чувства. Впрочем я ошибаюсь: как только пропадает иллюзия, так с трудом соглашаются признать, что наслаждение с предшествовавшими или следовавшими за ним ласками вознаграждает за усилия, потраченные на получение его.

Для чего нужен животным инстинкт, указывающий им то, что им полезно и что им вредно? Разумеется, не для того, чтобы избежать страданий, связанных с их организацией, страданий, от которых они не больше в состоянии избавиться, чем в состоянии преобразовать систему мира, изменить неизменный ход вещей, нарушить порядок времени. Все назначение его заключается в том, чтобы помешать им быть слишком несчастными, — что безусловно произошло бы, если бы они не приобрели из опыта привычки избегать массы окружающих их и вредных для них предметов.

Ухищрения нашего разума столь же бессильны против неизбежных бедствий, как и инстинкт животных. Что дают нам все предосторожности и препятствия, которые мы противопоставляем суровости мороза? Он преследует нас в самых отдаленных уголках наших домов и застигает нас у наших очагов. Мы ничего не выигрываем, борясь с природой. Все, что мы ни делаем, чтобы обезопасить себя от холода, делает нас только более чувствительными к нему.

Если бы на смену страдания, достигшего своего крайнего предела, не приходило удовольствие и не восстанавливало быстро причиненный им организму ущерб, то можно было бы опасаться, чтобы животное не погибло от избытка страданий. Если бы, с другой стороны, удовольствие, восстановив нормальное состояние организма, продолжалось и далее, то, боюсь я, он погиб бы от избытка блага. Разве примеры этого рода не встречаются?

Такова судьба всего сотворенного: оно постоянно падает, ничто не устойчиво. Это постепенное падение порождает неприятное ощущение, становящееся с каждым мгновением все более сильным и заканчивающееся неотвязным чувством какой-то потребности. До этого момента состояние организма непрерывно ослаблялось и ухудшалось под влиянием страданий, под влиянием действия вредных для него предметов. Это невыносимое страдание заставляет животных восстанавливать свои слабеющие силы. Тогда начинается удовольствие, и почти угасшее существование организма не только продолжается, но и возрождается под влиянием приятных ощущений или, вернее, благодаря удовольствию и под влиянием причины этого удовольствия. Присмотримся внимательнее к этой уловке природы и мы увидим, что избыток страдания влечет за собой всегда избыток удовольствия, которое затем ослабляется, и что на последней ступени удовольствия начинается снова страдание, правда, вначале слабое и незаметное, но непрерывно растущее до тех пор, пока, достигнув известной степени, оно не заставит животное снова прибегнуть к привычному лекарству.

Таким образом существование животного состоит из неприятных ощущений, разрушающих его, и ощущений приятных, восстанавливающих его. Это — непрерывный прилив и отлив благополучия и злополучия. Животное продолжает существовать благодаря причинам, поддерживающим его организацию. Но почему дана ему эта поддержка? Потому что организм непрерывно расстраивается и изнашивается. Когда дается она ему? Когда потребность в этом очень настоятельна. В какой мере дается ему эта поддержка? Ровно настолько, насколько этого требует его плохое состояние. Вот и все.

Я показал в одной из предыдущих глав, что индивиды обладают существованием не для самих себя. Точно так же их личное удовлетворение не входит в планы природы. Они не существуют вовсе для того, чтобы иметь удовольствие. Наоборот, их страдания столь же естественно, как и их удовольствие. Наслаждение,

Связанное с двумя самыми важными актами жизни, актом питания и актом размножения, побуждает животных как производить себе подобных, так и поддерживать жизнь, которую они должны передать другим. Поэтому в плане бытия их удовольствие играет лишь второстепенную роль и имеет назначение возмещать ущерб, причиняемый их существованию неустойчивостью всего сущего. Лишь только оно выполнило свое назначение, оно исчезает подобно какому-то призраку. Природа дает удовольствие лишь в меру необходимого. Удовольствие порождается необходимым образом и регулируется страданием чувствующих существ.

ГЛАВА XIV

РАВЕНСТВО ДОБРА И ЗЛА СОХРАНЯЕТСЯ В ОБЩЕСТВЕ БЛАГОДАря НЕРАВЕНСТВУ СОЦИАЛЬНОГО ПОЛОЖЕНИЯ

Пусть не говорят, будто природа не позаботилась о сближении между собой людей, будто она не вложила в них общительности, будто, с своей стороны, она ничего не сделала, чтобы создать между ними связь. Выдвигая такое несправедливое обвинение, мы низводим человеческий род до уровня животных, заглушая его разум, усыпляя его мысль, уничтожая самые благородные его способности.

Я готов признать, что причиной, побудившей отдельных лиц объединиться в общество, были не их первоначальные страдания, не беспомощность людей в одиночку и не желание лучшего состояния. Всякому животному присуще столько ловкости, сколько ему нужно. У дикого человека меньше потребностей, чем у человека цивилизованного, и он легче удовлетворяет их. Его желания не простираются за пределы данного момента. У него меньше удовольствий, чем у нас, потому что у него меньше страданий. Невинность его нравов возмещает грубость его жизни. У него нет ни религии, ни фанатизма. Он не знает пороков и порождаемых ими тайных угрызений совести, но не знает также добродетели и сопровождающего ее чистого удовлетворения. Одним словом, он почти не отличается от медведей и львов. У него те же удовольствия, те же страдания, что у них, потому что природа не намного высила его над ними. Она дала ему лишь ум и разум животных.

Но существует общественный человек, одаренный разумом, способным совершенствоваться, активным и очень обширным умом, — двойным преимуществом, полученным им от природы. Общество есть необходимый продукт развития этих драгоценных способностей. И вместе с ними в природе появляются законы, торговля, война, искусство, богатство, почести и все другие формы проявления социальной жизни¹. Потеряв первобытную

homo aptus est ad coetus societatemque natura., Aristotel. Aeth., cap. VII (человек по природе способен к соединению и общественной жизни).

Благодаря своей способности к совершенствованию человек может придать новую жизнь почти всем находящимся в его распоряжении

свободу, человек был вознагражден за это увеличением своей безопасности в обществе. Отказавшись от права добиваться своего блага, не считаясь со своими ближними, он приобрел привилегию использовать их всех более или менее для своей личной выгоды. Благодаря законам слабый человек может стать равным самому сильному

«Когда я думаю, — восклицает один современный мыслитель, — о бесчисленном множестве убийств, клятвопреступлений, измен, разбоев, неверностей, злодеяний и всякого рода преступлений, то меня охватывает возмущение, — я жалуясь, я негодую, я произношу речи, я готов возненавидеть человеческий род и я не понимаю, как могут существовать общества. Когда же я думаю о государях, о законодателях, законах, о религии, нравственности, гражданском порядке, торговле, о послушных и верных народах, о героях-патриотах, о бескорыстных судьях, — я умолкаю в восхищении». Эти противоположные чувства возникают естественным образом при виде различных сторон человечества. Постоянное и точное равновесие между добром и злом, характеризующее природу в целом, должно заставить нас терпеть одно ради другого и отказаться от слишком высокого представления о человеческом роде, вызванного добротой нескольких индивидов, которой так противоречит странная злоба других индивидов.

В каждом государстве я наблюдаю столько же людей, заинтересованных в его несчастьях, как и граждан, процветающих вместе с ним. Личный интерес, главный двигатель человеческих поступков, делающий все для всех и против всех, вносит в жизнь государства столько же хаоса, сколько гармонии, столько же добра, сколько и зла.

Простой народ страдает от безумств вельмож. Но их тщеславие дает возможность существовать простому народу; оно может даже дать возможность ему стать в свою очередь тщеславным и безумным, угнетать равных себе и давать таким образом существовать еще более бедному люду. Золото, блистающее в чертогах какого-нибудь одного человека, на его столе, на ливрее его слуг и его экипажа, является добычей с двадцати разоренных семейств. Но зато благодаря его роскоши существуют двадцать других семейств. Кроме многочисленной челяди, сколько ремесленников и художников, работающих на него, наслаждается благосостоянием, которого они не имели до совершенных им воз-

вещам. Но для этого он должен жить в обществе. Таким образом, если бы не существовало общества, то в природе было бы огромное множество бесполезных вещей. «Внутри земли имеются камни, пригодные для построек, и металлы, пригодные для изготовления из них всякого рода изделий; но на ней нет ни жильцов для этих жилищ, ни рабочих, которые сумели бы использовать эти материалы. Поверхность ее — это большой, но невозделанный сад...» Как далеко можно зайти, рассуждая таким образом! Так как бесспорно, что все возможное должно существовать в то или иное время, то в масштабе вселенной его существование становится необходимым.

мутительных хищений! Можно сказать, что между этими со- рока семьями произошел обмен благосостоянием, с одной стороны, и нищетой — с другой. Но суммы их в обоих случаях остаются одинаковыми: они лишь обращаются, перемещаются, комбинируются благодаря переверотам и превратностям судьбы.

Если наши богатства — плод несправедливости, то они делают нас счастливыми лишь за счет несчастья других людей; если мы обязаны им своей ловкостью, то разве это меняет дело? То, что называют ловкостью в повседневной торговле, — это лишь искусство умело пользоваться потерями других людей, а иногда даже вызывать их; это — искусство извлекать выгоду из их глупости, их ошибок, их наивности, их честности; искусство поворачивать к себе поток богатств, несущий золото в другую сторону. Благосклонность сильных мира унижает значных людей и возвышает каких-нибудь плебзев: слепая, она обманывается ложной видимостью; несправедливая, она покровительствует льстецу и заставляет страдать достойного человека; капризная, она следует быстрой смене своих фантазий; осторожная, она удерживает свои дары, боясь сделать недостойный выбор; прямодушная и поэтому в то же время ограниченная, она вынуждена отнять у юдного то, что она желает дать другому.

Вот здесь возвышается священный храм, где законы служат поочереды правосудию и неправосудию; где меч раздора, исчерпав как ресурсы прямодушия, так и ухищрения ябеды, обрушивается одинаково на ложь и на правду.

Вот там мы видим толпу купцов. Личная выгода регулирует все отношения между ними. К счастью добросовестность честных людей, столь же цепкая, столь же хитрая, деятельная и упорная, как недобросовестность мошенников, удерживает в равном положении коромысло весов торговли, готовое склониться в другую сторону.

На более обширном театре действий воин пожинает лавры, окрашенные в человеческую кровь. Театр этот воздвигнут на груди трупов. Какое ужасное величие!

В обществе имеются ловкие люди, которые, не вызывая к себе отвращения, умеют использовать для своих целей болезнь и смерть. Это — верх ловкости.

Всеобщее равновесие вытекает из такого множества частных равновесий, сколько имеется разных социальных положений. Как же это происходит? Вот как. Неравенство социальных положений не заключается в избытке добра для лиц, находящихся на самом верху социальной лестницы, и в избытке зла для лиц, расположенных на самом низу ее, — это не соответствует закону природы, — но в том, что последние, испытывая меньше добра и меньше зла, чем первые, ниже их во всем. Станем постепенно подниматься по лестнице социальной иерархии; легко заметить, что на каждой ее ступени увеличение добра сопровождается пропорциональным увеличением зла; что люди, поднимаясь по ней, получают одинаковую

сумму как того, так и другого; что благодаря этому неизменному закону нет такого социального положения, которое можно было бы назвать безусловно лучшим или худшим, чем другое, несмотря на все существующее между ними расстояние.

Человек из низшего сословия, едва обладая самым необходимым для существования, не думает об излишнем. То, чего он не желает, не вызывает в нем чувства недостатка. Его душа, приспособленная к его низкому положению, получила благодаря воспитанию лишь те способности, которые нужны ей. У нее мало страстей и следовательно мало удовольствий и страданий. Она неспособна чувствовать прелести величия, но и неспособна страдать от мук его. Было бы большим несчастьем для общества, если бы чернь обладала более тонкими чувствами и получила лучшее воспитание, чем это есть в действительности. Для счастья бедняков и для блага государства важно, чтобы они оставались в том низком состоянии, в котором они родились. Если бы у черни была менее низкая душа, то она слишком сильно чувствовала бы, в каком ужасном состоянии она живет, она потеряла бы вкус к грубым удовольствиям, которыми она довольствуется, она отказалась бы от грубых работ, которые ей поручают.

У земледельца ровно столько ума, сколько нужно, чтобы распахать землю, обработать ее, засеять, снять жатву, безропотно трудиться и считать себя счастливым, когда урожай отвечает его ожиданиям. Он работает весь день, он плохо питается и грубо одевается. Это верно, — но сопоставьте его усталость с его сильным телосложением, а не с вашей хилостью, с его привычкой к труду, а не с вашим отвращением ко всякой тяжелой работе. Его простой обед всегда доставляет ему удовольствие, а ваши тонко приготовленные блюда вам часто противны. — У него нет наших празднеств, наших вечеров, наших балов, наших спектаклей, наших пустых развлечений. — Вы ошибаетесь, — у него имеется все это в меру его грубости и доставляемого ему этим удовольствия. Он живет в жалкой хижине, куда никогда не заглядывает горе, которой избегает порок, потому что он никогда не сумел бы скрыться в ней. Утром он весело идет на работу: спокойный сон восстановил его силы, истощенные усталостью вчерашнего дня; он чувствует свою силу и с удовольствием пользуется ею. Вечером он возвращается домой и находит свою жену и своих детей, вид которых никогда не надоедает ему. В праздничные дни его вполне удовлетворяют резкие звуки гобоя; он забавляется деревенскими плясками. Найдется ли такая крестьянка, которая не станет вкладывать тогда кокетства, любезности и своего рода утонченности в свой простой и опрятный наряд? — Значит у крестьян нет ни страданий, ни неприятностей, ни беспокойств? — Вы опять-таки ошибаетесь. Вот помещик, тиранящий своих арендаторов и сурово взыскивающий с них все следуемое ему; кроме того они еще платят подати, а жестокость сборщика налогов напоминает им, что природе свойственно компенсировать все.

Столь прославленный и столь достойный прославления средний достаток имеет наряду со своими преимуществами и свои отрицательные стороны. Лишенный честолюбия гражданин наслаждается своим скромным состоянием; мудрец, довольный небольшим наследством, полученным им от предков, боится, чтобы оно не увеличилось. Они не гарантированы от нужды, но они умеют переносить ее, когда она приходит. Им доставляет столько же удовлетворения отказываться от своих желаний, сколько другим — предаваться таковым. Благодаря этой непрерывной войне с самими собою они добиваются мира и здоровья. Цена среднего достатка заключается в том, что имеешь лишь те удовольствия и страдания, которые неизбежны для человечества.

Как дорого стоит занимать положение в свете! Богатство, блеск роскоши, кредит и уважение обходятся недешево. Вы должны быть в вечном движении; вы должны утомляться, мучиться, тревожиться. Вам вечно становятся поперек пути, вам мешают, вас останавливают, затирают. Ваши проекты терпят неудачу; ваше тщеславие унижено; приходится лишиться необходимого и полезного, чтобы иметь излишнее и утонченное, многочисленная семья — это бремя, ее можно содержать лишь путем низостей, хитростей и нечестных средств; утонченность заставляет презирать простоту. Изысканные удовольствия влекут за собой бурные желания, которыми вы заранее платите за счастье, могущее ускользнуть от вас. Вместе с величием растут и честолюбие, досада, угрызения совести, опасность соперничества. Вы завидуете человеку, стоящему выше вас, и в то же время вы — предмет зависти для человека, стоящего ниже вас: и то и другое доставляют столько же страдания в настоящее время, сколько получится в будущем радости от того, что вы подыметесь на несколько ступеней социальной лестницы. Вы думаете, что улучшили свою судьбу, потому что видите лишь прекрасную сторону ее; а между тем наряду с добром, к которому вы стремились, вы находите зло, которого не искали.

Если у вас есть враг, которого вы ненавидите, то пожелайте ему полноты наслаждения, блеска величия, множества молодых и прекрасных любовниц, колоссального богатства, неограниченной власти, — пожелайте и вы увидите, как он погибнет под бременем бедствий. Чрезмерно наделяя его чувственными удовольствиями, вы лишаете его прелестей любви, восторгов соединения сердец, вы притупляете его чувства, ослабляете их силу; благодаря избытку наслаждения вы лишаете его возможности испытывать наслаждения. Увеличивая его богатства и его расходы, утонченность его стола и число его сотрапезников, увеличивая количество его лошадей и челяди, его льстецов и его поклонников, вы умножите его заботы и его надежды, его честолюбие и число его завистников, его дела и его заботы. Вы похитите у него сон, свободу, здоровье. Вы заставите его совесть упрекать его в том, что его лошади и его свора поглощают существование тысячи людей; что он превра-

тил в луга пахотные земли; что его сады и развлечения потребовали площади, которая кормила прежде целых две общины. Утомленный вчерашним днем, беспокоясь за завтрашний день, может ли он наслаждаться сегодняшним днем?

Министр, стоящий во главе правительства, лишен первой вещи, необходимой для счастья: он не принадлежит самому себе. Занятый чужими делами, он отвечает за свои ошибки и за те ошибки, в которых его подозревают. Он окружен льстецами, докучными людьми, тайными врагами. Как бы он ни был просвещен, деятелен, бдителен, ревностен, честен, всегда имеются недовольные, готовые растерзать его, завистники, готовые повредить ему, неудачные политики, судящие его с точки зрения своих ограниченных взглядов, и глупцы, распространяющие это несправедливое суждение. Нет, броня философского равнодушия неспособна отразить столько ударов. Только тщеславие дает возможность переносить тяготы величия. Министру нужна немалая доза тщеславия, чтобы наслаждаться глупыми похвалами, представляющими лишь унижительные упрёки, чтобы чувствовать себя польщенным низостями какого-нибудь протеже, рабски ползающего у его ног, чтобы торжественно скучать на шумных празднествах, которые устраивают в честь его, не интересуясь его вкусом, которые должны якобы доставить ему настоящее удовольствие и за которые он вынужден платить очень дорого.

Обратите внимание на то, что деспоту знакомы все радости и все горести. Он может все сделать, но он должен всего бояться. Сегодня все падают ниц перед ним, завтра все подымут против него бунт. В своем лице он соединил всю свободу своих подданных, все их достояние, все их жизни. Но он соединил в себе в том же смысле и все их бедствия. Рабы его, видя в нем лишь похитителя, лишившего их всего, восстают против него, лишь только они почувствуют себя слишком несчастными¹.

ГЛАВА XVIII²

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ РАЗУМ; ИСТИНА И ЗАБЛУЖДЕНИЕ

Когда читаешь, не задумываясь над прочитанным, то готов прийти в восторг при виде великих открытий, сделанных в обширной области наук. Но тем не менее тот, кто постарается сравнить усилия творческой мысли с ее реальными достижениями, тот уви-

¹ Мустафа, брат Ахмета, был низложен янычарами в 1618 г. Осман, сын Ахмета, был задушен янычарами в 1622 г. Мустафа взошел снова на трон и был снова низложен в том же самом году, затем задушен в своей тюрьме в 1639 г. Ибрагим, брат Амурата IV, был задушен янычарами в 1648 г. Таким образом три турецких государя были задушены на протяжении каких-нибудь тридцати лет. Что за ужасную картину представляет деспотическая власть!

² Главы XV—XVII опускаются. (Ред.)

дит, что объем познанного человеком далеко уступает тому, что он тщетно старается узнать.

Какой-то странный инстинкт влечет человека к излишествам. Он хочет знать все или ничего не знать. Когда Бейль со своим чрезмерным скептицизмом пытался умерить догматический тон современных ему теологов, то ненависть к заблуждению заставила его высказывать нелепые взгляды, а любовь к истине — отрицать всякую истину.

История человеческого духа представляет непрерывную смену веков просвещения и веков невежества. Одни готовят другие, ибо дух нуждается в отдыхе, а за его отдыхом следует гробуждение. Возрождение наук и их упадок, с моей точки зрения, не более странны, чем бодрствование и сон животного. В века невежества дух, как мне кажется, спит. Его слабые движения — это своего рода минуты прерванного сна, когда тело поворачивается и делает машинальные движения. Поэтому в такие эпохи существуют лишь многословные и темные комментаторы, извращающие творения великих авторов предыдущего периода: точно так и ночные сновидения представляют лишь смутные, искаженные и совершенно бесформенные образы впечатлений вчерашнего дня. Но вот приходит пробуждение, которое сильно похоже на пробуждение ленивого человека, протирающего себе глаза, открывающего медленно веки, вытягивающего руки и лишь с неохотой отрывающегося от подушки.

До тех пор пока уснувший дух не мыслит, он не подвигается и в исследовании истины и бывает таким образом избавлен от массы ошибок, отмечающих каждый шаг в его продвижении к ней. Действительно истина окружена множеством заблуждений, очень похожих на нее. Духу предстоит исчерпать их все, чтобы достигнуть ее, а иногда даже вернуться обратно от истины к заблуждению. Может показаться на основании сказанного, будто я должен сделать тот вывод, что если взять с одной стороны все ложные утверждения, высказывавшиеся в какую-нибудь эпоху, а с другой — все истины, открытые и признанные в тот же самый период времени, то сумма заблуждений значительно превзойдет сумму истин; что человеческий разум ничего не стоит; что, принимая все в соображение, лучше вовсе не иметь его, потому что легче злоупотреблять им, чем правильно пользоваться, и что это неизбежное злоупотребление ничем не компенсируется. Где же, спросят, пресловутое равновесие? Вот оно.

Не существует такой истины, против которой не спорили бы и которая не была бы доказана столькими же способами, сколькими ее опровергали; не существует заблуждения, которого не защищали бы и не опровергали бы столь же часто. Это, как легко видеть, приводит к равновесию истины и заблуждения. Против этого нельзя спорить. Но следует доказать, что это странное соединение истины и заблуждения является необходимостью в природе, что заблуждение столь же необходимо для человеческого духа, как и

истина. Действительно я не придерживаюсь взгляда тех мыслителей, которые сделали из истины удел одного лишь божества¹. Сравним источники наших заблуждений с принципами наших знаний, роль одних с значением для нас других. Взглянем на это под углом зрения необходимости для нас по очереди повиноваться им. Отсюда, как мне кажется, можно сделать тот вывод, что одинаковые и наделенные одинаковой активностью причины должны иметь одинаковые следствия.

Душа имеет вообще лишь три способа познания: ощущение, рассуждение и непосредственную интуицию своих идей. Отсюда три ступени познания, признаваемые вместе с Локком почти всеми за исключением скептиков. Отсюда три формы достоверности — чувственная, демонстративная и интуитивная. Все, о чем свидетельствуют здоровые органы чувств, все, что доказывается нам при помощи точных выводов, все, что мы видим непосредственным образом в наших идеях, — истинно. Дух не может отрицать этого; непреодолимая сила заставляет его соглашаться с этим. Вот на чем основывается очевидность. Все остальное есть лишь предрассудок, вероятность, личное мнение. Человек, который утверждал бы на основании своих ощущений лишь то, что они содержат, который высказывал бы свои суждения лишь на основании ясных идей, соответствие или несоответствие которых друг другу он устанавливал бы либо путем простого усмотрения (*apprehension*), если дело идет лишь о двух идеях, либо при помощи связного и последовательного рассуждения в более сложном случае, — такой человек никогда бы не ошибался.

Но постоянное пользование этим правилом непогрешимости требует докучной осторожности, на которую неспособен человеческий ум. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить причины, способствующие произнесению им поспешных суждений, — причины естественные, потому что они рождаются вместе с ним и в нем и потому что сама природа подчинила его их влиянию.

Все источники наших заблуждений я свожу к нашим ложным предрассудкам. Действительно, предрассудок просто как таковой не содержит ничего, говорящего за или против какого-нибудь мнения: он передает нам одинаково и истину и заблуждение. Мы все проходим через тот возраст неразумия, когда воспринимаешь истину и ложь без всякого исследования, без всяких доводов, без всяких

¹ Великие люди, ценившие лишь истину и презиравшие все остальное, отдавались исключительно исследованию истины. Чтобы иметь больше досуга для этого дела, они отказались от мирской суеты и от того, что было для них самого ценного. Подобное самопожертвование заслуживало в виде награды успеха их трудов, и их чистосердечная искренность не должна была быть бесплодной. Но в действительности к чему привело столько усилий и трудов? Что узнали они? Лишь то, что истина есть удел существа, сотворившего все, что это тайна, непроницаемая для чувства и ума человека. *Lactancius praef. Institut.*

оснований. Дитя наивно верит тому, что ему внушают. Если ему будут говорить истину, то получится счастливый предрассудок. Если же какой-нибудь тяжеловесный педант станет излагать ему ложные взгляды, оно примет и их с тем же самым доверием. Было бы ошибочно предполагать, что какое-нибудь мнение ложно потому только, что оно представляет предрассудок детства, который воссали с молоком матери и усвоили, не зная причины его. Существует очень мало общих истин, о которых бы мы не слышали до того, как мы оказываемся в состоянии исследовать основы их. Я не утверждаю, будто бы их следует отвергнуть из-за этого в более зрелом возрасте. Наоборот, надо подвергнуть эти предрассудки строгому испытанию, затем принять их, если они будут подтверждаться одним или несколькими из тех трех правил достоверности, о которых мы говорили, либо же отвергнуть их, если они противоречат им.

Я не знаю, какие обстоятельства создают в нас привычку судить обо всем на основании слов других людей, под влиянием нашего воображения, наших страстей, даже самого нашего невежества. Все эти факторы порождают ложные предрассудки, которыми мысль охотно пользуется вместо достоверных, но трудных принципов познания. Предрассудки воспитания, органов чувств, воображения, страстей, невежества, все эти источники заблуждений существуют в природе, и они были бы здесь бесполезны, если бы они не служили чему-нибудь. Они являются в природе как бы границами человеческого духа, поддающегося влиянию ошибочных наставлений, пленительного красноречия и всякого рода софизмов, придающего свидетельству чувств больше значения, чем оно того заслуживает, судящего на основании его о реальной величине и расстоянии предметов или о том, что представляют предметы сами по себе, хотя чувства даны нам лишь для того, чтобы определять отношения вещей к отмеренной нам доле материи и впечатления, которые мы должны ожидать от них. Они — как бы границы человеческого духа, который, поддаваясь силе воображения, выковытывает себе новые идеи, строит гипотезы, приспособляет к ним свои грезные взгляды и образует из всего этого ереси в голове теолога и системы в голове философа. Ученые могут заупрямиться из-за каких-нибудь пустяков; все у них приковано к полету их воображения и соединяется с ним столь тесным и прочным образом, что не может быть уже отделено от него. В своем упрямстве и сектантстве некоторые из них желают заставить нас признать их теории, насилуя самую свободную, самую независимую, самую личную нашу вещь, — именно наши мысли.

Порождаемые страстями предрассудки представляют другой источник заблуждений. Этот главный источник делится на столько более мелких ручейков, сколько есть страстей у человека. Всем людям свойственна слабость судить на основании симпатий и антипатий. Мы настолько убеждены в этом, что никогда не доверяем суждению человека, лишь только у нас возникнет малейшее осно-

вание предположить, что он заинтересован в деле, относительно которого высказывает свое мнение.

Я не стану объяснять, как сердце властвует над умом, как хаос чувств приводит в смущение дух, как различные проявления страсти налагают на него ярмо и держат его в плену. Всякий может сам проверить истину этого факта. Страсть настолько извращает наши представления, что даже когда она прошла, то истина все еще с трудом выбивается наружу. Дух испытывает такое потрясение, что впечатление от него остается еще долго после вызвавшей его причины. Дух судит всегда лишь на основании преподносимых ему идей, а страсть — ловкий софист, скрывающий от него все то, что говорит против нее, и представляющая ему в соблазнительном виде все то, в чем она хочет его убедить. Она подчиняет его себе бурностью чувства, самым сильным видом красноречия. Она усиливается от сопротивления, которое оказывает ей разум и которое ее раздражает, а не ослабляет. Пусть ложь будет сотни раз разоблачена, — у страсти тысячи доводов, чтобы пустить эту ложь снова в ход; и торжествуя над мягким духом даже в последних его укреплениях, она прибавляет к его поражению позор бесполезной битвы.

Когда у нас нехватает идей, мы все же продолжаем высказывать суждения. Иногда это является необходимым из-за недостатка времени, чтобы выяснить наши сомнения. Часто лень духа заставляет его бояться размышления; он ограничивается догадками; он покоряется чужому авторитету так, как следует подчиняться только интуитивному познанию: несмотря на внутреннее отвращение, он мирится с этим нарушением прав истины; он жертвует ею ради удобной веры, избавляющей его от необходимости какого бы то ни было исследования. Размышление утомительно, и кажется, что легче стать знающим на счет знания другого человека. Поэтому простой народ и многие люди, которые подобно ему пренебрегают своим умственным развитием, хотя по своему положению и богатству они стоят выше его, будут всегда предпочитать следовать моде, верить в старые догматы, усваивать мнения и предрассудки того социального тела, к которому они принадлежат. Живя в атмосфере этих предрассудков, они достигают того душевного спокойствия, которое доставляется очевидностью, и в том же духе они воспитывают своих детей. Все это честные люди, но они лгут всю свою жизнь.

Одним не дали образования, другие сами пренебрегли им. При узком кругозоре, так часто встречающемся среди людей, почти невозможно избежать заблуждений. Люди, которым природа отдала в большом уме, и люди, которые благодаря преступной небрежности не дали развиться своим первоначальным умственным задаткам, питаются тем, что им преподносят профессиональные мыслители. В зависимости от случая они станут придерживаться истины или заблуждения. Действительно, даже среди тех, которые взяли на себя обязанность мыслить вместо публики, встречаются

очень ограниченные и совершенно неспособные к логическому рассуждению умы. И разве не бывает, что даже сильные умы иногда утомляются, следуя за каким-нибудь более или менее сложным выводом, разве не случается, что они ошибаются в тонких вопросах? Если первый ложный шаг сделан, то потом дело идет все хуже и хуже; переходишь от заблуждения к заблуждению, приближаясь как будто бы к истине, никогда однако не достигая ее. Гениальнейшие люди были жертвами самых странных заблуждений; нет ни одного из них, который не заплатил бы этой дани человеческой слабости. Что же сказать о слабых, ограниченных, недалеких умах?

Мы уважаем старые заблуждения подобно капризам старых людей. Если в их сохранении заинтересована религия, то стараются придумать какие-нибудь серьезные невыгоды, вытекающие из уничтожения их; если они затрагивают форму правления, то в своем равнодушии к общественному благу находят всякого рода доводы, чтобы сделать реформы невозможными; если они относятся к области нравов, то в обществе всегда найдется достаточно благовоспитанных детей, чтобы не позорить своих родителей тем, что они лучше их; если они имеют отношение к искусствам, особенно к полезным искусствам — рыболовству, земледелию и всякого рода ремесленному производству, то предпочитают следовать рутине и старым методам. Если люди даже убеждены в превосходстве новых методов, то они не станут перенимать их: чтобы воспользоваться ими, надо переменить инструменты, заниматься рыбной ловлей, возделывать землю или изготовлять какие-нибудь изделия совершенно непривычным способом, т. е. забыть то, что обычно делаешь, приняться сызнова за выучку. Но кто, пробыв 30 или 40 лет мастером, захочет стать снова учеником? Наконец имеются суровые стражи границ, освященных временем; можно сказать, что они существуют для охранения прав заблуждения; они стараются не дать проснуться здравому смыслу, но когда он все-таки пробуждается, то их обязанность заключается в том, чтобы убаюкивать и усыплять его при помощи легкомысленных басен.

Рассмотрим теперь вопрос о познавательной способности, подобно тому как мы это сделали выше относительно чувствительности. Природная чувствительность дана для страдания и удовольствия: так как поводы страдать столь же часты в природе, как и поводы для приятных ощущений, то чувствительность испытывает столь же часто физическое зло, как и физическое добро. Аналогичным образом и разум поддается как заблуждению, так и истине. Будучи всегда конечным, в какой бы степени им ни обладали и к какому бы предмету его ни применяли, он способен так же легко заблуждаться как и судить правильно. Все зависит от обстоятельств, от того, каким способом ему преподносят предметы, от идей, вызываемых в нем причинами, действию которых он подвержен. Если он получает от них лишь ложные представления, то его уделом будет заблуждение. Если на его счастье предметы представляются

ему с их истинными отношениями, то его суждения будут проникнуты истиной. Но мы видели только что, что причины заблуждения столь же разнообразны, как и средства истины. Поэтому дух будет вынужден столь же часто лгать, как и говорить правду. Действительно ложь обладает столькими же способами вводить в заблуждение, сколькими истина — давать правильное знание¹.

Мы стали бы тщетно искать в существе вещей какого-нибудь препятствия, способного помешать влиянию предрассудков на человека; особенно неудачна была бы например ссылка на его свободу. Я лично мог бы воспользоваться этим для доказательства того, что зло так же естественно для него, как и добро, потому что свобода не направляет его более в сторону добра, чем в сторону зла. Одним словом, существуют принципы познания, ведущие дух к истине: руководствуясь ими, он может приобрести счастливую привычку принимать решение лишь на основании какого-нибудь правдивого ощущения, какой-нибудь интуиции, какого-нибудь доказательства; но исходящий от ощущения и от очевидности свет может, с другой стороны, погаснуть под влиянием вышперечисленных причин. Существуют ложные предрассудки, имеющие своим источником действие воспитания, органов чувств, воображения, страстей, границ духа, религиозного, политического, национального, личного авторитета, — предрассудки, которые становятся для большинства людей принципами. А так как никто из нас не получил от природы ни большей склонности, ни большей силы сопротивляться иллюзии, чем поддаваться ей, то признаём, что подобное равенство порождает неизбежным образом среди людей, взятых в целом, столько же заблуждения, сколько и истины.

Различный склад духа и разнообразные обстоятельства будут иметь следствием то, что одни люди будут почти всегда заблуждаться, другие же будут ошибаться реже, что у всех будут дни заблуждений и дни, когда разум их будет высказывать более правильные суждения; что в известное время они будут путать то, что они ясно понимали раньше. Найдутся многочисленные общества, которые навлекут на себя вечный позор своим старанием поддерживать древние суеверия; найдутся менее многочисленные общества, которые станут как бы центрами, откуда истина будет светить на все науки и все искусства. Будут славные века, когда зародится истина и когда будут поклоняться ей, но будут также и эпохи, отмеченные в истории человеческого духа торжеством широко распро-

¹ Некоторые полагают, что в начале мира человек не имел никаких слабостей; что его дух, получивший луч божественного света, не был подвержен заблуждениям; что во всяком случае он обладал тогда большей склонностью к истине, чем к заблуждению. В ответ на это я укажу лишь на следующий факт. Моисей в своем рассказе о временах, предшествовавших потопу, заставляет людей говорить лишь шесть раз; из этих шести раз они пять раз солгали. Доказательство этого можно найти в «L'Essai sur les erreurs populaires» Томаса Броуна.

страненных, я готов даже сказать — всеми принятых заблуждений. История эта будет всегда представлять широкую картину, на которой тень будет резко контрастировать со светом.

Перехожу к другому вопросу. Нет столь возвышенной и столь священной истины, которая не могла бы иметь опасных следствий, и наоборот, всякое заблуждение может стать полезным в области нравственности, политики или для прогресса искусств. Принимая во внимание нашу способность извлекать добро из зла и обратно, мы здесь вынуждены сделать умозаключение на основании того, чем может быть какая-нибудь вещь, к тому, что она есть. Но независимо от этого рассуждения, связанного с вышеизложенными принципами, я могу сослаться и на массу фактов. Из них я выберу лишь те, которые относятся к вопросу о бессмертии души.

Садукеи, отрицавшие этот забытый или только молчаливо предполагавшийся в иудейской религии догмат, были тем не менее очень благочестивы и праведны. И заслуга их тем больше, что у них для этого было одним мотивом меньше. Их секта выиграла в области нравственности то, что она потеряла в области догмата.

Иуда и Цадок, основатели другой секты, очень близкой к фарисеям, допускали вместе с последними бессмертие души. Так как они были уверены в загробном существовании, то чрезмерное презрение к земной жизни выродилось у них в мятежный дух, результатом которого была кровавейшая гражданская война, посеявшая, по словам Иосифа, семена всех тех бедствий, от которых должен был страдать впоследствии еврейский народ. Тот же историк приписывает членам этой самой секты восстание евреев против Рима при прокураторе Грессии Флоре. Можно ли поверить, что священная истина могла породить столько преступлений?

Все умирает вместе с телом, говорили стоики; следовательно надо стараться, выполняя предписываемые обществом правила добродетели, сделать земную жизнь по возможности добродетельнейшей. Рассуждать так значило выводить истину из заблуждения. Был ли кто-нибудь воздержаннее Эпикура и свободнее от страхов, связанных с загробным существованием?

Гараманты, дикий народец Индии, верили в лучшее загробное существование. Отсюда они делали тот вывод, что следует убивать стариков и больных, чтобы скорее доставить им загробную жизнь, надеясь при этом, что в свое время им окажут ту же самую услугу, и требуя соответствующего обещания от своих детей. Таким образом чудовищное заблуждение имело своим источником истину.

Жители Антильских и Марианских островов не признают существования бога и все же верят в бессмертие души. Среди цивилизованных народов есть немало деистов, не верящих в загробную жизнь. Не ясно ли, что существуют люди, защищающие одну какую-нибудь истину за счет другой?

Вот отшельник, отказывающийся от невинных удовольствий, предписанных нам природой; неужели он думает, что благодаря этому душа его сумеет лучше наслаждаться духовными радостями,

которых он ожидает за гробом? Благочестивый мусульманин заводит себе многочисленный гарем, говоря, что он обучается таким образом тем удовольствиям, которые должны будут ему доставлять в раю гурии в присутствии Магомета. Здесь две крайности, воздержание и чувственные излишества, одинаково легко мирятся с одним и тем же учением, именно учением о воскресении тел.

ГЛАВА XIX

О СТРАСТЯХ; О ДОБРОДЕТЕЛИ И О ПОРОКЕ

Я ограничиваюсь общими соображениями. Утверждая что страсти содействуют равновесию во вселенной добра и зла, мы высказываем общепринятую истину. Действительно, когда классифицируют страсти, то их насчитывают столько же хороших, сколько дурных, столько же полезных, сколько вредных, столько же добродетельных, сколько порочных. Все моралисты признают, что нет ни одной такой страсти, которая не могла бы принимать этих противоположных форм и не могла бы стать таким же источником добра, как и зла.

Страсти, будучи лишь развитием физической чувствительности в применении ее к различным объектам, становятся пороками или добродетелями в зависимости от того, соответствует ли или противоречит правилам морали это их применение. Как началось это развитие? В каком порядке природа вывела наружу заключенные в ней страсти? Полагают, что первым появилось самолюбие в сопровождении тщеславия и стыда и что затем появились в беспорядке и все прочие страсти.

Наши предки ходили голыми; они не стыдились своей наготы и не думали тщеславиться своими нарядами. Поэтому их тщеславие направлялось на другие предметы. С того момента, как человек стал сравнивать себя с другими существами, заговорил голос самолюбия, но неприятное чувство стыда умеряло удовольствие от тщеславия. Первый человек, еще одинокий и без подруги, утолив свою жажду и насытив свой голод мясом животных, должен был затем начать искать вокруг себя существо, с которым он был бы связан своим полем. Не найдя такого существа, он должен был почувствовать стыд от сознания превосходства над ним других животных, ибо он не был в состоянии удовлетворить потребности, сулившей, казалось ему, столько наслаждений. Но когда при своем пробуждении он увидел рядом с собой ту очаровательную самку, которую он искал, то вид ее многочисленных прелестей, приковавших к себе его взор и вызвавших в нем столь приятные чувства, должен был заставить его считать ее более совершенной, чем самки других животных. Когда же наслаждение сделало его счастливым, он должен был счесть себя выше всего остального мира, ибо он один был достоин обладания существом, прелести которого так преувеличивало испытанное им наслаждение. Чувство

тщеславия еще более усилилось, когда нашлись две женщины, и одна из них могла сказать: я красивее, чем ты.

Однако до известного развития общества страсти оставались как бы в зачаточном состоянии. Но затем самолюбие приняло тысячи различных форм: вместе с возникновением социальных различий появилось стремление к почестям, жажда золота, желание господствовать, гордость, низкопоклонство, зависть, ревность, ябеда и мошенничество — ужасные чудовища, принесшие в общество столько же зла, сколько породило в нем добра природное благожелательство под священными названиями благоразумия, мудрости, справедливости, великодушия и т. д.

Возможно, что человечество еще не познало всех видов страстей. Возможно, что чувствительность, этот инстинкт, заставляющий нас испытывать удовольствие и страдание, не был еще применен ко всем объектам, способным возбуждать его. Изобретение искусств и наук вызвало множество приятных и неприятных ощущений, неизвестных грубым дикарям. Не будем воображать себе, что мы исчерпали всю сумму предметов, способных вызывать в нас страсти, и что вся свойственная природе чувствительность уже существовала во всех возможных видах. Я предполагаю, что наши дети и наши внуки, имеющие перед своими глазами столь прекрасный пример утонченности, наследники нашей производительной силы, создадут новые вещи, обладание которыми будет им приятным, а лишение которых доставит им страдание. Отказавшись от наших удовольствий из-за страданий, с которыми они связаны, они обменяют их на новые, придуманные ими удовольствия. Но что бы они ни сделали, страдания возникнут из самого этого нового наслаждения (действительно, какая вещь безусловно хороша?), и страсть, создательница нового вида счастья, изумленная тем, что она нашла лишь нечистый источник, соединяющий в себе со сладостью меда горечь полыни, пустится на новые поиски, чтобы опять-таки не найти ничего лучшего.

Вы утверждаете, что человек свободен, и вы выводите из этого, что он мог бы всегда следовать принципам справедливости и избегать всегда зла; во всяком случае вы выводите из этого, что нет никакого противоречия предположить это. Я готов допустить вместе с вами свободу воли человека, его способность делать добро и воздерживаться от него, делать зло и не делать его. Воздерживаться от зла — это первый шаг к добродетели; точно так же воздерживаться от добра — это первый шаг к пороку. Отсюда ясно, что воля, не желающая необходимым образом того, что предписывает ей здравый смысл, носит в себе зародыши порока; что воля, которая не побуждается необходимым образом к преступлению, заключает в себе зародыши добродетели и что полная свобода поступать этими двумя противоположными способами сообщает воле одинаковую силу как в том, так и в другом случае. Это дает начало двум склонностям: одной, которая склоняет волю к добру и удаляет ее от зла, и другой, которая побуждает ее делать

зло и не делать добра. Обе эти противоположные склонности одинаково сильны: этого абсолютно требует свобода воли. Таким образом мы находим в человеческой воле два одинаково обильных источника добродетели и порока, и в силу самой своей свободы она должна желать столь же часто справедливого, как и несправедливого, законного, как и незаконного. Я говорю здесь о воле вообще, рассматриваемой как совокупность всех частных волей. Действительно у отдельных индивидов какие-нибудь внешние или внутренние, близкие или далекие причины дадут преобладание то одной склонности, то другой. Темперамент, воспитание, размышление, легкомыслие и всякого рода страсти влияют на волю и детерминируют ее, не отнимая у нее однако ее свободы. Наоборот, сущность свободной воли заключается именно в том, что она может детерминироваться всеми мотивами этого рода.

Мы не станем исследовать вопроса о причине поразительного разнообразия характеров, который можно вполне удовлетворительно объяснить тем же способом. Мы обладаем реальной способностью заставить самый сильный интерес уступить ничтожнейшему капризу, способностью придумывать себе мотивы, чтобы действовать, или же не хотеть никакого другого мотива кроме желания проявить свою свободу. После этого станем ли мы удивляться, видя людей несправедливых из духа справедливости? Людей правдивых из духа лжи? Людей злых со всеми природными склонностями доброго человека? Людей бескорыстно добрых, в то время как они могли бы творить зло с выгодой для себя? Чем более изучаешь человеческую волю, тем менее удивляешься странным формам, которые принимают добродетель и порок, ибо ей нетрудно, несмотря на власть над ней эгоизма, подчинить его всему, чему она хочет, хотя бы только в воображении.

Если станут сомневаться в том, что в человечестве столько же злобы, сколько и доброты, то я предложу безошибочный способ убедиться в этом. Изолируем до известной степени какого-нибудь человека; предоставим его самому себе, удалив его от всего, что действует сильно на душу; поставим его над законом и правосудием, над наказаниями и наградами, над уважением и презрением людей; дадим ему безграничную способность делать добро и зло с правом заставить считать священными его поступки и преклоняться перед его волей, какова бы она ни была. Если столь независимое существо, как бы избавленное от всех обязательств по отношению к другим существам, стоящее выше всего прочего и способное следовательно заимствовать мотивы для своих поступков только у себя самого; если, повторяю, подобное существо окажется столь же склонным к преступлению, как и к справедливости, то вы должны будете согласиться, что в его сущности заложено столько же злобы, сколько и доброты, ибо мы вправе утверждать, что в нем, в его поступках, действует его чистая сущность.

Такой почти абсолютной независимостью обладали римские императоры. И что же? Было ли на троне цезарей больше Титов, чем

Тивериев, больше Траянов, чем Неронов? Сравните добродетели Марка Аврелия с пороками Гелиюгабала, славу, которую доставили человечеству добродетельные императоры, с вечным позором, которым покрыли его порочные цезари, и судите затем о подлинных достоинствах человечества. Добродетельные государи, абсолютные господа своих поступков, отождествляли свое личное счастье с счастьем народа. Они рассыпали полными пригоршнями благодеяния. Их присутствие, как появление солнца, приносило повсюду жизнь и радость. Не только люди, подчиненные их могуществу, пользовались плодами их великодушия. Границами этого великодушия были границы вселенной. С трона, на котором великодушные восседали вместе со справедливостью, оно показывало всем государям мира истинную цену величия и приглашало их поступать столь же благородным образом. Однако оно повлекло за собой лишь жестокость тиранов, предзнаменованием которых оно как бы было.

В правление этих гнусных чудовищ доброта или способность делать добро, присущая человеческой воле, как бы устав от бесчисленных актов добродетели, прославивших предыдущую эпоху, воспользовалась отдыхом. Взамен ее свирепствовала злоба. Низкопоклонство растлевало все души. Имя добродетели было ненавистным; оставалось либо умереть, либо быть недостойным жизни.

Римские императоры, не бывшие ни столь добродетельными, как Антонины, ни столь порочными, как Тиверий, обнаруживали обе эти склонности, не отдаваясь исключительно ни одной из них: они сделали почти столько же добра, сколько и зла. Их правление было соединением добрых и дурных поступков, ибо человечество обладает в своей конечной сущности одинаковой склонностью как к одним, так и к другим.

Если признать равенство этих двух склонностей, то ясно, что в целом ни одна из них не может преобладать. Правда, благодаря стечению особых обстоятельств, как я уже сказал, в известных случаях одна из них проявится сильнее, чем другая. Климат, форма правления, принципы законодательства, национальные предрассудки будут склонять какой-нибудь народ скорее к добродетели, чем к пороку, скорее к каким-нибудь определенным добродетелям или порокам, чем к другим. Устройство органов, характер профессии, принятые в обществе взгляды, примеры и сила привычки будут у отдельных индивидов давать перевес их природной доброте над их способностью делать зло, или наоборот. Это даст начало большим и малым переворотам в нравах, переворотам столь же регулярным, как смены времен года, смена дня и ночи или чередование плохой и хорошей погоды.

Но если равновесие нарушается в отдельных частях, то тем не менее оно остается в целом: потерянное одной стороной приобретается другой стороной. Можно установить очень полное равновесие между двумя системами тел, хотя нет ни одной частицы одной какой-нибудь из этих двух систем, которая, взятая в отдель-

ности, могла бы уравновесить какую-нибудь частицу другой системы, взятую тоже в отдельности. Жидкости (например столб ртути в 28 дюймов) приходят сами собой в равновесие со столбом воздуха высотой в атмосферу, хотя ни одна из частиц воздуха не может уравновесить и малейшей составной части ртути; для наличия равновесия между столбом ртути и столбом воздуха достаточно, чтобы высоты их были обратно пропорциональны удельным весам. Таким образом если бы оказалось, что порок и добродетель не уравновешивают друг друга ни в одном из индивидов, то это нисколько не нарушило бы общего равновесия. Для равновесия достаточно, если пороки какого-нибудь человека, какого-нибудь народа, какой-нибудь эпохи относятся к порокам другого, как добродетели его относятся к добродетелям другого. Закон этот носит повидимому постоянный характер во вселенной. Каждое поколение сызнова начинает доказательство его, а весь человеческий вид предназначен доказать его окончательно.

Всемирная история заставляет нас думать, что согласно требованиям природы и присущему ей разнообразию порок и добродетель соединяются между собой во всех степенях, доступных человеку. Человеку присуще ровно столько же добродетели, сколько порока; поэтому в результате их сочетаний получается полное равенство между обоими этими качествами.

Подтверждением закона равновесия добра и зла служит то, что взятая в целом наука о нравах представляет систему несправедливых правил, смешанных со справедливыми принципами; что апологеты добродетели ограничиваются прекрасными рассуждениями, опровергнутыми их личным примером; что, наоборот, философы, запутавшись в сетях тонких рассуждений, допускали очень подозрительные с точки зрения нравственности теории, хотя их личное поведение было во всех отношениях безупречным, так что относительно их можно было сказать: поступайте так, как они поступают, а не так, как они учат.

Чтобы объяснить эту двоякого рода непоследовательность не так туманно, как это обычно делается, я замечу, что так как в человеке имеется известное количество доброты в соединении с соответствующей дозой злобы, то у проповедников, изливающих почти всю свою добродетель в словах, не должно ее много оставаться для действия; наоборот, огромная сумма добродетели, которую проявляли в своем поведении Гоббс, Бейль и Спиноза (ведь порицая их принципы, надо отдать справедливость их бескорыстию, умеренности, честности), вызвала недостаток ее в их писаниях. Скрытое действие закона естественного равновесия добра и зла на известные характеры таково, что они вынуждены уравновешивать добродетельным поведением зло, которое они говорят или проповедают письменно, или же обнаруживать пороки, не дающие проявиться избытку блага, которое получилось бы от жизни, соответствующей проповедуемой ими нравственности.

В одних случаях религия—это чистое и святое богочитание;

в других — идолопоклонство; в третьих — отвратительный разврат. Ни ужасы суеверия, ни излишества фанатизма¹ нисколько не изумляют меня, когда я думаю о том, что человеческий разум может все испортить, все извратить и что из всех видов порчи самый худший — это порча самых лучших вещей. Какой счастливый случай мог бы помешать извращению гражданского строя, нравственности и религии, раз они подчинены деятельности разума, толкающего на злоупотребление решительно всем?

ГЛАВА XXI²

МОЖЕТ ЛИ ТВОРЕЦ ПРИРОДЫ ПОМЕШАТЬ СУЩЕСТВУЮЩЕМУ В НЕЙ ЗЛУ

Либо бог, говорит Эпикур, хочет помешать злу и не может этого, либо он может и не хочет; либо он не может и не хочет; либо он хочет и может. Если он хочет и не может, то это свидетельствует о слабости; а этого нельзя сказать о всемогущем существе. Если он может и не хочет, то это свидетельствует о недоброжелательстве; а это опять-таки несовместимо с бесконечной благостью. Если он не хочет и не может, то он и слаб и недоброжелателен, и следовательно не бог. Если наконец он может и хочет, то почему же он этого не делает?³

Это столько раз высказанное и никогда не опровергнутое возражение очень смущало отцов церкви и современных теологов, как католиков, так и протестантов. И так как все они утверждали, что творец свободно обрек сотворенные им существа на бедствия и грех, хотя лишь от него зависело, чтобы они жили добродетельно и счастливо, то все они с полным правом упрекали друг друга в том, что делают из бога творца зла⁴.

¹ «Общество вынуждено непрерывно бороться с несколькими врагами, которые как будто совместно стремятся к разрушению его; но самый свирепый из всех этих врагов — фанатизм. Он не почитает ничего, он требует, чтобы люди истребляли друг друга огнем и мечом. Он приносит в жертву своей ярости отцов, матерей, супругов, братьев, друзей и даже государей. Ничто не может удержать его. Он становится тем могущественнее, чем он делается более жестоким, и порождает чудовища более могущественные, чем законы». Еще хуже, если ему удастся убедить законодателя и правительство помогать тайно его несправедным помыслам. Но хуже всего, если, обманув добросовестных судей, не всегда столь же проникательных, сколь честных, он добивается того, что его излишества публично освящаются властью, обладающей в глазах народа верховным авторитетом в вопросах правосудия.

² Глава XX («Апология женской болтливости») опускается. (Ред.)

³ Лактаций, делающий себе это возражение в книге «О гневе божием», гл. XIII, отвечает на него мало удовлетворительным как с физической, так и с теологической стороны образом. Я привел сущность его ответа в примечании к стр. 9.

⁴ Кальвинисты утверждали, что по адресу лютеран это обвинение было справедливым; лютеране утверждали то же самое по отношению к кальвинистам там и не без основания, ибо взгляды Лютера и Кальвина по этому вопросу одинаковы, не отличаясь также от взглядов бл. Августина, томистов и янсенистов. Католики единодушно утверждают, что кальвинисты и

Действительно, если исходить из такого принципа, то невозможно оправдать провидение. Все те, которые пытались примирить допущение зла с божественными атрибутами, лишь даром потратили свои усилия. До сих пор еще не придумана гипотеза, которая устранила бы это противоречие¹. Это одно является уже достаточно сильным аргументом против возможности такой гипотезы.

Говорят: всемогущее существо не устраняет зла, значит оно не хочет устранить его. Убедительнее ли это рассуждение ниже следующего: бесконечно благое и святое существо не мешает злу, значит не в его власти помешать ему? Если бы оно могло в действительности помешать ему, то не было бы никакого противоречия в предположении, что оно так и сделало. При таком предположении его благодать и святость были бы на одну степень совершеннее; следовательно при противоположной гипотезе, т. е. при нашем исходном предположении, бог не бесконечно благ и свят. Перевернув рассуждение, могут сказать, что существо, неспособное устранить зло, не всемогуще. На это я отвечу прямым доказательством, которое покажет, что бог не может никаким образом устранить зло, которое поэтому мы вынуждены признать в природе; при этом доказательстве тем не менее сохраняется всемогущество божие.

Во-первых, все признают, что божественное всемогущество не простирается на невозможные вещи. Мы имеем полное право отрицать, что бог может создать гору без долины или какую-нибудь другую, столь же внутренне противоречивую вещь; и никто, я думаю, не станет утверждать, что это значит ограничивать его творческую силу. Поэтому если устранение зла в природе заключает в себе внутреннее противоречие, то этим решается весь вопрос.

Столь же бесспорно и другое положение, а именно, что все сотворенное конечно и что все конечное несовершенно и неполно; действительно полнота бытия и любого свойства или атрибута принадлежит лишь бесконечному. Не следует забывать обоих этих принципов.

Чтобы устранить все существующее в природе зло, нужно было бы прежде всего преобразовать физический мир так, чтобы в нем не встречалось ни одного повода для страдания чувствующих существ; тогда и только тогда исчезло бы все физическое зло. Нужно было бы дальше, чтобы разум и воля были абсолютно

лютеране приписывают богу вину за человеческую греховность. Иезуиты утверждают то же самое о янсенистах, которые им платят той же монетой. См. Bayle, Dictionnaire, статья «Павликиане», замечание F. Я думаю, что все они исходят из ошибочного принципа.

¹ См. *Le jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la grace, par le ministre Jurieu*. Названный автор рассматривает здесь все относящиеся к этой проблеме теологические и философские теории и неопровержимо доказывает, что ни одна из них не дает удовлетворительного ответа на возражения тех, которые утверждают, что эти теории делают бога ответственным за все происходящее в мире зло.

неспособны сбиться с правильного пути; только в этом случае не было бы ни заблуждения, ни порока.

Но предлагаемое в области физического мира преобразование невозможно. Как бы ни был хорош сотворенный мир, он всегда несовершенен по своей сущности как в целом, так и в каждой комбинации своих элементов и в каждом из взаимоотношений, существующих между имеющимися в нем существами. Действительно ни порядок, царящий во вселенной между элементами, ни добро, вытекающее из разнообразных комбинаций материи, не могут быть добры чистой, полной и абсолютной добротой, потому что подобная доброта есть исключительный удел бесконечного, несотворенного существа и потому что она так же несовместима с копечными существами, как несовместимо с бесконечным существом обладание лишь ограниченной благодатью. Части целого не могут отличаться большими преимуществами, чем само целое. Какая-нибудь частная вещь, при всем своем совершенстве, не может обладать абсолютным и полным совершенством; следовательно она имеет недостатки. То же самое можно сказать о всех сотворенных существах и их взаимоотношениях.

В конечном мире нет чистого и абсолютного добра; нет сущности, которая не страдала бы каким-нибудь изъяном; нет совершенного качества; нет отношения, в котором не было бы отрицательных сторон. Всякая вседоброта (*toute-bonté*) представляет собой нечто бесконечное, а конечное не может содержать в себе ничего бесконечного.

Для всякого ясно, что свободное от зла добро было бы бесконечным добром. Свободное от зла добро было бы в своем роде максимально большим и следовательно оно не могло бы больше возрастать. Но только бесконечное неспособно к дальнейшему возрастанию. Абсолютно чистое добро не могло бы ни изменяться, ни уменьшаться; в противном случае это было бы недостатком в нем. Только бесконечное неспособно ни изменяться, ни уменьшаться.

Так как бог, при всем своем всемогуществе, неспособен создать бесконечное, то он не мог создать совершенно хороший и лишенный недостатков мир. То, что для него невозможно в одно время, невозможно также и в другое время. Таким образом уничтожение физического зла во вселенной есть логическая невозможность. В дальнейшем я рассмотрю, могло ли бы количество зла в мире быть меньшим. А пока я перейду к нравственному злу.

Заблуждения разума и пороки воли происходят от несовершенства этих двух способностей, т. е. от того, что они не бесконечны. Но сотворенные сущности не могут быть бесконечными, и я поэтому вынужден сделать тот вывод, что для бога так же невозможно устранить заблуждения разума и пороки воли, как сделать эти способности совершенно безграничными. Сколько бы он ни отодвигал границы конечного, он никогда не сумеет сделать его бесконечным.

Существует ли нечто среднее между разумом, способным по существу заблуждаться, и разумом, по существу непогрешимым? Конечно нет. Точно так же не существует ничего среднего между абсолютно справедливой по своей природе волей и волей, по необходимости способной совершать несправедливости. Следовательно, если бы эти способности были у человека свободны от недостатков, то они были бы бесконечными.

Разум, не ошибающийся, к какому бы предмету его ни применили, был бы безграничным разумом. Точно так же абсолютно справедливая воля, которая способна была бы хотеть лишь добра при любых обстоятельствах, не отличалась бы в смысле справедливости от божественной воли и была бы в этом отношении столь же бесконечной, как и она.

Если таким образом устранить в рассматриваемом вопросе все неясности и свести его к его последним выражениям, то его можно формулировать следующим образом. Мог ли бог создать всеблагой порядок вещей, всенепогрешимый разум, всесправедливую волю? Никто не решится ответить на это утвердительным образом. Всеблагость, всенепогрешимость и всесправедливость присущи только богу; он не может освободиться от них, не переставая быть тем, что он есть; он не может также сообщить их твари, не делая ее подобной самому себе, а последнее логически немислимо.

Атрибуты, бесконечные сами по себе, несовместимы с сотворенными конечными существами. К ним относится творческая сила. Между небытием и бытием расстояние бесконечно, и требуется бесконечное могущество, чтобы перешагнуть через эту пропасть. Поэтому сотворенное существо не может обладать творческой силой.

Когда бесконечное существо действует во-вне, оно не может действовать бесконечным образом; в противном случае могли бы существовать две бесконечности.

Однако, скажут, следствие должно быть пропорционально причине. Да, если оба они одного и того же порядка. — Но причина и следствие, субъект действия (*l'agent*) и само действие всегда одного и того же порядка. — Да, если этот порядок не исключает по своему существу множественности. Следствия вторичных причин (собственно неправильно называемых причинами) конечны, как и последние: конечные действующие существа производят лишь действия того же самого порядка, что и они, ибо может быть несколько конечных существ одного и того же рода и вида. Но так как согласно принципу противоречия бесконечная причина по своему существу единственна, отделена от всего остального и выше всего, то вытекающие из нее следствия не могут быть того же самого порядка, ибо единственное существо исключает в силу необходимости своей природы всякое сходство, всякое соответствие, всякое родовое отношение к тому, что не есть оно.

Одним словом, может быть огромное множество сотворенных

существ, но несотворенному существу присуща единственность.

Все это — начатки метафизики. Я напоминаю их здесь лишь для того, чтобы показать правильность взгляда, столь же очевидного, как и эти начатки.

ГЛАВА XXIII¹

*ВОЗМОЖНО ЛИ, ЧТО В ПРИРОДЕ ИМЕЕТСЯ ЛИБО МЕНЬШЕ ЗЛА, ЧЕМ ДОБРА.
ЛИБО МЕНЬШЕ ДОБРА, ЧЕМ ЗЛА*

В бесконечном все совершенно, все в нем беспримесно. В конечном все носиг следы несовершенства. Никакое сочетание в мире конечного ни вполне хорошо, ни вполне дурно. Никакое отношение, никакое свойство ни вполне полезно, ни вполне вредно, ибо в мире конечного не может существовать ни одной степени чистой доброты, ни одной степени абсолютной злобы.

В мире конечного не существует ни одной степени чистой доброты; значит каждая степень добра смешана в нем со степенью зла. В мире конечного нет ни одной степени абсолютного зла: действительно, так как совокупное зло является лишь несовершенством совокупного добра, которое не может быть бесконечным, то каждая степень зла является результатом несовершенства каждой степени добра.

Количество зла равно необходимым образом количеству добра. Зло присуще конечным существам во всех сторонах их природы, во всех их отношениях, во всех их свойствах. Пусть к наличной сумме добра прибавится какое-нибудь новое добро. Так как последнее несовершенно, то в нем не будет ни малейшей частицы чистого добра без примеси зла; иначе говоря, в нем будет столько же степеней зла, сколько степеней добра, и не более, потому что зло подобно тени добра, а нет тени без отбрасывающего ее тела.

Степени зла будут равны степеням добра. Избыток невозможен ни с той, ни с другой стороны. Действительно, либо степени добра доступны еще подразделению, либо же мы пришли к пределу деления. Если нет дальнейших подразделений, то степени добра представляют как бы простую, неразложимую единицу, и степени зла не могут быть меньше. Если же они доступны еще дальнейшему подразделению, то мы не имеем чистой степени, и как бы многочисленны ни были деления, как бы далеко мы их ни продолжали, они дадут всегда дозу зла, равную дозе добра, до тех пор пока мы не дойдем до простых, неразложимых частей добра и зла.

Таким образом прибавление какого-нибудь добра к общей системе мира введет в нее новое зло, равное новому добру. Точно так же удаление какого-нибудь добра удалит и вытекающее из его несовершенства зло. Следовательно в природе не может быть меньше зла, чем добра, и меньше добра, чем зла.

¹ Глава XXII опускается. (Ред.)

**В ПРИРОДЕ НЕ МОЖЕТ БЫТЬ НИ БОЛЬШЕ ДОБРА, НИ МЕНЬШЕ ЗЛА,
ЧЕМ ИХ ЕСТЬ В НЕЙ**

Следует помнить, что я имею в виду всю систему мира, охватывающую все сотворенные существа, все времена и всю совокупность событий.

В этой системе всему указаны свои границы ее творцом. Количество добра регулируется положительными результатами, вытекающими из сочетания частей целого, и результаты эти считаются на основании их взаимного соответствия, имеющего свои пределы, на основании превосходства свойств, которыми наделены все существа, а в этом превосходстве нет ничего бесконечного ни в смысле количества, ни в смысле качества. Творец, поставивший пределы вселенной, не оставил за собой права отодвинуть их, ибо его воля неизменна: то, чего он захотел один раз, он хочет всегда.

Всякое сотворенное добро носит в себе свое несовершенство. Поэтому сумма добра является мерой зла; последняя необходимым образом равняется первой. И если одна из них определена, то определенной должна быть и другая.

В совокупной системе природы не может быть больше добра, чем его есть в ней, ибо творец ее не прибавляет ничего к свойствам, которые он вложил в нее; его не может быть и меньше, потому что ничего из него не теряется. Бог не прибавляет ничего к свойствам мира, потому что последний имеет все, что ему соответствует; у существ нет недостатка ни в чем. Бог не отнимает у них ничего, потому что они не имеют ничего лишнего.

Десять единиц, взятых вместе, дают число десять. Пусть сумма добра в мире равняется десяти, количеству, установленному в начале мира абсолютной и всегда неизменной волей творца. Не ясно ли, что он не может ничего больше прибавить к этому и не может также ничего отнять от этого, ибо в противном случае названная сумма добра была бы одновременно и твердо установленной и неустановленной?

Противоположный взгляд всегда питался — да питается и в настоящее время — тем, что сторонники его заставляют верховное существо поступать так, как поступают люди; ему приписывают наши слабости, у него предполагают наши капризы и наши ограниченные помыслы. Этот взгляд является общим источником всех теологических заблуждений ².

Даже самые мудрые люди обладают лишь частичной мудростью. Их желания сменяются, сталкиваются между собой,

¹ Глава XXIV опускается. (Ред.)

² См. выше, гл. III.

вступают в противоречие друг с другом. Сегодня они желают того, чего они не желали вчера; за это время они приобрели новые сведения, они понимают, что их планы нуждаются в изменениях, они их исправляют, улучшают.

Вообще соглашаются с тем, что бесконечное существо не подвержено подобной слабости, но когда переходят к частностям, то у него допускают такую же самую смену идей и желаний. До того как мир был создан, бог, может быть, мог заселить его более или менее совершенными существами. Но бог не может ничего изменить в установленном им порядке, ибо его воля неизменна. Это однако нисколько не умаляет его всемогущества. При всем своем всемогуществе он не может обладать двумя противоположными волями: одной, желающей, чтобы сотворенные существа обладали точно определенной суммой добра, и другой, имеющей желание, чтобы они имели это добро в большей или меньшей степени.

ГЛАВА XXVI

ВЕЩИ, ПРИЗНАВАЕМЫЕ САМЫМИ ПРЕВОСХОДНЫМИ, ЯВЛЯЮТСЯ НЕОБХОДИМЫМ ОБРАЗОМ И САМЫМИ ДУРНЫМИ; ПОЧЕМУ ЭТО ТАК?

Я не сомневаюсь, что читатель, внимательно прочитавший предыдущие рассуждения, и сам уже сделал этот вывод. Всякая степень конечного добра необходимым образом связана с некоторой степенью зла; следовательно вещи, обладающие большей степенью добра, обладают в то же время большей степенью зла; следовательно самые превосходные вещи являются необходимым образом и самыми дурными.

Основание этого не столь абстрактно, чтобы вам трудно было выяснить, хотя на первый взгляд утверждение это кажется крайне парадоксальным.

Все следствия связаны с первопричиной, от которой они все происходят, но одни из них связаны более тесно с ней, чем другие, ибо творец воздействовал на сотворенные им существа неодинаковым образом. Одни из них он предоставил их воле. На других он действует непосредственным образом. Между этими двумя крайностями находятся промежуточные существа, не обладающие ни всей активностью первых, ни всей инерцией вторых. Свободно действующие существа считаются чем-то высшим, чем существа, делающие лишь то, что их заставляют делать. Та независимость, из-за которой их называют господами своих действий, есть тень величия, возвышающая их над всем, что менее независимо; но, с другой стороны, она является для них источником значительного несовершенства, от которого избавлены существа, лишенные свободы. То, что происходит от конечного, подвержено как таковое уклонам, неправильностям, а то, что исходит от непосредственного действия бесконечного, запечатлено его прямоотой. Уклонения человеческого разума — его собственное дело.

Человек впадает в пороки и заблуждения, потому что он руководится своими, подверженными ошибкам, разумом и волей. Но не существует ни заблуждений, ни пороков для животных, действующих под влиянием познания, которое они получают извне и которое нельзя не признать тождественным с разумом всеобщей причины.

Совершенство и несовершенство сотворенных существ возрастают вместе с расстоянием, отделяющим их от бесконечного. Чем меньше они подчинены абсолютно независимому существу, тем более они сами независимы и тем более они как бы похожи на него; это видимое сходство и составляет их совершенство¹. Но чем более они предоставлены самим себе, тем более они удалены от источника абсолютного порядка и добра и тем более значит они подвержены страданиям и беспорядку, а это и составляет их несовершенство.

Прежде чем задавать вопрос, мог ли существовать мир, лучший, чем тот, в котором мы живем, следовало бы убедиться, что вообще мог бы существовать какой-нибудь другой мир; что единство причины и сущности не влекло бы за собой единства действия, а последнее — существования единственно конкретно данного мира, содержащего все, что только могло быть сотворено — субстанции и модусы — и приближающегося к бесконечному настолько, насколько он это может, не становясь им, т. е. отличаясь от него лишь на бесконечно малое высшего порядка. Эти соображения должны остановить самые смелые поколения и помешать им высказаться по вопросу об оптимизме.

Что касается меня, то я думаю, что мир лучший, чем наш, был бы хуже нашего мира; что из более удачного сочетания элементов получились бы и более значительные невыгоды; что если бы движение небесных светил было более торжественным и величественным, то порождаемые ими метеоры были бы более грозными; что более тонко организованные животные страдали бы больше, а, с другой стороны, испытывали бы более острое наслаждение; что большая проницательность вызвала бы новые открытия, а, с другой стороны, прибавила бы новые заблуждения к старым; что более активные воли обнаруживали бы больше склонности и к добру и к злу.

ГЛАВА XXVII

В ПРИРОДЕ НЕ СУЩЕСТВУЕТ ВИДА, РЕАЛЬНО И АБСОЛЮТНО ЛУЧШЕГО, ЧЕМ ДРУГОЙ КАКОЙ-НИБУДЬ ВИД

Иерархия видов — замечательная вещь. Но еще более замечательно то, что, несмотря на градацию, подчиняющую низшие виды высшим, между ними существует полное равенство, вызы-

¹ Об этом сходстве (в весьма условном смысле слова) идет речь в книге «Бытия», гл. 1, стр. 26, где бог говорит: создадим человека по образу и подобию нашему.

ваемое законом точного равновесия добра и зла. Откуда могло бы взяться их неравенство, будь оно возможно? Только от абсолютной доброты. Для доброты же, хотя и очень великой, но относительной и всегда уравновешиваемой равным пороком, оно может служить для того, чтобы отличать один вид от другого, но оно не будет никогда признаком реального превосходства. Для того чтобы один какой-нибудь вид был поистине лучше, чем другой, нужно было бы, чтобы, за вычетом суммы зла из суммы добра, на одной стороне оставалась хоть крупинка чистого добра; а этого не приходится искать в мире конечного, где две всегда равные величины дадут после вычитания всегда нуль.

Творец природы не имел никаких оснований наградить один какой-нибудь вид за счет всех других. Только тираны оправдывают свое поведение одними своими желаниями. Благодать руководила богом во время акта творения и не подсказывала ему никаких несправедливых симпатий.

Мы восхищаемся государем, который так же заботится о последнем из своих подданных, как и о своих любимцах, который принимает все меры, чтобы осчастливить как бедняка, так и богача. Эта требующая усилий внимательность является в глазах мудреца мерой подлинного величия государей. И что же? Неужели тот, кто мог без всяких усилий уравнивать свои дары, пренебрег этим? Неужели тот, кто влил в душу государей и философов чувство всеобщей благожелательности, сам первый вступил в противоречие с этим? Но тогда своим пристрастием при управлении миром он научил государей злоупотреблять своим могуществом.

Солнце освещает сперва вершины гор, затем оно спускается в долины и несет вместе со своим светом свою теплоту скрывшемуся в траве насекомому. Это самый подходящий образ божества.

Независимо от этих, по существу мало философских, соображений о достоинстве божества, надо заметить, что согласно закону равновесия добра и зла в мире конечного творец не мог сделать один какой-нибудь вид абсолютно лучшим, чем другие, т. е. таким, что у него было бы больше добра и соответственно меньше зла.

Естественное и необходимое равенство видов заключается, с моей точки зрения, в том, что у каждого из них столько же добра, сколько и зла. Не у всех у них одинаковая сумма добра и соответственно зла; ясно, что у человека больше удовольствий и больше страданий, чем у растения. Я утверждаю только, что в каждом виде сумма зла равняется сумме добра и что если сопоставим обе эти суммы, то ни один вид нельзя будет назвать стоящим абсолютно выше или абсолютно ниже, чем другие виды.

У мыслящего существа имеются по сравнению с существом, обладающим только ощущениями, положительные качества ума и соответствующие отрицательные стороны. Животное обладает

по сравнению с растениями свойствами животности, именно страданием и удовольствием. У человека в сто раз больше положительных качеств, чем у мухи, и в сто раз больше недостатков (я нарочно выбираю два столь отдаленные друг от друга вида): у него в тысячу раз больше удовольствий и в тысячу раз больше страданий. Но его пороки компенсируют его добродетели, а страдания уравнивают удовольствия; таким образом разумное животное в действительности ни совершеннее, ни счастливее мухи.

Следует заметить, что хотя нельзя определить с точностью, насколько у одного какого-нибудь вида благ больше, чем у другого, но это нисколько не мешает признать правильность закона добра и зла, ибо мы убеждены, что всегда каждая степень добра несет с собой равное зло. Так, я могу сказать, что у человека сумма добра равняется 1 100, а сумма зла тоже 1 100, что дает следующее равенство:

$$Ч = 1\ 100 - 1\ 100 = 0.$$

Пусть у мухи количество добра равняется 2, количество зла тоже равняется 2; отсюда имеем равенство:

$$М = 2 - 2 = 0.$$

Но $0 = 0$, значит $Ч = М$, или $М = Ч$.

Это — выражение естественного равенства человека и мухи, и формула эта применима ко всем видам существ.

ГЛАВА XXVIII

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ПЕРВОЙ ЧАСТИ

Зрелище вселенной показало нам повсюду зло рядом с добром, страдание вместе с удовольствием, истину возле лжи, добродетель и порок смешанными настолько, что их нельзя отличить друг от друга. Зло изобилует там, где изобилует добро; его меньше там, где уменьшается его антагонист. Если где-нибудь добро превосходит зло, то в другом месте последнее преобладает над первым, а в целом они равны между собой. Гармония мира получается в результате этого поразительного контраста, а представление о его красоте складывается из обоих представлений о добре и зле. Неизменность этого равенства заставила нас предположить, что оно необходимо. И действительно, мы убедились, что зло, так сказать, вытекает из добра в силу естественных границ его сущности, которая не может быть бесконечной. Мы убедились, что там, где не может быть чистой доброты, добро необходимым образом связано с равным ему в количественном и качественном отношении злом; что не может быть ни меньше зла, чем добра, ни меньше добра, чем зла; что большее добро сопровождается большим злом, и обратно; наконец, что мир, в котором было бы больше добра, чем в существующем мире, был бы настолько же и хуже его. Не следует ли отсюда, что в природе царит необходимым образом закон равновесия добра и зла?

Найдется ли после этого какой-нибудь здравомыслящий человек, который, имея возможность распоряжаться своей судьбой, не предпочел бы небольшое количество добра и соответственно небольшое количество зла и который, вынужденный подчиниться независящему от него естественному ходу вещей, не принял бы за правило переносить терпеливо все связанные с его положением бедствия, наслаждаясь выгодами его?

К этому выводу я обещал привести постепенным образом читателя, и здесь я его и оставляю.

Конец первой части



ВТОРАЯ ЧАСТЬ

О ЕДИНООБРАЗНОМ РАЗМНОЖЕНИИ ВСЕХ СУЩЕСТВ

ГЛАВА I

ОБ АНИМАЛЬКУЛАХ, ОТКРЫТЫХ В СЕМЕНИ ЖИВОТНЫХ



Я НЕ СОБИРАЮСЬ разбирать взглядов древних и новейших авторов о размножении. Я оставляю в стороне все гипотезы. Восхищаясь в одних из них гением их творца, в других — смелостью воображения, здесь — силой аналогии, там — точностью и тонкостью наблюдений, я все же нахожу, что теории создаются часто не столько из любви к истине, сколько из духа системы, заставляющего принимать обманчивую тень истины за саму истину, и что иногда самые нелепые теории пользуются полным доверием. Доверие это несомненно более обосновано у современных авторов, которые имеют больше шансов приблизиться к истине, оставив за собой ряд заблуждений.

Я ограничусь немногими соображениями, необходимыми для поставленной мной себе цели, заключающейся в том, чтобы показать, что все существа размножаются почти одинаковым способом. Я говорю «почти» и сказал бы совершенно одинаковым и единообразным способом, если бы я обращался к одним лишь естествоиспытателям, понимающим суть мелких различий и не придающим значения легким оттенкам, которые обыкновенные люди принимают за существенные отличия.

Теперь нельзя уже сомневаться в существовании сперматических животных. Древние предполагали их существование, но мы со своими инструментами доказали это. Вся наша заслуга заключается в том, что мы поверили на слово нашим учителям и что мы имели мужество искать с помощью микроскопа, которого у них не было, то, что они несомненно нашли бы, если бы они имели микроскоп, и о чем мы может быть никогда не создали бы себе представления, если бы этого не увидели.

Насколько я знаю, Левенгук¹ первый открыл эти анималькулы в семени самца, и все естествоиспытатели, повторившие его наблюдения, нашли их соответствующими истине. Правда, один или двое из наших современников дают сперматическим животным другое название, хотя они признают у них все присущие животным свойства, поскольку последние могут быть заметны у таких ничтожных существ. Но легко заметить, что, вынужденные признать на основании показаний органов чувств эти факты, они хотели бы как-нибудь извратить их в угоду своим странным теориям.

Ничтожнейшее количество семени, уместающееся на острие тончайшей иглы, содержит тысячи сперматических животных. Ученые не имеют слов, чтобы дать понять нам их малость; она такова, говорит один из них, что их потребовалось бы больше 50 000, чтобы образовать атом величиной меньше пылинки. Их так много в семени, что можно было с правом утверждать, что семенная жидкость целиком состоит из них. Действительно вся субстанция семени может быть разложена на этих маленьких животных; нельзя взять ни малейшей части ее, жидкой или слизистой, которая не содержала бы живого существа.

Но это не все: эти анималькулы в свою очередь состоят из других подобных животных. Когда разбавили некоторое количество семени в небольшом объеме воды, то число сперматических животных значительно увеличилось; каждое из первоначальных животных, очень больших по сравнению с новыми, как бы растворилось или разломалось в воде на несколько других животных. По отношению к ним жидкость, служившая для разбавления семени, была тем, чем является нож для пресноводного полипа, которого он делит на столько же отдельных полипов, сколько есть отрезанных частей. Это не простая гипотеза. Было сделано наблюдение, что сперматические животные, подвигавшись некоторое время, раскрываются и делятся на огромное множество других подобных им, хотя и меньших, животных. Эти доступные всем микроскопические наблюдения бесспорны.

Неизвестно, до каких пор можно было бы продолжать это деление; но целесообразно предположить, что пределом его являются неразрушимые живые анималькулы, столь малые, что от них до ничего остается лишь бесконечно малое расстояние. Это должно послужить ответом на все софизмы, выдвигаемые обыкновенно,

¹ Или может быть Гартсекер (Hartsoeker).

когда рассуждают о делимости до бесконечности. Действительно, так как ниже этих анималькул остается лишь ничто, то придется признать, что они не составлены из других анималькул, которые конечно были бы меньше, чем составленное из них объединение. Таким образом их животная организация неразрушима: ее можно было бы разрушить, лишь разделив анималькулы, которые в своем соединении образуют ее; но она проста, по крайней мере в том смысле, что она не вытекает из соединения других подобных организаций; следовательно она неразрушима¹.

Сперматических животных наблюдали не в семени одного какого-нибудь индивида или нескольких индивидов одного какого-нибудь вида, но в семени огромного множества видов и еще большего количества индивидов, в семени человека и других четвероногих, птиц, рыб, насекомых, даже в семени самых малых моллюсков. Первый наблюдатель, желавший оставить другим исследователям лишь труд подтвердить его наблюдения, нашел повсюду одно и то же явление, повсюду одинаково поразительное и бесспорное, но с различиями, тем более достойными внимания, что они еще более подтверждают основной факт.

Сперматические анималькулы, наблюдавшиеся в семени животных различных видов, не всегда обладают одинаковой величиной и фигурой и не всегда находятся в одинаковом количестве. Эти вполне установленные факты достаточно объясняют различие и сохранение видов, а также их неравное размножение.

Левенгук нашел, что сперматические животные из семени петуха и крысы всегда меньше, чем сперматические животные из семени собаки и барана, которые приблизительно равновелики, судя по составленным этим искусным наблюдателем снимкам. Разница станет заметнее, если сравнить между собой сперматических животных например из человеческого семени с сперматическими животными из семени какого-нибудь насекомого. Но не следует думать, будто величина сперматических животных всегда соответствует размерам получающихся из них индивидов. Такое соответствие в размерах не всегда наблюдается у зародышей (foetus), ничего удивительного, что оно не наблюдается у зачатков (germes). Но это соответствие может иметь место в последних — я имею в виду последние члены деления, хотя оно не замечается у животных, наблюдаемых в микроскопе. Вот как можно объяснить это.

Г-н Нидгем, описавший с такой точностью семя кальмара, представляющего небольшую рыбу, наблюдал всегда, что мельчайшие движущиеся частицы его значительно больше, чем в семени человека. До него удивлялись аналогичной разнице у сперматических животных других видов, наибольшие из которых

¹ В основе этих соображений лежит следующий бесспорный принцип: все конечное имеет предел, ибо в противном случае оно было бы бесконечным. Пустые софизмы геометров и алгебраистов, привыкших довольствоваться иллюзорными абстракциями, не имеют никакой силы против этого очевидного положения.

должны были бы быть наименьшими, и наоборот, принимая во внимание разные размеры индивидов, в семени которых их находили. Но достаточно одной очень простой гипотезы, чтобы устранить указанное противоречие.

Наблюдение показало, что эти анималькулы содержатся одни в других или соединены вместе, подобно тому как несколько полипов прикреплены к одному. Имея это в виду, естественно предположить, что те, которые казались бóльшими, содержали бóльшее число их, чем те, которые казались меньшими, и что обилие их было обратно пропорционально действительной величине зачатка. Если мы предположим, что объем кальмара в тысячу раз меньше объема человека, то в соответствии с этим его первичный зачаток должен быть в тысячу раз меньше, а с другой стороны, на основании только что сказанного мной ясно, что сперматические животные кальмара могут казаться в микроскопе в десять тысяч раз больше, чем сперматические животные человека. Если такое животное, наблюдаемое в семени человека, содержит пять других сходных по природе животных, а сперматическое животное, наблюдаемое в молоках кальмара, содержит их пять тысяч тоже одинаковой природы, то оба животных будут занимать одинаковое пространство в поле микроскопа, ибо число содержащихся в них анималькул обратно пропорционально величине этих самых животных; а это должно иметь своим следствием одинаковый объем с обеих сторон. Каждый зачаток или предельно малая анималькула кальмара относится к каждой предельно малой анималькуле человека, как $1:1000$; количество одинаковых анималькул, содержащееся в сперматическом животном кальмара, видимом под микроскопом, относится к количеству анималькул, содержащихся в сперматическом животном человека, видимом под микроскопом, как $5000:5$. Но отношение $5000:5$ обратно пропорционально отношению $1:1000$; умножая 5000 на 1 , мы получаем то же число, как и умножая 5 на 1000 : поэтому оба животных при наблюдении в поле микроскопа будут равны по величине.

Но если бы каждая анималькула из молок кальмара содержала не 5000 мельчайших живых зачатков, а 10000 , то она казалась бы в два раза больше, чем каждая анималькула, наблюдаемая в семени человека: действительно, так как число содержащихся зачатков удвоилось бы, то и совокупный объем их также удвоился бы. Если бы он содержал 100000 их, то общий объем их был бы в двадцать раз больше. Если же он содержал бы 100000 раз по 5000 (пользуясь теми же начальными цифрами), то не ясно ли, что сперматическая анималькула кальмара была бы в 100000 раз больше, чем сперматическая анималькула из семени человека? Остается доказать правильность нашей гипотезы или придать ей по крайней мере большее правдоподобие.

Для большей простоты и ясности мы, не умножая примеров, будем придерживаться взятого уже нами. Плодовитость кальмара гораздо больше плодовитости человека; последняя представляет

пожалуй одну стотысячную или двухсоттысячную первой. Это заставило г. Бюффона заявить, что повидимому у видов, у которых плодовитость меньше, число сперматических животных должно быть меньше, чем у тех видов, у которых в соответствии с большим числом зародышей — как это имеет место у рыб и у насекомых — число сперматических животных тоже должно быть больше¹. Но это не согласуется с наблюдениями, сделанными над семенем кальмара и семенем человека.

Этот искусный естествоиспытатель несомненно ошибается. Кажется естественным, кажется необходимым, что для возможности сильного размножения кальмара его семя должно содержать большее число первичных и способных к развитию зачатков, чем человеческое семя, — примерно пропорция должна быть такова: миллион зародышей кальмара на один или два зародыша человека. Но необязательно, чтобы это отношение существовало между количеством сперматических животных из молок рыбы и количеством их из семени человека. Если бы число их было одинаково в обоих случаях и если бы и те и другие были одинаковой величины, то, как я показал, могло бы быть 1 000 зачатков и следовательно 1 000 зародышей кальмара на 1 зачаток или зародыш человека. Еще скорее могло бы существовать это отношение — или какое-нибудь другое, более значительное, — если бы сперматические животные кальмара были в 10 000 и 100 000 раз больше, чем сперматические животные человека.

Очень важно хорошо отличать первичные зачатки, являющиеся последними анималькулами, наименьшими членами животности, от сперматических животных, которые могут содержать тысячи их. Каждый зачаток (*germe*), а не каждое сперматическое животное, должен дать в свое время зародыш (*foetus*). Поэтому число зародышей, а значит и быстрота размножения регулируются количеством зачатков, а не количеством сперматических животных, которые, содержа большее или меньшее количество первичных анималькул — зачатков, могут быть более или менее многочисленны в различных случаях, в зависимости от того, содержат ли они большее или меньшее количество зачатков; причем из этого нельзя сделать никакого вывода относительно быстроты размножения у различных видов животных, как бы далеки или близки между собой ни были выражающие это числа.

Возьмем худший, наиболее разнящийся случай: все, с одной стороны, и ничего — с другой; большее число и большие раз-

¹ См. «Histoire des animaux», ch. V. Я буду иметь еще не раз возможность показать недостаточность некоторых рассуждений наших наиболее ученых естествоиспытателей. Я прошу их рассматривать мои собственные мысли лишь как сомнения, которые я осмеливаюсь просить их разъяснить мне. Когда я брал перо в руки, я не сказал себе: *я хочу доказать, что другие ошибались*, а лишь: *я буду стараться не ошибаться*. Будет неплохо, если, несмотря на это благое намерение, я сделаю лишь немного ошибок.

меры сперматических животных в семени более медленно размножающегося вида и меньшие размеры и меньшие числа сперматических животных у быстрее размножающегося вида (это имеет место при наблюдении над семенной жидкостью собаки в сравнении с семенной жидкостью мух, а особенно ос и других насекомых); в этом случае, говорю я, будет все же ровно столько зачатков, сколько нужно для того, чтобы возможно было такое чудовищное размножение, какое наблюдается у ос.

Суть дела в том, чтобы согласовать меньшее число сперматических животных с большим числом зародышей. Я однако наметил уже путь к этому, показав, что число зародышей определяется отнюдь не числом сперматических животных, а скорее числом производящих их зачатков. Поэтому следует объяснить сначала, каким образом в меньшем числе сперматических животных мухи может содержаться больше специфических зачатков, чем их содержится в большем числе сперматических животных собаки; кроме того возможно, что сперматические животные меньшего вида будут мельче, чем сперматические животные большего вида.

Число сперматических животных мухи относится к числу сперматических животных собаки примерно, как 1:1000. Если бы количество зачатков, которое содержится в каждом сперматическом животном мухи и на которое оно может быть разложено, было лишь в тысячу раз больше числа зачатков, из которого состоит сперматическое животное собаки, то имелось бы в точности одинаковое число зачатков и зародышей в обоих случаях. Поэтому для объяснения разницы в плодовитости обоих видов недостаточно простой обратной пропорциональности, выражаемой отношением 1:1000¹; поищем же более удовлетворительную пропорцию.

Величина сперматического животного мухи равняется примерно одной тысячной величины сперматического животного собаки². Составим отношение из этого отношения и из предыдущего, т. е.

¹ Я не говорю о самых крупных видах собак, где разница будет меньше, так как жизнь индивидов у них более продолжительна и кроме того пометы у них дают большее число детенышей. Большие собаки живут 14—15 лет и больше, их самки могут рожать в течение по крайней мере 10 лет; течка у них бывает два раза в году, что дает 20 пометов, каждый из 5, 6 и 7 щенков. Возьмем наименьшее число, ввиду того что возможны полные или частичные выкидыши; мы найдем тогда, что у крупных видов суки могут произвести в течение жизни 100 щенят. По наблюдениям г. Реомюра, оса может дать свыше 30 000 личинок. Таким образом разница в плодовитости этих двух видов выражается отношением 100:30 000, или 1:300. Но существует также много сук менее крупных видов (не говоря уже о самых малых породах), пометы которых не дадут больше 30 щенков. О них и идет речь в тексте. Разница между их плодовитостью и плодовитостью ос выражается отношением 1:1000.

² Принятое здесь отношение величины сперматических животных, а также отношение числа их, принятое в начале предыдущего абзаца, вытекают с достаточной точностью (в той мере, как этого можно требовать в таких вопросах) из ряда наблюдений, сделанных Левенгуком, Гарвеем, Реди и др.

из отношения числа сперматических животных мухи к числу сперматических животных собаки и отношения величины каждого сперматического животного мухи к величине каждого сперматического животного собаки. Эти два отношения равны каждое 1 : 1 000, а отношение, составленное из них, будет равняться 1 : 1 000 000; число, обратное ему, даст для сперматического животного мухи миллион зачатков на один зачаток, содержащийся в сперматическом животном собаки; а для всей суммы сперматических животных мухи — хотя она в тысячу раз меньше, чем вся сумма сперматических животных собаки, — тысячу зачатков на один зачаток собаки, что дает приблизительно разницу между плодовитостью мух и плодовитостью собак.

Это отношение вполне подтверждается тем, что из него вытекает другое отношение между размерами различных зачатков, приближающееся к отношению размеров зародышей. Этот факт не оставляет никакого сомнения в том, что указанное отношение регулирует в природе — конечно со всеми необходимыми оговорками — процесс размножения. Если предположить, что зародыш собаки в миллион раз больше зародыша мухи при тех же обстоятельствах и на той же ступени развития, то точно такое отношение величины между различными зачатками вытекает необходимым образом из отношения 1 000 зачатков на 1 при в 1 000 раз меньшем количестве сперматических животных.

Если бы число сперматических животных мухи равнялось числу сперматических животных собаки, то величины содержащихся в них зачатков были бы лишь пропорциональны величинам сперматических животных; зачаток мухи был бы в 1 000 раз меньше зачатка собаки, так как сперматическое животное собаки в 1 000 раз больше сперматического животного мухи. Если бы число сперматических животных мухи было в два раза меньше числа сперматических животных собаки, то отношение величины зачатков мухи к величине зачатков собаки уменьшилось бы вдвое, и один зачаток мухи был бы тогда в 2 000 раз меньше зачатка собаки. Увеличивая соответственным образом отношение между количествами сперматических животных рассматриваемых двух видов, мы найдем, что так как количество сперматических животных мухи равняется только одной тысячной количества сперматических животных собаки, то величина зачатка насекомого относится к величине зачатка четвероногого, как один к тысячу раз тысяче, или 1 : 1 000 000; следовательно величина зачатка мухи будет равняться одной миллионной величины зачатка собаки; а величины зачатков будут относиться между собой, как величины порождаемых ими зародышей.

На каком основании можно требовать, чтобы величина сперматических животных двух различных видов была пропорциональна величине соответствующих им зародышей? Я нахожу необходимое соответствие между зачатками и зародышами, так как последние являются результатом развития первых; я думаю, что должно быть

столько же зачатков, как и зародышей, что число зачатков должно равняться числу зародышей, так как последние зависят от первых; я ясно вижу также, что величина зачатков пропорциональна величине зародышей, подобно тому как число зачатков пропорционально числу зародышей; я считаю себя вправе вывести отсюда, что плодовитость размножения у видов обратно пропорциональна величине индивидов: это равновесие между величиной и числом компенсируется здесь, как и повсюду, выгодами и невыгодами, дающими некоторым видам в числе то, что им не дано в величине, а другим — в величине то, что им не дано в числе. Во всяком случае все в природе согласуется с этими идеями, даже то, что выдвигают против них. Но чем объясняется пропорциональность в величине и числе между сперматическими животными каких-нибудь двух видов и их зародышами? Повторяю: не анималькулы, которых мы видим под микроскопом в семени животных, имеют своим предназначением образовать зародыши, сформировать индивиды, одним словом, превратиться в людей, как представлял себе это автор названного открытия; для этого предназначены мельчайшие, содержащиеся в этих сперматических анималькулах зачатки, каждый из которых должен произвести индивид своего вида; часто даже один лишь единственный становится зародышем в каждом поколении, хотя одна сперматическая анималькула и содержит тысячи их. И разве я недостаточно убедительно доказал, что различие зачатков и зародышей может быть пропорционально и стлично согласоваться со всеми особенностями размножения, несмотря на диспропорцию в величине и числе между зародышами и сперматическими животными одного и того же вида, сравниваемыми между собой, или с зародышами и сперматическими животными другого вида?

Достаточно взглянуть на рисунки (особенно Левенгука), изображающие сперматических животных из семени различных животных, чтоб убедиться, что различие форм их соответствует, хотя и не абсолютно, строго различию видов.

Сперматические животные петуха всегда сходны между собой и всегда отличаются от сперматических животных кролика, а последние всегда отличаются от сперматических животных барана; сперматические же животные барана еще менее похожи на сперматических животных, наблюдаемых в молоках рыб. Действительно, следует заметить, что различие между сперматическими животными двух разных видов птиц гораздо меньше, чем различие между сперматическими животными птицы и сперматическими животными четвероногих; различия между сперматическими животными двух разных видов рыб меньше, чем между сперматическими животными рыбы и человека. Точно так же какая-нибудь птица всегда больше похожа на другую, отличную, птицу, чем на четвероногое: орел больше похож на воробья, чем на слона; семга больше похожа на треску, чем на человека.

Между тем в одном и том же семени случалось наблюдать

иногда сперматических животных, отличавшихся по форме от большинства их. Это верно; но возможно, что это были сперматические животные от какого-нибудь чужого семени, очутившиеся в воздухе, всегда насыщенном различными, носящимися в нем семенами; возможно, что сперматические животные другого вида были занесены потоком воздуха в капли семени, наблюдавшегося в микроскопе. Это бесспорно, и это представляет собою неизбежное неудобство. Сказанное относится к действительным и наиболее резким различиям. Что касается более тонких оттенков различия, то их правильно объясняют тем, что эти анималькулы благодаря своему движению представляются в различном виде наблюдателю. Одни из них показывают ему брюхо, другие — спину, третьи — бок, четвертые — голову, пятые — хвост. Некоторые движутся очень быстро и похожи на прямое волоконец, снабженное маленьким круглым хохолком; у других движение более медленное и волнистое; третьи искривляются, заворачивают свои хвосты в разные стороны и т. д.

Левенгук находит, что сперматические животные одного и того же вида, наблюдаемые в различных каплях семени или даже в одной и той же капле, представляют несколько отличные фигуры. Что касается меня, то я полагаю, что это лишь различные аспекты одной и той же фигуры. Возьмем например сперматических животных кролика, большое количество фигур которых дал нам этот наблюдатель. Уже с первого же взгляда различия кажутся незначительными; в действительности же их совершенно не существует. Возьмите первую фигуру; представьте себе нить вдоль длины ее, служащую ее осью; вообразите, что она вращается вокруг этой нити; после полного оборота вы получите почти все остальные фигуры. То же самое получится, если вы поступите так с любой другой фигурой тех же сперматических животных. Следовательно они все являются лишь различными аспектами одной фигуры.

Однако если после этой первой операции вы найдете, что вам не хватает еще нескольких фигур, указанных Левенгуком или другими наблюдателями, повторявшими те же самые опыты, то вы их легко получите благодаря другой операции, столь же простой и естественной, как и первая. Предположите или лучше не предполагайте ничего: посмотрите, как встречающиеся в уксусе черви сгибаются и разгибаются, как они движутся, быстро вытягиваясь в нитку, в этой жидкости, как они сокращаются, раздуваясь. Представьте себе, что сперматические черви производят все эти маленькие эволюции, тем более легкие для них, что они более гибки; что какой-нибудь червь делает их, представляя аспект, который среди полученных вами путем указанного мною выше вращения показался вам наиболее близким к недостающей вам фигуре, и вы найдете ее непременно. Благодаря подобному механизму я нашел их всех одну за другой.

Если бы я произвел эту операцию лишь над своими соб-

ственными наблюдениями, то я боялся бы стать жертвой иллюзии; читатель мог бы заподозрить меня в том, что я поддался предубеждению. Но так как эта операция применялась к точным наблюдениям другого исследователя и так хорошо удалась, то я считаю ее ключом ко всем трудностям, связанным с этим вопросом; и читатель несомненно признает правильность этой точки зрения. Фигуры, служившие мне моделью, доступны всем; если же я взял бы свои собственные фигуры, то они не обладали бы пожалуй той же степенью достоверности для всех читателей. Я сохраняю их для более обширной работы, предлагаемый же труд содержит лишь общие идеи насчет всеобщего плана природы относительно размножения существ.

Мне остается прибавить лишь несколько слов по вопросу о сперматических животных, а именно, что семя самки содержит аналогичных сперматических животных и в таком же количестве, как и семя самца соответствующего вида, так что в смеси семени обоих полов нельзя отличить одних от других. Этим открытием мы обязаны новейшим наблюдателям. Первые наблюдатели заметили их только в мужском семени и отрицали, что они имеются в женском семени, в котором они их не находили. Таков неизбежный закон, что ошибка идет всегда следом за истиной.

ГЛАВА II

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЖИВОГО; РАЗБОР ТЕОРИИ ОРГАНИЧЕСКИХ МОЛЕКУЛ

Самые трудные и самые важные стороны проблемы размножения — это, во-первых, вопрос о происхождении живого, во-вторых, — о различии полов.

Что касается первого пункта, то автор теории органических молекул, если повидимому заметил здесь подводный камень, то лишь для того, чтобы об него разбиться подобно другим. Между тем он был на правильном пути: он поймал основной узел трудности и готовился его распутать. И все же вслед за таким приближением к истине он столь резко вдруг отклонился от нее!

Он, осмеливаюсь я сказать, не обратил внимания на то, что, подобно тому как протяженность не может вытекать из непротяженности, даже из бесконечного множества непротяженностей, так и живое не может вытекать из неживого, даже из бесконечного множества неживого. Поэтому, чтобы произвести живое, совершенно необходимо прибегнуть к живому. Органические молекулы могут произвести органическое существо такой же в точности организации, как и организация молекул; вот и все. Но если органическая молекула и живое существо не представляют по природе одной и той же вещи, т. е. если органическая молекула не есть живое существо при своей малости, подобно тому как есть живое существо — животное более или менее крупных размеров,

то, по-моему, никакое сочетание органических молекул не может произвести живое существо¹.

Следовательно г-н де-Бюффон собственно ничего не говорит, когда утверждает, что животные произошли из скопления бесконечного множества сходных, органических, живых частиц, если он не связывает со словами: *органические, живые* того же самого смысла, как и со словами: *организованные, живые животные*; а между тем он уверяет, что круглые и продолговатые крохотные тельца, движущиеся в животном семени, подлинны органические частицы, согласно ему, являются менее организованными, менее живыми, одним словом, менее животными, чем животные, которые, по его мнению, происходят от них.

Органические частицы не являются животными в обычном смысле слова *животное*. Следовательно, заключаю я, они не могут произвести то, что обычно называют животными, просто на основании того принципа, что всякое составное целое является совокупностью маленьких зачатков точно такой же природы, как и все целое. Я готов на минуту допустить, что существует много степеней животности и что органические молекулы обладают наименьшей животностью, но тогда из их сочетания могут получиться лишь животные с наименьшей степенью животности. Действительно невозможно, чтобы эти органические частицы дали то, чего в них нет; невозможно, чтобы, обладая лишь меньшей животностью, они дали бóльшую животность.

За степени и оттенки животности принимают то, что составляет различные виды животных. Но не следует делать этой ошибки: животность как таковая неспособна к количественным изменениям и быть больше или меньше; но она может видоизменяться и принимать ту или другую форму, существовать с бóльшим или меньшим количеством органов, обладать теми или другими способностями, может летать, плавать, ходить или быть лишенной поступательного движения. Следовательно нельзя сказать ни в каком смысле, что насекомое меньше животное, чем собака. Оно—такое же животное, как и собака, хотя и другого вида животности: это—животное меньших размеров, более слабое, более ничтожное, если хотите, но оно такое же животное и имеет такое же право принадлежать к классу животных, независимо от того, занимает ли оно верхнюю, нижнюю или среднюю ступень в этой иерархии.

Что касается меня, то я рассматриваю животность так же, как существование. Можно ли сказать, что какая-нибудь вещь существует больше или меньше, чем какая-нибудь другая вещь, на том основании, что она существует отличным от нее образом? Говорить так значило бы злоупотреблять словами. Между чем-нибудь

¹ Мне всегда казалось странным при чтении различных критических разборов этой теории, что никто не отметил слабой стороны ее и что некоторые критиковали как раз то, что является в ней наиболее разумным, наиболее отвечающим плану природы. Но впоследствии я понял, что такая обычная участь тех, которые пишут лишь для того, чтобы критиковать.

существующим и другим существующим как таковыми имеется лишь отношение равенства. В какой бы форме ни существовали различные части материи, они все имеют такое же право быть отнесенными к разряду существ. Поэтому будет ли животное рыбой, птицей, четвероногим, насекомым, собакой или человеком, — оно есть не более и не менее животное.

Странно что естествоиспытатель, не допускающий никакого реального различия между растением и животным, пытается найти его между двумя животными как таковыми. Если бы ему это удалось, то это представляло бы лишнюю трудность для его гипотезы. Если бы первичные органические частицы не были бы животными какого-нибудь известного вида, то они никогда не сочетались бы таким образом, чтобы из них мог получиться какой-нибудь известный нам вид животных. Неужели собираются отнять животность у органических частей животных для того, чтобы придать ее растениям? Разве они не могут все сохранить ее, каждое в соответствии со своим видом?

Чтобы дать представление о возникновении животных из подобных органических частей, прибегают к сравнению с солями. «Крупинка морской соли представляет собою куб, составленный из бесконечного множества других кубов, которые можно различить под микроскопом; эти маленькие кубы в свою очередь составлены из других кубов, которые можно увидеть под более сильным микроскопом, и нельзя сомневаться в том, что первичные составные части этой соли также будут представлять собою кубы такой малости, что они будут всегда недоступны нашему взору и даже нашему воображению»¹. Это совершенно правильно. Но это сравнение доказывает, если я не ошибаюсь, что, подобно тому как последние частицы соли представляют собой кубы, такие же реальные и того же вида, что и самые большие крупинки морской соли, так и первичные составные молекулы животных должны быть небольшими животными, такими же реальными и того же вида, что и самые большие, составленные из них, животные; что, подобно тому как крупинки морской соли кубичны, в силу того что зачатки этой соли представляют собой подобные кубы, так и животные таковы тоже в силу того, что их зачатки представляют собой подобных животных; и наконец что, подобно тому как мельчайшие частицы призматической соли дали бы призматические крупинки соли, так и органические молекулы какого-нибудь определенного вида животности дадут животных того же вида. Вот и все.

Пример полипа также убедительно доказывает животность самых малых органических частей: действительно полип представляет собою группу полипов, соединенных вместе, и таких же подлинных полипов, как и он сам.

С этой точки зрения можно утверждать, что живое может

¹ «Histoire naturelle des animaux», ch. II.

быть составлено лишь из живого, животное — из маленьких животных, такое-то определенное животное — из таких-то анималькул того же сорта животности, собака — из маленьких зачатков собак, человек — из зачатков-гомункулов.

ГЛАВА III

О РАЗЛИЧИИ ПОЛОВ

Некоторые исследователи утверждали, что они наблюдали в семени животных мужских и женских сперматических животных. Им не поверили на слово, так как считали это лишь игрой воображения. С трудом приходят к соглашению насчет того, что следует называть верхней частью и нижней частью этих животных. Где же в таком случае и как найти и различить половые части их?

Не вдаваясь ни в какие подробности, я считаю совершенно бесполезным спрашивать, являются ли сперматические животные мужскими или женскими, или теми и другими вместе, или ни теми, или другими. Разве мы не убедились в том, что не сперматические животные порождают зародыши, что не сперматические животные должны стать зародышами, а ими становятся лишь мельчайшие зачатки, значительными скоплениями которых являются эти животные?

Никто не наблюдал совокупающихся полипов, но наблюдали, как отрезанные и отделенные части их становились полипами. Никто не наблюдал также, чтобы сперматические животные размножались путем совокупления, но бесспорно, что они распадаются и делятся на тысячи других, более мелких анималькул, которые однако не являются еще предельными членами деления, и что для подобного размножения различие полов не имеет большого значения.

Последние анималькулы — зачатки становятся зародышами, затем животными, способными к совокуплению и размножению таким путем. Мы не сомневаемся в том, что существуют мужские и женские животные, что существуют виды животных, у которых для размножения необходимо соединение самца и самки; с другой стороны, мы не можем сомневаться в том, что зародыш, представляющий развитие одного единственного зачатка, может иметь лишь пол своего зачатка, т. е. что мужской зародыш представляет собой развитие мужского зачатка, а женский зародыш — развитие женского зачатка; следовательно необходимо признать различие полов у первичных зачатков видов, у которых имеются мужские особи и женские особи и размножение которых происходит путем соединения полов. Если имеются двуполые виды, то зачатки их также двуполы; если бы существовали бесполые виды, то лишь потому, что их зачатки были бы также бесполы. Аналогичным образом можно объяснить, почему некоторые виды имеют большее количество самцов, а другие — большее количество самок, меж тем как значительное большинство имеет столько же самцов, сколько и самок.

О СОЕДИНЕНИИ ДВУХ ПОЛОВ ДЛЯ РАЗМНОЖЕНИЯ ЖИВОТНЫХ

Полипы, бернакли, морские крапивы и морские звезды, блюдца и огромное множество червей размножаются без совокупления; следовательно соединение полов не абсолютно необходимо для размножения животных. Развивая эту идею, можно было бы полагать, что существует предел животности, при котором совокупление является необходимым в целях воспроизведения, хотя ниже этого предела оно, будучи излишним, не имеет места; можно было бы прибавить к этому, что это различие делит может быть животное царство на два больших равных класса, один из коих объединяет все небольшие виды, размножение которых происходит без совокупления, а другой класс — больших животных, у которых размножение происходит путем соединения обоих полов. Я сказал: два равных класса в том смысле, что возможно, что в каждом из них имеется одинаковое количество видов как от полипа вниз до последней анималькулы включительно, так и от полипа вверх до самого крупного известного животного. Но остановимся на этом и, вместо того чтобы развивать дальше эти догадки, исследуем принцип, лежащий в основе их.

Можно ли назвать размножение полипов путем отделения частей подлинным рождением? Я полагаю, что нет. Действительно рождение имело место у целого полипа до того, как он был разрезан, или, лучше сказать, до того, как его разделили на несколько других полипов, которых он раньше заключал в себе.

Возьмите пузырек ртути, раздавите его и посмотрите, как он делится благодаря этому на сотню других, более мелких пузырьков. Мы не имеем здесь вовсе рождения пузырьков ртути, все они содержались в том пузырьке, который был раздавлен. Я прошу читателя хорошенько заметить себе, что весь пузырек был шарообразным лишь потому, что он состоял из шарообразных крупинок и что эти крупинки шарообразны лишь потому, что они составлены из меньших шариков, вплоть до последних частиц, имеющих ту же форму.

Применяя этот пример к полипу, мы можем сказать, что размножение его путем отделения частей отнюдь не является действительным рождением. При этом разделяют лишь полипов, бывших ранее соединенными и заключенными в маленькие трубки, из которых они никогда не выходят больше чем наполовину. Это не есть рождение.

Когда изучали размножение только у одного из полов, то ему приписывали всю честь этого, другой же пол не имел при этом почти никакого значения. Так некоторые естествоиспытатели приписывали служащее для размножения начало только самцу; самка же, по их мнению, доставляет лишь материал, необходимый для развития зачатка, получаемого от самца. Наоборот, согласно

теории яиц, одна лишь самка обладает жидкостью, необходимой для размножения; хотя она и оплодотворяется мужской силой наподобие заражению, но это оплодотворение происходит в матке, куда не проникает семя самца. Действительно, заявлял Гарвей, если бы оно туда проникало, то можно было бы обнаружить следы этого по каким-нибудь изменениям или переменам, происходящим с высиженными яйцами. Между тем он не заметил того, чтобы яйца, которые курица производит без участия петуха, существенным образом отличались от других яиц.

Более точные наблюдения показали, что яйца, произведенные без участия петуха, бесплодны: маленькая белая точка в центре этих яиц, которая должна была бы быть зародышем, представляет собой лишь бесформенное неорганизованное тело, совершенно неспособное стать цыпленком; между тем у других яиц это настоящий зародыш, уже почти сформированный до того, как он был высижен, эмбрион, одна из конечностей которого, бóльшая, представляет собой голову, а другая — спинной хребет (ибо это все, что можно здесь различить), и который начинает расти с первого же момента высиживания. Здесь следовательно настоящее размножение происходит лишь путем соединения семени петуха с семенем курицы.

Можно ли в настоящее время сомневаться в том, что оба пола действительно обладают служащей для размножения жидкостью; что в момент сокоупления обе эти жидкости смешиваются каким-то образом (я вскоре покажу, как это может происходить) и что наконец это смешение производит зародыш? Я охотно готов обобщить этот вид размножения, единственный в собственном смысле слова. Противоположные примеры имеют мало значения. Мы уверены, что улитки и огромное множество земляных червей, над которыми производились наблюдения, двуполы и следовательно обладают мужскими и женскими семенами, смешивающимися между собой в целях размножения. Руководствуясь аналогией, Аристотель считал двуполыми морских раковин, почему же нам не считать таковыми полипов, являющихся как бы водяными червями? Ведь нас побуждает к этому тот же закон аналогии, которому здесь ничто не противоречит.

Мы видели, что полипы размножаются посредством отделения частей, но что может помешать им размножаться также самим по себе подобно земляным червям, если они тоже являются в одно и то же время самцами и самками? Скажут, что утверждать это значит приписывать им без нужды два вида размножения, когда достаточно и одного; что последний есть факт, а первый — лишь догадка.

Нет, это факт не менее реальный, чем и другой. Действительно, в чем заключается размножение полипов посредством отделения частей? Вот в чем. Тело материнского полипа, принадлежащего к передвигающемуся виду, снабжено пузырьками, заключающими каждый подобного, но меньшего, полипа. Они нахо-

дятся здесь, как в матке, они здесь растут и развиваются. Достигнув известного размера, они разрывают прикрывающую их оболочку и отделяются от материнского полипа. Что это такое: акт рождения, разрешение от бремени? Если отделить их путем отсечения, то результат получается тот же самый. Сидячий полип заключен в трубке или перепончатой ячейке. Над этой первой трубкой поднимается другая, содержащая тоже полипа; от ячейки последнего отделяется третья трубка с новым полипом; от третьей трубки отходит четвертая, имеющая тоже свое мягкотелое, и т. д. Так как эти трубки включены друг в друга, то диаметры их уменьшаются; если теперь отсечь эти трубки с их полипами, то можно ли это назвать размножением, рождением? Ведь здесь не производится и не рождается нового полипа. И в то же время мы убеждены, что, когда эти самые полипы становятся старыми, они размножаются путем откладывания яиц¹.

ГЛАВА VII²

ПОВТОРЕНИЕ СКАЗАННОГО

Из всего вышеизложенного существенное значение по вопросу о единообразном размножении существ имеет лишь несколько положений, достаточно убедительно доказанных, по моему мнению, путем наблюдения и рассуждения по аналогии. Я сформулирую их на основании предыдущих глав в двух пунктах.

1. Семя животных кишит сперматическими животными; оно целиком состоит из них. Сперматические животные — это не простые существа, а вторичные, третичные и т. д. соединения. Согласно наблюдениям, они могут делиться на тысячи других животных, которых я назову, переходя от более сложного к менее сложному, животными второго порядка; а последние могут делиться на других животных третьего порядка. Так как это деление не может происходить до бесконечности, то имеются последние, самые простые члены деления, — это зачатки. Таким образом семя животных представляет лишь скопление зачатков. Я не думаю, чтобы зачатки содержались друг в друге до бесконечности; ясно далее, что они существуют не изолированно, не в одиночку, а наоборот, находясь друг около друга, объединены в группы путем непосредственного соприкосновения, образующего из каждой группы сперматическое животное первого, второго или третьего порядка, подобно тому как полип является группой полиповых зачатков. Какая сила удерживает их так тесно прилепленными друг к другу? Сила эта — свойственное им прилипание, вязкость, подобная сцеплению между собой водяных молекул. Это физическое свойство

¹ См. «Les Mémoires pour servir à l'histoire des insectes», t. VI

² Гл. V и VI опускаются. (Ред.)

приписывают также частицам воздуха¹; оно вообще имеется во всех элементарных однородных началах, и благодаря ему они всегда стремятся соединиться между собой.

2. Всякое размножение в собственном смысле слова происходит путем сотрудничества обоих полов, другими словами — путем полного смешения двух семенных жидкостей, мужской и женской. Этот закон носит универсальный характер, несмотря на то, что в размножении животных наблюдаются некоторые внешние различия. Если особи обладают каждая лишь одним семенем и половыми органами только одного пола, то они совокупаются: это — единственный способ, путем которого происходит соединение мужских зачатков и женских зачатков у большинства известных видов. Если особи обладают лишь одним видом семени, не имея наружных половых органов или же имея только органы, неспособные проникать в органы другого пола, то они трутся или тесно прижимаются друг к другу, что дает такой же результат, как и совокупление. Если особи обладают зачатками обоих видов, неспособны к какому-нибудь внешнему оплодотворяющему сближению, то они размножаются без совокупления, путем внутреннего проникновения мужских зачатков женскими зачатками или, наоборот, независимо от того, как происходит это взаимопроникновение. Если особи двуполы внутренним образом, не будучи таковыми наружным образом, то они размножаются без совокупления, но соединяются и выполняют в этом акте каждый функцию своего пола. Если наконец они двуполы, обладая обоими видами семени и кроме того наружными органами того и другого пола, то они могут размножаться безразлично как путем совокупления, так и без него, а также соединяться безразлично как самец или как самка, т. е. они могут обладать всеми возможными и известными способами размножения в собственном смысле слова. Во всяком случае все эти способы однородны по существу, ибо повсюду имеется смешение мужского семени с женским.

ГЛАВА VIII

НАБРОСОК ТЕОРИИ О НЕПОСРЕДСТВЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ ЗАРОДЫША

Не углубляясь далее в теорию вышеприведенных наблюдений, я ограничусь тем, что покажу те же явления в случае размножения растений и минералов и распространю затем эту аналогию на обширнейшие массы воздуха, воды, земли, огня, а потом на образование небесных тел; сделав это, я буду считать, что исполнил свои обязательства перед читателями, подведя все виды размножения под один единообразный закон. Я предоставлю другим вести бесконечные споры по поводу образования зародыша. Пусть одни утверждают, что оно происходит путем превращения спер-

¹ Опускается примечание, содержащее извлечение из *Petit le Médecin* по вопросу об этом свойстве в злуха.

матических животных, сходного с превращением насекомых; пусть другие говорят, что оно происходит путем соединения сходных органических молекул, объединенных силой сродства и принявших форму, сходную с той, которой они обладали в породившей их особи; пусть третьи находят, что оно совершается путем последовательного образования органов благодаря сублимированию семени; пусть четвертые доказывают, что оно происходит путем сознательного и разумного сочетания первичных частиц материи, обладающих сознанием и разумом, находящимся в соответствии с их массами и формами. Что касается меня, то, не входя в обсуждение этого сложного вопроса, я могу считать свою задачу выполненной и законченной. Поэтому то, что я прибавлю к нему, следует рассматривать как добавление, как очень краткий набросок, подробных доказательств которого я не буду здесь приводить, так как это было бы излишне. Я прошу читателя внимательно следовать за мной и не выдвигать никаких возражений, прежде чем я не скажу всего.

Всякое сжатое тело стремится расшириться и действительно расширяется, как только устранена причина, обусловившая его сжатие. Если рассматривать зачаток как уменьшенную копию тела больших размеров, сжатого до такой степени малости, что хотя она и ускользает от нашего взора и воображения, но тем не менее представляет собою нечто реальное, то ему свойственна тенденция к расширению. И этого стремления к расширению нельзя отрицать у него, как и у всякого другого сжатого тела. Оно пропорционально сжатию, о величине которого не трудно составить себе представление, если сравнить величину зачатка с величиной вполне взрослого животного!

Вы можете также представить себе зачаток в виде сжатой губки, ячейки которой опали, будучи опорожнены от жидкости, которая держит их набухшими. Это сравнение тем более естественно, что анатомия показала, что плотные части организма представляют собой или клеточную ткань или пучки полых волокон и волоконцев.

Зачатки прилипают друг к другу в семени; исследователи наблюдали различные группы их в нем. Пока они таким образом соединены в форме сперматического животного, они лишены возможности расширяться и остаются таким образом всегда в состоянии зачатка. Они утратили способность к расширению как благодаря своему взаимному прилипанию, так и благодаря тому способу, как они прилипают друг к другу. Сила прилипания чрезвычайно велика; доказательством этого является сцепление частиц воздуха, поддерживающее на поверхности какой-нибудь жидкости тела в восемь раз более тяжелые, чем равный объем этой жидкости. Неудивительно поэтому, что подобное свойство удерживает зачатки крепко прижатыми друг к другу. Более всего мешает расширению и развитию зачатка способ соединения со всей группой. Во-первых, потому, что точка соприкосновения является центром

соединения всех отдельных складок и сужений; благодаря этому постоянно уничтожаются усилия зачатка к расширению. Во-вторых, потому, что зачаток может размножаться лишь путем всасывания вещества, а точка соприкосновения представляет собою как раз единственное место, через которое он мог бы получить свою пищу, через которое он ее получит в дальнейшем, именно в тех местах, где возникнут обе артерии и вена пуповины. Благодаря этому зачаток совершенно неспособен к расширению и всасыванию вещества, необходимого для его развития, и он вынужден оставаться зачатком в течение всего того времени, пока он будет прилеплен к другим зачаткам.

Каким же образом может он отделиться от них, чтобы перейти из состояния зачатка в состояние зародыша? Это является результатом встречи двух семенных жидкостей. Действительно в этот момент происходит очень резкое столкновение, очень энергичное сотрясение, как раз необходимое для того, чтобы один или несколько зачатков отделились от сперматического животного, частями которого они являются. Оба семени могли бы во время совокупления выделяться медленно, вместо того чтобы быть изверженными так быстро, как это происходит в действительности. Но в этом случае их встреча была бы бесплодной, так как при этом не произошло бы отделения ни одного зачатка. Они могли бы сколько угодно смешиваться, но их спокойное смешение оставило бы семенные элементы в состоянии бесплодия, в котором они находились до этого, и закончилось бы бесплодным сладострастным ощущением. Но замысел природы не таков. Она пожелала, чтобы этот акт был энергичным, бурным, быстрым, чтобы ему предшествовало бурное напряжение всех сил животного, словом чтобы акт этот был таким, как это нужно для внезапного отделения одного или нескольких зачатков от небольшой сперматической массы, с которой они соединены, и для обеспечения таким образом их оплодотворения.

Ясно, что это происходит при выделении двух семенных жидкостей, вызванном совокуплением и трением. Не более трудно дать соответствующее объяснение для случая двуполых видов, каждая особь которых размножается сама по себе, без сближения с другой особью. Можно утверждать, что в период размножения оба вида семенных жидкостей переполняют предназначенные для этого сосуды; они вызывают в них сильное раздражение; благодаря силе этого раздражения, своего рода настоящей любовной судороге, они внезапно вырываются из переполненных вместилищ и быстро несутся в матку, где происходит их соединение, как у других совокупающихся животных, и где благодаря этому имеется известное число отделившихся зачатков, которые становятся зародышами.

Хотя нельзя сомневаться в том, что зачаток, а тем более зародыш обладает в момент оплодотворения в малом всеми теми органами, которыми будет обладать в большом взрослое животное, тем не менее он не имеет фигуры последнего, потому что одни

из тех органов свернуты в клубок, другие согнуты, изогнуты и, так сказать, смяты.

Лишь только какой-нибудь зачаток отделится от своей группы, как начинает действовать его расширительная сила. Ничто этому больше не противится, а наоборот, все благоприятствует этому. Первым результатом ее является расширение отверстия пупка, являющегося соответствующей по размерам остальной части тела точкой, через которую зародыш, погруженный в окружающее его семя, поглощает столько последнего, сколько этого требуют его рост и развитие. Не придумывая никакой другой модели кроме самого зачатка, можно понять, как сперматические частицы, поглощенные им и достаточно закрепившиеся внутри него, надавливают на него благодаря энергии, с которой они входят, во всех частях его массы и поверхности. Проникая в мельчайшие трубки, они выпрямляют их опавшие волоконца, намечают контуры головы и туловища, рук и ног, ступней ног и кистей рук, кладут начало образованию костей, намечают более или менее тонкими волокнами ребра, мускулы, нервы, вены, артерии вместе с сочленениями и связками. Но этот столь нежный еще набросок организма представляется лишь студенистым веществом, чем-то вроде затвердевшей слизи. Излишние части семени, не поглощенные зародышем, пойдут на образование пуповины, последа и его оболочек, хориона и амниона. Очень интересно рассмотреть, сколь естественным образом происходит образование и рост этих органов согласно моей гипотезе. Обратимся же к этому.

Способность поглощения, приписываемая мною зачатку, который начинает расширяться, не есть какая-то выдумка. Зачаток должен обладать ею в силу одного своего расширения, заставляющего его жадно всасывать жидкость, в которой он плавает. В моллюках кальмара можно наблюдать, как образуются небольшие цилиндры из жидкости, которую они мало-по-малу поглощают. Я не стану спорить по вопросу о природе этих маленьких телец, которые автор этого открытия принимает за семенные сосуды названной рыбы. Я скажу только, что зародыш, расширившись, станет мало-помалу поглощать путем подобного же механизма надлежащую часть семени, т. е. известное количество сперматических животных. Став после первого же расширения значительно больше их, он тем легче начнет поглощать их, что они станут утончаться и распадаться на других сперматических животных второго, третьего, сотого и тысячного порядка, в зависимости от теплоты, порождаемой маткой или процессом высиживания. Поэтому после оплодотворения зачатка я буду называть их лишь веществом, необходимым для развития его, лишь соответственно разреженной жидкостью.

Если зачаток мужского рода, то он даст зародыш мужского рода, если же зачаток женского рода, то и зародыш будет женского рода. Мужской зародыш поглощает лишь семя того же пола по аналогии, если можно так выразиться, темперамента,

в силу которой только эта пища тогда оказывается подходящей для него. Аналогичным образом женский зародыш будет поглощать лишь женское семя, не допуская ни одной частицы мужского семени. Но так как в матке находятся смешанными между собой обе семенные жидкости, то, когда они доберутся до отверстия пупка, между ними произойдет разделение: одна жидкость перейдет в тело зародыша, другая же будет вытолкнута особым способом, который я вскоре укажу.

Прежде чем идти дальше, обратите внимание на то, что моя гипотеза о проникновении одинаковых частиц семени в зародыш через середину тела под действием силы всасывания одна лишь способна объяснить яйцевидную форму, принимаемую всяким плодом, представляющим с первых же дней в матке женщин форму как бы малого овала, большой диаметр которого относится к малому диаметру несколько больше чем 3 к 2. Действительно, так как человеческий зачаток, длина которого (судя по первоначальным размерам зародыша) приблизительно на треть больше ширины его, расширяется пропорциональным образом и всасывает семя, в котором он содержится, то последнее должно притекать к нему одинаковым образом со всех сторон, что неизбежно породит небольшой эллиптический вихрь с двумя различными диаметрами, находящимися между собой в вышеуказанном, установленном опытом отношении.

Это же объясняет в согласии с опытом строение пуповины, последа и оболочек, не поддающееся объяснению никаким иным путем. Зародыш допускает лишь семя того же самого пола и притом допускает лишь самую тонкую часть его, отбрасывая все остальное. Из отброшенных частей семени в свою очередь самые тонкие элементы соберутся у входа в пупок; приняв форму семенного тока, заканчивающегося здесь со всех сторон, они станут приподыматься в виде пучка волоконцев, ствол которого, затвердев, разделится на три соединенные между собою по длине трубки, — одну более широкую и две более узкие, из которых составится пуповина. Сосуды эти, очень короткие вначале, затем удлинятся. Они также станут разветвляться по мере своего удаления от пупка зародыша; здесь присоединившиеся новые частицы станут продолжать первые разветвления и произведут новые; в результате получится волокнистый пучок, похожий несколько на гриб, выпуклый с внешней поверхности и вогнутый с поверхности, обращенной к зародышу.

Закрывающая зародыш двойная оболочка образуется и растет подобно пуповине вместе с последом. Некоторые из семенных частиц, составляющих ее вены и артерии, отринутых зародышем, пошли на образование пуповины. Но другие, более многочисленные частицы, поднятые непрерывным притоком семени перпендикулярно к пупку, поднялись до известной высоты над вихрем, может быть вплотную до стенок матки. Собравшись в известном количестве, они образовали сперва верхушку последа; поднявшиеся затем

новые частицы, оттекая равными долями во все стороны, стали двигаться в полученном ими новом направлении и расширились равномерно во всех направлениях, пока они не встретились между собой со стороны вихря, противоположной той, откуда они вышли. Ряд подобных истечений должен был создать, сгущаясь, первую оболочку, именно хорион, а в то же время и выпуклую поверхность последа, который он как будто покрывает. Амнион же был произведен последовательным истечением других семенных частиц, отринутых зародышем, поднявшихся таким же способом, как и первые, и вынужденных подобно им спуститься обратно вокруг зародыша, снова обволакивая его. Путь этих частиц отмечен наглядным образом складками, образуемыми этой второй оболочкой вокруг пуповины, которую амнион покрывает целиком от места вхождения ее в полость последа до ее начала у пупка.

Внешняя оболочка толще, а внутренняя тоньше. Первая более плотна, вторая менее плотна. Это объясняется тем, что наиболее грубые частицы семени были отброшены зародышем первыми. Вначале их было много, но, по мере того как они расширились в форму губчатой ткани для образования хориона, в семени их становилось меньше; так как доставляемые семенем частицы были теперь тоньше, то образованная ими внутренняя оболочка должна была стать более тонкой, чем внешняя оболочка, а также более мягкой, потому что она постоянно увлажнялась жидкостью, в которой плавает зародыш.

Верхушка последа, перпендикулярная к пупку зародыша, толще всей остальной части его; толщина эта уменьшается постепенно, начиная с верхушки до краев. Это следует из сказанного нами. Все сперматические частицы иного пола, чем пол зародыша, будучи отброшены им, должны были подняться вверх по прямой линии к верхушке последа. Вполне естественно, что здесь их скопилось больше, чем в других местах, и что количество их должно было пропорционально убывать, начиная от верхушки последа к краям его.

Весь плод прикрепляется к матке верхушкой последа, но он не прикрепляется к ней с самого начала, по крайней мере имеются все основания так думать. Прикрепление начинается лишь тогда, когда наиболее выступающие части верхушки последа, приподнятой новыми молекулами, пристающими к ней изнутри, входят в углубление матки и тесно соединяются с ней либо путем анастомоза своих артериальных и венозных сосудов, либо возможно каким-нибудь другим путем, более соответствующим анатомическим данным.

Я уже сказал: я не собираюсь излагать здесь подробным образом доказательств моей гипотезы, ибо здесь не место для этого. Но я могу заверить, что, рассмотрев с этой точки зрения множество фактов, относящихся к вопросу о размножении животных, фактов, прочитанных мною в книгах, а также являющихся результатом моих собственных размышлений и наблюдений, я

нашел, что эта гипотеза объясняет их все удачным образом. Она объясняет исключения из общего закона, делящего все особи на два пола, исключения может быть столь же частые у видов малых животных, сколь редкие у видов больших животных, хотя и у последних они засвидетельствованы определенным образом. Она объясняет неодинаковую плодовитость у различных видов, а также различия в способе размножения. Как мне кажется, мне удалось найти математическое выражение не только для числа кладок яиц и пометов, но также для количества зачатков, оплодотворяемых при каждой кладке и помете, и установить закон природы, регулирующий как эту сторону дела, так и время, которое зародыш должен оставаться в яйце или матке, степень его роста, пока он в них находится, и момент его выхода из них. Эта гипотеза объясняет причины бесплодия, в частности почему имеется так много бесплодных совокуплений, несмотря на хорошее телосложение и подходящий темперамент. Она указывает различные места, где может происходить соединение обоих видов семени, а также силу толчка, необходимого для отделения и оплодотворения зачатка, причем однако последний может и не развиваться полностью, ибо для этого годится только одно определенное место. Она объясняет перерыв в развитии зародыша, содержащегося в яйце, начиная с момента, когда оно вышло из наседки, и до того момента, когда она садится на него, а также каким образом теплота от высиживания пробуждает его от оцепенения, в котором он находился. Она показывает, что если бы наседка хранила в себе яйца лишних двадцать с чем-то дней, то цыплята выходили бы из скорлупы сейчас же после кладки яиц, как это и бывает с детенышами гадюки. Она объясняет всякого рода неправильности сложения, наросты на матке, недоноски, уродства как от избытка органов, так и от недостатка их и т. д.

Однако я не должен забывать или откладывать до другого раза один факт, а именно, что сперматические животные, поглощенные зародышем и рассеянные во всем организме в целях развития его, возвращаются почти сейчас же после того, как закончился его рост, в сосуды, служащие для хранения их в целях нового размножения. Нетрудно понять, как они попадают сюда. Они возвращаются одни, не смешавшись с инородными органическими частями, содержащимися в пище, которую принимало животное. Но если эта пища содержит других сперматических животных того же вида, то последние, присоединяясь к старым сперматическим животным, к тем из них, которые имеются во взрослом организме с момента оплодотворения зачатка, увеличат объем семени. Как много вещей я мог бы сказать по этому поводу и как удачно это объясняет, почему некоторые растения, например жень-шень, мандрагора и трюфли, физически лучше приспособлены для любовных утех!

О СЕМЕНАХ РАСТЕНИЙ И ОБ ИХ СМЕШЕНИИ ДЛЯ ОПЛОДОТВОРЕНИЯ
ЗАЧАТКОВ

В период размножения в женских яичниках яйцекладущих животных образуются еще до соединения с самцом своего рода яички больших или меньших размеров: это — шарообразные массы семени самок; они имеют определенное отношение к расширению молок или яичек у самцов, наполняющихся в этот же период. Яички живородящих самок покрываются снаружи множеством круглых и продолговатых железистых тел, полных семенной жидкости, находящейся наготове, чтобы излиться в матку при совокуплении с самцом, у которого также имеется в избытке семя в соответствующих вместилищах; обилие семени обнаруживается в расширении этих вместилищ.

Семена завязей растений представляют собой аналогичные образования: это — женское семя, содержащееся под тонкой оболочкой, через перепончатую ткань которой легко проникает семя мужских цветов, которое в определенный период имеется в избытке в пыльниках, как это наблюдается и в яичках животных.

Семя обоих видов одинаково приносится в соответствующие вместилища их из всех частей растения благодаря расширению внутреннего воздуха с помощью трахей сперматических сосудов, подобно тому как сок доходит до кончиков стеблей и листьев с помощью трахей соконосных сосудов; после смешения обеих жидкостей происходит выделение их в бесконечное множество желез, расположенных для этой цели внутри растений, подобно тому как это имеет место в организме животных.

Ни один ботаник не сомневается в том, — и мне нет поэтому нужды более останавливаться на этом, — что для размножения растений необходимо смешение двух видов семени. Без этого смешения нет оплодотворения. Если проливные дожди собьют пыльники тычинок до того, как они выполнили свою функцию; если сильный ветер, особенно юго-западный, унесет вдаль пыльцу их, покрывая ею долины и города; если трубчатые волокна сосочков, которыми покрыто рыльце пестиков, будут либо закрыты из-за чрезмерного сжимающего их холода, либо затянuty густым соборавшимся здесь соком; если завязи пестиков окажутся незрелыми, если они будут пустыми вследствие какого-нибудь органического недостатка, ввиду отсутствия в силу каких-нибудь причин семени, — то во всех этих случаях не произойдет смешения двух видов семени, не произойдет оплодотворения зачатков, и семя ничего не даст. Если только один из обоих видов семени не годится, то смешение их не произойдет соответствующим образом, и оно окажется бесплодным. Эти замечания подтверждаются ежедневным

¹ Гл. IX—XII опускаются. (Ред.)

опытом настолько, что нельзя найти ничего более неизменного в ботанике.

Что касается взаимопроникновения семени, то оно происходит у растения точно так же, как и у животных. Я представляю себе, что в момент встречи обоих видов семени в какой-нибудь ячейке пестика зачаток одного или другого из них отрывается. В своем состоянии зачатка он был до тех пор сжат; то, что он прилипал к другим зачаткам, мешало ему расширяться, как мы это видели по отношению к зачаткам животных. Достаточно ему отделиться, чтобы начала действовать его тенденция к расширению, заставляющая его поглощать столько семени, сколько ему нужно. Из избыточной части семени образуются пуповина, дольки, служащие ему последом, и оболочки. Из кончика его корня возникает пуповина, через которую зародыш поглощает сначала семя, служащее для его первоначального развития; вскоре этот единственный канал делится на две ветви, загибающиеся по направлению к головке растительного зародыша; они разветвляются каждая с своей стороны, оставаясь заключенными каждая в своей дольке. Обе эти дольки представляют собою лишь постепенно сгустившееся семя; это — два последа, или, если хотите, две части одного и того же последа, к которым прилипает растение с каждой стороны с помощью одной или двух ветвей своей пуповины. Все это нетрудно увидеть: откройте боб и рассмотрите его как следует: вы различите все эти части очень ясно обозначенными под двумя оболочками, внутренней и внешней, представляющими амнион и хорион.

Я не буду больше следить за результатом оплодотворения растений: сказанного мною достаточно, чтобы иметь право сделать тот вывод, что природа следует здесь в основном плану размножения видов животных. Остальное не имеет отношения к моей теме. Размножение деревьев черенками, через корни, с помощью мельчайших веток и веточек, которые, будучи срезанными и положенными в воду или в землю, пускают корни и становятся такими же растениями, — не представляет ничего противоречащего этому, так же как этому не противоречит и размножение полипов; каждая веточка представляет уже готовое, вполне сформировавшееся дерево, только меньших размеров, чем материнское дерево, а корни, которые она как будто пускает в землю, являются лишь продолжением трубчатых нитей, соединявших ее с деревом, на котором она находилась.

Последними членами деления сперматических анималькул, открытых в семени растений, являются анималькулы — зачатки растений; следовательно их развитие должно дать только животных того же самого вида; следовательно, растения суть животные. Я принимаю этот вывод, каким бы странным он ни казался с первого взгляда. Но я еще остановлюсь, в особом «Рассуждении», на вопросе о животности растений; и тогда можно будет убедиться, что они являются подлинными животными, — хотя и животными

особого вида, отличными от того, что обычно называют этим именем, не только благодаря своему способу размножения.

ГЛАВА XV¹

ОБ ОРГАНИЗАЦИИ МИНЕРАЛОВ, ОБ ИХ РОСТЕ И ПИТАНИИ

Я далеко не первый стал смотреть на ископаемые как на организованные тела; но я не стану долго останавливаться на изложении взглядов других авторов, а перейду сначала к новейшим и более убедительным наблюдениям ².

Раковины и чешуя рыбы, кости животных, зубы их, их рога и наши ногти обладают внутренним строением, отличающимся от строения мяса лишь в том, что они тверже и плотнее. Повсюду мы видим сетчатые ткани, образованные из волокон и волоконцев, из которых одни параллельны или почти параллельны между собой, а другие расположены косо по отношению к первым, служа для них связкой. Костная пластинка представляет собой волокнистую сеть; кость получается из соединения нескольких таких пластинок, плотно прилегающих друг к другу, подобно их продольным волокнам, благодаря волоконцам, идущим от одной пластинки к другой. Таково же строение кожи, мяса, мускулов и всех других пучков и тканей из волокон, отличающихся друг от друга лишь переплетением волокон, их большей или меньшей твердостью и плотностью. Все эти пластинки снабжены пузырьками, железками, волосками, сосочками, в которых находится как в резерве сок, орошающий и питающий волокна и волоконца, и трахеями, содействующими просачиванию этого сока.

Ту же структуру легко заметить в растительном царстве как у самых нежных кустов, так и у деревьев с такой плотной древесиной, как эбеновое и гваяковое деревья. Мы находим ее также внутри камней и металлов. Нет таких металлов и камней, где нельзя было бы заметить очень нежных жилок и волоконцев, прилегающих друг к другу по всей своей длине и сцепленных между собой посредством других поперечных волоконцев, переплетенных с первыми. Соединение этих трубчатых волокон, перекрещивающихся в различных направлениях, образует в камнях, как и в костях, дереве и мясе, сетчатые пластинки, петли которых заполнены пузырьками и железками, пропускающими питающую камень жидкость, которая циркулирует в его волокнистых сосудах.

Скажут, что это не так заметно у минералов, как у деревьев и костей. Это соображение отчасти верно, но оно объясняется тонкостью трубок и тканей, теснее сближенных здесь между собой, чем в других телах. Однако у нас есть средство убедиться в их органическом строении. Обожженные или высушенные на воздухе камни, древесный уголь и раскаленные на огне минералы

¹ Гл. XIV опускается. (Ред.)

² См. предисловие к этому тому.

оказываются все одинаково пронизанными множеством маленьких дырочек; в этом случае можно заметить их клеточное строение. Клетки эти, всегда сходные в одном и том же теле, соединяются между собой при помощи поперечных волокон; они были заполнены во всех этих телах более тонкой тканью, к которой были прикреплены пузырьки и железки, уничтоженные действием огня.

Но разве не ясно и без действия огня, что тальки и шиферы, золото и серебро пластинчаты? Их пластинки не соединены между собой при помощи какой-то земистой клейковины, точно так же как костные пластинки не соединены между собой мозговым соком, а три оболочки кожи — именно внутренняя кожа, надкожа и эпидерма — густой лимфой. Мясистые, хрящеватые, костные, каменные и металлические пластинки соединены друг с другом в телах одним и тем же способом, именно посредством небольших волокон, идущих, как я сказал, поперечно от одной пластинки к другой.

Листки железа, веточки серебра, те ниточки золота, которые, выступая из земли в некоторых местах Богемии, обвиваются вокруг виноградных кустов и прозябают в сердцевине деревьев, иглы сурьмы и многие каменные вещества, смоченные в винном спирте или в других соответственно подготовленных жидкостях, обнаруживают постоянно после высыхания сетчатое строение, различающееся по расположению волокон, по величине и фигуре петель. Правда, иногда необходимы лупа и микроскоп, чтобы заметить эту структуру, но часто также она доступна невооруженному глазу.

Откройте нумизмал, камень, называемый так из-за своей фигуры¹. Он состоит из двух пластинок, выпуклых с противоположных сторон подобно чечевице, но несколько больше, чем этого требует кривизна камня. Обе его половинки легко отделяются друг от друга; нередко можно найти камни, у которых они отделились сами собой, что представляет новую аналогию между нумизмами и плоскими двухстворчатými раковинами. Как бы то ни было, каждая из этих пластинок обнаруживает, даже и без помощи какого бы то ни было инструмента, волокна, изгибающиеся в виде спирали, подобно волокнам сердца, плотной и мягкой оболочки мозга, шейной артерии. Они соединены между собой тончайшими волоконцами, идущими косо по направлению к окружности. Когда камень недавно и искусно отделен от своей оболочки, то поверхность его представляется всегда желобчатой, усеянной точками, похожими на просовидные железки кожи животных.

Посмотрите на цельный шарообразный или овальный пирит;

¹ Описание нумизмала можно найти у Клузиуса и в «Мемуарах Парижской королевской академии наук» за 1710; оно очень похоже на даваемое мною здесь описание. В Пикардии, где камень этот часто встречается в окрестностях города Нуайона, крестьяне называют его *грошем святого Пет а*; это показывает, насколько народ склонен связывать религиозные представления с самыми далекими от них предметами.

достаточно только взглянуть на него, чтобы предположить, что он является продуктом развитого органического зачатка. Разломайте его в направлении лучей, идущих от его оси к окружности, и вы убедитесь в правильности своей первоначальной догадки. Под лупой волокна, идущие в радиальном направлении, покажутся вам соединенными между собой посредством других волокон. Вы увидите также трубчатые нити, соединявшие между собой оба волокнистых слоя, которые вы отделили друг от друга. Микроскоп покажет вам здесь крохотные, размером с точку или крупишку, железки и пузырьки. Если вы сравните какую-нибудь пластинку этого минерала со стволом срезанного горизонтальным образом молодого дерева, то вы не сумеете отличить строение первой от строения второго.

Я убежден, что нет ни одного металла, ни одного камня, где нельзя было бы обнаружить этого органического строения или подобного ему, после того как нашли в нем направление волокон. Следует обратить внимание на их изгибы и извивы, ибо они не всегда идут в прямом направлении, точно так же как это наблюдается в плотных частях человеческого тела. У одних ископаемых, например у свинца, они извилисты и кольчатые, как волокна плевры; благодаря этому строению свинец оказывается столь губчатым, что когда он плавится, то он легко пропитывается другими веществами, расплавляемыми вместе с ним. Этим свойством свинца пользуются при очищении золота и серебра. Сурьма покрыта бороздками; ее волокна подобно мускульным волокнам согнуты зигзагообразно. Медь — нитчатая; ее волокна обнаруживают слабую волнистость подобно нервным волокнам последней оболочки большой артерии. У олова и цинка их волокна очень сильно скрючены; они как будто изгибаются почти на каждом шагу; это придает им вид прижатых друг к другу зерен, каждое из которых уплощено с боков благодаря давлению соседних зерен; поперечные волокна прилегают к первым как раз в тех точках, где они изломаны. В результате этого получают ограниченные зерна олова и цинка, служащие причиной издаваемого ими треска, который они теряют, когда их расплавляют вместе с ртутью, ибо она уничтожает их структуру.

Как жаль, что я не могу изложить читателю одинаковое и разнообразное расположение волокон и их связей во всех металлических веществах, не могу проследить за ними в больших и малых каменных массах и вообще во всех ископаемых! Я наблюдал у ряда астроигов волокнистые сосуды, изгибающиеся в виде небольших дуг, как на оболочке желудка. Я показал бы массу трубок, волосков, нитей, сосочков, железистых пучков в самых плотных, самых твердых телах, считаемых совершенно неорганизованными. Я обнаружил бы их в безоаровом камне, змеином камне, в камнях быка, ящерицы, дикобраза, в камнях из мочевого пузыря человека и особенно в жемчужинах, строение которых так похоже на строение луковицы. Можно ли усомниться в том, что

они растут в перламутровой устрице так, как растет покрывающая последнюю раковина?

Так как структура плотных частей животного организма представляет лишь ткань из усеянных железками капиллярных волоконцев, встречающихся здесь в виде пучков, сеток, шнурков, пластинок, кисточек, дуг, винтов разной степени натяжения, твердости, упругости, то не должны ли мы признать настоящими организованными телами все те тела, у которых мы встречаем подобное строение? Оно предполагает безусловным образом наличие семени, зачатков, развитием которых являются эти тела.

Трудно представить себе, что организованные таким образом тела растут путем последовательного и случайного прибавления однородных частей. Этого одного было бы достаточно, чтобы отвергнуть гипотезу о склеивании зерен, если бы помимо того не были открыты бесчисленные устьяца, посредством которых минералы принимают свою пищу.

Самородное золото и серебро выступают жилками из руд. Жнецы часто находят их выступающими из земли под своим серпом; это встречается нередко в Венгрии, где наблюдали также металлы, растущие в сердцевине деревьев. Одно частное лицо подарило императору Рудольфу несколько хлебных колосьев, наполненных разветвленными металлическими телами. Один нюрнбергский преподаватель истории нашел серебро внутри сморчков; оно приняло внутреннюю форму последних. Кунсткамеры завалены металлическими кустами, принявшими эту форму в инородных кристаллических, каменистых и даже металлических веществах. Г. Генкель (Henckel)¹, не колеблясь, приписывает их рост особому питательному соку, и таким образом радикальное всасывание соответствующей пищи, которую считали уделом исключительно растений и животных, имеет место также в минеральном царстве.

Кристаллическая игла, алмаз, агат, минерал, обыкновенный камень, металлическая жила, рудная жила, пирит — все это результаты развития особого зачатка, росшего и питавшегося, поглощая корешками или устьицами, которыми снабжена его кожа, сок почвы, из которой он вырос. Эти органы можно заметить у некоторых из этих тел; небольшие выступы нумизмала и многих других тел входят в волокна камня и служат для выжимания из них сока. В каменоломнях камни сочатся: это — видное даже глазом испарение воды, которую камни содержат в себе, которая проникла в них и выходит из них лишь через отверстия их кожи. Часть сока, поглощаемая минералами из земли, ассимилируется с их веществом, и тогда земной сок становится здесь подлинно камнетворным или минерализирующим, подобно тому как он соконосен у растений и кроветворен у животных. Эти однородные и жидкие по своим основным началам соки принимают различные названия

¹ См. его «Traité de l'appropriation».

В сложных твердых телах, куда они проникают путем просачивания; претерпев до того различную обработку, они питают затем эти тела одинаковым образом.

Всякое органическое развитие имеет свой предел; у зачатков лишь определенная сила расширения. Но этого нельзя сказать о случайном соединении склеенных между собой частей, получившихся от распада ядра нашей земли: подобная груда может непрерывно возрастать, пока почва будет доставлять ей необходимое для этого вещество. Между тем рост металлов и камней ограничен, как и рост растений и животных. Куски самородных металлов не могут быть в длину и ширину больше известных размеров; в противном случае их считают великанами, уродами соответствующего вида. Золотой самородок, который можно видеть в кабинете Парижской академии наук, стоит около 14 000 ливров; это самый большой из известных самородков золота. Рассказывают также о серебряном самородке, найденном во времена императора Фридриха III в шебергских копях и весившем 40 000 фунтов. Эти слитки — чудовищных размеров, если сравнить их с обыкновенными самородками металлов.

Гроздеобразным пиритом называют пиритовые зародыши, растущие друг около друга на одном материнском пирите; если зародыши не шарообразны, а остроконечны, то такую группу называют взъерошенным пиритом. Но в действительности это — скопление конических пиритов, происходящих каждый из особого зачатка подобно всем прочим пиритам — простым, треугольным, тетраэдральным, пентаэдральным и т. д. Мы уже видели, как полипы живут на других полипах.

Таким же образом кристаллическая группа из восьми, десяти и четырнадцати отдельных игол, хотя и соединенных между собой у основания, представляет собой соединение нескольких развившихся зачатков одного и того же вида; действительно все иглы представляют здесь одну и ту же структуру, одну и ту же форму, одно и то же число углов. Но только внешние иглы больше и полнее, чем внутренние, ибо, будучи ближе к источнику питательного сока, они могут поглощать его в большем количестве, на долю же остальных остается меньшая часть его. Одни иглы параллельны горизонту, другие более или менее наклонны к нему, а некоторые даже перпендикулярны; это зависит от положения, принятого ими в момент их зачатия.

Каменоломни и горы — это массы, произведенные огромным множеством камней, которые росли друг на друге и друг около друга во всех направлениях. В равнинах и внутри земли горные пласты обыкновенно горизонтальны. Так как перпендикулярное давление атмосферы одинаково по всей равнине и сжимает одинаковым образом зачатки с самого начала их оплодотворения, то по мере роста их для них нет более удобного, более естественного и более выгодного положения, чем расположиться по одной или нескольким линиям, параллельным поверхности почвы. Это распо-

ложение должно представляться абсолютно необходимым, если обратить внимание на то, что все зародыши камней были вначале слизистым и мягким веществом. По образованию первого слоя следующее поколение, испытывая такое же давление со стороны атмосферы, образует другой слой, подобный первому. Но если имеется огромное множество зачатков, хаотически расположенных друг на друге и так, что в нижних слоях их всегда больше, чем в верхних, то ясно, что это коническое скопление оплодотворенных зачатков будет расти пирамидальным образом. В этом случае число зачатков будет слишком велико, чтобы действие атмосферы могло заставить их все расположиться боковым образом вдоль одного только слоя; они слишком скоро затвердеют и не сумеют принять подобного расположения. В дальнейшем первые созревшие зачатки дадут свои семена, являющиеся, как предполагают, особой очень тонкой пылью¹. Это семя начнет стекать вниз вдоль пирамиды, шероховатая поверхность которой задержит часть его; таким образом образуется слой, наклонный по отношению к горизонту; второе подобное истечение породит другой слой и т. д.

Г-н Шейхцер наблюдал, что в горной цепи длиной в 3 мье, идущей вдоль берега озера Ури, направление пластов и их форма различны в различных группах, из которых состоит этот горный кряж. Одни имеют форму дуг, другие — треугольников, третьи — волнисты и одинаковой кривизны; но они всегда схожи между собой в одной и той же группе. Вот очень характерный пример развития нескольких горных зачатков различного вида. Горная цепь образуется из нескольких скал, находившихся первоначально на значительных расстояниях друг от друга; под влиянием размножения они стали настолько многочисленны, что соединились и склеились между собой; в местах соприкосновения могли последовательно подняться новые образования, и в этом случае две смежные скалы не бывают отделены друг от друга даже своей вершиной. Каждая гора содержит камни одной и той же породы с одинаковым строением; а камни из двух соседних гор часто различного вида. Это наблюдал и г. Шейхцер, хотя он придерживается совершенно противоположных взглядов по вопросу о происхождении гор.

Следует заметить, что горы — выше и люди — больше при переходе от одного тропика к другому и что высота гор, как и величина людей, уменьшается при переходе от тропиков к полюсам.

ГЛАВА XVII²

О МАТКЕ, ОБОЛОЧКАХ, ПУПОВАНЕ И ПОСЛЕДЕ МИНЕРАЛОВ

Обыкновенно принимают, что ископаемые тела должны иметь матки если не для оплодотворения зачатков, то по крайней мере для их роста и развития. У животных нередко встречаются за-

¹ Турнефор, по Муциану и Теофрасту.

² Гл. XVI опускается. (Ред.)

родыши вне матки; их находили в яичниках, в трубах, в тазе; но когда зачатие происходит в этих малоподходящих местах, то плод не созревает. Таким же образом, когда оплодотворенный зародыш камня или металла не находится в соответственной матке, то он не растет здесь, а медленно хиреет. Маткой металлов являются кварц и шпат. Иногда удавалось встретить графит в шифере; при этом всегда наблюдали, что зачатки не созрели, встречаясь здесь в виде редких и несовершенных зерен. Тот самый химик, мнение которого я привел выше, в связи с вопросом о случаях произрастания золота и серебра вне жил замечает, что это золото и серебро далеко не так совершенны, как добытые из копей металлы. Это можно объяснить лишь тем, что они росли в неподходящем для них месте. Они сами собой выветриваются и довольно быстро испаряются подобно зародышу, который загнивает в матке, разлагается здесь и выходит из нее кусками. Как я и сказал только что, металлический зародыш умирает и медленно хиреет вне своей матки.

Приятно рассматривать матки драгоценных камней, алмаза, сапфира, граната, рубина, гиацинта, изумруда. Одни показывают наивные острия алмаза, сверкающие изнутри темного, твердого и мелкозернистого камня. У других можно видеть довольно большое количество совершенно сходных между собой, за исключением величины, сафиров; дело в том, что среди них имеются камни разного возраста, и наиболее зрелые больше выдаются из горной породы. В изумрудных копиях можно встретить вполне сформировавшиеся изумруды; они совершенно созрели и отделились от своей матки, так что легко вынимаются; они прекрасного зеленого цвета; среди них имеются едва намеченные зародыши, которые слабо отличаются от маленького, белого кристаллического пятна подобно распускающимся бутонам розы, не получившим еще окраски. В копиях гиацинта можно видеть массу зародышей, выступающих в виде очень явственных игл, но расположенных приблизительно, как семечки подсолнечника, каждый в отдельной ячейке; они отделяются один от другого лишь тонкими каменными перегородками.

Ископаемое прикреплено к своей матке с помощью волокон своих оболочек, которые анастомозируются между собой или по крайней мере сообщаются с порами матки. Последняя очень губчата и благодаря этому легко пропитывается соками земли, изливая их затем в сосуды оболочек. Они подвергаются переработке, проходя через железы, которыми для этой цели снабжены матка и обе оболочки; в таком хорошо подготовленном состоянии они доходят до ископаемого, которое питается ими путем всасывания, выжимая соки бесконечным количеством пуповин, представляющих маленькие продолжения его капиллярных волокон.

Двойная оболочка, или кожа, непосредственно на теле ископаемого той же породы, что и оно. Оболочка золота — золотая оболочка, хотя она и не из золота, а всего лишь из кварца;

точно так же послед, хорион и амнион — той же природы, что и зародыш, они — продукт одного и того же семени, несмотря на то, что они не являются зародышем. В обоих царствах, животном и минеральном, оболочки растут вместе с зародышем: часть соков, доставляемых им маткой, идет на их рост, другая, более очищенная, служит пищей содержащемуся в ней телу. Матка расширяется также по мере того, как ископаемое растет. Когда оно созрело, совершенно развилось и перестало принимать пищу, то то, что я назвал его пуповинами, начинает отсыхать; оболочки этих волокнистых продолжений опадают; будучи еще полными жизни, подобно телу ископаемого, они соединяются с его кожей, и благодаря этому она бывает иногда очень гладкой, а в других случаях — более или менее шероховатой.

Почти все астроиты имеют известное число пуповин, заканчивающихся каждая очень явственным последом, который можно узнать по большей толщине кожи в этих местах. Волокна у камней этого вида соединяются в пучки у начала пуповин, черпая здесь питательный сок.

ГЛАВА XVIII

О СЕМЕНИ МИНЕРАЛОВ И ОБ ИХ ОПЛОДОТВОРЕНИИ

Разделила ли природа ископаемые на самцов и самок? Наделила ли она обоими полами всех особей их? Благодаря трудности анатомировать и диссекировать столь компактные тела, обладающие столь хрупкой и в то же время тонкой организацией, наши сведения в этом отношении весьма спорны. Тем не менее очевидно, что ископаемые не обладают какими бы то ни было наружными половыми органами, походя в этом отношении на некоторых насекомых. Но обладают ли они обоими видами семени или они обладают лишь одним видом его? Хотя у нас нет наблюдений, дающих окончательный ответ на этот вопрос, но возможно, что в результате дальнейших исследований мы сумеем открыть формальные различия между обоими видами семени минералов, например по тому способу, как они будут содержаться в соответствующих сперматических сосудах, в форме ли жидкости, пыльцы, зерен и т. д. Мужские и женские цветы растений отличаются таким же образом; двуполые цветы содержат в отдельных вместилищах семя обоих видов. Так как и в том и в другом случае одинаково возможно взаимное проникновение семян растений, то по аналогии мы можем допустить наличие в минеральном царстве мужского и женского семени и считать смешение их необходимым для оплодотворения зачатков как в том случае, когда каждая особь содержит оба вида семени, так и в том случае, когда она содержит лишь один вид его. Что касается существования семени минералов, то вот что мы узнаем из опыта.

Литофитные растения снабжены зернами на концах своих веток. Эти зерна представляют собой коробочки, иногда с несколькими ячейками, наполненными клейкой жидкостью, которая, как

подозревают, содержит в растворенном виде семя этих камнерастений, подобно тому как это имеет место у мхов и лишаяев. Надо было пойти дальше в этом направлении — взять микроскоп и исследовать эту вязкую жидкость; тогда можно было бы убедиться, что подобно семени животных и настойке из семени растений она содержит маленькие движущиеся и живые тельца. Разбавляя ее небольшим количеством воды, можно было бы увидеть, как возрастают число и подвижность этих движущихся телец. Соответственный опыт удался на кораллах, губках, морских грибах и нескольких видах мадрепоров, на саргассо д'Акосты и т. д., так что нет больше разумных оснований сомневаться в наличии семени у этих минеральных образований¹.

Исследовав внимательнее фигурные, желобчатые, взъерошенные, остроконечные камни, я склонен считать маленькие выступы одних и углубления других соответствующими сперматическими вместилищами; действительно я часто находил первые наполненными очень тонкой мучнистой пылью; если слегка обломать бросающиеся в глаза выступы на оолитах, тритицитах, меконитах и им подобных, то можно убедиться в правильности этого открытия. Что касается пустых коробочек, которые можно в этом случае найти во множестве, то я предлагаю интересующимся исследовать под лупой маленькие осколки камня, из которых было образовано вместилище; они увидят, что они пронизаны маленькими дырочками, через которые семя было извержено — и извержено с такой силой, с какой вода вырывается из эолипила. Но если встретятся полные коробочки, то надо взять из них пыль, увлажнить ее небольшим количеством воды и оставить ее так на несколько часов; наблюдая ее в дальнейшем, можно будет увидеть массу маленьких микроскопических тел, находящихся в органическом движении, почти всегда круговом.

Что касается бороздок, образующих звезды или приближающиеся к ним фигуры на астроитах, то некоторые из них показались мне имеющими клеточную форму; основания перегородок не были еще разрушены; у некоторых других лучистые полости были внутри гладкими; я их сравнивал с продолговатыми стручками пороха, бобов и т. д.

Исходя из этих наблюдений, я предполагаю, что у ископаемых имеет место смешение семени либо гермафродитным способом, либо путем сотрудничества обеих особей — мужской и женской; если первый способ кажется более вероятным у камней, то второй может иметь место при размножении металлов. В коях чувствуется резкий запах минеральных испарений, которые может быть являются извержениями семени металлов; когда внутри земли струя мужского семени встречается со струей женского семени, то должно

¹ Я собираюсь исследовать в отдельной работе взгляды тех, которые считают кораллы, губки, мадрепоры и т. д. продуктом деятельности морских полипов и других животных. Я считаю их существами, не зависящими и отличными от живущих в них животных.

происходить взаимное проникновение обоих видов семени, способное оплодотворить зачатки. Первоначально последние станут развиваться с помощью поглощаемого ими семени; из избытка его зародыши создадут себе оболочку, в которой они будут расти, став жилками золота, серебра, меди и т. д. или даже большими разветвленными жилами металла.

Некоторые подобные оболочки не содержат металлов. Не есть ли это зачатки, которые погибли из-за недостатка тепла, вроде невысиженных яиц? Не есть ли это бесплодные семена подобно семенам пестиков у растений, когда они не оплодотворены пыльцей тычинок, или подобно яйцам, снесенным курицей без петуха? Или не есть ли это скорее недоноски металлов, подобные недоноскам животных?

Истощенные жилы Потози, Перу, Германии, копи горного хрусталя и алмазов, из которых уже нельзя было добыть ничего порядочного, были заброшены на 60—80 лет; по истечении этого времени они оказались снова полными золота, серебра, железа и драгоценных камней¹. Это могло лишь произойти от роста, развития и созревания зачатков, которые были отложены здесь извлеченными из них 80 лет назад металлами и драгоценными камнями и для созревания которых потребовалось это время.

Существует множество древних мраморов, каменоломни которых уже не сохранились. От них остались только колонны, вазы, плиты и другие изделия греков и римлян. Возможно, что люди в своих жадных поисках истощили эти каменоломни и уничтожили даже зачатки мрамора. Но, разумеется, никогда не удастся объяснить, почему нет больше этих мраморов, если они происходят от сока, изготавливаемого внутри земли.

Все продукты минерального царства вначале мягки; они приобретают свою полную твердость лишь тогда, когда их развитие закончилось. До тех пор проникающая их жидкость делает их нежными и мягкими. Г. Пейреск обнаружил на дне морском еще мягкие минералы различной величины; он заметил, что все они были повсюду одинаковой степени мягкости, за исключением верхней оболочки, оказавшейся несколько тверже; самые маленькие минералы были самыми мягкими. Он перенес их к себе; самые зрелые затвердели первыми, а другие несколько времени спустя. Сравнивая их затем с совершенно зрелыми минералами со дна моря, он заметил, что затвердевшие на воздухе минералы были очень хрупки, особенно маленькие. У них не было той, если можно так выразиться, полноты, которой обладали те минералы, которые, оставаясь на дне морском, черпали там до своей зрелости пищу более существенную, чем одна только влажность воздуха. Между ними была такая же разница, какая замечается между цветами, выросшими весной на плодородной почве, и цветами, привозимыми в декабре в наполненных водой сосудах. Земной сок, более жирный,

¹ Агрикола, Матиоль, Бехер, Стено, Бальви.

более питательный, чем простая вода — эта столь скудная и легкая пища, — является причиной того, что цветы из цветников всегда красивее, ярче, лучше сформированы.

ГЛАВА XIX

ОБ ЭЛЕМЕНТАРНЫХ СУЩЕСТВАХ — О ВОЗДУХЕ, ОГНЕ, ВОДЕ, ЗЕМЛЕ, СОЛЯХ, РАСТИТЕЛЬНЫХ МАСЛАХ И Т. Д.

Тщетно стали бы мы искать простые существа в том смысле, как их понимают обыкновенно физики, если первые семена вещей, естественно органические, растут не путем приложения частей, соединяющихся между собой при помощи различных клейких соков, но путем всасывания вещества, служащего им пищей. Согласно этой всеобщей концепции элемент воздуха будет лишь зачатком воздуха; пропитываясь в различной степени водой и огнем, он пройдет последовательно через различные состояния роста: он будет сначала зародышем, а затем совершенным и зрелым воздухом; он даст свое семя, затем состарится, распадется и умрет. Огонь, вода и земля, — в том виде, в каком мы их наблюдаем, — рождаются точно так же из особенных зачатков; обладая способностью производить подобные себе существа, они по истечении некоторого времени становятся бесплодными, потом разлагаются и умирают, как растения и животные. Таким образом элемент земли или, лучше сказать, куча земляных зачатков, смешанная сначала с другими семенами, — смесь, представляющая настоящий бесформенный хаос, — росла, зрела, производила другие особи; последние в свою очередь размножались таким же образом, и в результате длинного ряда таких размножений земли земной шар приобрел тот вид, который он имеет в настоящее время. Зачатки земли, развиваясь, покрыли собой зачатки различных других существ, ископаемых, растений, животных и т. д.

Мы уже знаем около 50 различных сортов земель в собственном смысле слова, дающих начало различным видам, которые могут происходить лишь от особых семян каждый. Мы знаем кроме того глинистые земли, мергели, охровые земли, туфовые земли, песчаные земли и т. д., представляющие как бы различные породы. Я буду говорить лишь о некоторых видах их.

Хиосская земля — глинистая и мыльная. Она отделяется неровными частями, которые все покрыты более или менее твердой коркой в зависимости от большей или меньшей степени формирования внутреннего тела. Объясняется это тем, что каждая часть является плодом зачатка, заключенного в свою собственную оболочку.

Красный железняк или красный карандаш испещрен очень тонкими, маленькими пятнами, легко снимающимися. Это может быть семя данной разновидности земли.

Маскики (*masquiqui*) индейцев, известное в Европе под названием японской земли, растет лишь под корнями кедров. Зачатки

этой земли, посеянные в других местах, погибают, не находя здесь необходимой им пищи, которой для них служит бальзамический сок этих деревьев.

Земля, называемая ампелит, черна; она легко шелушится и крошится и вообще обладает очень хрупкой организацией. Ее зерна под микроскопом кажутся составленными из огромного количества маленьких клеточек, отделенных друг от друга очень нежными перегородками. При малейшем толчке пластинки отделяются, и весь этот тончайший механизм распадается.

Земля, называемая смектис (smectis), которая, по словам Вормиуса (Wormius), происходит из Англии, — хотя он не называет провинции, откуда ее добывают, — жирна, плотна, беловатого цвета и испещрена маленькими желтыми или черными точками. У наиболее сформированной земли, т. е. у той земли, цвет которой чище, определеннее, а твердость одинакова, пятна черные; если ее слегка встряхнуть, то пятна эти отпадают. Когда же земля жирна и менее тверда, то пятна желты и держатся своей основы. Ясно, что эти семена земли еще не созрели, меж тем как вышеуказанные зрелы; под микроскопом последние имеют вид коробочек, из которых, если раздавить их острием ножа, выходит облачко пыли.

В комментариях Матиоля (Mathiole) на Диоскорида я нахожу, что существует одно лишнее запаха и вкуса землястое тело, которое способно примешиваться к воде, не растворяясь в ней; что земля эта чиста и не содержит частиц никакого ископаемого и никакой инородной жидкости: все это признаки органических, чистых и неразрушимых зачатков.

Несомненно, все решительно элементы обнаруживают такое огромное разнообразие. То, что называют степенями разреженности, плотности, насыщенности воздуха на различных высотах воздушной атмосферы, представляет собой различные изначально виды воздуха, населяющие эфирное царство. Как назвать ту разновидность горячего воздуха, которая появилась 30 июля 1705 г. только у города Монпелье? В этот день можно было испечь яйца на солнце; несколько термометров разбилось под давлением жидкости, стремившейся вырваться из них; все часы с маятниками пошли вперед; листья деревьев испепелились. Какие опасности грозили городу, если бы проливной дождь не потопил этого тлетворного воздуха! Размножение воздуха, столь же правильное, как и размножение животных видов, дает воздушные течения или постоянные ветры, потому что с увеличением объема жидкости по отношению к каналу, в котором она течет, течение ее становится более быстрым. Непостоянные ветры можно назвать воздушными образованиями второго порядка.

Обыкновенный огонь, электрический огонь, фосфорический огонь, вулканический огонь, огонь молнии представляют существенные различия, которые естественно объяснять скорее каким-нибудь внутренним принципом, чем случайностями, видоизменяющими одно

и то же огненное вещество. Каждую молнию можно рассматривать как новый плод огненных существ, которые, разрастаясь быстро из-за обилия питающих их паров, собираются ветрами и заносятся ими в среднюю область воздуха. Столь частое в Америке появление новых вулканических кратеров, новые извержения старых кратеров также свидетельствуют о плодovitости подземных огней.

Пресная вода, морская вода, мыльные воды, минеральные воды, особенные воды некоторых источников предполагают существование специфически отличных зачатков. Не следует думать, будто подъема паров достаточно для питания подземных вод, колодцев, источников, рек и морей; поэтому остается прибегнуть к гипотезе о новых поколениях воды. Подобно тому как известные обстоятельства благоприятствуют или не благоприятствуют размножению животных, так некоторые случайные причины способствуют увеличению числа кладок яиц водяных анималькул, этих зачатков как воды, находящейся на поверхности земли и внутри ее, так и воды, поднявшейся в виде паров в воздух; но другие обстоятельства могут сделать их бесплодными и погубить зачатки. Этим объясняются смены годов засухи и дождливых годов, а также наводнения и потопа, представляющие результат исключительно многочисленных и обильных кладок яиц.

Я отлично понимаю, что взгляды эти могут показаться очень странными. У них будет мало сторонников, а может быть и вообще не будет. Но хотя я их излагаю на бумаге лишь как заслуживающие внимания догадки, как семена, которые смогут в свое время дать плоды, я не считаю их однако лишены оснований. Судьба их может быть совершенно противоположной судьбе малоосновательных теорий, для которых опасно углубление в них. Сваммердам и Левенгук нашли, что самая чистая вода представляет собой лишь соединение маленьких микроскопических животных. Дождевая вода, речная вода, вода источников, морская вода всегда обнаруживали под их микроскопами бесчисленное множество этих анималькул. Наблюдатели, повторившие затем эти опыты, подтвердили их. Не следует думать, будто эти анималькулы представляют собой изолированные особи; это — целые семьи, народцы, составленные из других животных. Они снабжены пузырьками, содержащими других маленьких животных, подобно тому как полипы покрыты полиповыми яйцами. Микроскопические водяные анималькулы казались покрытыми семью, восьмью, десятью и двенадцатью подобными шариками, которые я считаю яйцами и которые являются может быть группами яиц, порождающих каждое такое же самое крохотное водяное животное. Не достаточно ли этого — и даже с избытком, — чтобы вызвать явления, которые я мог бы приписать новым поколениям воды? Действительно можно предположить, что обыкновенно кладки яиц неполноценны, что существуют бесплодные семена и что кроме того теряется огромное количество семени, как это наблюдается и с семенем растений. Но если в результате благоприятного стечения обстоя-

тельств все оплодотворенные зачатки станут расти и развиваться, то не сможет ли объем воды, покрывающий одну часть земного шара, разросшись, затопить другую часть его?

Море отходит от одних берегов и захватывает другие; в первом случае умирают старые воды, во втором — рождаются новые воды. Заметьте, что море, начавшее покидать какой-нибудь берег, постоянно удаляется от него, и таким же образом оно постоянно захватывает все одни и те же земли. Объясняется это тем, что гибель вод начинается и продолжается со старых поколений, в то время как, с другой стороны, молодые воды продолжают размножаться.

Если принять, что Англия была некогда связана с материком, то причиной образования канала Ламанша является смерть земель и скал и размножение вод. Если бы кто-нибудь усомнился в том, что камни способны дряхлеть, что они умирают и гниют подобно человеческому телу, то я напомним ему, что произошло в июне 1714 г. с горою Дьяблере в Вале. Между двумя и тремя часами пополудни западная часть горы внезапно вся обрушилась. Она была конической формы (формы, приданной ей стечением вниз зачатков, которых должно было быть больше у основания горы). Обрушившись, гора причинила значительный ущерб, уничтожив пятьдесят пять крестьянских хижин, раздавив пятнадцать человек и более ста быков, коров и мелкого скота и т. д. Среди этой массы каменных тел, развившихся друг на друге, те, которые были у основания горы, сгнившие и обратившиеся в пыль, умерли от старости, между тем как другие камни были еще полны жизни, но, не имея более опоры, должны были обрушиться. Указанного происшествия нельзя объяснить никакой другой причиной, ибо, согласно отчету Г. Шейхцера, во всех этих обломках скал не было ни следа горной смолы, или серы, или гашеной извести, а следовательно и подземного огня¹.

Колокольню деревушки Кре в провинции Дерби в Англии стали видеть на известном расстоянии, с которого ее не видели за сто лет до того, лишь благодаря опусканию одной мешавшей этому горы, а также подъему почвы, на которой построена церковь Кре. Первое является явным доказательством распада старых горных пластов, а второе — недавнего размножения земли, приподнявшего церковь.

Остров Теразия, называемый теперь Санторином, не существовал до времен Сенеки, когда он предстал вдруг перед моряками. Таким же образом на глазах людей появились из моря Родос и Делос. Недавно возникшая земля Санторина сильно размножилась в 726, в 1427 и 1753 гг., образовав в том же месте много островков. 23 мая 1707 г. с Санторина заметили в море на расстоянии в две или три мили подводную скалу, которой не видели накануне; некоторые отправившиеся туда любопытные чувствовали, как скала

¹ См. «L'Histoire de l'Académie royale des sciences de Paris», année 1714,

растет под их ногами. 16 июля следующего года со дна моря сразу поднялись 17 или 18 скал, соединившихся затем в одну¹. Скала Гримальди — продукт прошлого века. Все это доказывает быстрое размножение земель и камней.

Я не стану больше останавливаться на этих фактах из боязни упреков в том, что я слишком упорно защищаю идеи, самая большая странность которых заключается может быть в их новизне и которые наверно окажутся не более смешными, чем оказалось в свое время первое открытие антиподов.

Соли представляют собою организованные тела. Кристаллизация их различна у разных видов и одинакова у всех особей одного и того же вида. Морская соль образует всегда кубические кристаллы; купорос — не очень толстые ромбы; квасцы дают призмы; селитра — тонкие и плоские шестиугольники; угленатровая соль древних — четырехугольные призмы; бура — овальные иглы и т. д.

Точно так же серу, горное масло, нефтяное масло и все другие ископаемые, о которых я ничего не сказал, можно отнести к числу организованных веществ, к числу существ, происшедших из семени и способных при достижении зрелости производить подобные им существа. Теперь уже не сомневаются в том, что янтарь растет на вершине гор между двумя камнями; выловленные в море куски янтаря были оторваны оттуда ветрами и занесены ими в море. Таким же образом крупинки золота, уносимые водой рек, происходят из рудных жил.

ГЛАВА XX

О ЗВЕЗДАХ И ПЛАНЕТАХ И ОСОБЕННО О НАШЕЙ ЗЕМЛЕ

На нашей земле все начинает существовать в наименьшей соответствующей ему форме. Самое большое дерево представляет вначале лишь семя, уносимое ветром. Человек представляет первоначально собой червячка. Река является в своем истоке струйкой воды. Если судить о том, что происходит на других планетах, по тому, что наблюдается на нашей, то все существа должны там вначале обладать лишь ничтожной долей существования, затем постепенно расти, пока они не достигнут своего совершенства, размножаться так, как это соответствует их виду, затем начать дряхлеть и умереть, — общая судьба всех творений.

Не окажется ли то, что верно по отношению к телам, находящимся на звездах и планетах, верным также и в применении к самим звездам и планетам? Но что станет тогда с прекрасными теориями насчет образования этих колоссальных небесных шаров, если они возникают друг из друга путем размножения? Ведь в этом случае они не обладали с самого начала теми колоссальными размерами, которые они имеют в настоящий

¹ «Histoire naturelle». «Théorie de la terre». Art. XVII.

момент их развития, а приобрели их мало-помалу путем естественного расширения зачатка, разбухающего во время своего роста.

Я склонен считать небесные светила телами, обладающими своей особой жизнью и способными производить подобные себе тела. Звезды порождают звезды, звезды растут, звезды умирают. И действительно, какое множество новых звезд уже наблюдалось на небе? Сколько других звезд исчезло? Имеются также звезды, которые увеличились на наших глазах. Созвездие Плеяд уже давно потеряло свою седьмую звезду; созвездие Эридана уже сто лет назад приобрело две новых звезды; четыре другие звезды родились вокруг Полярной звезды; в 1626 г. созвездие Лебедя потеряло одну из своих звезд; десять лет спустя появилась новая звезда на том же самом месте, но гораздо более слабая, чем первая; в настоящее время это одна из самых ярких звезд этого созвездия.

Планеты, обладая тоже способностью размножения, порождают другие планеты. Как могли бы спутники Юпитера быть открыты до 1610 г. (Галилеем), а спутники Сатурна до 1655, 1671, 1672 и 1684 гг. (один — Гюйгенсом, а остальные — Кассини-отцом), если до этого времени они еще не родились? Кто знает, не породил ли солнечный вихрь других планет, которые умерли? Кто докажет, что он не породит еще других с течением времени? Но я ошибаюсь: Венера приобрела в наше время (почему не произвела?) спутника, а кометы доказывают бесспорным образом, что плодovitость небесных светил еще не исчерпана.

Вначале семена или зачатки светлых шаров и темных шаров были хаотически смешаны друг с другом. Смешение это надо считать необходимым для оплодотворения первых зачатков. До тех пор мрак покрывал лицо бездны; темные зачатки покрывали свет светлых зачатков. Но после акта оплодотворения они отделились друг от друга: светлое вещество постепенно заселило мир солнц, а темное вещество произвело большее или меньшее количество планет вокруг каждой звезды на различных расстояниях.

Что касается той планеты, на которой мы живем, то, представляя хаотическую грудку всякого рода неразвившихся зачатков, она была первоначально лишь незначительной массой. Первыми развились зачатки самой простой организации, и таким образом первыми выросли земля и вода, воздух и огонь. Размножение воды дало начало озерам, рекам и морям; размножение земли породило материки и острова, как оно порождает их еще и в наше время; атмосфера образовалась благодаря новым размножениям воздуха. Таким же образом размножался элемент огня, сообщая всему веществу плодотворную теплоту, ускоряющую размножение. Семена камней и металлов, оплодотворенные в хаосе, не замедлили распуститься; горы и вершины медленно образовались, появились растения...

Конец второй части



ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

О НРАВСТВЕННОМ ИНСТИНКТЕ

ГЛАВА I

О ПРАВИЛЕ НРАВСТВЕННОСТИ



БЫЛО БЫ удивительно, если бы люди должны были еще открывать истинные основы своих обязанностей, надежное правило распознавать справедливое и несправедливое, достойное одобрения или порицания. Я стал бы винить в этом не столько слабость человеческого ума, сколько испорченность сердца, злоупотребление разумом, ту массу предрассудков, которую ум порождает и которую потом систематизируют в виде принципов.

Ученые, отдавшиеся этим исследованиям, не лишены были необходимых для этого знаний. Но одни из них, увлеченные ошибочными взглядами, которыми они слишком дорожили, чтобы с ними расстаться, исследовали человеческую природу лишь поверхностным образом, насколько они считали это необходимым, чтобы придать своим предрассудкам видимость истины. Будучи мало искренними в своих изысканиях, они не изучали ее с целью исправить свои предубеждения: они хотели во что бы то ни стало найти ее такой, как этого требовал их злобный темперамент. Разумеется, они очень мало заботились о том, чтобы представить человека в его подлинном изначальном состоянии. Судя по их писаниям, можно сказать,

что они старались только доказать нам, будто он родился таким, каким его создало их разнузданное воображение, надеясь выдать чудовищную, подсказанную их страстями систему за систему самой природы. Новые Прометеи, они сфабриковали человека по своему подобию, сообразно со своими странными теориями; они наделили его в качестве души несколькими искрами тожного огня, а в качестве единственного закона — грубыми требованиями слепого и глупого себялюбия.

Тем не менее мы признаем, что жизнь некоторых из этих философов была более добродетельной, нежели их нравственное учение. Не заставляет ли уже это противоречие между их поступками и их теориями подозревать, что они следовали по инстинкту более чистому принципу справедливости, чем тот, который они тщетно старались установить с помощью доводов разума?

Теория нравственных отношений на первый взгляд довольно соблазнительна. Мальбранш, Кларк, Уолстон, Монтескье сделали из нее основу своих учений о нравственности. Я сам некоторое время заблуждался, следуя за ними; только под влиянием теории, менее путаной, чем предлагавшаяся ими, я спасся из лабиринта, куда они меня завели. Я, правда, видел повсюду постоянные, необходимые, неизменные отношения; но я не мог найти их гипотетического нравственного характера. Я спрашивал свой разум, который, как мне обещали, должен был мне это указать. Его операции были столь медленны, столь сложны, столь абстрактны, что я не верил, чтобы природа могла нас вести к добродетели таким запутанным путем. Когда я у него спрашивал более конкретным образом, в чем состоит действительная заслуга наших поступков и их нравственная вина, он начинал мне говорить об абстрактном соответствии с универсальным порядком и универсальным разумом, на котором, по его утверждению, покоилось все нравственное поведение людей. Это — философия, мало доступная массам.

Но мне приходится часто, говорил я себе, под влиянием бессознательного импульса одобрять или порицать поступки, которые я нахожу достойными порицания или похвалы, прежде чем я составил себе точные представления о порядке, прежде чем я исследовал, взвесил, скомбинировал, сравнил эти поступки с нравственным правилом. Здесь разум мой, поставленный втупик, старался мне доказать то, что я обладаю внутренней идеей порядка, то, что если эта идея не родилась вместе со мной, то я легко могу ее приобрести и узнать все вытекающие из нее последствия путем простого развития способностей моего разума. Иногда он говорил мне, что существует природная логика, свойственная всем людям, открывающая им их обязанности и справедливость закона, которому они должны следовать. Все это казалось мне столь мало соответствующим опыту, настолько выше ограниченного человеческого ума, что я пришел к заключению, что не дело рассуждения устанавливать нравственность наших поступков; и тогда я решился прислушаться к голосу чувства.

ГЛАВА II

ЧЕЛОВЕКУ ПРИСУЩ ИНСТИНКТ, КОТОРЫЙ САМ ОБЛАДАЕТ ВСЕМИ НЕОБХОДИМЫМИ КАЧЕСТВАМИ ПРАВИЛА НРАВСТВЕННОСТИ

Творец заложил в нас внутреннюю способность одобрять некоторые поступки и некоторые качества и порицать другие. Эту способность называют инстинктом; это — внутреннее чувство, которое лучше всего сравнить с вкусом сладкого и горького. Более чем вероятно, что творец создал законы этого инстинкта на основании существенных и неизменных отношений вещей между собой. Тем не менее очевидно, что это чувство не возникает в нас под влиянием открытия этих метафизических отношений; что оно обыкновенно предшествует им; что если некоторые предубежденные люди легкомысленно считают его результатом их, то они неизбежно должны будут разувериться в этом, ибо чувство нравственной красоты не может принадлежать к чисто интеллектуальным свойствам. Мы чувствуем справедливое и несправедливое благодаря естественному импульсу, подобно тому как мы судим о вкусах до всякого размышления.

Когда дети и невежды поступают плохо, то они это вполне сознают. Говорят, что разум их учит этому. Разум представляет свет, просвещающий умы; но дети и невежды не просвещены. Разве они могут увидеть безобразие такого-то поступка, такого-то желания в отношениях, которых они не знают? Следовательно существует другой принцип, господствующий над движениями их души и не имеющий ничего общего с умом. Это — голос внутреннего чувства, имеющий право делать нравственные различия. Под влиянием скрытой силы они начинают различать добро и зло, одобрять первое и порицать второе. Сумеет ли самый тонкий метафизик показать мне в этом порицании и в этом одобрении нечто иное, чем могучее действие бессознательного инстинкта?

Неужели нужно быть глубоким мыслителем, чтобы суметь стать добродетельным? Неужели мы приходим к пониманию добра и зла только в результате длинной цепи аргументов? Правило наших поступков должно быть внутри нас, должно объясняться из самого себя, без всякого переводчика. Оно должно быть универсальным и неизменным. Где найти эти признаки, как не в единообразном инстинкте, общем всем людям, одинаковом для всех? Его голос достаточно громок; его прорицания недвусмысленны. Кто его слушает, тот его слышит и понимает. Он говорит со всеми сердцами на одном и том же языке и предписывает во все времена один и тот же закон. Он является живой мерой справедливости. Все хорошо лишь через него.

Путь инстинкта быстр, легок, безошибочен; он не предполагает ни абстрактных идей, ни знаний, ни рассуждений. Творец не желал доверить нашему разуму заботу о нашем сохранении; он доверил ее нашим чувствам, находя постоянство их действий чем-то более надежным, чем капризы разума; кроме того размышление совер-

шается медленнее, чем машинальное, внезапное движение под влиянием чувства. Если бы, замечает Абади (Abadie), когда я обжигаюсь, надо было, прежде чем отнять кисть руки или руку, знать природу испытываемой мною боли, исследовать, каким путем я пошлю жизненных духов в нервы, которые они должны расшевелить, знать, какова точная степень движения, которую следует им сообщить для ожидаемого мной результата, то, ясно, я обжегся бы, прежде чем я успел бы сделать наименьшую часть этих вещей, выполняемых между тем быстро без вмешательства разума. Было бы удивительно, если бы из двух средств, способных привести нас к добродетели, творец выбрал бы менее пригодное для своей цели; если бы, имея возможность сделать для нас сразу ясными нравственные различия с помощью живого и непосредственного чувства, он поставил бы познание их в зависимость от громоздкого механизма наших умственных способностей.

ГЛАВА III

ОТКРЫТИЯ СОВРЕМЕННЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ ОТНОСИТЕЛЬНО НАВРСТВЕННОГО ЧУВСТВА

Я не стану больше доказывать существование этого правила нравственности, единственного недвусмысленного и наталкивающегося лишь на очень немногие трудности правила. Замечу только, что оно совершенно независимо от пустых рассуждений философии и что люди пользовались им в течение многих веков, подобно тому как дети пользуются своими глазами, не думая о том, что они их имеют, и не зная того, в чем заключается зрение. Древние повидимому не заметили существования нравственного чувства; я готов объяснить этим незнанием их разногласия в науке о нравах. Правда, Цицерон говорит в «Трактате об обязанностях», что человеку присуща врожденная бескорыстная честность. Но можно утверждать, что это открытие принадлежит по существу нашей эпохе, ибо эта теория была убедительно доказана лишь двумя современными философами.

Я думаю, что Гетчесон первый выдвинул точным и четким образом учение о нравственном инстинкте и развил признаки последнего. Это — бессознательная природная склонность, не зависящая от ухищрений разума и обещаний религии, от карающих и вознаграждающих законов, от любви и чести, от предрассудков и своекорыстия себялюбия. Это чувство универсально. Оно присуще всем индивидам, и из сердца каждого из них, как из особого центра, оно просирается на всех других людей, безразлично — на друзей и врагов, близких и чужих, великих и малых, бедных и богатых. Голос всеобщности и необходимости этого инстинкта таков, что заставляет нас одобрять всякое добро, где бы оно ни имело места, и порицать всякое зло, кто бы ни был его виновником, и все это в силу природного предрасположения нашего существа. Вот по существу конечный результат размышлений и исследований этого

талантливый английский моралист по вопросу о происхождении наших представлений о красоте и добродетели.

Юм, исследуя естественные следствия этого инстинкта в общезжитии и различные формы, в которых он обнаруживается среди людей, заметил, что всякое качество или поступок, полезный или приятный либо другим, либо нам самим, называется добродетельным и вызывает одобрение со стороны природного чувства; что, с другой стороны, всякое качество или поступок, вредный или неприятный либо другим, либо нам самим, считается порочным и вызывает столь же независимое от сознания порицание. Иначе говоря, Юм установил, что действительные и правильно понятые польза и удовольствие являются причиной, обуславливающей одобрение нами известных качеств и поступков, и что, наоборот, вред и неудовольствие являются достаточным основанием возникновения представления о пороке, которое мы связываем необходимым образом с другого рода качествами их и поступками. Если существо, создавшее наши внутренние органы, должно было сообщить нам стремление к известным отношениям и отвращение к другим, то стремление это должно было быть по отношению к полезному и приятному, а отвращение — к вредному и неприятному, ибо из этого должно было получиться чувство благожелательности, единственная мера одобрения и порицания.

Какая-нибудь вещь полезна и приятна безотносительно к нашим вкусам, но при таких условиях она еще не обладает нравственными свойствами. Допустим, что какой-нибудь человек спасает жизнь другому человеку случайным образом или под влиянием какого-нибудь мотива, отличного от гуманности. Как бы полезен ни был его поступок, он не обладает никакими нравственными достоинствами. Он приобретает их, лишь только он станет результатом доброго сердца. Одним словом, наше чувство стремится всегда к полезному и приятному не из каких-нибудь корыстных соображений, но в силу физического предрасположения, часто противоречащего интересу себялюбия и страстей.

ГЛАВА IV

О НРАВСТВЕННОМ ИНСТИНКТЕ ИЛИ ЧУВСТВЕ ПО СРАВНЕНИЮ С ДРУГИМИ ЧУВСТВАМИ

Душа воспринимает добро и зло, подобно тому как она чувствует вкус сладкого и горького, как она различает осязанием мягкое от твердого, как она видит белое и черное, как она слышит аккорды и диссонансы, как она чувствует благоухание духов и отвратительный запах зловонных веществ. Действительно, так как мы воспринимаем нравственные различия непосредственным образом благодаря органическому предрасположению нашего существа, то они должны необходимым образом быть плодом некоторого шестого чувства, вполне подобного прочим чувствам. Душа познает нравственное добро и зло может быть лишь путем операции,

подобной операциям этих чувств. Все то в животном, что не является продуктом вывода, размышления и рассуждения, представляет собой результат импульса какого-нибудь чувства.

Мы замечаем красоту и безобразие поступков таким же образом, как красоту и безобразие лиц. Оба эти прогивопоставления, основывающиеся на одинаковых природных чувствах, вызываются в нас одинаковым образом. При виде некоторых черт лица, порядка, симметрии и геометрических отношений, которых я вовсе не знаю, я замечаю красоту человека; при наличии некоторых поступков я чувствую их нравственную красоту еще до того, как задумываюсь об их пользе для человечества. Первое ощущение сопровождается невольным любованием; второе — машинальным одобрением. Ни одно из этих душевных движений ни выше, ни ниже другого. Они отличаются друг от друга лишь своим объектом, благодаря которому мы отдаем предпочтение второму ощущению, поскольку добродетель предпочтительна перед телесной красотой.

Мы обязаны чувством (goût) добра и зла, как и вкусом сладкого и горького, природному предрасположению нашей души, проявляющему свое действие при наличии своего объекта. Сладость нам приятна, горечь нам противна таким же точно образом, каким мы одобряем добродетель и порицаем порок. Я нахожу в обоих случаях некоторое внутреннее чувство, вызванное впечатлением от внешнего предмета (я пока еще не говорю о том, посредством чего передается это ощущение); оно находится в нас помимо нашей воли. Что бы ни говорил мой врач, он не сумеет заставить меня признать сладким горькое лекарство. С каким бы красноречием, пользуясь всеми ухищрениями софистической логики и изощренной спекуляции, предатель ни старался отрицать или уменьшать гнусность совершенного им преступления, я всегда буду внутренне порицать его. И даже тогда, когда, пожав плоды предательства, я вознаграждаю предателя, я все же питаю отвращение к преступлению.

Роза, которую вы нюхаете, чарует вас своим запахом. Благородный поступок, свидетелем которого вы являетесь или о котором вам рассказывают, заставляет вас испытывать столь же повелительным образом чувство уважения. Между тем запахи пагубны для беременных женщин; однако это обстоятельство нисколько не уменьшает приятного благоухания, ласкающего их обоняние, хотя они лишают себя под влиянием доводов разума этих приятных ощущений. Воин, доблестью которого, полезной для его отечества, я восхищаюсь, — мой враг; тем не менее моя ненависть к нему умолкает, или, правильнее, несмотря на свою ненависть, я одобряю его благородную доблесть.

Не имея никаких знаний по теории звуков, мы отличаем аккорды от диссонансов. Если бы бесчисленные опыты не показали нам, что эти ощущения входят в нас через ухо, то мы тщетно искали бы их орган, не догадываясь о его существовании. Но это еще не все; сила этого чувства на душу такова, что оно возбуж-

дает в ней бурные страсти, ярость, нежность, сострадание и ненависть, причем физическая основа всего этого нам неизвестна. Я являюсь зрителем сцены, где борются между собой порок и добродетель: передо мною неблагодарный сын, выступающий против благородного отца. И вот без всяких рассуждений я отличаю здесь добро от зла. Отец вызывает мое одобрение, сын — порицание. Моя душа не ограничивается холодными умозрениями. Доброе сердце вызывает во мне любовь и сострадание, а на неблагодарного сына обрушивается все мое негодование.

Нравственное чувство, заставляющее нас, так сказать, прикасаться к доброй и дурной стороне человеческих поступков, можно сравнить с осязанием, благодаря которому мы отличаем гладкие и шероховатые поверхности, твердые и мягкие тела. Сравнение это довольно удачно. Строение частей какого-нибудь тела должно быть доступно нашему осязанию, т. е. пропорционально его тонкости, ибо в противном случае слишком тонкие оттенки ускользали бы от него. Самая гладкая и нежная кожа все-таки еще шероховата, но наше осязание не настолько тонко, чтобы мы могли это заметить. Отсюда я заключаю, что так как нравственное осязание дает нам возможность почувствовать хорошую и дурную сторону поступков и характеров, то добро и зло доступны этому чувству, доводящему восприятие их до души.

Впрочем все чувства похожи друг на друга по способу своего функционирования; они все действуют на душу по одному методу. Таким образом ощущения отличаются друг от друга лишь своими объектами: в остальных отношениях они все непроизвольны, быстры, подчиняя себе чувствующие существа. Слух — это не зрение, но это такое же органическое чувство, как и последнее, от которого оно отличается лишь тем, что его объект может быть лишь слышим, меж тем как объект зрения лишь виден. Таким же образом нравственное чувство отличается от зрения лишь тем, что у них различные объекты, именно у зрения — все, что видимо, у нравственного чувства — все, что нравственно. А в остальных отношениях они функционируют одинаковым образом благодаря действию объекта на соответствующий орган, передающий это действие душе.

ГЛАВА V

ОБ ОРГАНЕ НРАВСТВЕННОГО ЧУВСТВА И О ТОМ СПОСОБЕ, КАКИМ НРАВСТВЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ ДЕЙСТВУЮТ НА ЭТОТ ОРГАН

Во всяком ощущении можно различить три фактора: объект, действующий непосредственно на орган, орган, передающий полученное впечатление душе, и душу, получающую это впечатление. Если имеется налицо объект, то орган испытывает от него раздражение, а душа чувствует его. В ощущении имеются также три модальности: способ, которым объект действует на орган и который может быть лишь особого рода осязанием; способ, каким орган передает полученное впечатление душе, и способ, каким душа испы-

тывает это впечатление. Если нет внешнего объекта, то орган не испытывает раздражения, а душа не ощущает. При густом мраке нет лучей света, дающих отражение на сетчатке; поэтому душа ничего не видит. Без органа нет никакого ощущения: если оптический нерв перерезан или парализован, то как бы здоров ни был глаз и как бы четко ни получалось на нем изображение, зрения от этого не получится. Ощущение прекращается вместе с разрушением органа и восстанавливается вместе с ним. Таков механизм природы, которому она в точности следует во всех без различия ощущениях. Органы тела при существующем порядке вещей представляют единственное средство ощущать. Нетрудно понять, к чему я клоню, говоря это. Нравственные восприятия — такие же ощущения, как и другие ощущения, хотя и отличного вида; поэтому они нуждаются в средстве для ощущения, в своем органе, как и другие ощущения; действительно они могут получить доступ к душе при наличии известных поступков или характеров лишь через посредство некоторого органа, передающего их душе.

Все ощущения представляют собою разновидности осязания. Зрение — это возбуждение оптического нерва, задетого пучком света, запах — возбуждение обонятельных волокон, задетых пахучими веществами, слух — возбуждение акустического нерва, задетого воздушными волнами, вкус — раздражение нервных сосочков языка, нёба и всей внутренней полости рта и т. д. Я говорю об ощущении по отношению к его органу; в душе же это — восприятие цветов, вкусов, звуков, запахов, твердости и мягкости тел, тепла и холода. Всегда и везде ощущения представляют собой модификации осязания. По мере того как осязание утончается и совершенствуется, оно становится основой более совершенных ощущений. Почему же не предположить его настолько гонким, что оно может вызвать в душе нравственное чувство? Ничто не заставляет нас думать, что аналогия природы, правильная по отношению ко всем другим чувствам, окажется неверной только в одном этом случае. Наоборот, сходство операций заставляет нас признать единообразие управляющих ими законов.

При виде какого-нибудь предмета мы непосредственно воспринимаем цвет его. Точно так же, присутствуя при каком-нибудь поступке, мы непосредственно воспринимаем нравственную сторону его. Отсюда мы вправе заключить, что и то и другое действует на нашу душу одинаковым образом, т. е. через посредство соответствующего органа. Отсюда следует необходимость существования нравственного органа, который под влиянием изменения, испытываемого им в присутствии нравственных объектов, передает впечатление от них душе; последняя же должна почувствовать нравственность их, подобно тому как она видит цвет какого-нибудь предмета благодаря действию этого предмета на орган зрения, переданному затем этим органом душе. Делая выводы на основании ряда правильных аналогий, мы не рискуем ошибиться. Мы здесь обладаем полной достоверностью, ибо природа постоянно показывает нам,

что не существует ощущения в душе без наличия чувствующего органа, получающего извне впечатление. Даже идеи имеют свое местопребывание в волокнах мозгового вещества, где они находятся как бы на хранении, переходя затем в душу, когда она желает вспомнить их.

Каким образом могли бы действовать на душу без всякого посредства какой-нибудь характер или поступок, нравственная сторона которых является делом чувства? Но, спросят, как же они действуют через этого посредника? Хотя этот второй вопрос и неразрешим, я тем не менее вправе допустить существование нравственного органа. Действительно повседневное наблюдение убедило нас, — и никто в этом не сомневается, — в том, что предметы не обладают способностью действовать непосредственно сами собой на душу, а действуют на нее лишь посредством нервов, признаваемых органами ощущения. Что касается того способа, каким последние выполняют свои функции, то все признают, что он нам неизвестен, ибо для ответа на это у нас еще нехватает опыта. Однако мы не боимся утверждать, что, пока душа находится в теле, она чувствует лишь благодаря телесным органам. Признаем же, что благодаря им она чувствует нравственность поступков.

Пользование наблюдениями по аналогии является лучшим руководителем в вопросах, которые не очевидны сами по себе. Почти вся физическая сторона наших ощущений до сих пор остается тайной для нас. Мы хорошо знаем, что мы осязаем мрамор, нюхаем розу, видим нечто зеленое, но мы не знаем ничего, что происходит в промежутке, начиная от поверхности наших органов до местопребывания ощущения. Мы знаем, что мы обладаем ощущениями запахов, вкусов, цветов; но как эти ощущения возбуждаются в нас, этого мы не знаем. Во всяком восприятии мы знаем лишь два крайних члена его: ощущение и его внешний повод; все промежуточное между ними скрыто от нас. Эта неизвестность породила множество более или менее легкомысленных и остроумных гипотез. Тем не менее правомерность аналогии столь велика, что, какова бы ни была принимаемая философом теория, он применяет ее ко всем сходным фактам. Автор теории духовной жидкости объясняет весь механизм чувств и мускульного движения током и оттоком духов. Духи, устремившись из общего вместилища в капиллярные трубки нервов, непрерывно бегут от места своего происхождения к мельчайшим разветвлениям и затем возвращаются к местопребыванию ощущения, сообщая душе о том, что происходит во-вне. Они же, входя в полости мускульных волокон, заставляют их удлиняться и сокращаться, утолщаться и растягиваться, вызывая этим движения организма. Ученые, придерживающиеся теории сокращения волоконец, из которых состоят нервы и мускулы, объясняют этим зрение, вкус, обоняние и т. д., так как все эти ощущения, представляя сходные явления, должны происходить одинаковым образом. Наконец те исследователи, которые предпочитают пользоваться всеми теориями, чем отдаваться во власть одной какой-нибудь из них,

тем не менее признают, что все ощущения возникают в душе благодаря сходному впечатлению от предметов на органы чувств. Поэтому было бы странным исключением, если бы эта аналогия не распространялась на нравственные чувства, не отличающиеся по существу от вкусовых и обонятельных ощущений больше, чем обонятельные и вкусовые ощущения отличаются между собой.

Допустим, что существует нравственный орган, некоторое нервное образование, которое, начинаясь у sensorium commune (общего чувствилища), простирается до известных внутренних частей организма, находящихся в связи с другими аналогичными внешними волокнами; каким образом нравственный объект может воздействовать на этот орган так, чтобы это воздействие переходило в душу, побуждая ее познать нравственный характер его?

Проследим механизм других ощущений, это даст нам модель для рассматриваемого случая. Всякое вещество обладает своим цветом, своим вкусом, или, вернее, тем, что нужно для того, чтобы непосредственно возбуждать соответствующее ощущение в душе. Таким же образом всякий поступок или качество имеют свою нравственную сторону или по крайней мере то, что нужно, чтобы дать ее почувствовать душе. Когда какой-нибудь предмет представляется глазу, он рисуется в нем вместе с его цветом и его формой; когда звук поражает мое ухо, он доходит до него со свойственным ему тоном, низким или высоким. Точно так же какой-нибудь поступок, свидетелем которого я являюсь, представляется мне вместе с его нравственной окраской; если мне рассказывают о нем, то слова поражают мое ухо, характеризуя соответственно выражаемый ими поступок. Правда, нравственная сторона поступков невидима, неосязаема; я и не говорю, что мы ее видим или осязаем. Но это не противоречит тому, что она становится ощущаемой лишь с помощью свойственного ей органа. Звук невидим и неосязаем; делается ли он от этого менее доступным восприятию души с помощью акустического нерва? Таким образом, несмотря на то, что нравственные объекты не ощущаются нами так, как если бы они получали свое изображение в глазу или воспринимались обонятельными нервами, но они все же ощущаются благодаря впечатлению, оказываемому ими на их особый орган, называемый в силу этого нравственным чувством.

Неясность вносится здесь тем обстоятельством, что мы не в состоянии указать в точности, каков этот орган, но во всяком случае два момента здесь бесспорны, — именно, что нравственная сторона поступков и характеров есть нечто доступное восприятию и что нет такого ощущения в душе, которое не имело бы соответствующего механизма в организме.

Исследуя тщательнее этот вопрос, можно найти взаимоотношения между нравственным органом и органами зрения и слуха. Я вижу человека, убивающего другого человека; я это вижу, так как эта картина отразилась в моем глазу; я чувствую также зло

этого поступка; не вправе ли я думать, — не то, что это зло изображено в моем глазу, ибо оно невидимо, — но что оно раздражает по-своему нравственные нервы, расположенные если не на сетчатке, то по крайней мере в особой области головного мозга, где они связаны с нервами сетчатки? Вы рассказываете мне о том же поступке; я слушаю ваш рассказ благодаря впечатлению, оказываемому словами (представляющими не что иное, как звуки или воздух, приводимый в различные колебания голосовыми связками) на внутренний механизм моего слухового органа, куда они проникают. Я тотчас же замечаю нравственную сторону поступка, о котором вы мне рассказываете; не вправе ли я думать, что восприятие это сообщается мне волокнами чувствилища (*sensorium*), на которые действует эта нравственная сторона, подобно тому как на слуховые волокна действуют колебания воздуха? Орган нравственных ощущений не есть ни орган зрения, ни орган слуха, но в строении организма имеются повидимому волокна, испытывающие в присутствии нравственных предметов известное возбуждение, о котором они сообщают душе, и эти волокна имеют определенную связь с оптическими и акустическими нервами; они приходят в возбуждение всякий раз, когда предметы, поражающие зрение или слух, обладают каким-нибудь нравственным признаком.

Известные аккорды трогают душу. В этом явлении отличают простой акт слушания от сопровождающего его чувства нежности; но надо признать, что оба эти совершенно различных ощущения возбуждаются в душе органическим восприятием и что таким образом в организме должно быть нечто, способное заставить душу слышать музыкальные модуляции, а, с другой стороны, нечто, способное волновать ее ими. Таково же и различие между знанием какого-нибудь поступка или какого-нибудь человеческого качества, получаемым мной бесспорно с помощью некоторых органов чувства, и восприятием их нравственной стороны, которую я испытываю в то же время согласно законам организации и связи души с телом.

Чем объясняется нежелание допустить в нервной системе волокна, способные получать нравственные впечатления, подобно тому как существуют волокна, получающие цветовые и вкусовые ощущения? Оно объясняется лишь тем, что мы привыкли считать чувственно-воспринимаемым (*sensible*) только то, что доступно нашим пяти обыкновенным чувствам; а нравственные объекты не задевают ни одного из этих пяти чувств. Но цвета видимы, а не слышимы, звуки слышимы, а не имеют вкуса, ибо каждый объект ощущения, отличного от другого ощущения, обладает также отличным органом, который один только способен передавать его душе. В таком случае указанная трудность устраняется сама собою; хотя нравственность (*le moral*) не слышима, не видима, не обладает вкусом, но она воспринимается особым органом чувства, отличным от других, бесконечно более тонким, более благородным, более совершенным и пожалуй в полном смысле слова внутренним.

Отсюда можно сделать лишь тот вывод, что нравственное чувство не есть ни осязание, ни вкус, ни слух, ни запах, ни зрение, поскольку его объект не осязаем, не обладает вкусом, не звучен, не пахуч, не видим; несмотря на все это, нравственное это — особая разновидность наших чувств, такая же, как сладкое и горькое, белое и черное и т. д.

Отныне этот важный пункт кажется мне вообще окончательно установленным. Было прекрасно доказано, что нравственные оценки не относятся к ведению разума, что они не чисто интеллектуальные операции, но обуславливаются только чувством. Я хотел бы, чтобы читатель внимательно прочел и обдумал произведения названных мною выше двух английских авторов, без чего это небольшое исследование, являющееся как бы продолжением их изысканий, покажется ему сплошным парадоксом. Пусть он помнит по крайней мере, что добродетельный поступок или качество — это такой поступок или качество, которые непосредственно вызывают чувство удовольствия и одобрения у свидетелей их, и что порочный поступок или качество носит противоположный характер. Не ясно ли, что восприятие такого чувства может быть вызвано у нас, согласно природе нашего существа, лишь посредством органического механизма подобно ощущению сладкого и горького?

ГЛАВА VI

О ЕСТЕСТВЕННОМ ВЛИЯНИИ НРАВСТВЕННОГО ЧУВСТВА НА ОБЩЕСТВО И НА ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ ЗАКОНЫ

Люди рождаются скорее друзьями, чем врагами, и война представляет собой противоразумное состояние. Чувство природной доброты заставляет их находить удовольствие в том, чтобы помогать друг другу, и неудовольствие в том, чтобы видеть людские страдания; оно побуждает их одобрять все то, что полезно человечеству, и порицать все то, что вредно ему. Разве в своем чистом виде инстинкт этот недостаточно силен, чтобы удержать друг подле друга существа, рожденные друг от друга? Если предположить, что люди, первоначально рассеянные, затем объединились, то не вправе ли мы думать, что он окажет сильное влияние на их первое объединение? Соединившись таким образом, люди не станут вредить друг другу; каждый удовлетворяется тем, что ему нужно, не отнимая у своего соседа то, что необходимо тому. Все будут свободны, и никто не будет независим, ибо нравственные чувства ведут к взаимным уступкам, сопровождающимся приятным ощущением, когда с ними сообразуются, и неприятным ощущением, когда им противоречат. Пока люди будут следовать импульсам природной доброты, она будет их добродетелью, их опорой, их счастьем. Мне приятно связать происхождение этой зарождающейся общины с шестым чувством, подобно тому как искусства являются плодом пяти других чувств.

Неурядицы возникнут лишь на почве пренебрежения нравствен-

ными чувствами, когда разнообразие склонностей, сил, красоты, ума внесет различия в занятия людей и создаст разницу между ними, когда это зарождающееся неравенство пробудит страсти на почве себялюбия, а люди, подчиняясь скорее им, чем нравственному инстинкту, перестанут слушаться голоса его, предаваясь неумеренным вожделениям.

Но заложил первые основы политического общества не сильный дикарь, который огородил участок земли, свирепо воскликнув: *это принадлежит мне, пусть никто не трогает этого*; не хитрый политик, который, заметив, что сила может отнять у него то, что он похитил хитростью, пожелал убедить угнетенных им людей поддержать его несправедливые притязания, и не честолюбец, который вознамерился ради своей личной выгоды обречь весь человеческий род на страдания, рабство и нищету. Это был мудрец, который, увидев с прискорбием, как распушенность злых стесняет свободу добрых и как доброта последних едва осмеливается сопротивляться злобе первых, и который, столь же тронутый бедствиями одной части человечества, как возмущенный жестокостью другой, замыслил смирить буйствующих и обеспечить невинных. Предложенные им с этой целью законы были не новым игом, а простым выражением нравственных чувств. Не следует судить о первичном законодательстве по кодексам законов цивилизованных народов, где слишком часто разум хочет властвовать над природой, хотя обязанность его заключается лишь в том, чтобы показать нам, как важно никогда не противоречить добродетельным порывам, рождающимся из природы нашего существа.

Природа вывела наружу закон, который она содержала внутри и который внушила людям посредством нежного голоса чувства; намерение ее заключалось не в том, чтобы сделать из людей рабов, но в том, чтобы напомнить им, в чем заключается их свобода.

Indè datae leges ne fortior omnia posset,
Septaque sunt purè tradita sacra coli
Exuitur feritas, armisque potentius aequum est:
Et cum cive pudet conseruisse manus¹.

Естественная свобода заключается лишь в праве делать то, что позволяет природа, что соответствует нравственным чувствам, полученным нами от нее. Таким же образом гражданская свобода — это право делать то, что разрешает закон, и поскольку законы являются лишь выражением нравственных чувств, гражданская свобода ничем не отличается от естественной свободы. Законодатели обязаны были внимательно прислушаться к тому, что

¹ С тех пор даны законы, чтобы сильный не мог делать всего, что ему угодно, и стали почитаться святыя предания; дикость уничтожена, и справедливость стала сильнее оружия, и стыдно стало сражаться с согражданином.

диктует нравственный инстинкт в обстоятельствах, предвиденных их законами.

Замечу еще, что когда мы беремся судить о законах, то для оценки их нет лучшего метода, чем сравнение их с нравственными чувствами.

ГЛАВА VII

НРАВСТВЕННОЕ ЧУВСТВО — ИСТОЧНИК ВНУТРЕННЕЙ КРАСОТЫ ДОБРОДЕТЕЛИ И ВНУТРЕННЕГО БЕЗОБРАЗИЯ ПОРОКА

Мы слышим каждый день, что «добродетель обладает внутренней красотой, делающей ее привлекательной саму по себе, а наоборот, порок — внутренним безобразием, заставляющим его ненавидеть; и это раньше и независимо от добра и зла, от наград или наказаний, которые может повлечь для нас хорошее или дурное поведение».

Какова эта внутренняя красота, делающая добродетель привлекательной саму по себе, делающая то, что она сама себе награда, и служащая основой философской мудрости? Каково то внутреннее безобразие порока, делающее его ненавистным самого по себе, независимо от следующего за ним наказания и позора? Это — различное отношение добродетели и порока к нравственному чувству.

Добродетельное качество или поступок — это такое качество или поступок, которые вызывают у людей непосредственно чувство удовольствия и одобрения их; порочное качество или поступок — это такое качество или поступок, которые вызывают у людей непосредственно чувство неудовольствия и порицания их. Таким образом добродетельные качества и поступки нравятся необходимым образом душе сами по себе, потому что ее природа побуждает ее непосредственно, независимо от каких бы то ни было иных соображений, находить их прекрасными и приятными, привязываться к ним, радоваться, когда она их замечает в себе, считать их достойными любви даже у своего самого смертельного врага.

Аналогичным образом душа должна ненавидеть порок ради него самого, ибо тот же самый инстинкт побуждает ее непосредственным образом, не обдумывая, считать его безобразным и неприятным повсюду, где она его ни замечает, даже в себе самой и даже когда он ей выгоден. Этим объясняются внутренние муки, делающие злого человека первой жертвой его злого характера.

Только инстинкт объясняет обаяние добродетели и безобразие порока; только благодаря инстинкту мы чувствуем добродетель непосредственно столь привлекательной, что не можем отказать ей в нашей любви, нашем уважении, нашем одобрении, а порок — столь безобразным, что ничто не может избавить его от нашей ненависти, нашего презрения и нашего неуважения.

Мы не станем больше доискиваться причин этого двоякого явления. Это — общее достояние человеческого рода, интересы ко-

того было бы безрассудно доверить пустым ухищрениям разума, слишком часто старающегося доставить нам предлоги для неблагоприятного поведения.

ГЛАВА VIII

О ПРИЯТНЫХ И НЕПРИЯТНЫХ ВПЕЧАТЛЕНИЯХ, СОПРОВОЖДАЮЩИХ НРАВСТВЕННЫЕ ЧУВСТВА И УПРАВЛЯЮЩИХ НРАВСТВЕННЫМИ ОЦЕНКАМИ

Нравственное чувство так устроено, что добродетельные качества и поступки возбуждают его приятным образом, а порочные качества и поступки вызывают в нем неприятные ощущения; так благоухание цветов ласкает обоняние, так резкие запахи вызывают в нем неприятное раздражение. Удовольствие и страдание в обоих случаях вполне органического характера и имеют своим источником естественный импульс некоторого чувства.

Благодаря удовольствию мы заинтересованы в самосохранении, а страдания заставляют нас заботиться о нем. Удовольствия же привязывают нас к нашим ближним, а естественное нежелание вредить им заставляет нас принимать их интересы близко к сердцу. Найдется ли другой мотив, более сильный, чем произвольное удовольствие, который был бы способен больше заинтересовать нас в участи наших близких? Удовольствие есть частица того восхитительного чувства, которое вполне присуще божеству, снабдившему им сотворенные им существа в подобающей каждому степени. Но здесь доля его не была скупотмерена. Соответствует порядку вещей то, что наиболее благородная сторона человека, именно эта всеобщая привязанность, эта бескорыстная любовь к человечеству, является для него источником чистейших радостей.

Отделим мысленно от нравственных чувств приятные или неприятные ощущения, неизбежно сопровождающие их; предположим, что мы одобряем какой-нибудь великодушный поступок, не испытывая естественного удовольствия, вызывающего наше одобрение в подобных случаях, лишь на основании простого анализа некоторых метафизических отношений. Такое холодное одобрение оставит нас совершенно равнодушными как к великодушному человеку, так и к человеку, заслужившему его великодушие; в прекрасном поступке я увижу лишь дело расчета, алгебраическую операцию, тонкое сочетание абстрактных отношений, заставляющее меня одобрять без всякой эмоции (*sans goût*) то, что я называю добром, а в противном случае порицать преступление, не чувствуя всего ужаса его. Пусть угнетают невинность, я только скажу холодно: это несправедливо. Пусть друг спасет жизнь своему другу, я скажу столь же холодным образом: он поступил хорошо, — приблизительно так, как я говорю, что дважды два четыре, что три и два не дают шести. Пороки и добродетели будут задевать меня не больше, чем истинность или ложность названных предложений. Я вправе буду рассматривать их как чисто теоретические истины и заблуждения, ибо они не смогут задеть чувствующей

сторон: моей души. Но верните мне мое полное страсти одобрение; сделайте так, чтобы невольное удовольствие побуждало меня хвалить такие-то поступки и столь же невольное огорчение заставляло меня порицать другие поступки; я тотчас же полюблю добродетельные поступки и возненавижу порок в силу физической природы моего существа.

Думаете ли вы, что простого знания хорошего или дурного состояния нашего тела было бы достаточно, чтобы душа стала заботиться о нем? У удовольствия и страдания совсем иная сила. Вот почему душа испытывает приятные или неприятные ощущения в зависимости от отношения предметов к нашему телу. Таким же образом я думаю, что наша любовь к другим людям была бы очень слабой, очень зыбкой, очень ненадежной, если бы она основывалась лишь на пустых рассуждениях о пользе или вреде таких-то или иных поступков для общества. Но она приобретает совсем иную силу и надежность, если она вызывается живым и приятным чувством добра и столь же живым и тягостным чувством зла.

Я тайно радуюсь при мысли о том, что органические, не зависящие от моего разума импульсы управляют моим суждением о качествах людей. Я полагаюсь на все то, что во мне исходит из инстинкта, который не может обмануть меня, но я мало рассчитываю на пустые рассуждения, которые могут ввести меня в заблуждение и которые я часто уличал во лжи.

Красота добродетели заключается лишь в естественном удовольствии, доставляемом ею нам, а безобразие порока — в неудовольствии, причиняемом столь же естественно нам. Таким образом различные впечатления, производимые человеческими поступками и качествами на нравственное чувство, определяют их нравственную сторону. Вызываемое ими в нем непосредственное удовольствие придает им характер добродетели, а непосредственное неудовольствие, причиняемое ими ему, придает им характер порока. Это приблизительно то самое, что я уже сказал в предыдущей главе в иных выражениях.

ГЛАВА IX

ПРИЧИНЫ ПОРЧИ НРАВСТВЕННОГО ЧУВСТВА И СРЕДСТВА УСОВЕРШЕНСТВОВАТЬ ЕГО

Нравственное чувство может уссовершенствоваться лишь в обществе; в обществе же оно может испортиться до последней степени. Таким же образом искусства являются верхом как утонченности, так и испорченности пяти других чувств. Художники желали доставить последним избыток наслаждения, а в результате лишили их способности испытывать естественные удовольствия.

Чем цивилизованнее стали народы благодаря взаимному общению, тем более расширились права гуманности; обязанности размножились, облекшись в форму дружбы, приличия, уважения, внимательности, вежливости, политики. Если все это исходит из гу-

манных чувств и соединено с твердым характером, то оно является совершенством нравственного чувства, заставляющего нас привязываться к нашим ближним, почти как к себе самим, не позволяющего нам ни в чем юбизать их, побуждающего нас в силу чистой доброты быть предупредительными по отношению к ним, оказывать им всякого рода услуги, скрывать их недостатки, — если нам только не поручена забота об их поведении, — хвалить должным образом их добродетели и т. д. Но с тех пор как благодаря взаимному общению людей нравственные чувства усовершенствовались, они почти утратили все свои добрые качества. Видимость добродетели уничтожила саму добродетель; пустые внешние проявления доброты заменили настоящее чувство великодушия.

Мудрецы громко возмущаются нашей вежливостью, и они правы. Я ютнюдь не думаю, что она абсолютна, несовместима с правдивостью и подлинными добродетелями; я утверждаю, наоборот, что она могла бы явиться совершенством их, ибо нельзя быть слишком внимательным друг к другу. Но она является пороком и величайшим из всех пороков, ибо из нее сделали заместителя всех добродетелей.

Подобно тому как самым добродетельным человеком, на мой взгляд, является самый естественный, наименее фальшивый, наиболее враждебный всякого рода лжи человек, так более всего пагубен для добродетели в обществе тот дух лжи, который присвоил себе все почести, подобающие истинной заслуге, который, заменив каким-то искусственным жаргоном наивные движения сердца, создал среди людей пагубную привычку обманывать друг друга мнимой заботливостью, притворными ласками, пустыми предложениями услуг.

Узы общества, которые должны были скрепить узы человечества, наоборот, ослабили их. Тщеславие поработило все сердца, оно заменило инстинкт и оно стало судьей справедливого и несправедливого. Воспитание превратилось в усвоение позорного таланта и искусства притворяться, чтобы нравиться, льстить, чтобы добиться выгод, обманывать, чтобы преуспевать, проявлять видимость любви, чтобы соблазнять, одним словом, чтобы быть с почетом мошенником, предателем, лицемером и соблазнителем.

К этим принципам, безобразию которых прикрыто лоском вежливости, присоединяется сила страстей, обеспечивающая их победу над нравственными чувствами. Если интересы внешних чувств часто противоречат интересам нравственного инстинкта, то это случается лишь тогда, когда их требования выходят за отведенные им границы, ибо мы никогда не находимся в ужасной необходимости восставать против природы, чтобы подчиниться ей. Удовлетворять требованиям первых можно лишь в меру физической необходимости, но нельзя выйти за ее пределы, не испытывая какого-то внутреннего отвращения, предупреждающего о той границе, где кончается добро и начинается зло. Счастлив тот, кто никогда не пренебрег этими предостережениями добродетели. Его

верность им сделала его нравственное чувство максимально тонким; малейшие оттенки порока и добродетели не ускользают от его изоощренных чувств. Но человек, никогда не слушающийся голоса естественной доброты и подчиняющийся требованиям страстей и себялюбия, гораздо хуже различает оттенки нравственности. Нравственный инстинкт не умирает, но он ослабляется, портится, подобно тому как портится физический вкус благодаря злоупотреблению пряностями и крепкими напитками.

Третьим источником порчи нравственных чувств являются пустые ухищрения разума, — и самый тяжелый удар, который был нанесен нравственности, заключался в подчинении ее операциям разума. Подчинив внушения, исходящие от природы, какой-то неверной метафизике, нас заставили потерять привычку чувствовать справедливое и несправедливое; нас научили комбинировать понятия их, анализировать их, отыскивать происхождение их там, где его не было, сочинять им какое-то происхождение. И какие только чудовищные теории ни возникли на почве этого безудержного святотатства! Здесь действительно уместно сказать, что самый добродетельный человек, это — человек, менее всего рассуждающий. Поразительно, до какой степени размышления авторов, писавших по вопросам нравственности, права и политики, заставили нас забыть, я решаюсь даже сказать презреть, обязанности человека и гражданина, которые природа внушила нам без всякой помощи со стороны разума.

О вы, сохраняющие еще чистую любовь к добродетели! Избегайте этих честных людей, лгущих с такой легкостью, этих вежливых людей, старающихся одурачить окружающих, умеющих так искусно притворяться, льстящих тому, кого они презирают, почитающих порок, который они внутренне порицают, ласкающих невинность, чтобы соблазнить ее. Боритесь с этой порочной вежливостью, подлой вывеской обмана, лжи, предательства. Вмените себе в закон никогда не противоречить чувствам, внушаемым природой, тем драгоценным чувствам, которые ясно отличают нравственное добро от нравственного зла. Не слушайте учителей мудрости, они развратят вас. Этой науке не обучают. Принципы ее заключены в вашем сердце. Прислушивайтесь только к голосу вашей совести, которая даст вам почувствовать их, которая сама сумеет приложить их на деле. И особенно берегитесь иллюзий разума, слишком пылко старающегося противоречить природе.

Конец третьей части



ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

ФИЗИКА ДУХОВ

ГЛАВА I

ОБЪЯВЛЕНИЕ



ДУХ ИЛИ ДУША, ибо только о ней одной я собираюсь говорить, ощущает, мыслит, желает и вспоминает свои ощущения, свои мысли, свои желания. Я не обещаю дать законченной теории способностей духа, именно ощущения, разума, воли, памяти, рассматриваемых в их материальной сущности; я не собираюсь объяснить всего. Я попытаюсь только изложить принципы этой теории.

Если дух есть лишь тело, то придется остановиться на органическом механизме, на котором я покажу ход, развитие и согласованность его операций. Не выходя за пределы механики мозга, можно будет думать, что в этом заключается вся деятельность души и все, что составляет в действительности ее сущность. Если дух есть субстанция, отличная от тела, то моя теория не будет от этого менее правильной, менее точной, менее надежной в качестве телесного изображения модификаций бестелесного существа, которые, будучи совершенно нематериальными, как и оно, тем не менее так тесно связаны с механизмом органов, что они существуют только благодаря последнему, если не в нем.

ГЛАВА II

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДУХОВ

Предложение

Духи существовали с момента творения в человеческих органических зачатках.

Я не только утверждаю, что *sensorium* (чувствилище), материальная основа мыслей и желаний души, существовал с самого начала в уменьшенном размере в зачатке, плод которого он представляет в настоящее время; я утверждаю, что сама душа, столь же древняя, как и человеческий органический зачаток, существовала в нем до его оплодотворения, подобно тому как она существует в теле с тех пор, как оно приняло более крупные размеры.

Мы бы заставили духов играть довольно странную роль, если бы мы предположили их блуждающими в течение веков, всегда в ожидании того момента, когда сладострастие внушит двум индивидам намерение изготовить им жилище, где они могли бы поселиться.

Лемма I

Предсуществование зачатков может считаться фактом.

Предсуществование зачатков есть не столько предположение, сколько факт. Я полагаю, что я доказал это как по отношению к животным, так и по отношению к растениям и минералам. Мы не наблюдаем, чтобы материя получалась из ничего; она растет и развивается на наших глазах. Рождение нового существа должно рассматриваться только как проявление тела, существовавшего раньше в незаметном виде. Разве состояние вселенной в настоящее время представляет что-нибудь иное, как не такую ступень развития изначально существовавшего семени, вся совокупность которого должна была представлять лишь ничтожный объем.

Лемма II

Человек есть соединение духа с телом.

Человек есть не только тело и не только дух; он есть соединение духа с телом, каковы бы ни были цели, законы и природа этого соединения.

Станем ли мы допускать у животных нематериальный принцип, или нет, но мы вправе утверждать, что обезьяна обладает большим умом, чем улитка, и что ум обезьяны представляет собой столь важное свойство для определенного животного вида, что если бы его не существовало, то это не была бы настоящая обезьяна, но какое-то другое животное, похожее на обезьяну. Тело и душа еще более необходимы для образования индивидуальности человека. Без души человек не был бы больше человеком, а живот-

ным с природой более низкой, чем природа человека. Без тела человек не был бы больше человеком, а духом более высокой природы, чем природа человека.

Лемма III

Человеческий зачаток есть весь человек в малом.

Зародыш представляет собой лишь зачаток, начавший развиваться. Взрослый есть лишь выросший зародыш. Поэтому взрослый человек не имеет ничего такого, чего бы не было с самого начала в зачатке гомункула, столь же совершенном в своей малой индивидуальности, как и в форме больших размеров. Действительно он не был бы человеческим зачатком, если бы он не содержал в малом виде все, что необходимо для человека.

Признав это, легко доказать, что мыслящее начало в теле существовало с самого начала в зачатке тела.

Доказательство

Согласно первой лемме, предсуществование человеческих органических зачатков является фактом. Согласно второй, человек есть соединение духа с телом. Согласно третьей, человеческий зачаток есть весь человек в малом, т. е. дух и тело. Следовательно духи, или души, существовали с момента творения в человеческих органических зачатках, что и требовалось доказать.

Королларий

Для духа самого по себе безразлично, соединен ли он с телом тех или иных размеров. Нельзя сомневаться в том, что он соединен с телом зародыша так же, как и с телом взрослого; и крайняя малость человеческих зачатков не делает их менее способными заключать его.

Когда я утверждаю, что тельце зачатка содержит дух или что дух находится в тельце зачатка, то я имею в виду, что мыслящее существо имеется налицо в зачатке, в зародыше, во взрослом теле; наличие это мы не определяем, и мы не можем назвать его телесным в силу того лишь принципа, что мы не имеем о нем представления, если оно не таково. Действительно наше неведение в этом отношении обусловлено недостаточными успехами, сделанными нами в науке о духовных субстанциях и их способе существования.

ГЛАВА III

ЗАКОНЫ СВЯЗИ ДУХА И ТЕЛА

Творцу было угодно соединить две субстанции, которые мы различаем под именем *духа и тела*. Кажется, что мы не сможем никогда проникнуть в тайну этой связи. Наши старания ведут скорее к тому, чтобы делать ее с каждым днем все более непроницаемой для нас; ибо вместо того, чтобы искать способ познать отношения между мыслящим существом и присвоенной ему частью

материи, — единственное средство открыть, в чем состоит связь между ними, — мы абсолютно отрицаем что бы то ни было общее между духом и телом. Не является ли это безрассудством при том недостатке знаний, которое имеется у нас об этих предметах и их свойствах? Во всяком случае нельзя отрицать, что есть взаимное влияние одного на другое, влияние, главные законы которого следуют ниже; другие я укажу в дальнейшем.

Первый закон

Тело действует на дух, дух воздействует обратно на тело.

Дух не может скрыть от себя, что он получает впечатления от органов тела — ощущения, идеи, желания и т. д. В свою очередь дух воздействует обратно на тело, сообщая ему движения. Но это лишь обратное действие, так как определения, из которых исходят самопроизвольные движения организма, сами имеют свой источник в механизме последнего, что будет подробнее развито дальше.

Если дух имеет очень обширную власть над членами своего тела, то в тех же самых отношениях он сам находится в полной зависимости от органов тела; мы это испытываем ежеминутно.

Второй закон

Дух, соединенный с телом, действует только благодаря его посредничеству.

Дух ощущает, мыслит, желает только с помощью тела благодаря посредничеству чувств. Я не исследую вопроса, мог ли дух, освобожденный от материи, ощущать, мыслить, размышлять, желать. Как высказываться об этом? Имеем ли мы какое-нибудь понятие об операциях мыслящего существа, отделенного от тела? Чтобы его иметь, нужно было бы пережить подобное состояние.

Из всех известных мне операций моего духа я не могу указать ни одной, в которой я не заметил бы более или менее непосредственного влияния тела. Этого достаточно, чтобы утверждать, что существо, которое мыслит во мне, действует лишь посредством органов моего тела.

Третий закон

Взаимная связь обеих соединенных субстанций максимально зависит от телесной организации.

Вот наиболее плодотворный принцип всей теории связи. Полное и совершенное функционирование способностей души требует совершенного развития мозга и совершенной организации внешних и внутренних органов чувств. В теле ребенка дух является ребенком и находится на соответственной ступени детства. Наличие недостатка в органах расстраивает, иногда даже совсем останавливает влияние тела на дух и взаимно духа на тело.

Четвертый закон

Дух познает самого себя и ощущает свое бытие лишь через посредство тела, с которым он соединен.

Если бы дух ощущал самого себя, он ощущал бы себя таковым, каков он есть, и поэтому он не мог бы сомневаться в своей природе; он ощущал бы себя протяженным или непротяженным, телесным или бестелесным, материей или нематериальной субстанцией.

Дух никогда не ощущает своего существования в самом себе, но лишь благодаря свойствам, которые он открывает в себе и открывает только через посредство получаемых от тела впечатлений. Наша душа чувствует свою активность только благодаря желаниям и отвращению, которые возбуждают в ней внешние предметы. Если бы она никогда не чувствовала ни удовольствия, ни страдания, могла ли бы она знать, что она способна быть счастливой и несчастной? Дитя, которое никогда не упражняло способности двигать свою руку, не подозревает, что оно обладает этой силой и т. д.

Одним словом, душа не более знает свою сущность, чем она знает другие сущности. Она познает самое себя не более, чем массу своего собственного тела, внутреннего механизма которого она не ощущает и не видит. Она достигает знания самой себя, лишь подвергая испытанию свои способности; и так как во всех своих операциях она зависит от тела, то ему именно она обязана всем, что она знает о самой себе.

ГЛАВА IV

О СОСТОЯНИИ ДУХОВ ИЛИ ДУШ ДО ОПЛОДОТВОРЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ОРГАНИЧЕСКИХ ЗАЧАТКОВ, С КОТОРЫМИ ОНИ СОЕДИНЕНЫ

После того как я показал, что духи столь же древние, как и человеческие зачатки, изначально соединены с ними, бесполезно будет исследовать, каково их состояние, или, правильнее, состояние их способностей, до оплодотворения и развития названных зачатков.

В о п р о с I

Ощущает ли, мыслит ли, испытывает ли желания соединенный с зачатком дух до оплодотворения и развития этого зачатка?

О т в е т

Соединенный с зачатком дух не ощущает, не мыслит и не испытывает желаний до оплодотворения зачатка и его хотя бы только начавшегося развития.

Д о к а з а т е л ь с т в о

Согласно второму закону связи духа с телом, дух не действует независимо от тела. Он не производит в себе свои ощущения, ни даже свои познания; он ожидает, чтобы они ему были

сообщены. До тех пор он не ощущает и не познает; он не имеет также желаний, ибо ничто не побуждает его желать. Да и чего он мог бы пожелать? Ведь он не обладает еще ни ощущениями, ни представлениями.

Согласно третьему закону связи духа с телом, органическое влияние имеет место лишь тогда, когда организм находится в надлежащем состоянии, а первым условием этого является развитие органов. Следовательно неразвитой зачаток совершенно неспособен побудить мыслить дух, вызвать в нем какое-нибудь восприятие.

Без развитых органов нет никакого общения между духом и телом. Без этого общения в духе нет ни ощущения, ни представления, ни желания. Каким образом зачаток мог бы вызвать какое-нибудь возбуждение в душе, раз он сам не получает никакого впечатления извне? Он неспособен получать эти впечатления, потому что его внешние чувства не имеют еще надлежащей степени совершенства. Он также неспособен оказывать никакого воздействия на душу, ибо *sensorium* к этому еще не подготовлен. Но, повторяю, без действия *sensorium*'а в душе нет ни ощущения, ни представления, ни желания.

Следовательно дух, соединенный с зачатком, не ощущает, не мыслит и не желает до оплодотворения зачатка и его хотя бы только начавшегося развития, что и требовалось доказать.

Какой-нибудь недостаток в развитии зародыша приостанавливает функции духа и тела, не уничтожая однако ни тех, ни других. Зачаток сохраняет всю суть организма тела взрослого; таким же образом и соединенный с ним дух обладает сутью (*fond*) всех тех операций, которые он начнет производить по мере развития зачатков. Он обладает способностями мыслить, желать, чувствовать, вспоминать. Но материальная основа, которая должна вызвать функционирование их, не приобрела еще всего того, что надо для этого.

В о п р о с II

Неужели находящийся в зачатке дух не обладает даже внутренним сознанием своего существования?

О т в е т

Находящийся в зачатке дух не обладает даже внутренним сознанием своего существования.

Д о к а з а т е л ь с т в о

Согласно четвертому закону связи духа с телом, дух, не ощущая своей сущности, ощущает свое существование лишь благодаря своему ощущению своих восприятий, своих способностей и их функционированию, и все это вызывается в нем посредством тела. Иначе говоря, дух ощущает и знает о самом себе лишь то, что сообщает ему об этом тело. Следовательно, если тело не сообщает ему об этом ничего, то он не будет иметь никакого

средства познать свое существование. Но я доказал, что зачаток неспособен заставить дух ощущать, мыслить и желать.

Следовательно находящийся в зачатке дух не обладает даже внутренним сознанием своего существования, что и требовалось доказать.

Но что же такое дух без всякого рода восприятия? Это — дух в своей сущности, существующий независимо от функционирования его способностей. Это все, что я знаю об этом. Я полагаю конечно, что дух не может быть без способности ощущать, мыслить, желать, вспоминать, ибо эти способности вытекают из его сущности, хотя и не составляют ее. Но их фактическое функционирование несущественно для духа, особенно для духа, соединенного с телом, ибо оно целиком зависит от организации тела, между тем как способности находятся в духе независимо от тела.

К о р о л л а р и й

Связь духа с телом не заключается во взаимном действии обеих этих субстанций друг на друга, ибо это действие не имеет места, пока дух соединен с неразвитым телом; она не заключается также в гармонии их операций, ибо эта гармония не существует между духом и зачатком, с которым он соединен.

Насчет связи духа с телом мы знаем лишь то, что она есть принцип взаимосвязи обеих этих субстанций, причина взаимного соответствия их модификаций, имеющего место после хотя бы только начавшегося развития зачатка.

ГЛАВА V

О СУЩНОСТИ ДУШИ

О п р е д е л е н и е

Сущность какой-нибудь вещи есть то, благодаря чему вещь есть то, что она есть.

Т е о р е м а I

Сущность души не заключается в мысли.

Д о к а з а т е л ь с т в о

Вещь никогда не бывает без своей сущности, ибо сущность какой-нибудь вещи есть то, благодаря чему вещь есть то, что она есть, а вещь никогда не бывает без того, благодаря чему она есть то, что она есть. Но я доказал в предыдущей главе, что душа находится в зачатке без какой-нибудь мысли. Следовательно сущность души не заключается в мысли, что и требовалось доказать.

Т е о р е м а II

Сущность души или духа не заключается в способности мыслить, желать и т. д.

Д о к а з а т е л ь с т в о

Сущность какой-нибудь вещи не есть совокупность ее свойств, ибо вещь не есть то, что она есть благодаря одному какому-

нибудь из своих качеств или же благодаря соединению всех этих качеств. Всякая способность находится в вещи, и все способности находятся таким же образом в ней, но сущность этой вещи не заключается ни в такой-то способности, ни во всех способностях, взятых вместе. Действительно сущность какой-нибудь вещи есть то, благодаря чему вещь есть то, что она есть; а то, благодаря чему вещь, в которой находится одна или несколько способностей, есть то, что она есть, не есть, разумеется, сами эти способности. Следовательно то, благодаря чему душа есть душа, не есть способность мыслить, желать и т. д. Следовательно сущность души не заключается в способности мыслить, желать и т. д., что и требовалось доказать.

Теорема III

Реальная сущность души есть принцип, из которого вытекают ее известные нам свойства.

Доказательство

Душа не есть ни мысль, ни способность мыслить, но субстанция, которая может мыслить, которая мыслит. Но сущностью такой субстанции может быть лишь принцип, делающий ее существенно способной мыслить. Следовательно реальная сущность души есть принцип, из которого вытекают известные нам свойства ее, что и требовалось доказать.

Было бы нескромно пытаться идти дальше, спрашивая, в чем же заключается этот принцип. Мы не созданы для того, чтобы познать, в чем заключается сущность вещей, мы не обладаем средством познать их. Я отлично понимаю, что сказать: *сущность духа заключается в принципе, из которого вытекают необходимым образом его известные нам свойства, и определить дух как субстанцию, в которой находится способность мыслить и т. д.*, это не значит внести много ясности в рассматриваемый вопрос. Но это является по крайней мере намеком на то, что познание сущностей превосходит наши силы, подтверждением того, что я сказал выше, а именно, что дух не ощущает своего существования в себе самом, хотя он существует в себе самом: ощущение им своего существования относится лишь к его способностям, а не к его сущности.

Но материальна ли или совершенно нематериальна субстанция, в которой находится способность мыслить? Не имея ничего особенного сказать по этому вопросу, который с каждым днем становится все более запутанным, ибо его связали с проблемами религии, хотя, по-моему, они совершенно чужды ему¹, я ограничиваюсь лишь отличением своего духа от своего тела, не интересуясь тем, как поступают в этом случае другие люди. Это,

¹ Вопрос этот повидимому действительно чужд религии, ибо Тертулиан Арнобий, Климент Александрийский, Ириней и др. считали душу телесной и никто из-за этого не усомнился в их правоверии.

по-моему, — наиболее разумное решение до тех пор, пока в нашем распоряжении не окажутся более серьезные доводы утверждать, что механизм органов представляет нечто большее, чем символ модификаций разумной субстанции.

ГЛАВА VI

О РОЖДЕНИИ ДУХОВ

Размышления над леммой I главы II должны привести к рассмотрению силы размножения как способности дать существование зачатку в более крупных размерах. Вообще каждый взрослый индивид обладает этой способностью лишь для зачатков своего вида. Таким образом оплодотворение или первое развитие зачатка есть продукт соединения самца и самки.

Когда я говорю о рождении духов, я не думаю этим сказать, что они порождают друг друга подобно¹ телам. Вот в чем заключается моя мысль.

Я получаю тело и дух от своих родителей посредством одного и того же акта. Так оно и должно быть, ибо дух всегда соединен с телом, которое составляет вместе с ним смешанное существо, полное существо, «я», одним словом, мою индивидуальность. В тот самый момент, когда оплодотворенный зачаток получает свое первое приращение, происходит соответственное развитие и в проявлении способностей духа, находящегося в нем. Этот первый момент развития духов есть то, что я называю их рождением, подобно тому как оплодотворение, или первое приращение телесного зачатка, является рождением тела в обычном смысле слова².

Я стараюсь быть кратким и точным и прошу читателя дополнить мое изложение собственным размышлением. Обилие материала заставляет меня только слегка затрагивать его.

ГЛАВА VII

ДУХ НАЧИНАЕТ УПРЯЖАТЬ СВОИ СПОСОБНОСТИ В СООТВЕТСТВИИ С ОРГАНИЧЕСКИМ РАЗВИТИЕМ ТЕЛА

Зачаток оплодотворен, и вот материальная основа всех тех мыслей, которые дух будет когда-нибудь иметь, начинает расти: искривленные, изогнутые, свернутые, придавленные, съежившиеся, наложенные друг на друга, одним словом, сокращенные в зачатке органы расстаются со своей первоначальной свернутой формой. Путем очень незаметных изменений зародыш развивается постепенно, стремясь достигнуть тех размеров, когда он сумеет создавать идеи в уме. Еще до того, как он достигнет этого, дух,

¹ Газенфрессер (Hasenfresser), Зигвардус (Sigvardus), Туммиус (Thumius) и Николаи (Nicolai) утверждали, что души происходят друг от друга. Я цитирую названных лютеранских теологов, потому что это — учение, ревниво защищаемое их школой, как заметил один из них, Христофор Вельфлин (Welflin) в своих «Избранных рассуждениях».

² См. вторую часть предлагаемого труда.

с своей стороны, тоже приобретает кое-что, хотя бы только способность в известной мере ощущать и мыслить. С момента зачатия зародыша дух вышел из состояния тупого бездействия, в котором он находился в неоплодотворенном зачатке. Его способности, так сказать, освобождаются по мере того, как развиваются части маленького тела, которое он всегда сопровождает.

Надо признать, что первое восприятие духа представляет собой нечто очень смутное, соответствуя первоначальному росту тела. Это — минимальный элемент разума, подобно тому как зародыш существует первоначально, обладая минимальным элементом организации. Но наконец появляются первые контуры чувствилища, и они сообщают духу, если можно так выразиться, первые зачатки мысли. Испытывая необходимым образом все изменения, происходящие с организмом, разумная субстанция следует соответственным образом в своих операциях за развитием организации мозга, от которой они зависят.

Если принять, что инстинкт животных является лишь продуктом материальной системы, то он должен следовать за развитием органов. Иначе нельзя себе этого представить, и вы должны согласиться, что разнообразие его операций является необходимым следствием различных состояний, через которые животное проходит до своего взрослого возраста, когда инстинкт приобретает уже все необходимое ему. А если бы источником инстинкта была субстанция, чуждая телу, но связанная с ним в выполнении своих функций настолько, что их деятельность могла бы происходить полностью только лишь при известных размерах телесной субстанции, то надо было бы опять-таки признать, что каждому размеру тела соответствовало бы пропорциональное развитие инстинкта, пока он не принял бы окончательной формы у вполне взрослого животного.

Мы видим, что эта последняя гипотеза осуществлена в человеке. Такова основа связи души и тела, как я установил это в третьем законе этой связи. Следовательно нужно признать, что состояние духа всегда соответствует состоянию тела, что развитие способностей первого соответствует усовершенствованию органов второго.

Разум обладает различными степенями силы, каждая из которых соответствует определенной степени телесной организации. Природа, вынужденная равномерностью своего развития проходить через все ступени организации, прежде чем создать законченный организм, заставляет дух благодаря им проходить через все состояния, свойственные разуму; и их столько же, сколько ступеней у организации.

Чем вызываются движения членов? Мышцами. Мышцы, едва только намеченные в зачатке, представляются в зародыше в виде простых, очень слабых следов, затем в виде волокон, потом в виде более толстых шнуров и наконец становятся пучками мясистых волокон. В этом состоянии они обладают способностью дви-

гать членами по требованиям воли или без них. Но они приобрели эту способность лишь постепенно. Чтобы убедиться в этом, достаточно принять во внимание, что она зависит от структуры, твердости и плотности мышечных волокон. Например двуглавая мышца, служащая для сгибания руки, сокращается, чтобы притянуть ее к плечу; эта сгибающая мышца затем выпрямляется, когда ее антагонист — разгибающая мышца — приближает предплечье к линии продолжения руки. Но чтобы выполнить эти движения, движущие волокна должны обладать определенной структурой, такой степенью плотности и твердости, которая не стесняет быстроты сокращений. Мышца приобретает все это лишь в процессе постепенного развития. Что касается структуры волокон, то хотя нельзя определить в точности их форму в зародыше в первые дни его существования, но тем не менее ясно, что они там не таковы, как у взрослого: они там скорее согнуты или свернуты в клубок или смяты все вместе. Складки эти развиваются затем одна за другой; волокна постепенно становятся плотными благодаря сгущению составляющего их вещества, которое вначале было студенистым; наконец их упругость таким же образом постепенно увеличивается, делая их способными вытягиваться и сокращаться. Таким образом двигательная сила двуглавой мышцы, представляющая собою результат ее организации, сообщается ей по частям пропорционально развитию этой организации; значит, если предположить у нее десять ступеней организации, то надо приписать также десять ступеней двигательной силе и полагать, что мышца приобретает их соответствующим образом.

О способностях духа можно сказать то же самое, что я только что сказал о двигательной силе мышечных волокон. Разве я не вправе рассматривать мысль как некую принадлежность организма, будучи убежден, что она максимально зависит от него, хотя и не вытекает из него физическим образом? Хотя разум и не сводится к физической стороне мозга, но он настолько тесно связан с ней и подчинен ей в своих модификациях, что эта зависимость не могла бы быть больше, если бы даже он вытекал из нее так, как физическое следствие вытекает из физической причины.

Если принять, что свет представляет собою лишь эманацию солнечных телец, то он должен был пройти через все состояния, через которые прошло само солнце, и подвергнуться вместе с ним ряду превращений, соответствующих превращениям этого светила. Если же предположить, что световая материя не является прямой эманацией солнца, а представляет собою тонкую жидкость, настолько зависящую от этого светила, что присутствие его ей необходимо для того, чтобы она могла породить все оптические явления, то дело от этого не меняется, и она будет следовать за фазами солнца. Это — факт.

Сколь бы несовершенными ни были эти образы, они должны во всяком случае помочь нам представить себе соответствие между

развитием духа и развитием тела, понять, что в зачатке, где это развитие равно нулю, душа не обладает никакой мыслью; что начало роста зародыша порождает в духе начало разума. Это отнюдь не разум вполне организованного, взрослого индивида: это — минимальный элемент этого разума, получающего приращения благодаря развитию телесной организации и в порядке ее.

ГЛАВА VIII

ПЕРВОЕ ПРОДОЛЖЕНИЕ ЗАКОНОВ СВЯЗИ ДУШИ И ТЕЛА

Резюмируя все изложенное в предыдущей главе, я получаю из этого пятый закон связи души и тела.

Пятый закон

Проявление способностей духа следует за развитием телесной организации.

Дух мыслит лишь благодаря телу. Необходимым условием для того, чтобы тело заставило мыслить дух, является его организация. Это условие выполняется постепенно. Значит дух достигает тоже постепенно совершенства своих способностей.

Иначе говоря, развитие телесной системы влечет за собой соответственное и следующее за ним развитие духовной системы.

ГЛАВА IX

О РАЗВИТИИ РАЗУМА, РАССМАТРИВАЕМОМ В СВЯЗИ С РАЗВИТИЕМ ЗАРОДЫША

Остановимся на минутку, чтобы рассмотреть первые контуры человеческого зародыша. Если наша гордость оскорбляется зрением того, что мы существуем в виде какого-то атома или червячка, то постараемся добиться хотя бы ценою этого унижения некоторых разъяснений по вопросу о строении нашего существа.

Самые маленькие наблюдавшиеся когда-либо зародыши — это, кажется, те, о которых упоминает Рюйш (Ruysch) в своем «Trésor anatomique». Одному из них он приписывает размеры анисового семени, а другому — семени латука. Сравнивая размеры этих зародышей с размерами соответствующих взрослых организмов, нельзя усомниться в том, что душа Лейбница, когда она сопровождала столь крохотный объем материи, должна была обладать гораздо менее совершенными чувствами, чем душа самого тупого из животных. И даже менее того, ибо этим зародышам надо приписать по крайней мере два или три дня жизни. Что же она представляла в первый день, в первый час, в первый момент оплодотворения зачатка?

К восьми или десяти дням зародыш имеет в длину почти четыре линии. Голова и спинной позвоночник в нем вполне заметны. Несомненно разум поднялся здесь уже на высшую ступень.

Взаимозависимость обеих субстанций не была бы максимально большой, если бы дух не испытывал изменений, соответствующих росту тела.

Гомункул продолжает расти. Голова его приобрела уже человеческую форму; рот, глаза, нос уже намечены в нем на 15-й день. Внутренние органы развились с своей стороны не менее, и если бы мы обладали лучшими инструментами, то можно было бы открыть в мозгу основу чувствительности в виде какой-то волокнистой сетки. Действительно можно заметить, что из всех частей зародыша быстрее всего растет голова, вероятно потому, что она — седалище души; и можно подумать, что энергия организма торопится подготовить мозг для проявления им умственных способностей.

К шести неделям наблюдается новый рост с обеих сторон. То же самое наблюдается к двум, трем, шести месяцам и т. д. Дух, ожидающий для того, чтобы начать мыслить, лишь известной степени организации тела, пользуется по возможности также второстепенными фазами, испытывая соответствующие им изменения. Это, по-моему, не более загадочно по отношению к различным приращениям зародыша, чем по отношению к различным возрастам человека. В двенадцать лет мыслят лучше, чем в шесть; в двадцать лет начинают рассуждать, между тем как в десять лет ребенок еще неспособен к рассуждению.

Найдут может быть, что я слишком настаиваю на этом пункте. Объясняется это тем, что я желаю устранить всякие сомнения насчет постепенного развития разума в духе, соответствующего развитию телесной организации, так что непрерывное развитие организма влечет за собой ряд соответствующих восприятий, из которых каждое выше предыдущих и связано с определенным моментом организации. Читатель вскоре поймет, как важна эта сторона дела для дальнейшего изложения.

ГЛАВА X

РАЗБОР ДВУХ ВОПРОСОВ, ОТНОСЯЩИХСЯ К АНАЛОГИИ МЕЖДУ РАЗВИТИЕМ РАЗУМА И РАЗВИТИЕМ ОРГАНОВ

Здесь возникают довольно естественно два вопроса, на которых мы должны остановиться. Мы утверждаем, что разум прогрессирует параллельно организации мозга. В связи с этим могут спросить, обладает ли дух внутренним сознанием различных порядков мыслей и ощущений, через которые он проходит, а если он им обладает, то почему он совершенно не вспоминает об этом в более зрелом возрасте. Действительно я не думаю, чтобы кто-нибудь помнил те мысли, которые он мог иметь в чреве матери. Между тем в тридцать лет мы помним взгляды нашего детства и заблуждения, в которые мы впадали тогда под влиянием иллюзий органов чувств и слабости мысли; зрелый ум мыслит иначе, чем он мыслил в молодости, и не потому, что новые идеи заменили

старые, — действительно мы ведь помним их, — а потому, что механизм мозга усовершенствовался.

Вопрос I

Обладает ли дух, сопровождающий зародыш в его развитии, ощущением различных порядков восприятий, через которые он проходит?

Ответ

Он обладает ощущением порядка его других актуальных восприятий.

Вопрос этот решается на основании четвертого закона связи обеих субстанций. Ощущение духом своего существования сводится к ощущению им своих модификаций, к его размышлению над его способом существования: *я мыслю, следовательно я существую; я страдаю, следовательно я существую*. Дух ощущает свое настоящее состояние, лишь обращаясь к самому себе. Но это сосредоточение внимания духа на том, что происходит в нем, является без сомнения одним из прекраснейших преимуществ разума. Поэтому душа может добиться его лишь при наличии организации, гораздо более совершенной, чем организация ее в зародыше или даже во времена младенчества. Что же удивительного после этого в том, что она не чувствовала тогда ни своего существования, ни того, как она существует? Но скажем точнее, что она его чувствует, но это глухое, очень слабое, очень мало развитое ощущение типа ее других восприятий.

Вопрос II

Почему дух не вспоминает впоследствии различных восприятий, которыми он обладал в зародыше и во времена младенчества?

Ответ

Это объясняется слабостью органов.

Как бы слабы ни были восприятия зародыша, но нужно признать, что следы их имеются в мозгу. Но эти легкие следы стираются почти тотчас же после того, как они появляются, подобно тому как исчезают следы, которые мы чертим в воде или в воздухе. Это сравнение тем правильнее, что следы в воздухе или на воде стираются потому, что жидкость немедленно заполняет их. Аналогичным образом вещество, служащее пищей для мозговых волокон, сжимая их повсеместно, без труда уничтожает столь легкие отпечатки; а того, чего нет более в мозгу, нет также в душе.

От младенчества у нас остается лишь смутное воспоминание о смутных восприятиях. Наш разум представляет для нас как бы полуденное солнце, восход которого скрыт был от нас густым туманом; если облака рассеиваются медленно и постепенно, то

нам трудно указать момент, когда они перестали закрывать солнце. Можете ли вы указать момент возникновения в вас первой мысли? Разумеется, нет. Развитие вашего духа происходило слишком незаметно и постепенно, чтобы его можно было наблюдать. Наше полное неведение по этому вопросу зависит лишь от слабости органов, которые благодаря своему медленному росту не производят в духе резкого переворота, который не мог бы остаться незаметным. Благодаря той же слабости органов отпечатки в мозгу до известного возраста так поверхностны, так слабо намечены, что не сообщают нам ничего вразумительного относительно предшествующих стадий развития.

ГЛАВА XI

О ДУХОВНОЙ СИСТЕМЕ, КАК ОНА РИСУЕТСЯ НА ОСНОВАНИИ ВНУТРЕННЕГО СТРОЕНИЯ МОЗГА

До сих пор мы подвигались вперед ощупью. Здесь приходит нам на помощь анатомия, освещая нам своим факелом столь темную, усеянную столькими западнями, дорогу. Она показывает нам наличие в желудочках мозга и в продолговатом мозгу маленьких шарообразных, оливковидных, желобчатых, зернистых и т. п. телец. Эти выступы представляют собой группы волокон, образующих различно организованные клубки, пучки и связки. Число их несметно, и с лучшими инструментами можно было бы увидеть их еще большее количество. Вот материальная основа наших мыслей; надо вскрыть в ней план духовной системы. Попытаемся подвигаться вперед методически, упростив для этого столь сложные объекты.

Душа обладает ощущениями; она ощущает при помощи нервов. Нервы, разветвления которых доходят до любой точки тела, сообщая ей способность ощущать, представляют на своем протяжении более или менее натянутые струны, составленные из мозговых волокон, а в своем начале — очень нежную нервную мякоть, усеянную своеобразно организованными железистыми телами. Окончания какого-нибудь нерва отличаются от окончаний всех других нервов своей структурой. Зрительный и обонятельный нервы отличаются друг от друга уже для невооруженного глаза, настолько заметна разница в их строении. Это первое различие соответствует различной природе ощущений. У нас столько различий в органической структуре нервных элементов, сколько у нас имеется различных по существу ощущений. Этим объясняется существование различных видов ощущающих волокон.

Далее один и тот же нерв может доставлять душе бесконечное множество различных ощущений. Это зависит от того способа, каким влияют на него внешние предметы. Хотя все сосочки его обладают сходной организацией, но под влиянием действия внешних предметов они испытывают различные раздражения. Так одни и те же волокна рисуют душе один и тот же предмет то

зеленым, то голубым, в зависимости от раздражения, вызываемого в оптических нервах соответственными пучками света.

Душа обладает идеями, которыми она целиком обязана своим ощущениям. Ощущения зависят от изменения, происходящего в чувствующем органе при наличии какого-нибудь внешнего предмета. Ощущающие волокна сообщают душе только ощущение. Идея же о том же самом предмете сообщается ей аналогичным изменением, происшедшим в других волокнах. Таким образом каждый нерв обладает в своем начале не только пучками ощущающих волокон, но также связками умственных (*intellectuelles*) волокон, т. е. волокон, способных вызвать в душе идею, понятие, восприятие почувствованного предмета. Идеи отличаются друг от друга подобно ощущениям: сколько есть различных видов ощущающих волокон, столько же есть соответствующих видов умственных волокон, и всякий вид последних представляет такое же разнообразие, как и соответствующий им вид первых.

Ощущение не есть идея; ощущающее волокно не есть умственное волокно; первое не может выполнять функций второго, ибо задача первого заключается в том, чтобы сообщать душе ощущения, а второго — в том, чтобы сообщать ей идеи. Несмотря на это различие функций, надо все же допустить непосредственное соответствие между каким-нибудь ощущающим волокном и умственным волокном того же вида, ибо ощущение сопровождается идеей, а идея, с своей стороны, тоже вызывает иногда ощущение, хотя и более слабым образом. Это можно объяснить лишь тем, что умственное волокно испытывает изменение в ощущающем волокне и, с своей стороны, может сообщить последнему испытываемое им раздражение. Ограничимся пока этим.

Душа желает, и опять-таки чувства побуждают ее желать. В мозгу имеется еще третий вид волокон, который отличен от других двух видов и с которым связаны желания души. В зависимости от того, будут ли приятны или неприятны ощущения, вызываемые в душе ощущающими волокнами, волевые волокна, испытывая это различие, будут побуждать душу любить предмет их и стремиться к нему или ненавидеть его и избегать его. Короче говоря, все то, что мы сказали об отношении умственных волокон к ощущающим волокнам, можно сказать об отношении волевых волокон к тем и другим.

Таким образом внутри мозга имеются три системы волокон: система ощущающих волокон, система умственных волокон и система волевых волокон, которым соответствуют три способности души: способность ощущения, разум и воля.

Достаточно даже минимального внимания к ходу развития операций души, чтобы заметить явственную связь между ее ощущениями, ее идеями и ее желаниями, взятыми порознь, по отношению к одному и тому же предмету при одних и тех же обстоятельствах. Можно далее заметить, что ощущения являются принципом, порождающим идеи и желания. Все это заставило

меня предположить, что ощущающее волокно, умственное волокно и волевое волокно, взятые каждое из соответствующего вида каждой системы, могут находиться между собой в гармоническом отношении $1 : 1/3 : 1/5$, так что умственное волокно настроено на октаву квинты или на двенадцатую ощущающего волокна, а волевое волокно настроено на двойную октаву терции или на семнадцатую того же самого ощущающего волокна. Это не должно казаться странным, оно слишком хорошо соответствует наблюдениям, чтобы быть отвергнутым без внимательного исследования.

Отметим прежде всего, что гармонический принцип дается непосредственно природой. Если задеть или ударить какое-нибудь способное звучать тело, то оно издает три отдельных звука, именно один основной звук вместе с двенадцатой и семнадцатой его же¹. Настроим три звучащих тела, например три струны, в указанном отношении; если предположить, что первая из них, когда ее ущипнут, издает *ut*, то другие две сами собою задрожат и издадут: вторая — *sol* или его октаву, а третья — *mi* или его двойную октаву, а это сводится к тому же, что двенадцатая и семнадцатая. Таким образом мы видим, что если ущипнуть какую-нибудь струну, то она задрожит и заставит задрожать настроенные созвучно с нею струны, потому что основной тон всегда сопровождается своими гармоничными. Аналогичным образом мы имеем в мозгу три таких волокна, что если сообщить раздражение одному из них, оно приводит в раздражение соответствующие волокна; этим объясняется то, что какое-нибудь ощущение вызывает в душе соответствующую идею и желание. Если допустить эту гармоническую аналогию между соответствующими чувствительным волокном, умственным волокном и волевым волокном, т. е. следовательно между тремя системами волокон, не станет для нас яснее тогда связь между ощущениями, идеями и желаниями?

Приняв, что пропорция $1 : 1/3 : 1/5$ существует в природе, почему я не могу допустить, что она имеет место между тремя системами волокон головного мозга, особенно когда, размышляя над их структурой, я в ней не нахожу ничего противоречащего этой пропорции? Вы можете считать волокна твердыми или мягкими, вялыми или натянутыми, прямыми, согнутыми, спиральными, кольчатыми, волнообразными и т. д., но какую бы вы структуру им ни придали, они всегда могут находиться в гармоническом отношении $1 : 1/3 : 1/5$; это отношение можно рассматривать как основу, принцип всей духовной системы. Я не стану на этом больше настаивать. Вместо указанного отношения можно было бы взять любое другое, лишь бы его считали причиной, устанавливающей связь, порядок и взаимозависимость между различными движениями органических волокон.

¹ См. Rameau, *Démonstration du principe de l'harmonie*.

ГЛАВА XII

О ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТИ И О ПРИРОДЕ ОЩУЩЕНИЙ

Чувствительность в волокнах — это их способность заставлять душу ощущать благодаря раздражениям, получаемым ими от внешних предметов. Чувствительность в душе — это способность ощущать предметы благодаря впечатлениям, производимым ими на органические волокна.

Ощущение в ощущающих волокнах — это впечатления, полученные от внешних предметов; ощущение в душе — это то, что она ощущает благодаря впечатлению, произведенному на орган.

Действие предметов на чувства — это импульс, движение. Мы не знаем об этом ничего больше. Душа не знает ничего о механизме органов, она не ощущает того, что происходит в начале нервов в чувствилище (*sensorium*), а анатомия не сообщает ей об этом ничего.

Таким образом в любом ощущении следует различать три вещи: действие предмета на ощущающие волокна, движение этих волокон и ощущение, вызываемое этим движением в душе.

Я вынужден ограничиваться только формулировкой принципов, предоставляя проницательному читателю надлежащее приложение их: большие подробности невозможны при столь сжатом изложении, какое я наметил себе в предлагаемом сочинении.

ГЛАВА XIII

О РАЗНООБРАЗИИ ОЩУЩЕНИЙ

Различия между ощущениями можно свести к пяти типам в зависимости от природы органа, от разнообразия предметов, воздействующих на один и тот же орган, от силы органического впечатления, от отношения предметов к устройству нашего организма и от состояния ощущающих волокон.

Первая разновидность

Ощущения отличаются друг от друга в зависимости от природы ощущающего органа.

Всякое чувство обладает своей особой организацией и своим особым участком в мозгу. Эта организация имеет отношение лишь к определенному числу предметов, способных воздействовать благодаря ей на чувство. Таким образом изменение, происходящее в волокнах какого-нибудь чувства, отличается существенным образом от изменений, которые могут произойти в другом органе чувства под действием других предметов. Но впечатлениям, существенно отличающимся друг от друга как по организации ощущающих волокон, так и по природе воздействующих на них предметов, соответствуют в душе столь же отличные по существу ощущения.

Все ощущения, исходящие от обонятельных волокон, являются ощущениями запахов и отличаются по существу от ощущений, вызываемых зрительными, слуховыми и т. п. волокнами. Так как эта первая разновидность зависит от организации волокон, то, изменяя их структуру, можно было бы изменить чувства; увеличивая число подобных изменений, мы бы вместе с тем увеличили у души число способов ощущать.

Вторая разновидность

Ощущения отличаются друг от друга в зависимости от разнообразия предметов, воздействующих на один и тот же орган.

То разнообразие действия, которое мы имеем здесь в виду, не сводится к большей или меньшей силе, с которой какой-нибудь предмет воздействует на орган. Оно зависит исключительно от рода предмета. Все цвета доступны зрению. Но семь цветов радуги сообщают душе семь ощущений, хотя и одинаковой природы, ибо все они — ощущения цветов, но тем не менее специфически различных друг от друга, потому что это — ощущения семи видов цветов. То же самое относится к семи тонам гаммы. Различные цветовые лучи и колебания воздуха должны различным образом воздействовать на орган, хотя бы они и воздействовали на него с одинаковой силой.

Когда я касаюсь гладкой поверхности, то орган осязания испытывает повсюду равномерное давление; это равномерное давление, передаваясь волокнам мозга, сообщает душе ощущение гладкости. Шероховатая поверхность оказывает неодинаковое давление на нервные сосочки кожи, что вызывает ощущение неровности этой поверхности. Я могу провести рукой с одинаковой легкостью по обоим этим телам; в этом случае их воздействие на волокна будет очень различным, хотя оно и будет одинаковой силы.

Третья разновидность

Сила ощущения пропорциональна силе органического впечатления.

Один и тот же предмет может сообщить одним и тем же ощущающим нервам более или менее сильное движение, благодаря чему последние сообщают душе более или менее сильное ощущение.

В силе ощущений есть столько же оттенков, сколько степеней силы в воздействии предмета на орган. Но так как лишь с трудом замечают тонкие различия, то ощущения делят в зависимости от их силы лишь на три вида: на очень сильные ощущения, на менее сильные ощущения и на слабые ощущения.

Первые поражают душу, изумляют, восхищают, волнуют ее, возбуждают ее, что представляется необходимым следствием бурного возбуждения волокон, являющегося как бы настоящей судорогой. Они являются зачатками страстей. Вторые затрагивают душу более мягким образом и не вызывают такой ее привязанности.

Наконец последние едва задевают ее, и она не обращает на них почти никакого внимания. Поэтому душа обладает огромным множеством этих слабых видов ощущения, даже не замечая их.

Четвертая разновидность

Ощущения отличаются друг от друга в зависимости от отношения их предметов к устройству нашего организма.

Душа — защитница тела, и она должна заботиться о его сохранении. Для этого было бы недостаточно познания того, что совершается в мозгу, познания, которое предупреждало бы ее о том, что происходит в теле, и сообщало бы ей, благоприятны или неблагоприятны для благополучия тела испытываемые им изменения. Такое чисто спекулятивное познание было бы совершенно бесполезно. Гораздо важнее, чтобы душа испытывала приятные или неприятные ощущения в зависимости от того, полезны ли или вредны телу действующие на него предметы. Благодаря страданию и удовольствию, испытываемым душой в связи с хорошим или дурным состоянием тела, она, так сказать, отождествляется с ним и поэтому охотнее начинает заботиться о нем. Она в этом находит еще и другую выгоду, именно возможность упражнять свои способности, что осуществимо лишь при наличии здорового состояния тела.

Здесь мы имеем четвертое, самое общее подразделение ощущений. Нет ни одного ощущения, которое не сопровождалось бы более или менее удовольствием или страданием. Не существует безразличных ощущений. Те, которым дают это название, называются так по недоразумению, потому что оттенок удовольствия или страдания, присущий им, настолько слаб, что он становится незаметным.

В чем заключается в ощущающих волокнах разница между удовольствием и страданием? Эта разница должна быть очень великой, ибо что менее похоже друг на друга, чем крайнее страдание и крайнее удовольствие? Она должна затем уменьшаться до нуля, ибо страдание начинается там, где кончается удовольствие, и переход от одного к другому совершается самым незаметным образом. Это можно объяснить следующим образом.

Наличие третьей разновидности ощущений достаточно доказывает, что ощущающим волокнам могут быть сообщены различные степени движения. Можно представить себе, что удовольствие и страдание связаны с различными степенями движения, сообщаемыми какому-нибудь волокну. Для этого достаточно, чтобы некоторые степени движения были благоприятны волокну в силу его организации, а некоторые другие неблагоприятны; в таком случае первые сообщат ему состояние органического благополучия, что вызовет неизбежно в душе приятное ощущение; вторые, наоборот, приведут его в состояние стеснения, что сообщит душе ощущение неудовольствия. Все то, что будет стремиться разрушить наше

существо, будет сообщать ощущающим волокнам степень движения, неблагоприятную их организации, и душа от этого будет испытывать страдание. Все то, что будет стремиться к нашему благополучию, гармонизируя с организацией ощущающих волокон, станет вызывать в них приятное раздражение, и душа испытает от этого приятное ощущение. Градация степеней движения, которые можно сообщить какому-нибудь волокну, достаточно разнообразна, чтобы с избытком обеспечить все степени удовольствия и страдания, на которые способна душа.

Наконец всякое ощущение души связано с некоторым движением волокон. Волокна эти подвижны, но они могут двигаться лишь в известных, отмеренных им, пределах. Все движения, сообщенные им в пределах этой органической подвижности, будут их приятно ласкать и вызывать соответственные отзвуки в душе, начиная с самого слабого удовольствия и кончая самым острым наслаждением. Все движения, сообщенные волокнам вне этих пределов, будут для них более или менее тягостны и мучительны в зависимости от степени их удаления от естественной подвижности волокон и благодаря этому вызовут в душе более или менее болезненные ощущения.

Пятая разновидность

Ощущения отличаются друг от друга в зависимости от состоящих органов.

В состоянии органов могут происходить значительные изменения. Эти изменения вносят перемены в движения, получаемые ими извне, а следовательно — и в ощущения души. Это не может быть иначе, ибо ощущения всегда связаны с деятельностью волокон, а деятельность волокон — с их наличным состоянием.

Среди изменений, происходящих в состоянии волокон, одни — естественны, другие — чисто случайны. К первым относятся изменения, приходящие вместе с возрастом. Хотя волокна представляют собою в малом то, чем они будут в большом, но в детстве они более нежны, в зрелом возрасте более плотны, а в старости — тверды. Когда волокна мягки, они возбуждаются легче, но и слабее. Более плотные волокна больше сопротивляются воздействию внешних предметов, но их движения сильнее. Когда же волокна становятся твердыми, они теряют свою гибкость и ослабляют чувствительность души. Этим объясняется, почему одни и те же предметы по-разному воздействуют на детей, взрослых людей и стариков. Пользуясь этими принципами, легко найти причину всех связанных с этим различий.

Хотя мозги всех людей устроены по одному и тому же образцу, они однако обладают неодинаковой организацией. Есть более влажные и более сухие мозги, более тонкие и более крепкие. Крайне редко, чтобы у двух лиц их органические волокна обладали совершенно одинаковым строением. Поэтому два человека не могут иметь совершенно одинаковых ощущений от одного и того же

предмета, ибо при различном состоянии волокон двух мозгов предмет не может воздействовать на них в точности одинаковым образом.

Сопоставьте эту разновидность ощущений с подразделением их на приятные и неприятные, и вы получите ключ к пониманию разнообразия вкусов, симпатий и антипатий, странностей суждений и наклонностей людей.

Благодаря хрупкости своей организации нервные люди легко подвержены расстройствам, вызываемым в них случайными причинами, которые, изменяя состояние волокон, изменяют соответственным образом их колебания и ощущения души. Какими только способами не может быть расстроен один какой-нибудь орган чувств! Перечисление причин такого рода расстройств завело бы нас далеко. Поэтому я ограничусь объяснением их на примере одной из них.

Желтуха заставляет видеть все в желтом цвете. Под влиянием этой болезни, каково бы ни было ее происхождение, зрительные волокна привыкают к движению, с которым связано ощущение желтого цвета. Тогда все предметы, действующие на зрение, сообщают зрительному нерву лишь движение, модифицированное его привычным и приспособленным к ощущению желтого движением; поэтому они должны казаться более или менее окрашенными в этот цвет в зависимости от того, насколько согласуется движение, которое они сообщают нерву, с его собственным движением. Иначе говоря, новое движение, сообщенное зрительным волокнам, присоединяется к тому движению, которым они уже обладали и которое может быть более или менее близким к первому. Я показываю например человеку, страдающему желтухой, красный предмет и оранжевый предмет. Так как цвета расположены в порядке: красный, оранжевый, желтый и т. д., то оранжевый очевидно ближе к желтому, чем красный. Таким же образом движение волокон, вызывающее ощущение оранжевого цвета, ближе к движению, вызывающему ощущение желтого цвета, чем движение, с которым связано ощущение красного цвета. Два движения, более близких между собою, складываются между собою легче; поэтому наш человек видит оранжевый предмет более желтым, чем красный.

ГЛАВА XIV

ВТОРОЕ ПРОДОЛЖЕНИЕ ЗАКОНОВ СВЯЗИ ДУХА С ТЕЛОМ

Шестой закон

Чувствительность духа обнаруживается лишь благодаря деятельности телесных волокон.

Это является дополнением ко второму закону, столь же очевидным, как и сам этот закон.

Седьмой закон

Ощущения духа зависят от всех изменений в деятельности волокон.

Это — резюме обеих предыдущих глав. Смею ли я надеяться, что я не опустил ни одной разновидности в деятельности ощущающих волокон? Во всяком случае я не могу представить себе ни одного, которое не входило бы в какую-нибудь из установленных мною выше рубрик.

ГЛАВА XV

О РАЗУМЕ И О ПРИРОДЕ ИДЕЙ

Я говорил об умственных волокнах; я показал, что разум в этих волокнах заключается в их свойстве сообщать душе какую-нибудь идею при помощи испытываемого ими колебания. Разум в духе — это способность воспринимать какой-нибудь предмет, иметь идею его благодаря колебанию какого-нибудь умственного волокна.

Идея, рассматриваемая в волокне, представляет лишь колебание его; рассматриваемая же в духе — это модификация, произведенная в нем названным колебанием. Эта модификация есть восприятие предмета, или тип этого предмета, непосредственно данный духу и даже вошедший в дух.

ГЛАВА XVI

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ИДЕЙ

Допустим, что какой-нибудь предмет действует на какое-нибудь чувство; это раздражение сообщается ощущающему волокну в мозгу, и душа получает ощущение этого предмета. Ощущающее волокно находится в определенном отношении к умственному волокну; по предположению это отношение равняется $1:1/3$, иначе говоря, умственное волокно настроено на двенадцатую или на октаву квинты ощущающего волокна. Если последнее приведено в движение, то и первое должно начать колебаться. Но умственное волокно обладает свойством заставить дух воспринимать, подобно тому как ощущающее волокно обладает свойством заставить его ощущать. Посредством этого механизма движение умственного волокна сообщит душе восприятие или идею предмета ощущения. Вот вся загадка происхождения чувственных идей, идей предметов, действующих на внешние чувства.

Но есть другой сорт идей, которые называют духовными или чисто интеллектуальными, потому что предметы их заключаются в самом духе: это — все идеи духа о его собственных действиях. Однако некоторые мыслители утверждали вместе с Мальбраншем, что дух познает свои модификации не посредством идей, а посредством ощущения. По их мнению, дух не имеет идей о своих

мыслях, своих желаниях, своих сомнениях, а ощущает, что он мыслит, желает, сомневается; дух ощущает себя мыслящим, желающим, сомневающимся. Локк и его сторонники утверждают, что дух обладает идеей о своих собственных действиях и что она возникает в нем благодаря его размышлениям над самим собой, своими ощущениями, своими идеями, своими суждениями, своими решениями и т. д.

По существу этот чисто словесный спор несколько не устраняет названного затруднения. Пусть душа обладает ощущением или идеей своих модификаций; и в том и другом случае надо объяснить, каким образом это ощущение или эта идея входят в душу. Одни говорят: модификации души это не что иное, как сама модифицированная душа; таким образом душа, ощущая свои модификации, есть не что иное, как душа, ощущающая свое существование, ощущающая, как она существует реально таким-то и таким-то способом; и ощущение ею одной из своих модификаций неотделимо от самой этой модификации. Я готов признать это, но это ощущение все-таки отлично от модификации. Так как кроме того зависимость души от тела максимально велика, то ощущение своих модификаций должно получаться ею от организма. А это и нужно было объяснить. Локк же говорит: дух приобретает понятия о своих действиях при помощи размышления или внимания к ним, сосредоточиваясь на самом себе. Но утверждать это не значит ли только затемнять вопрос? Во всяком случае это не значит дать на него ответ, ибо Локку можно возразить: это размышление, это внимание, это сосредоточение духа на самом себе и на способе своего существования есть ведь тоже некоторое действие духа; каково же его телесное происхождение? Я не думаю, чтобы кто-нибудь пытался дать ответ на это. Тем более заслуживает внимания читателя то, что я собираюсь сказать по этому трудному вопросу.

Мы рассматриваем приведенные в движение волокна. Они материальны, поэтому они обладают силой инерции, пропорциональной их размерам. Сила инерции — это их сопротивление сообщаемому им движению. Сопротивление какого-нибудь волокна движению — это его противодействие предмету, от которого он получает толчок или удар. Этому противодействию волокна предмету, приводящему его в движение, соответствует в душе нечто аналогичное. Волокно есть ощущающее волокно; предмет — доступный ощущению предмет; движение волокна — движение ощущения. Таким образом волокно противодействует предмету, сообщаемому ему движение, соответствующее некоторому ощущению. Душа окажет подобное же противодействие ощущению, и это противодействие выразится во внимании, размышлении, сосредоточении души на ее настоящем состоянии, на том, что она испытывает, на ее ощущениях.

Душа до ощущения относится к ощущению так, как покоящееся волокно или волокно до движения относится к движению;

иначе говоря, душа находится в состоянии совершенной инерции, если можно только пользоваться этим термином, говоря о нематериальной субстанции. Благодаря этой силе инерции душа по своему сопротивляется ощущению, подобно тому как волокно сопротивляется движению. Разве не ясно, что если бы волокно обладало способностью познания, то оно получило бы восприятие сообщенного ему движения лишь благодаря оказываемому ему сопротивлению? Именно его противодействие, привлекая к себе его внимание, предупредило бы его о том, что его состояние изменяется, что оно модифицируется таким-то образом. Я имею по этому право думать, что так как душа противодействует получаемому ею ощущению, то естественным результатом ее противодействия является восприятие этого ощущения, внимание души к ее наличной модификации. Принцип этот можно применить ко всякого рода модификациям души; во всех них имеется волокно, сопротивляющееся сообщаемому ему движению.

Противодействие всегда пропорционально действию, сопротивление пропорционально импульсу, а внимание души пропорционально силе ее ощущений, силе ее восприятий и т. д.

Приводимое в движение волокно сопротивляется более или менее движению, пока оно продолжается; аналогичным образом душа сосредоточивается более или менее сильно на своих ощущениях, пока они длются; ее внимание ослабевает вместе с ними, подобно тому как приведенное в движение волокно оказывает меньшее сопротивление по мере того, как уменьшается его движение. Я ограничиваюсь этим, ибо не намерен исчерпать всех связанных с этим вопросов.

ГЛАВА XVII

О ПРОСТЫХ И СЛОЖНЫХ ИДЕЯХ

Всякая идея либо проста, либо сложна. Простая идея — это результат движения одной какой-нибудь системы волокон. Идея, сложенная из двух других идей, это результат колебания двух систем волокон.

Допустим, что нам дана идея золотой горы. В мозгу имеются волокна, движение которых соединено с идеей горы, и имеются другие волокна, соответствующие идее золота. Разумеется, движение первого пучка умственных волокон вызовет всегда лишь ту идею, которой оно соответствует; то же самое можно сказать и о втором пучке умственных волокон. Но так как колебание одного пучка сочетается с колебаниями другого, то в результате получится сочетание обеих идей или сложенная из них идея, ибо сложная идея есть не что иное, как соединение нескольких других идей, подобно тому как сложное движение вытекает из соединения других движений.

Дух обладает более сложными идеями, т. е. идеями, содержащими большее количество других идей, в том случае, когда имеется

больше частных систем волокон, одновременные движения которых сочетаются в мозгу.

Движение, составленное из двух других движений, выражается геометрически посредством диагонали прямоугольника, обе стороны которого выражают простые слагаемые движения. Слово *человек* — это знак идеи, составленной из двух других идей, идеи *духа* и идеи *тела*. Сложное движение получается лишь путем сочетания двух или нескольких других движений. Таким же образом сложная идея получается лишь путем соединения двух или нескольких идей, т. е. путем сочетания колебаний двух или нескольких систем умственных волокон. Отсюда следует, что в организме нет вовсе пучка волокон, соответствующего какой-нибудь сложной идее, и что сложная идея всегда является результатом колебаний стольких связок волокон, сколько имеется слагаемых идей. Чем больше размышляешь над этим вопросом, тем более ясным и правдоподобным становится защищаемый мной взгляд, но я не имею времени сказать всего.

ГЛАВА XVIII

О РАЗЛОЖЕНИИ ИДЕЙ

Вспомним, что душа противодействует своим идеям, подобно тому как волокна сопротивляются сообщаемому им движению; что в этом противодействии души заключается ее внимание к тому, что происходит в ней; что это противодействие пропорционально сопротивлению волокон движению; что последнее пропорционально силе движения и что следовательно внимание души к ее идеям пропорционально силе идей: я называю силой идей силу движения умственных волокон.

В случае сложной идеи в движение приходит несколько пучков волокон. Возьмем идею, составленную лишь из двух других идей, и станем рассматривать лишь одно волокно из каждого пучка. При данной гипотезе, когда в душе имеется лишь двойная идея, в мозгу имеются два движущихся волокна; благодаря своей силе инерции они более или менее сопротивляются движению в зависимости от того, приведены ли они в движение с большей или меньшей силой. Предположим, что их движение одинаково; тогда и сопротивление обоих волокон одинаково; одинаковым будет и противодействие или внимание души к обоим частям сложной идеи. Если движения обоих волокон, оставаясь всегда равными между собой, уменьшаются и затухают вместе, то разложение идей невозможно. Но пусть под влиянием какой-нибудь причины начнет усиливаться движение одного какого-нибудь волокна, тогда соответственно усилится и внимание души к представляемой им части сложной идеи, уменьшившись к другой части. Из двух волокон одно обладает теперь более сильным движением, чем другое; из двух слагаемых идей одна теперь ярче, чем другая. Более слабое движение затухнет раньше, чем более сильное, и

душа будет еще обладать более яркой идеей после того, как она утратит более слабую идею. Тот момент, когда последняя покинет душу, является подлинным моментом разложения сложной идеи, моментом, разделяющим обе идеи, причем одна остается в душе, а другая исчезает.

К чему выдумывать то, чего нет? Вещи никогда не сливаются между собой; они непроницаемы друг для друга. То, что называют составлением и сочетанием, представляет лишь соединение. Два каких-нибудь волокна мозга не могут слиться в одно волокно. Каждое из них сохраняет свое особенное движение. Их колебания не сочетаются в одном и том же существе. Поэтому в организме нет действительно сложной идеи. Если же имеются сложные идеи по отношению к душе или в душе, то это следует понимать в том смысле, что душа обладает одновременно восприятием нескольких вещей, принадлежащих одному и тому же индивиду; и это сложное восприятие разлагается, лишь только душа начинает воспринимать эти вещи порознь, т. е. лишь только прекращается одновременное колебание двух или большего числа волокон.

ГЛАВА XIX

О СВЯЗИ НАШИХ ИДЕЙ

Связь наших идей бывает либо естественна, либо искусственна. Их естественная связь — это связь между собой их предметов. Так как во вселенной нет ничего изолированного, то все вещи обладают некоторыми отношениями друг к другу: отношениями непосредственными, отношениями менее близкими, отношениями далекими; отношениями причинности, охватывающими все то, что какая-нибудь вещь может сделать по отношению к другой вещи или к себе самой; отношением тождества, приводящим к классу сходств и к классу несходств; отношением смежности, с которым связаны все обстоятельства времени и места.

Если мы возьмем вместо наших идей движения вызывающих их умственных волокон, то мы установим между этими движениями связь, установленную природой между существами. Из отношений вещей между собою вытекает чудесная гармония природы. Возможно, что та же самая гармония существует между колебаниями волокон нашего мозга, сообщающих нам идеи вещей. Какой-нибудь предмет напоминает мне другой, имеющий к нему отношение, предмет не лучше, чем идея первого вызывает в моем духе идею второго. Не объясняется ли это очевидно тем, что между этими двумя идеями, что между обоими колебаниями соответствующих им волокон имеется такая же связь, как и между самими предметами?

Если предположить, что все мозги устроены по одному образцу и что система волокон одинакова во всех мозгах, то естественная гармония идей будет одинакова у всех индивидов.

Наши идеи могут обладать еще и другой связью, порождаемой

привычкой, воспитанием, интересами и тысячами других случайностей. Эта искусственная ассоциация идей изменяется от одного народа к другому и даже от одного индивида к другому индивиду. Она может оказаться настолько своеобразной, что вступит в прямое противоречие с естественной связью идей.

Идея божества до того связана в уме антропоморфиста с идеей человеческой фигуры, что обе они неразлучны. Эта связь нелепа и искусственна до последней степени. Привычка видеть бога изображаемым в человеческом виде, слышать постоянно от своих родителей и от священнослужителей, что это существо обладает телом, похожим на тело человека, создало такое соответствие между движениями волокон, соединенных с идеей бога, и движениями волокон, соединенных с идеей человеческого тела, что они всегда сочетаются вместе в мозгу антропоморфиста. Это сочетание противоестественно, но многочисленные ощущения, сообщенные душе с детства через посредство органов зрения и слуха, породили его, приучив оба пучка волокон колебаться в униссон.

Я рассматриваю естественное сродство двух, трех и более волокон мозга как их природное свойство обладать гармонически соответствующими колебаниями. Отсюда вытекает взаимность между их движениями, создающая естественную связь идей, коренящуюся в естественном отношении вещей. Я думаю, что какое-нибудь искусственное отношение, созданное привычкой или другой случайной причиной между очень различными вещами, породит столь же искусственную связь между движениями волокон, которых не связала между собой природа. Благодаря установлению этого соответствия достаточно будет одному волокну притти в движение, чтобы стали двигаться и другие волокна, искусственно ассоциированные с первым. Взаимность этих движений и есть ассоциация идей.

Таким же образом возникают (если только можно иметь свое суждение по поводу столь деликатного вопроса) и все наши пред-рассудки, заблуждения, предубеждения.

ГЛАВА XX

О СУЖДЕНИИ И ОБ ИНТУИТИВНОМ ПОЗНАНИИ

Предметы находятся в известных отношениях между собой, — неважно, действительных или мнимых; отношения предметов между собой создают аналогичные отношения между колебаниями волокон, а последние вызывают опять-таки аналогичные отношения между идеями разума.

Эти отношения сходны между собой: почему? Потому что, когда предметы воздействуют на волокна или приводят их в движение, то они приводят их в движение в том отношении, в котором они находятся между собой сами, а движущиеся в этом отношении волокна сообщают духу идеи в том же самом отношении.

Таким образом две идеи относятся друг к другу так, как

колебания или движения волокон, как воздействия предметов на волокна, как сами предметы.

Волокна благодаря своей инерции сопротивляются движению, а дух реагирует на свои идеи. Сопротивления относятся между собою, как движения, а реакции духа на эти идеи относятся между собой, как идеи.

Восприятие отношения двух идей составляет суждение.

Но каким образом дух воспринимает отношение двух идей? Путем сравнения между собой той и другой. Но, говоря это, мы еще ничего не объясняем; надо еще указать, в чем собственно заключается это сравнение.

Когда дух высказывает суждение, то в мозгу имеются только движения волокон и два сопротивления, затем отношение этих двух сопротивлений, равное отношению двух импульсов. В духе может иметься лишь нечто, соответствующее этим вещам, именно две идеи, две реакции духа на эти идеи и отношение двух этих реакций, равное отношению двух идей.

Суждение в мозгу не есть ни эти два движения, ни эти два сопротивления. Я предполагаю, что оно заключается в отношении этих двух сопротивлений, равном отношению общих движений. Действительно, если мозг судит, то он судит об отношении двух движений на основании отношения двух сопротивлений волокон.

Таким образом в духе суждение или восприятие отношения двух идей представляет не что иное, как отношение двух его реакций на обе идеи. Это кажется весьма вероятным. Мы видели, что дух, противодействуя своим модификациям, получает восприятие их; следовательно, противодействуя двум находящимся в нем идеям в зависимости от их отношения, он станет воспринимать их или познавать согласно их действительному отношению. А что такое восприятие двух идей согласно их отношению, как не восприятие отношения двух идей? Но воспринимать отношение двух идей это значит судить. Следовательно дух судит, реагируя на две идеи согласно их отношениям; следовательно противодействие духа двум находящимся в нем идеям есть восприятие отношения этих идей.

Если это отношение непосредственно, то дух схватывает его непосредственным образом. А это и называют интуицией, интуитивным восприятием или познанием, основой очевидности, высочайшей степенью достоверности.

ГЛАВА XXI

О РАССУЖДЕНИИ И О ДЕМОНСТРАТИВНОМ ПОЗНАНИИ

Отношение между нашими идеями не всегда непосредственно, точно так же как не всегда бывает непосредственным отношение между их предметами. Расстояние между идеями заполнено одним, двумя или несколькими промежуточными звеньями. Дух обладает

интуицией лишь в непосредственных отношениях; что же касается отдаленных отношений, то он схватывает их лишь при помощи восприятия промежуточных звеньев.

Допустим, что в движение приведены два умственных волокна, А и С. Дух обладает тогда двумя идеями, *a* и *c*. Отношение движения А к движению С не непосредственно, точно так же не непосредственно отношение идей *a* и *c*. Здесь имеется промежуточное звено, движение некоторого волокна В с соответствующей идеей *b*. Связь *a* и *c* не воспринимается, потому что родство движений А и С недостаточно тесно. Это восприятие зависит от движения В или от идеи *b*, которые не находятся еще — одно в мозгу, другая в духе. Оно зависит от них, ибо А находится в непосредственном отношении к В, а В — к С. Иначе говоря, так как *a* связано с *c* лишь через *b*, т. е. через связь *a* с *b* и *b* с *c*, то благодаря *b* постигается связь *a* с *c*. Все внимание духа устремлено на *a*; движение А усиливается и первоначально только одно действует на мозг. Но движение А находится в непосредственном отношении к движению В; следовательно А заставляет двигаться В; следовательно идея *a* дается духу вместе с идеей *b*, которую она вызывает; дух, реагируя на *a* и *b*, интуитивно воспринимает отношение их. Затем его внимание фиксируется на *b*. Но так как *b* находится в тесной связи с *c*, ибо В обладает в своем органическом движении всем необходимым, для того чтобы заставить С отвечать ему, то идеи *b* и *c* предстают перед духом, и он воспринимает их отношение, подобно тому как он воспринимал отношение *a* к *b*. Следовательно дух перешел от *a* к *b* и от *b* к *c*. Он воспринял связь *a* с *b* и связь *b* с *c*, и он воспринимает также, что идея *a* связана с идеей *c* посредством идеи *b*. Вот каков механизм рассуждения, более или менее сложный и запутанный, в зависимости от того, имеется ли больше или меньше промежуточных звеньев между двумя идеями, в зависимости от того, более или менее отдаленно их отношение.

Отсюда следует, что рассуждение — это цепь восприятий, ряд тесно связанных между собой суждений. Доказательство — это цепь интуиций, дающих возможность духу воспринять отдаленное соответствие двух идей, которого он не может схватить непосредственным образом. Приобретенные таким образом познания — это демонстративные познания.

Подавленный обилием материала, я вынужден останавливаться лишь вскользь на этих вопросах.

ГЛАВА XXII

ТРЕТЬЕ ПРОДОЛЖЕНИЕ ЗАКОНОВ СВЯЗИ ДУХА С ТЕЛОМ

Я хочу теперь резюмировать в немногих словах все сказанное мною о действиях духа. Если я не ошибаюсь, то все здесь основывается на следующем принципе.

Все имеющееся в человеческом разуме существует благодаря деятельности умственных волокон мозга.

Это собственно дополнение ко второму закону, а по существу старая аксиома, против которой выступили очень легкомысленно некоторые современные мыслители.

ГЛАВА XXIII

О ВОЛЕ И О СВОБОДЕ

Мы сказали, что желания души зависят от колебаний волевых волокон, составляющих третью волокнистую систему мозга. Мы помним также, что три соответствующих пучка волокон этих систем находятся между собой в гармоническом отношении $1 : 1/3 : 1/5$, лежащем в основе их взаимоотношений.

Желание в мозгу — это движение известной системы волокон. Желание в душе — это то, что последняя испытывает в результате движения волокон, это склонность к какой-нибудь вещи, интерес к этой вещи. Действительно движение волевых волокон обладает свойством заставить душу желать, склонять ее к чему-нибудь. Этим «что-нибудь» может быть ощущение или идея. Действительно этим может быть лишь то, что вызывает движение волевых волокон; но последние приводятся в движение лишь действием умственных и ощущающих волокон.

Что касается свободы, то это — способность делать то, что хочешь и что бы ты ни захотел. Проявление свободы зависит от движения мускулов. Последние выполняют то, чего хочет воля. Они выполняют это благодаря действию волевых волокон на мускульные волокна, приводимые первыми по их желанию в движение. Известно, что в своем начале мускульные волокна анастомозируются с нервными волокнами.

Я двигаю рукой; этот акт свободен, потому что я хочу его произвести; так как свобода с моей точки зрения есть способность делать то, что я хочу, то свободный акт, по-моему, есть проявление этой принадлежащей мне способности — это выполнение моей воли. Движение моей руки производится мускульными волокнами, которые к ней прикреплены. Мускульные волокна приводятся в движение волевыми волокнами, с которыми они связаны. Колебание волевых волокон есть результат деятельности умственных и ощущающих волокон. Наконец деятельность умственных и ощущающих волокон подчинена воздействию внешних предметов. Иначе говоря, свобода акта определяется волей, а способность желать, с своей стороны, определяется способностями ощущать и мыслить, последние же — воздействиями предметов на чувства.

Я не стану распространяться на эту тему подробнее, предоставляя читателю самому поразмыслить над этим. Моя мысль

заключается в том, что вся деятельность духа заключается в воле, иначе говоря, в колебаниях волевых волокон, ибо дух действует лишь потому, что он хочет действовать, а он хочет этого лишь благодаря колебаниям волокон, способным сообщить ему это желание; дух желает лишь потому, что обладает мотивом желать; этот мотив заключается в нем, но всегда через посредство тела, как это следует из законов связи духа с телом.

ГЛАВА XXIV

ПРОДОЛЖЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕЙ ГЛАВЫ. НОВЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ДУХОВ

Под деятельностью духов понимают обыкновенно их силу, способность воздействовать на свои модификации, а через них на органические волокна тела. Этой силой может быть лишь непосредственная реакция духа на его ощущения и идеи и посредственная его реакция, его противодействие соответствующим волокнам их. Она аналогична деятельности волокон, представляющей собой силу инерции, под влиянием которой волокна, сопротивляясь движению, противодействуют предметам, приводящим их в движение.

Дух размышляет над своими модификациями, сравнивает их между собой, соединяет их, разделяет, уделяет свое внимание одним из них, отказывает в нем другим, предпочитает одно свое состояние другому; дух же, как говорят, двигает ногой, рукой и т. д. Так обнаруживается деятельность духа. Если мы лишены надежды увидеть это в душе, то образ этого мы имеем в деятельности организма; рассмотрим же ее, ограничиваясь одним каким-нибудь ярким примером.

Два ощущающих волокна, придя в движение под действием двух предметов на внешние органы, сообщают душе два ощущения. Допустим, что одно движение гармонирует со структурой волокон, а другое не гармонирует с ней. В результате получится одно приятное ощущение и одно болезненное. Всякое волокно сопротивляется сообщаемому движению и противодействует своему предмету в соответствии с указанным различным ощущением. Душа, реагируя аналогичным образом на свои ощущения, воспринимает разницу их. Восприятия столь же сильны, как и ощущения. Интенсивное движение ощущающих волокон заставляет колебаться волевые волокна в силу их сродства. Душа испытывает желания; чего же желает она? Того, что заставляют ее желать ее ощущения в рассматриваемом случае или ее идеи при других обстоятельствах; действительно колебания волевых волокон соответствуют колебаниям ощущающих и умственных волокон, ибо такой-то определенный вид волокон одной системы мозга может привести в движение лишь соответствующие виды двух других систем. В рассматриваемом случае душа испытывает удовольствие от приятного ощущения и желает продолжения его и в то же время она желает прекращения болезненного ощущения. Волевым волокнам

соответствуют мускульные волокна, непосредственно соприкасающиеся с ними; это — двигательные волокна, готовые выполнить выбор или желание души. И действительно, так как колебания волевых волокон обладают всем необходимым для приведения в движение мускульных волокон, то последние приходят в движение и устремляют тело по желанию души к предмету приятного ощущения, удаляя его от предмета, вызывающего страдание. Таким образом эти акты свободны.

Не следует измерять продолжительности действий души по времени, которое требуется для описания их. Я желал устранить всякие недоразумения, для того чтобы читатель мог сам легче решить, откуда исходят решения души или проявление ее деятельности.

Если взять вместо ощущений идеи, то, так как и те и другие одинаково управляют волей, ко всем актам разума можно будет применить те же рассуждения, как и к актам, касающимся только чувствительности.

ГЛАВА XXV

ЧЕТВЕРТОЕ ПРОДОЛЖЕНИЕ ЗАКОНОВ СВЯЗИ ДУХА С ТЕЛОМ

Девятый закон

Причина решений души заключается в душе и возникает через посредство тела.

Причина решений души заключается в душе; это — какая-нибудь идея или какое-нибудь ощущение; но идея существует в душе лишь благодаря движению какого-нибудь умственного волокна, а ощущение возникает в ней тоже лишь благодаря движению какого-нибудь ощущающего волокна.

Читатель не забыл, что, как я предположил, три системы волокон находятся между собою в гармоническом или любом другом отношении, создающем соответствие между их колебаниями и родство между тремя следующими за этим действиями.

Разумеется, если душа будет оказывать лишь мало внимания или совсем не будет оказывать внимания своим идеям и своим ощущениям, то они не станут возбуждать воли. Но вправе ли мы на основании этого считать внимание души или ее противодействие ее модификациям причиной, вызывающей решения волевой способности? Разумеется, нет. Это внимание есть само продукт силы идеи и ощущения; оно зависит от этого, ибо противодействие необходимым образом пропорционально действию.

Душа реагирует на все свои модификации, свои желания, как и на свои идеи. Но результатом ее реакции является всегда лишь внутреннее ощущение ее состояния в данный момент. Она не ощущает себя самой, ибо она не проникает в сущность своей субстанции; она ощущает только свои модификации, и это ощущение отличается в ней от ее модификаций, подобно тому

как в приведенных в движение органических волокнах сопротивление движению отличается от самого движения.

ГЛАВА XXVI

О ПРИВЫЧКАХ ДУХА; КАК ОНИ ОБРАЗУЮТСЯ

Волокно, приведенное определенным образом в движение, приобретает склонность к этому движению. Эта склонность усиливается, если подобные колебания часто повторяются и если им редко мешают другие, отличные от них колебания. Привычка волокна колебаться таким-то определенным образом может сделаться столь сильной, что для него становится очень трудно, а иногда и физически невозможно колебаться иным способом. В волокне, приобретшим в результате частых актов такую склонность, я различаю две вещи: во-первых, большую легкость такого рода движений, затем сопротивление всякого рода другому движению, сопротивление тем большее, чем это второе движение противоположнее первому.

Этот принцип всех привычек духа указывает, как можно укреплять их, бороться с ними, ослаблять их, уничтожать их. Согласно своему обещанию я ограничиваюсь лишь изложением принципов.

ГЛАВА XXVII

О СТРАСТЯХ; О ПОРЫВАХ СТРАСТЕЙ

Страсти — это привычки воли к некоторым неизменным модификациям, определяемым сильными ощущениями и идеями, иначе говоря, — это сильная привычка волевых волокон двигаться определенным способом под влиянием ощущающих и умственных волокон. Несмотря на свое обещание ограничиваться только принципами, я все же скажу несколько слов о порывах страсти.

Их источником является бурное движение ощущающих, умственных, волевых, мускульных волокон под влиянием некоторых предметов, а в их отсутствие — под влиянием силы воображения. Все эти движения совершаются столь быстро, что они сливаются как бы в одно единственное движение. Противодействие им столь же бурно и беспорядочно; так как внимание души в этом смятении не фиксируется ни на чем, происходящем в ней, то она не сознает ни того, чего она желает, ни того, что она делает, а после приступа ей кажется, что она была вне себя.

ГЛАВА XXVIII

О ПАМЯТИ И О ВСПОМИНАНИИ

Если читатель хорошо продумал содержание гл. XIX (о естественной и искусственной связи наших идей) и XXVI (о привычках

духа), то он уже знает часть того, что я собираюсь сказать о памяти и о воспоминании.

Приведенное известным образом в движение волокно легко склоняется после этого к указанному роду движения. Если оно часто колеблется одинаковым образом, то оно приобретает привычку к этому движению.

Если несколько волокон двигаются последовательно в определенном порядке, то они приобретают склонность двигаться в этом самом порядке. Если они часто двигаются в этом порядке, то они приобретают привычку к этому, связывающую все их движения в мозгу и все сообщаемые ими душе идеи. Эта привычка является памятью мозга, способностью волокон колебаться в соответствии с видом и порядком колебаний их в прежние разы; этому соответствует память души, или способность иметь съзнавая идеи, которыми душа уже обладала. В соответствии с этой склонностью органических волокон и мыслящей субстанции достаточно, чтобы какая-нибудь причина (например наличие известных предметов или соответствующее ему внутреннее возбуждение) заставила двигаться первое волокно, чтобы все связанные с ним родственным движением волокна ответили ему каждое по-своему, — а это и есть воспоминание, воспроизведение идей духа.

Легкость памяти зависит от подвижности волокон: чем подвижнее волокна, тем скорее они приобретают привычку двигаться известным образом и в известном порядке. Обширность памяти зависит от большего или меньшего числа волокон, могущих привыкнуть колебаться последовательно под влиянием друг друга. Сильной и цепкой памятью обладают те мозги, волокна которых сильнее сохраняют приобретенную ими привычку. А это свойство волокон есть естественный результат их органической упругости, а также частоты колебаний. Наконец волокна теряют свою привычку под влиянием неупотребления и какой-нибудь противоположной привычки; если волокна колеблются иным образом, в каком-то новом сочетании, то их склонность к прежнему сочетанию ослабляется и исчезает.

Не следует смешивать памяти с воспоминанием, воспроизведения идей с ощущением этого воспроизведения. Воспоминание — это то, благодаря чему дух воспринимает, что известная модификация вовсе не нова для него, а является лишь повторением некоторой другой модификации, которую он уже имел раньше. Я предлагаю следующее объяснение этого.

Если волокна уже колебались определенным образом, то они приобретают способность к этому движению, которой они не имели раньше; поэтому они выполняют второе колебание легче, чем первое, а третье — еще легче, чем второе. Эта легкость и есть воспоминание волокон. Если приписать им познание, то по этой легкости они смогут найти, что они обладали уже раньше этим движением. Действительно, чем отличается второе колебание от пер-

вого? Исключительно этой легкостью и ничем больше. Поэтому ошибочно было бы объяснять вспоминание какой-нибудь другой причиной. То, что соответствует в душе легкости, с какой волокна повторяют некоторые движения, и есть вспоминание, иначе говоря, вспоминание есть то, благодаря чему душа познает, что она уже испытала известную модификацию, которую она испытывает в настоящий момент.

ГЛАВА XXIX

О ФИЗИЧЕСКОЙ ПРИЧИНЕ ВООБРАЖЕНИЯ И О СЛЕДСТВИЯХ ЕГО

Кажется нелегким делом составить себе точное понятие о воображении. Не злоупотребляют ли этой способностью, когда говорят о ней и когда вместо научного анализа ее описывают с помощью приемов ораторского и поэтического искусства?

Воображение имеет нечто общее с памятью, и благодаря этому их смешивали между собой. Но между ними имеется и различие, которое должно было помешать этому недоразумению. Память — это точное воспроизведение идей в том сочетании и в том виде, в котором они некогда находились в душе. Воображение тоже воспроизводит идеи, но оно их изменяет, оно их усиливает или ослабляет, оно нарушает порядок их. Все естественное и верное при воспроизведении идей относится к памяти; верность этого воспроизведения заключается в его соответствии с тем, как эти идеи существовали раньше. Все изменения как в идеях, так и в сочетании их являются воображением.

Отграничив таким образом друг от друга сферу действия этих двух способностей, я рассмотрю, благодаря чему чувствительное, воспроизведя колебания волокон, искажает их, изменяет их прежний порядок ради какого-то нового порядка; это и будет физической причиной воображения. Причина эта — чисто внутреннего характера, ибо призраки воображения существуют и при отсутствии внешних предметов, часто даже когда этими предметами являются какие-то фантастические существа. Наблюдения современных исследователей, в особенности наблюдения г. Лорри (Loggy), значение и точность которых отметила с похвалой королевская Академия наук в Париже, показали, что мозг обладает двумя движениями, одно из которых соответствует движению сердца, а другое — движению дыхания. Эти движения следуют импульсу порождающих их движений и полностью дают себя знать в веществе головного мозга, мозжечка, продолговатого мозга до начала артерий. Я готов видеть в них источник деятельности воображения. Не могут ли они стать настолько быстрыми, что от этого придут в колебание некоторые волокна? Эти волокна должны быть несомненно самыми подвижными волокнами, теми волокнами, которые чаще всего и сильнее всего двигались. Колебания их претерпят изменения, ибо движение головного мозга

не будет действовать точно таким образом, как естественная движущая причина. Так как движения волокон претерпят изменения, то они не смогут привести в движение соответствующие им волокна. Поэтому группа приведенных в движение волокон станет двигаться не в силу какого-нибудь сродства, но лишь под действием движения на них головного мозга, а это и вызовет всякого рода странности в последовательности идей, известные под названием уклонов, заблуждений, беспорядочности образов, не связанных между собой представлений и т. д.

Названное двоякое движение головного мозга подчиняется всем изменениям систолы и диастолы сердца, подъема и опускания грудной клетки. Эти движения его зависят от природы организма, от сложения легочных и сердечных волокон, от их упругости и качества, одним словом, от всего того, что препятствует или облегчает, замедляет или ускоряет, ослабляет или усиливает их колебания. Благодаря множеству возникающих таким образом сочетаний природа может создать самые разнообразные воображения с самыми различными оттенками у обоих полов.

Тысячи случайностей нарушают естественную деятельность сердца; тысячи других замедляют или ускоряют движение вдыхания и выдыхания, и все это отражается на деятельности мозга. Было высказано также предположение, что этот орган способен испытывать судорожные движения,— предположение, заслуживающее внимание анатомов. Чего только не может получиться от подобных тлетворных причин! Примените их, прошу вас, ко всему тому, что вы знаете об энтузиазме одних умов, о фанатизме других, о странных сновидениях, о вызываемых опьянением заблуждениях, о сумасбродствах безумия, о мнимых видениях и явлениях и о бесчисленных других ненормальностях, естественных результатах воображения, и вы сумеете сами убедиться, насколько правдоподобны или неправдоподобны мои догадки.

ГЛАВА XXX

О РАЗМЫШЛЕНИИ

Когда под влиянием ненасытной жажды знания душа устремляется к какому-нибудь предмету и начинает внимательно рассматривать каждую часть его, то операция, благодаря которой ее внимание переходит от одной части к другой, называется размышлением. Это — операция тягостная, доставляющая мучение поверхностным душам и восторг глубокомысленным умам, которые любят рассматривать вещи с различных сторон, которые не удовлетворятся, пока они не рассмотрят всех отношений их, у которых первая познанная истина вызывает желание познать вторую истину.

Размышление связано с несколькими способностями души: с памятью, воспроизводящей предмет, которым желают заняться,

со всеми его деталями; с разумом, обращающим внимание на всякую сторону дела, воспринимающим, сравнивающим, слагающим, разлагающим, судящим, доказывающим; с волей, распоряжающейся всем этим. Когда операции духа не вызываются непосредственно наличным действием предметов, то мы их связываем с решениями воли. Здесь не может быть никаких недоразумений. Если бы какое-нибудь недоразумение и возникло, то девятый закон связи духа с телом устранил бы его.

С другой стороны, я достаточно разъяснил физическую сторону размышления, вскрыв механизм операций, результатом которых оно является, вскрыв в частности механизм воспроизведения идей и их разложения. Действительно единственный способ обнаружить все, что имеется в каком-нибудь предмете, — это подробное исследование его, анатомирование частей его до тех пор, пока мы не дойдем до простых, не поддающихся уже дальнейшему делению элементов.

Я поставил себе задачей исследовать взаимодействие духа и тела. Изучая тесную связь этих двух субстанций, я нашел три главных явления: предсуществование духа в телесном зачатке; оплодотворение духа, если можно так выразиться, при зачатии зародыша; упражнение способностей духа благодаря деятельности органов. Что касается существования духа в зачатке, то он мне представился в состоянии глубокого оцепенения, обладающим способностью ощущать и мыслить, но без какого бы то ни было ощущения или мысли. При оплодотворении зачатка дух выходит из этого оцепенения; с первым же ростом тела он расправляет свои крылья; его способности развиваются в соответствии с развитием тела; при наличии известной степени организации он получает возможность ощущать, мыслить, желать, вспоминать. Я искал план духовной системы во внутренней структуре головного мозга и его придатков. Найдя здесь лишь пучки волокон, я связал одни из них с чувствительностью, другие — с разумом, третьи — с волей. Повторение их движений должно составлять память. Различные виды волокон, движущихся различным образом и с различной силой, сообщают душе ощущения, отличающиеся между собой по роду, виду и силе. Разум связан с другими волокнами, из колебания и сочетания колебаний которых я вывожу происхождение идей, их сложение и разложение, их сродство, их сравнение, их последовательность. Ощущающие и умственные волокна действуют на волевые волокна и приводят их в колебание; душа, побуждаемая таким образом желать, начинает желать. Затем волевые волокна заставляют мускулы действовать в соответствии с сообщаемыми им импульсами; тело выполняет приказания души. Наконец я убедился, что если волокна, которые, двигаясь сперва определенным образом и в определенном порядке, вызвали в душе известную модификацию и известную последовательность идей, затем станут повторять в том же порядке свои движения, то они воспроизве-

дут в ней ту же модификацию и тот же ряд идей, а это и составляет память. Если же какая-нибудь посторонняя причина, вызвав эти движения, изменяет в них что-нибудь, нарушает их порядок, то она порождает явления, приписываемые воображению.

Так, размышляя над взаимодействием обеих этих связанных между собой и различных субстанций, я набросал очерк физики духов.

*Конец четвертой части
и первого тома*

О ПРИРОДЕ Ж·Б·РОВИНЭ

ТОМ ВТОРОЙ
АМСТЕРДАМ

1763

ПЯТАЯ ЧАСТЬ

*О творце природы и его атрибутах
В пояснение и развитие третьей главы
первой части*



ПРЕДИСЛОВИЕ

Существуют столь щекотливые вопросы, что их почти нельзя коснуться, не вызвав смятения в умах. Какова бы ни была в этих случаях добросовестность автора и с какой бы осторожностью он ни подходил к рассмотрению своей темы, он всегда рискует стать жертвой самых страстных упреков. Невзначай сказанное слово, плохо понятое и плохо принятое, является искрой, падающей в пороховой погреб и вызывающей грандиозный пожар. Недоверчивые и мелочные люди повсюду подозревают заблуждение и, что еще хуже, злонамеренность. Их подозрения кое-когда оправдывались; этого достаточно, для того чтобы они были убеждены, что их подозрения всегда справедливы. Зло должно быть повсюду там, где они его предполагают, между тем как чаще всего имеется лишь то зло, которое они сами вносят. Благодаря такому умонастроению многих людей, чересчур поспешно втягивающих религию в область самых чуждых ей вопросов, серьезными и важными проблемами осмеливаются заниматься лишь со страхом, свидетельствующим о том, что душа отнюдь не находится в том спокойном и свободном настроении, которое столь необходимо при исследовании истины.

Это соображение отнюдь пока не применимо в данном случае, и я надеюсь, что оно и впредь не будет иметь сюда никакого отношения. Я обращаюсь к людям с таким доверием и свободой, с какими я обращаюсь к богу. Мое чистосердечие оправдывает меня перед судом всевышнего, и если мне нужно

оправдание в глазах людей, то я найду его в разуме и добросовестности моих читателей. Я вовсе не представляю их себе в виде тиранов, которые, не терпя поисков истины, ставят западни наивности автора, чтобы поймать его на этом и иметь возможность его преследовать. Я предпочитаю предполагать у них достаточно ума и добросовестности, чтобы отличить честного человека, искренне ищущего истину, от нечестивца и вольнодумца, желающих ее затемнить; отличить мирного мыслителя, уважающего чужие мнения, простодушно излагающего свои взгляды и смотрящего без сожаления на то, что отдают предпочтение чужим взглядам, от властных умов, стремящихся возложить на нас иго, которому они сами отказываются покориться; отличить скромного философа, который отнюдь не стремился поколебать веру своих сограждан, а скорее хотел сделать ее путем разъяснений более твердой и непоколебимой, от врага всякой религии, желающего заменить ее удобным скептицизмом; одним словом, отличить человека, намеревающегося очистить представление о боге, освободив его от массы человеческих идей, которыми оно кажется ему перегруженным, от нечестивца, который хотел бы уничтожить всякое вообще представление о боге.

Я убедился в том, как трудно думать иначе, чем думают другие. Я захотел приблизиться к обычным взглядам на атрибуты божества, приблизиться к ним путем разума и убеждения. Чего же еще желать? Но можем ли мы управлять тем, как воздействуют на нас вещи?

Большая беда для автора, когда ему постоянно указывают, что он противоречит своим учителям; в этой черте почти всегда видят какую-то гордыню. И, наоборот, ничто так не располагает в пользу автора, как когда он следует за этими могучими и возвышенными гениями, которые, будучи одарены необыкновенной силой мысли, повидимому должны вовлечь все другие умы в сферу своего влияния. Я не стану настолько считаться с мнением людей, склонных к субъективным суждениям, чтобы притворяться, будто я разделяю взгляды, которых я не придерживаюсь.

Я могу не доверять моим знаниям, и я им не доверяю. Доказательство этого налицо. Если бы любовь к истине не брала во мне верх над самолюбием, я твердо держался бы за свой образ мыслей; я сделал бы из него себе идола, я поклонялся бы ему втайне из страха увидеть его опровергнутым, если бы я высказал его публично.

Из чистой любви к истине и из убеждения, что делаешь все от тебя зависящее для того, чтобы ее познать и ей следовать в меру своих способностей, рождается известная уверенность и внутренняя радость, побеждающая всякие посторонние соображения. В конце концов выгода от того, чтобы отказаться от заблуждения или утвердиться в своем мнении, если оно верно, несомненно стоит риска подвергнуться мудрой и умеренной критике и даже раздражительной и запальчивой критике.

Я приписываю своим взглядам только ту степень достоверности, которую они могут иметь. Я, признаюсь, очень верю в истинность их, что побуждает меня временами усваивать категорический тон; но при виде стольких великих людей, ошибающихся при наилучших намерениях, хотя они сделали все возможное в моральном отношении, чтобы избежать ошибок, и притом внутренне убежденных, что они нашли истину, не должны ли мы опасаться заблуждения? Я проанализировал свои взгляды с точки зрения простого здравого смысла. Предоставляя их на суд ученых, я намерен размышлять над ними и в дальнейшем, так как я всегда с новым интересом буду заниматься этими важными вопросами. В настоящее время я излагаю соображения, которые, по-моему, подкрепляют мои взгляды, но если вновь приобретенные знания и новые размышления убедят меня в дальнейшем, что я принимал за истину только ее видимость, то ложный стыд несколько не помешает мне признать это. Менее стыдно ошибаться, чем отказываться признать свою ошибку. Таковы мои взгляды. Если бы кто-нибудь приписал мне другие взгляды, то он мог бы судить обо мне по себе, но он судил бы обо мне неверно.

Сколько истин, признаваемых нами в настоящее время бесспорными, в момент провозглашения их казались лишь парадоксами или даже ересями! Сколько утверждений, признанных в настоящее время заблуждениями, в течение веков считались истинами! В отношении мнений не следует ни пугаться новизны их, ни соблазняться их стариной, сколь бы почтенной она ни была.

Меня упрекнули раньше в излишней сжатости изложения, точно я скорее хотел намекнуть на истину, чем показать ее. Теперь скажут, пожалуй, что я впал в противоположную крайность. Пусть так. Поглощенный своей задачей, я писал с той доверчивостью, которую порождает всякое чистое намерение, не закрывая глаз ни на что, что противоречило моим взглядам. Обилие доводов подавляло меня, и, признаюсь, я не в состоянии был внести больше порядка их в хаотическую массу. Но многочисленность источников света отнюдь не затемняет их яркости; доводы взаимно усиливают друг друга. Умы людей столь различны, что тот довод, который убеждает одних, на других не производит никакого впечатления. Но среди всего разнообразия их всегда есть один какой-нибудь, который производит особенное впечатление и с помощью которого оказывают свое действие другие. Исследуя столь трудный и щекотливый вопрос, имея против себя все, за исключением разума, я не мог себе позволить коснуться лишь слегка моей темы; наоборот, мне необходимо было рассмотреть ее со всех точек зрения, углубить все стороны ее, ответить на все возражения или, насколько возможно, предупредить их, показать по крайней мере, что я не утверждаю ничего неосторожным образом, не подвергнув все самому тщательному, самому подробному и самому честному анализу. Есть

люди, столь ослепленные предубеждением, что для просвещения их надо обдать потоком света.

Так как я изложил в другом месте ход своих рассуждений по этому важному вопросу, то мне не приходится говорить об этом здесь. Читатель может обратиться к краткому обзору содержания этого тома, глава LXXXIX. К этому краткому предисловию я прибавлю только письмо, написанное мною 18 мая 1762 г. издателю «Journal des Savants» в Амстердаме и напечатанное во втором томе этого журнала за тот же месяц, стр. 520.

«Настало время положить конец догадкам читающей публики об авторе книги «О природе». Я заявляю открыто, что эта работа, какова бы она ни была, хорошая или плохая, сделана мной; и я прошу вас, милостивый государь, не отказать напечатать это мое заявление в вашем журнале. Однако я не ожидал, что мне придется оправдываться за то, что я скрывал свой аноним.

«Не называйте себя, — говорили мне, — своеобразное насилие, учиняемое Славой над скрывающимся автором, является, пожалуй, самым лестным торжеством, которое она может доставить ему». Мне это говорили, и мое самолюбие попало на эту удочку. Такова была моя слабость, и вот наказание за нее. Меня подозревают в том, что я не осмеливаюсь признаться в авторстве книги, которую я решился написать и опубликовать. Те, кто высказывает подобного рода суждения, обычно не очень расположены верить опровержениям. Они мне поверят, если захотят; мое, столь коварно истолкованное ими молчание не имело других причин кроме слабости, о которой я только что говорил. Я охотно отказываюсь от своих взглядов в пользу взглядов других, если они не противоречат очевидности, но у меня нехватило бы конечно ни силы духа, чтобы заниматься в течение ряда лет работой, в авторстве которой я не решился бы признаться, ни достаточно характера, чтобы находиться так долго в подобного рода противоречии с самим собой.

«Моя книга последовательно приписывалась различным авторам¹, прославившимся работами, которые, признаюсь, далеко превосходят мою; поступать так значило оказывать ей слишком много чести. Отличие моей работы, казалось бы, должно было избавить этих авторов от подозрения и послужить мне извинением. В силу этого же отличия они не могли чувствовать себя польщенными ошибкой читающей публики; некоторые из них горько жаловались на это. Тем более чувствую я себя обязанным поспешить рассеять оскорбительные для них подозрения.

¹ В качестве свидетельства у меня имеется около 20 писем, написанных из Парижа, Лондона, Женева и других мест как мне, так и некоторым лицам переславшим мне их. В «The gazetter and London daily Advertiser, Numb. 10. 345. Friday,» June, 18, 1762, можно прочесть под № 16 списка книг следующее объявление: De la Nature par l'Auteur des Moeurs, 8. 1761.

«Если я написал плохую книгу¹, то справедливо, чтобы я один отвечал за все содержащееся в ней зло, каково бы оно ни было; и я искренне сожалею, что мое молчание дало возможность вменить ее в вину другим. Чем больше было бы зло, тем больше я считал бы своим долгом чести заявить себя ее единственным автором. Впрочем мои намерения были так чисты, что мне не стоит никакого труда сделать это признание. Если учение о равновесии добра и зла или какой-нибудь другой пункт моей теории дает, по мнению некоторых, повод к нежелательным выводам, то пусть они знают, что мой ум их вовсе не видел, что мое сердце их не одобряет, что когда я над этим размышляю, я снова утверждаюсь в мысли, что я не сказал ничего такого, что противоречило бы всем почитаемым истинам; пусть они берегутся, чтобы эти нежелательные выводы не оказались скорее в их воображении, чем в моей книге. Если они захотят придерживаться точного смысла того, что я хотел сказать, то, надеюсь я, они воздадут мне должную справедливость. Говоря это, я не требую слишком многого, так как я не хочу сказать ни больше, ни меньше того, что я говорю.

«Почему почти никогда не судят о людях по тому, что они говорят, но на основании тех слов, которые им приписывают, никогда на основании того, что они думают, а на основании тех мыслей, которые им приписывают? Пользуясь таким методом, можно было бы заставить лгать природу и здравый смысл говорить нелепости. Писатель потратил ряд лет на размышление и углубление своей проблемы, он дал ей созреть в своем уме, он справился с мнением мертвых и живых авторов, он исправлял, зачеркивал и еще раз зачеркивал, одним словом, его удовлетворяла в его изложении только самая скрупулезная точность, он сдал свою работу в печать только после неоднократной отделки, только подвергнув ее самой суровой проверке. Наконец после столь долгого и мучительного труда книга выходит, и о ней хотят судить в каких-нибудь четверть часа иной раз люди, которые никогда даже серьезно не задумывались над этими вопросами, сколь тонкими, абстрактными и трудными они бы ни были!

«Я желал, чтобы те, кто будет судить обо мне, делали это

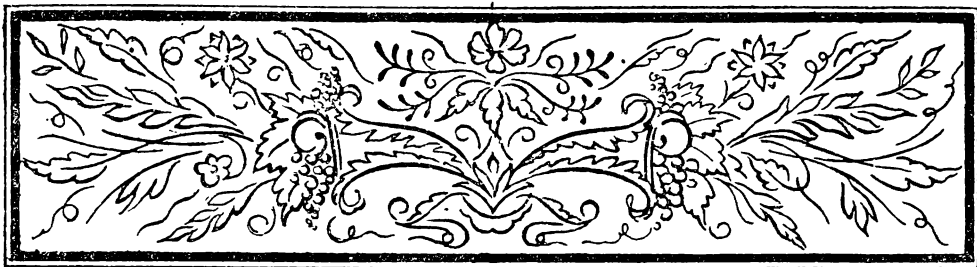
¹ Авторы Bibliothèque des Sciences et des Arts отзывались о ней следующим образом: «*Это очень странная книга, о которой можно сказать много хорошего и много плохого*». Легко понять, какую выгоду я мог бы извлечь из подобного отзыва, если бы я захотел им воспользоваться. Сторонник равновесия добра и зла, я убежден, что моя книга так же подчиняется этому закону, как и все человеческие действия. Добро без зла и зло без добра в равной мере невозможны. Если принять, что больше зла, чем добра, или больше добра, чем зла, то нет никакого равновесия. Если бы моя книга содержала немного добра и немного зла, то она могла бы быть причислена к тому низшему классу вещей, которые, имея немного хороших качеств, имеют также и немного дурных. Но много хорошего и много плохого — это удел самых высших существ. Что есть лучшего и худшего чем человек?

той же осторожностью, что и я, позволявший себе всякое утверждение лишь после долгого и зрелого размышления. Скажут пожалуй, что это пожелание очень наивно. Я же с своей стороны буду считать читающую публику недостаточно благодарной, если она откажет человеку в скромном удовлетворении вспомнить о трудностях и бесконечных предосторожностях, принятых им для того, чтобы не ввести ее в заблуждение.

«Обилие материала не позволило мне излагать все вопросы с одинаковой подробностью. Дюжина писем, написанных мне по поводу различных важных пунктов, писем, из коих некоторые, несмотря на свою объемистость, не показались мне чересчур длинными, дали мне повод сделать еще ряд разъяснений. Выдержки из этих писем и моих ответов, часто одинаковых, так как истина едина, составят пятую часть книги «О природе»; я прибавлю к ней еще три других. В шестой части рассматривается вопрос о совечности и бесконечности природы с ее творцом в том смысле, о котором я говорил в примечании в конце главы VIII первой части; это — совершенно новая проблема, так как занимавшиеся ею авторы, приняв еще до исследования то или иное решение, почти не затронули вследствие этого существа вопроса. Я не обещаю придерживаться общепринятых идей. Наши мысли принадлежат нам. Я оставляю другим их мнения, пусть же они позволят и мне изложить простодушно свои взгляды, и будем все отдавать предпочтение только одной истине. Посылая свой привет, милостивый государь, остаюсь и т. д.»

Я выпускаю пока только пятую часть, шестую и следующие постараюсь по возможности не задерживать.

Амстердам, 2 августа 1763 г.



ПЯТАЯ ЧАСТЬ

О ТВОРЦЕ ПРИРОДЫ И ЕГО АТТРИБУТАХ

(В пояснение и развитие третьей главы первой части)

ГЛАВА I

ИЗВЛЕЧЕНИЕ ИЗ ТОГО, ЧТО БЫЛО СКАЗАНО В ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЕ ПЕРВОЙ ЧАСТИ ОТНОСИТЕЛЬНО АТТРИБУТОВ БОЖЕСТВА И О НЕВОЗМОЖНОСТИ ВЫРАЗИТЬ ИХ АДЕКВАТНЫМИ СЛОВАМИ



РЕЖДЕ ЧЕМ говорить о природе, я решился говорить о ее творце; не из чувства гордости, чтобы попытаться проникнуть в это непостижимое существо, но чтобы убедиться самому в неизбежности не знать, что оно собой представляет, и подчиниться этому с тем покорным и почтительным настроением, которое поклоняется в молчании абсолютному совершенству, ускользающему от его понимания.

Я намеревался рассмотреть вопрос о необходимости равновесия добра и зла. Убеденный в том, что человеку свойственны всякого рода заблуждения, я должен был бояться, по крайней мере я боялся, что кто-нибудь, более смелый, чем я, захочет распространить на первопричину свойства, которые я приписывал только следствию. В эпоху, когда так легко раздаются обвинения в безбожии, мог ли я высказаться достаточно ясно о бесконечном и всесовершенном существе? Мог ли я быть достаточно осторожным, чтобы избежать всякого подозрения в

манихеизме в таком щекотливом вопросе, как вопрос о происхождении зла? Так как устанавливаемое мною различие между совершенствами бесконечного и качествами конечного должно было служить основанием для аргументов, на которых я предполагал построить учение о необходимости зла и о его равенстве добру, то я счел себя обязанным начать с доказательства, что доброта, справедливость, мудрость, разум и т. д. отличны по своей природе и другого порядка у бесконечного, чем у конечного; что мыслить, желать, быть добрым, мудрым, разумным, свободным и т. д. (если только все эти человеческие понятия могут выражать атрибуты божества) не имеет ничего общего в боге с мыслью, волей, добротой, мудростью, разумом и свободой в человеке.

Мы не имеем и не можем иметь никакого другого понятия об этих качествах кроме того, которое мы составляем себе на основании анализа того, что мы чувствуем в себе самих, или того, что мы наблюдаем в других тварях. Таким образом это понятие является всегда лишь понятием о воле, мудрости, разуме, свободе и т. д., как эти качества встречаются у людей. Отсюда я умозаключаю, что эти выражения, будучи применены к божеству, не имеют никакого смысла в наших устах, так как они не представляют никакой идеи в нашем уме¹.

Я имею какое-то понятие о выражениях *действовать*, *мыслить*, *желать* и др., когда я их применяю к сотворенным суще-

¹ «Хотя у человека бывают весьма разнообразные мысли, и притом такие, от которых и другие подобно ему могут получить пользу и наслаждение, однако все они находятся внутри него, невидимы, скрыты от других и сами по себе не могут стать явными. А так как удобства и выгоды общежития не могут существовать без сообщения мыслей, то человек необходимо должен был отыскать некоторые внешние чувственные знаки, при посредстве которых можно было бы делать известными для других невидимые идеи, входящие в состав мыслей. Для этой цели как по изобилию, так и по быстроте всего удобнее были членораздельные звуки, произносить которые человек нашел себя способным с такой легкостью и в таком разнообразии. Так мы можем понять, каким образом слова, природой столь приспособленные к этой цели, стали употребляться людьми в качестве знаков идей не по какой-нибудь естественной связи между отдельными членораздельными звуками и известными идеями (ибо тогда у всех людей был бы только один язык), но по добровольному сочетанию, в силу которого известное слово произвольно было сделано знаком известной идеи. Стало быть назначение слов — быть чувственными знаками идей, а обозначаемые ими идеи — их собственное и непосредственное значение.

Люди пользуются словами или в помощь своей памяти, чтобы вспомнить свои мысли, или для того чтобы, так сказать, выносить наружу свои идеи и полагать их перед зрением других; и потому в своем первичном или непосредственном значении слова означают только идеи, находящиеся в душе употребляющего слова, как бы несовершенно и небрежно ни были составлены эти идеи по вещам, которые по предположению ими представляются. Человек говорит для того, чтобы его можно было понять; цель его речи та, чтобы звуки в качестве знаков сделали известными слушателю его идеи. Идеи говорящего — это то, знаками чего являются слова; но по-

ствам. Но лишь только вы начинаете применять их к богу, как я перестаю их понимать, будучи не в состоянии связать с ними какой-нибудь определенный смысл: какой смысл могут иметь для меня слова, которых я не понимаю?

Вы уверяете меня, что вы их понимаете; я обязан вам верить. Но все же мне неясно, как вы можете понимать выражения, служащие вам для обозначения атрибутов, которые, как вы признаете, для вас совершенно непостижимы (и они действительно таковы); или как слова, которые вы понимаете, выражают в ваших устах совершенства, которых вы не понимаете. Не зная того, что происходит в вашем уме, я не решаюсь отрицать того, в чем вы нас уверяете, но чем больше я над этим думаю, тем больше мне кажется неизбежным одно из двух: либо слова, которые по предположению обозначают нечто непостижимое, остаются непонятными, либо рассуждение, которое понимают, не может выражать чего-то непостижимого.

Разве смысл рассуждения или слова не является в уме того, кто его понимает, умственным изображением вещи, выраженной этим рассуждением или словом? В таком случае, если смысл такого выражения ясен, точен, понятен, то вещь, выраженная им, такова же; если же предмет, обозначаемый таким выражением, непостижим, то выражение это ничего не дает для ума и с ним нельзя связать никакого ясного и положительного смысла, который только и интересует нас в данном случае.

Таково содержание третьей главы первой части моего труда...¹.

следних в качестве знаков никто не может прилагать непосредственно ни к чему кроме своих собственных идей. Иначе человек делал бы слова знаками собственных представлений, а прилагал бы к другим идеям, причем слова в одно и то же время были и не были бы знаками его идей, т. е. в сущности не имели бы совсем никакого значения. Слова, которые суть знаки произвольные, не могут быть ими, если человек прилагает их к вещам, ему неизвестным. Это значит делать слова знаками ни для чего, звуками без значения. Человек не может сделать свои слова знаками качеств в вещах или знаками таких представлений в душе другого, которых нет в его собственной душе. Имея некоторые свои идеи, человек не может предполагать, что они соответствуют представлениям другого человека, и не может употреблять для последних никаких знаков, ибо такие знаки были бы знаками того, чего он не знает, т. е. в сущности знаками ни для чего. Но когда он представляет себе идеи других людей при помощи своих собственных и соглашается давать им те же имена, что и другие люди, то эти имена относятся все-таки к его собственным идеям, а не к тем идеям, которых у него нет.

Это так необходимо при пользовании языком, что в этом отношении знающие и невежды, ученые и неученые, все употребляют одинаково свои слова (с каким-нибудь значением). В устах каждого человека слова замечают те его идеи, которые он хотел бы ими выразить» (*Локк, Опыт о человеческом разуме, пер. А. К. Савина, М. 1898 г., стр. 399—400*). Таким образом слово «бог» в устах ребенка, невежды, философа, теолога не означает того, что есть бог в самом себе, но идею этого ребенка, этого невежды, этого философа, этого теолога о боге.

¹ Следующая далее цитата из первого тома «О природе» (стр. 15—18 настоящего издания) и примечание к ней — опускаются. (*Ред.*).

...Желают, чтобы я высказался еще подробнее по поводу этого утонченного и опасного заблуждения, в котором я как будто одинаково упрекаю всех тех, кто, отказываясь признаться в неведении того, что для них невозможно знать, предпочитает искажать и извращать планы бога, низводя их до уровня своих вздорных рассуждений, предпочитает ограничивать его помыслы, втискивая их в узкие рамки своего кругозора, и умалять его совершенства, приспособляя их к своему пониманию, вместо того чтобы откровенно сознаться в ограниченности своего разума. Я не считал нужным входить в обсуждение этого ясного и бесспорного самого по себе вопроса. И все же я займусь им, не столько впрочем потому, что от меня этого требуют (это быть может западня, которую мне ставят), сколько для того, чтобы лучше выяснить свои взгляды и извлечь таким образом реальное добро из действительного или воображаемого зла. Тема щекотлива и трудна. Поэтому я прошу моего читателя уделить мне столько же внимания, сколько я потратил усилий для того, чтобы избежать всякого рода двусмысленностей и неясностей, хотя я и не льщу себя надеждой, что я вполне успел в этом. Если они все же встретятся в некоторых, представляющих трудности местах, то пусть читатель вспомнит, что целью моей было очистить наше представление о боге, т. е. освободить его от всего, что ниже бога. В этом духе я писал и в этом же духе следует меня читать и судить обо мне.

ГЛА А II

К ЧЕМУ СВОДИТСЯ ОБЫЧНОЕ ПОНЯТИЕ ОБ АТТРИБУТАХ БОГА И КАК ОБРАЗУЕТСЯ ЭТО ПОНЯТИЕ

Я полагал, что читатель, принимая во внимание, что у нас нет никакого другого понятия об атрибутах божества, чем то, которое образуется в нас на основании знания наших собственных способностей, согласится сам, не требуя от меня доказательств, что это понятие есть лишь понятие о существе, которое не есть вовсе бог, а понятие о человеке, увеличенное до фантастических размеров или освобожденное под влиянием заблуждений и воображения от присущих человеку границ.

Локк говорит по этому поводу: «Из внутреннего опыта мы приобретаем идеи существования и длительности, познания и силы, удовольствия и счастья и разных других качеств и сил, которые лучше иметь, чем не иметь. И когда мы хотим построить возможно более адекватную идею верховного существа, мы расширяем все эти наши идеи до бесконечности¹ и, соединяя их

¹ Я желал бы, чтобы читатель дал себе труд перечитать эту главу после тех глав, в которых я рассматриваю идею некоторых мыслителей

вместе, составляем свою сложную идею бога. А что душа имеет такую силу расширять некоторые свои идеи, получаемые от ощущения и рефлексии, уже было показано выше.

«Если я нахожу, что я знаю немного вещей и некоторые вещи, а быть может и все, не совершенно, то я могу построить идею вдвое большего знания, которое я могу опять удваивать столько раз, сколько могу прибавлять к числу; и таким образом я могу расширять свою идею знания, распространяя его объем на все существующие или возможные вещи. То же самое я могу делать и с более совершенным знанием вещей, т. е. со знанием всех их качеств, сил, причин, следствий, отношений и т. д., до тех пор, пока не будет вполне известно все, что есть в них или как-нибудь может к ним относиться, и могу таким образом построить идею бесконечного или беспредельного знания. То же самое можно делать с силой до тех пор, пока мы не дойдем до того, что зовем «бесконечным». То же самое можно делать с длительностью существования без начала и конца, строя таким образом идею вечного существа. Когда степени объема, в котором мы приписываем верховному существу, называемому «богом», существование, силу, мудрость и все другие совершенства (о которых мы можем иметь какую-нибудь идею), все беспредельны и бесконечны, то мы строим самую лучшую идею его, к какой только способна наша душа. Но, я повторяю, все это делается через расширение тех простых идей, которые мы получаем через рефлексию от деятельностей нашей собственной души или через наши чувства от внешних вещей через расширение их до такой степени, до какой можем расширить бесконечность.

«Ибо бесконечность в соединении с нашими идеями существования, силы, знания и т. д. образует ту сложную идею, посредством которой мы, насколько можем, представляем себе наилучшим образом верховное существо. Хотя по своей сущности, которой мы наверное не знаем (не зная даже реальной сущности бульжника, мухи или себя самих), бог прост и несложен, однако, мне кажется, можно сказать, что мы не имеем другой идеи о нем кроме сложной идеи существования, знания, силы, счастья и т. д., бесконечного и вечного. Все эти идеи раздельны; а некоторые из них, будучи относительными, в свою очередь составлены из других идей. В своей же совокупности эти идеи, полученные первоначально, как было показано выше, от ощущения или рефлексии, образуют нашу идею или наше понятие о боге.

о бесконечном и нашу способность расширять наши идеи. Я полагаю, что это даст ему возможность лучше понять последующее. Я отнюдь не желаю указывать другим путь, которым должна идти их мысль. Я лишь показываю им ход своей мысли, чтобы дать им возможность легче заметить, уклоняюсь ли я от истины; так как действительно я могу ошибиться, то я не хочу ни обманываться, ни обманывать кого бы то ни было.

«Далее нужно заметить, что за исключением бесконечности между приписываемыми богу идеями нет ни одной, которая не была бы также частью нашей сложной идеи других духов. Не имея ни для чего, что не есть тело, других простых идей, кроме получаемых через рефлексию от деятельности нашей собственной души, мы не можем приписывать духам ничего другого кроме того, что мы получаем из этого источника. И все различие, которое мы можем установить между духами при их созерцании, есть только различие в степенях и границах их знания, силы, длительности, счастья и т. д.»¹

ГЛАВА V²

ПРИ СУЩЕСТВУЮЩЕМ ПОЛОЖЕНИИ ВЕЩЕЙ ЧЕЛОВЕК НЕ МОЖЕТ ИМЕТЬ НИКАКОГО ДРУГОГО ПОНЯТИЯ О БОЖЕСТВЕННЫХ СОВЕРШЕНСТВАХ КРОМЕ ТОГО, КОТОРОЕ ОН СОСТАВЛЯЕТ СЕБЕ О НИХ НА ОСНОВАНИИ СПОСОБНОСТЕЙ СОТВОРЕННЫХ СУЩЕСТВ

Установив, к чему сводится наше понятие о совершенствах бога и как оно образуется у нас, полезно показать, что мы не можем иметь о них лучшего представления. Высшее превосходство философии заключается не только в знании всего того, что ей доступно, но и в сознании, что то, чего она не знает, превосходит ее силы.

Я не убежден, обратили ли достаточное внимание на последний параграф из вышеприведенной длинной выдержки из Локка; он содержит ценные мысли и дает много для понимания моих взглядов.

Нужно заметить, говорит этот знаменитый философ, что, за исключением бесконечности, между приписываемыми богу идеями нет ни одной, которая не была бы также частью нашей сложной идеи других духов; действительно, будучи в состоянии получать простые идеи лишь от тела, за исключением идей, получаемых через рефлексию о действиях нашего собственного духа, мы не можем приписывать духам ничего другого кроме того, что мы получаем из этого источника; и все различие, которое мы можем установить между этими идеями по отношению к духам, сводится только к разнице в размерах, в степени их знания, могущества, длительности, счастья и т. д. Действительно, прибавляет он, в своих идеях как о духах, так и других вещах мы ограничены идеями, полученными нами от ощущения и рефлексии; это следует очевидным образом из того, что в своих идеях о духах, в какой бы степени ни превосходили они идеи о телах, хотя бы даже в бесконечной степени, мы не можем

¹ Д. Локк, Опыт о человеческом разуме, пер. А. Н. Савина, кн. 2, гл. XXIII, § 33—36, стр. 297—299.

² Гл. III и IV опускаются. (Ред.)

найти никакой идеи о том, как эти духи открывают друг другу свои мысли... как вообще не имеющие тела духи могут иметь мысли и по произволу сообщать или скрывать их ¹.

Если мы не можем иметь отчетливых идей о различных природах, условиях, состояниях, силах и о различном строении, которым эти сотворенные духи отличаются друг от друга и от нас, если мы находимся в абсолютном неведении по отношению ко всему, что касается их различных видов и различных качеств, то что сказать об отце духов и его божественных атрибутах, бесконечно более недоступных нашему пониманию.

Лишенные способностей, необходимых для того, чтобы проникнуть во внутреннюю сущность и истинную природу вещей, неспособные к непосредственному познанию, не имея даже никакого представления о таком познании, мы не можем обладать никаким понятием, в основе которого не лежала бы какая-нибудь простая идея, полученная или с помощью наших чувств или благодаря размышлению нашего собственного духа, обращающегося к самому себе для созерцания своих действий.

В природе и только в природе дан образец всего того, что мы можем понимать положительным, ясным и отчетливым образом, ибо наш опыт распространяется только на естественные вещи.

Поэтому, если мы хотим приписать мудрость, разум, доброту или какое-нибудь другое качество какому-нибудь существу, то до какой бы степени мы ни довели идею об этих качествах, в основе ее по существу всегда будет лежать идея о мудрости, разуме, доброте, справедливости в том виде, в каком мы по существу встречаем эти качества у людей. Мы никогда не сумеем создать себе о них какой-нибудь другой идеи. Их размеры и их длительность ничего не меняют в их сущности. И так как вся разница, которую мы можем себе представить между качествами такого существа и нашими, сводится к различию в размерах и длительности, то наш разум ничего не меняет в природе их, преувеличивая их; качества эти, доведенные до какого угодно размера, все же остаются человеческими качествами.

Мы способны увеличивать наши идеи, но мы не обладаем способностью менять их сущность. Наше воображение по отношению к ним похоже на те стекла, которые увеличивают предмет, не меняя его формы. И подобно тому как лупа и микроскоп не могут увеличить предмета, которого под ними нет, так и наш разум не может себе никогда представить сам, несмотря на все свои усилия, качества, о котором у него нет никакого опытного представления и от которого у него не осталось следа.

Разум, связанный с телом, а через тело со всеми другими чувственными предметами, обладает лишь двумя способами иметь

¹ См. выше гл. II, а также «Опыт о человеческом разуме», вышецитированное место, а также кн. 4, гл. III «О протяжении человеческого познания».

идеи: сознание своих способностей и опыт о способностях других существ. У него есть лишь один способ составить себе из них идею о божественных совершенствах: это очистить и увеличить качества сотворенных существ.

Разве апостол Павел не говорит определенно, что мы познаем естественно творца только через сотворенные им существа? Я спрашиваю об этом всех тех, кто захотел бы противопоставить мне откровение, которому я нисколько не противоречу. Пусть они прочтут меня до конца, и тогда они будут вполне свободны в этом вопросе; впрочем я убежден, что они потеряют в этом случае всякий предлог и всякую охоту спорить со мной.

ГЛАВА VII¹

ДУХОВНЫЙ АНТРОПОМОРФИЗМ.

В ЧЕМ СОСТОИТ ЭТО ВСЕОБЩЕЕ ИЛИ ПОЧТИ ВСЕОБЩЕЕ ЗАБЛУЖДЕНИЕ

Я хотел показать, к чему сводится обычное понятие о божественных атрибутах или совершенствах; каким образом оно составляется; что оно представляет собою лишь плод воображения, которое, суммируя и увеличивая простые идеи, превращает их в сложные; что человеческий разум не может иметь о них более возвышенного понятия. Законное недоверие к своему собственному суждению побудило меня ссылаться на веские авторитеты. Однако я далек от того, чтобы склонять читателя придерживаться чужих взглядов. Пусть лучше он размышляет и рассуждает сам.

Пусть философы и теологи, которые прочтут мою книгу, помнят, что, высказывая свободно свои мысли, я не хочу сделать из них правила для их мыслей. Я предоставляю свои взгляды их критическому усмотрению. Если я ошибаюсь, то я готов подчиниться наказанию, которого заслуживают невежды, именно того, чтобы учиться у людей, более знающих, чем они ².

Уильям Кинг, епископ Лондондери, утверждал в начале этого века, что у нас имеются лишь ложные идеи об атрибутах божества и что мы никогда не будем иметь о них более ясных, более отчетливых и более полных представлений, чем представления, которые слепой может иметь о свете ³. Этот ученый прелат подметил тонкую разновидность антропоморфизма, в которую впадает большинство людей, не желая вовсе этого и не думая об этом. Почему он не остановился подробнее на этом заблуждении, которое он считал столь важным и всеобщим? Если бы он это сделал, я был бы избавлен от необходимости делать это вместо него. Он понимал, как трудно заменить новыми взглядами теории, освященные долгой традицией; может быть он считал своих совре-

¹ Гл. VI опускается. (Ред.)

² Таково утверждение (ократа в платоновском «Государстве», кн. I.

³ См. трактат под названием: «De origine mali». Auctore Guilielmo King. S. T. D. Episcopo Derensi. iuxta exemplar londinense. Bremae, 1704.

менников слишком закосневшими в предрассудках в этом вопросе, чтобы решиться посягнуть на их взгляды или надеяться с успехом бороться с ними. Я знаю, что встречу сопротивление со стороны многих в отношении развиваемой мною теории, хотя, должен признаться, я считаю ее доказанной. Я прошу их выслушать меня с тем доверием, которого заслуживает человек, искренне ищущий истину и совершенно не заинтересованный в распространении лжи.

Этот духовный антропоморфизм, — так, как я его себе представляю, и так, как я его изложил в предыдущих главах, — заключается в признании сходства между качествами бога и качествами человека; в утверждении, что разница между богом и человеком, между свойствами, включаемыми в сложные идеи божественного существа и человеческого существа, является лишь разницей количественного, а не качественного порядка, так что разум, доброта, справедливость и т. д. той же природы в боге, что и в человеке; одним словом, в приписывании богу нравственных качеств человека, признаваемых, правда, бесконечными в боге.

Указав это, я приступлю добросовестно и спокойно к исследованию того, насколько иллюзорно это представление о божественных совершенствах. Я доберусь до источника этого заблуждения; я рассмотрю вытекающие из него следствия как сделанные уже раньше, так и те, которые можно сделать; я изложу некоторые соображения, способные рассеять это заблуждение, а затем я отвечу на сделанные мне возражения, а также на те возражения, которые можно было бы к ним прибавить.

ГЛАВА VIII

ПЕРВЫЙ ИСТОЧНИК ЭТОГО ЗАБЛУЖДЕНИЯ:

СЛАБОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА

Мы рассмотрели достаточно подробно нашу неспособность представлять себе атрибуты бога иначе, чем по аналогии со свойствами сотворенных существ. Остается лишь показать, как бессилие нашего разума способствовало во все времена распространению ходячего представления о божественных совершенствах.

Все или почти все философские заблуждения вытекают из этого обильного источника, в котором берут начало все людские мнения. Размышляющий человек естественно склонен думать, что то, что он представляет себе определенным образом, в действительности так и есть. Древность могла бы дать мне в подтверждение этого тысячу разительных примеров. Часто лучшие из современных мыслителей не дают иных доказательств своих взглядов кроме их субъективного способа представления. Философы, приписывающие подвижность духам, доверчиво повторяют вслед за своим учителем, что они знают движение лишь как идею изменения расстояния одного существа по отношению к другим существам, признаваемым покоящимися; что, по их мнению, духи,

как же как и тела, могут действовать только там, где они находятся, и что так как духи действуют в разное время и в разных местах, то они вынуждены приписывать способность к перемещению всем духам, по крайней мере всем конечным духам. Они прибавляют к этому,³ что дух есть существо, столь же реальное, как и тело, столь же способное к изменению расстояния по отношению к другому существу и следовательно столь же способное к движению, как и тело; что они представляют себе расстояние и изменение расстояния между двумя духами и благодаря этому их движение, приближение или удаление одного от другого; наконец, что они не могут представить себе, чтобы их душа, связанная с их телом, не двигалась вместе с ним, когда оно меняет место.

Взгляд Платона на божество в течение долгого времени признавался ложным, потому что он был непонятным; непонятным было то, что он считал бога бестелесным. Непонятность лежала в основе следующей аксиомы: то, что не есть тело, — ничто.

Главный довод, на который опирается современная теория, делающая протяженность атрибутом бога, заключается в том, что существо абсолютно непротяженное есть существо абсолютно непостижимое; что реальное существование и непротяженность — два взаимно противоречивых понятия; что, одним словом, невозможно представить себе действительное всемогущество, вездесущие и бесконечность у существа, которое не протяженно реальным, субстанциональным и бесконечным образом. Такова гордыня нашей мысли, желающей все подчинить своему слабому разумению.

Размышляя, чувствуешь на каждом шагу в области естественных наук необходимость прибегать к первопричине. Все напоминает нам о творце всего. Но он пребывает в недоступной славе. Как добраться до него? Непроницаемое облако окутывает его со всех сторон, и оттуда слышится голос: *я есмь тот, кто есмь, и никто не может разорвать покрывало, окутывающее меня*. Эта непостижимость лишь раздражает наши желания. Мы удваиваем наши усилия, предпринимая благородные и безрассудные попытки, всегда обреченные на беспомощность. Все наши мысли влечатся во прахе, как бы мы ни силились их возвысить. Наша мысль трудится, она желает подняться, но она истощается и падает обратно на землю. Мы углубляемся в самих себя, или же наши беспокойные взоры блуждают вокруг нас, останавливаясь на окружающих нас других созданиях. Неожиданно мы замечаем некоторые проблески разума, доброты, мудрости и порядка; таковы те черты, в виде которых нашему грубому воображению рисуются божественные совершенства. В своем естественном виде эти качества нас не удовлетворяют, и вот мы предполагаем их бесконечными и воображаем, что обожествляем их при помощи этой фикции. Человек, на кого заставляешь ты походить своего бога и сходство с чем ты осмеливаешься ему приписывать?

Если бы мы знали что-нибудь более возвышенное, чем разум,

мудрость, справедливость, доброта и т. д., то мы приписали бы это богу. Но так как мы не представляем себе ничего более великого, чем эти качества, взятые в высшей степени, то мы доверчиво делаем отсюда вывод, что они свойственны творцу природы. Но с каких пор сила нашего разумения является мерой атрибутов бога?

В наших представлениях о духах мы не находим решительно ничего о том, каким образом они сообщают друг другу свои мысли; во всяком случае мы одинаково далеки как от того, чтобы отрицать, что они способны к взаимообщению, так и от того, чтобы утверждать, что они общаются подобно нам, при помощи телесных знаков, жестов, слов или письма. Мы это видели раньше. Мальбранш, пытавшийся разгадать, как происходит это общение, не сказал ничего вразумительного, ибо он не указал ничего похожего на средства, которыми пользуемся мы сами, чтобы сообщать друг другу то, что в нас происходит. Этот философ не сделал отсюда вывода, что это общение происходит у чистых духов так же, как и у душ, облеченных в человеческое тело. Почему же наделять бога такими же качествами, как и человека, на том лишь основании, что мы не можем представить себе качеств более возвышенной природы, чтобы приписать их ему? В чем необходимость того, чтобы мы представляли себе совершенства этого стоящего выше всех категорий существа? Бог существует; существование следствия доказывает существование причины: вывод этот принудителен. Но так же ли закономерно умозаключение от качеств следствия к качествам причины, когда они относятся к категориям столь различным, как конечное и бесконечное? Ученые, очень склонные находить сходство между свойствами бога и свойствами человека, признают тем не менее, что нельзя утверждать, будто существует аналогия между природой божества и природой человека в абсолютном и строго метафизическом смысле этих слов¹. Их изложение становится не-

¹ «Можно сказать, что существует известная аналогия между природой бога и природой человека». Таков один из тезисов автора «Nouveau système concernant la nature des êtres spirituels»; но не успел он его высказать, как он его немедленно опровергает следующим замечанием: «Авто» не утверждает, что существует аналогия между природой божества и природой человека в абсолютном и строго метафизическом смысле этих слов. Он согласен, что не существует никакой аналогии между бесконечным и конечным, между совершенным и несовершенным, но он полагает, что можно сказать, не умаляя наших представлений о совершенствах и о природе верховного существа, что существует аналогия в отношении протяженности, которую он одинаково приписывает как боги, так и человеческой душе, и в отношении первичных и вторичных качеств, вытекающих из этой протяженности, — по крайней мере с нашей точкой зрения на предмет, окруженный таким множеством непреодолимых для слабого человеческого разума трудностей». «Essai d'un nouveau système concernant la nature des êtres spirituels», tome 1. Remarques pour servir d'explication au plan abrégé du nouveau système, p. 61 и 62.

Основная идея этой новой теории содержится в «Cosmologie sacrée» г. Грю (Grew), кн. 2; я покажу это, говоря о протяженности, которую приписывают духам и даже богу, основываясь, как я сказал только что, на

ясным, и они впадают в противоречия, как только они хотят объяснить нам, в каком смягченном смысле допустима эта аналогия.

Но ведь бог разумен, так как он обладает всеми совершенствами; ведь божественный разум похож по существу и по своей природе на наш разум, отличаясь от него лишь в количественном отношении, ибо не имея в своем опыте никакого другого разума, мы не можем себе представить другого...

С тех пор, как я отдался изучению философии, я не перестаю удивляться тому, что столько ученых и рассудительных людей могут со всей уверенностью, которая дается очевидностью, мириться с этим заблуждением.

Но как же подняться до созерцания божественных совершенств? Где взять прототип их, если вы лишаете нас того образца, который, по нашему мнению, представляют качества сотворенных существ? Как представить себе божественные качества, если они ни в чем не похожи на человеческие?.. Я вас понимаю; чувство неведения невыносимо для вас, и вы предпочитаете ему заблуждение.

ГЛАВА IX

ВТОРОЙ ИСТОЧНИК ТОГО ЖЕ ЗАБЛУЖДЕНИЯ: ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИЕ АБСТРАКЦИЯМИ

Слабость нашего разума заставляет нас часто прибегать к абстракции. Мы не можем охватить сразу все стороны какого-нибудь предмета, поэтому мы вынуждены рассматривать их порознь, хотя в действительности они нераздельны. Могли ли бы мы хорошо видеть их, если бы мы видели сразу больше чем одну сторону? Поскольку мы имеем в виду этот момент, постольку употребление абстракции очень полезно для прогресса наших знаний. Разлагая таким образом идеально какое-нибудь целое, мы оказываемся в состоянии лучше узнать различные части, из которых оно состоит. Если бы дело здесь всегда ограничивалось устремлением внимания последовательно на все качества какой-нибудь вещи, одни за другими, для того чтобы лучше понять их, то в этом аналитическом методе не было бы, разумеется, ничего предосудительного.

Абстрагирование какого-нибудь качества от объекта, в котором и через которое оно существует, не представляет собой операции, сообщающей этому качеству свойства существовать без этого объекта, вне нашей мысли. Но считать реально раздельным то, что является таким лишь в абстракции; размышлять об абстрактной вещи или объекте абстракции, как если бы она обладала каким-то особым существованием; необдуманно переносить ее с одного предмета на другой, не считаясь с тем, что, неотделимая от

тем, что мы не можем иначе представить себе бесконечность и действительное всемогущество бога. Зачем стараться постигнуть непостижимое? На одной такой любознательности нельзя ничего строить.

предмета, от которого ее отделяют, она несовместима с предметом, с которым ее хотят соединить, — вот что я называю настоящим злоупотреблением абстракциями; в этом злоупотреблении я осмеливаюсь упрекать огромное множество людей.

Например они составили себе какое-то представление о разуме на основании действий той субстанции, которая в них мыслит. Очевидно, что это представление является лишь представлением о человеческом разуме. Они привыкают затем рассматривать это свойство вне мыслящего субъекта. Они не задумываются над тем, что оно настолько неотделимо от него, что без него оно — ничто; что если некоторые приняли его в этом абстрактном виде за образец различных разумов и даже всевозможных разумов, то оно является таковым лишь по отношению к такого рода разумам, которые находятся в объектах, подобных по своей природе тому объекту, от которого оно было абстрагировано. Потому что свойства какого-нибудь объекта причастны его природе; и эта причастность настолько глубока, настолько исключает всякую другую сущность, что свойства эти никогда не могут соответствовать объекту другой, отличной природы¹.

¹ «Так как слова являются внешними знаками наших внутренних идей, а идеи получаются от частных вещей, то число имен было бы бесконечно, если бы каждая приобретаемая нами частная идея имела свое особое имя. Чтобы помешать этому, душа обобщает частные идеи, полученные от отдельных объектов, рассматривая их как независимые представления, обособленные от всех других существований и условий реального существования, как время, место или другие сопровождающие идеи. Это и называется «отвлечением», при помощи которого заимствованные от частных вещей идеи становятся общими представителями всех вещей одного и того же рода, а их имена — общими именами, приложенными ко всему, что существует соответственно таким отвлеченным идеям. Такие чистые, голые представления, без внимания к тому, как, откуда и с какими другими пришли они, разум откладывает (обыкновенно присоединяя к ним имена) как образцы для размещения по родам реальных существований, поскольку они соответствуют этим моделям, и для соответственного их наименования. Замечай сегодня в снеге или меле тот же самый цвет, который вчера был получен от молока, душа рассматривает это представление отдельно, делает его представителем всего этого рода и, дав ему имя «белизна», означает этим звуком то же самое качество везде, где его вообразит или встретит. Так образуются общности, идеи и имена» (Локк, Опыт о человеческом разуме, пер. А. Н. Савина, стр. 134—135).

Нельзя ли на основании этого объяснения Локка применять слово «белизна» вместе с общей или абстрактной идеей белизны к тому же самому цвету, в каком бы предмете он ни встречался? И равным образом, не подходит ли слово «мысль» вместе с общей или абстрактной идеей мысли к мысли, каков бы ни был мыслящий субъект? Это не только не злоупотребление абстракцией, а, напротив, самое правомерное и самое полезное применение ее...

Я вполне с этим согласен. Каково бы ни было белое тело: мел, снег или молоко, — цвет его всегда есть цвет белизны. Равным образом, каков бы ни был мыслящий субъект: француз, турок или китаец, христианин, мусульманин или язычник, Пьер, Поль или Жак, — его мысль есть всегда мысль. Я вовсе не обязан отрицать подобного рода истин. Но что еще можно вывести из приведенного отрывка?

Согласно этому принципу свойства духа противоположны материи.

Лица, злоупотребляющие абстракциями, не обращают внимания на все эти трудности; абстрактный разум, вещь, лишенная реальности и чисто идеальная, получает в их воображении какое-то самостоятельное существование. Он не связан больше с той разумной субстанцией, какой является душа; обособив его таким образом, они видят в нем нечто применимое ко всему, способное ко всему. Они увеличивают его гипотетическим образом до бесконечности; я говорю «гипотетическим образом», потому что бесконечное в действительности не входит ни в одно из их восприятий. Злоупотребляя таким образом утонченными абстракциями, они приходят к убеждению, что идея разума, полученная ими путем размышления над их собственной мыслью и без всяких оснований увеличенная до бесконечности, становится точным представлением о том, что мы называем божественным разумом.

ГЛАВА XI¹

ТРЕТИЙ ИСТОЧНИК ТОГО ЖЕ САМОГО ЗАБЛУЖДЕНИЯ: НЕСОВЕРШЕНСТВО ЯЗЫКА И ВЛИЯНИЕ ЭТОГО НА НАШИ МНЕНИЯ

Да, мой разум показывает мне, что совершенства бога «не могут быть подведены под ту же категорию, что и свойства человека; что нет ничего однородного между нашими качествами и качествами бога; что следовательно мы не можем судить о последних на основании нашей идеи о качестве»; он учит меня, что эта мера человеческих качеств, превосходная в человеческом обществе, совершенно неприложима к непостижимо высоким божественным совершенствам и может годиться лишь для качеств того порядка, для которого она была создана.

Мы имеем лишь один язык, человеческий язык, соответствующий нашему слабому разумению. Мы вынуждены поэтому употреблять одни и те же слова для обозначения некоторых атрибутов божественных

Локк говорит, что абстрактная или общая идея белизны представляет для ума белизну, в каком бы месте она ни встретилась. Абстрактная или общая идея разума является точно так же образцом, представляющим все возможные разумы. Абстрактная идея белизны заимствована от идеи частной белизны; абстрактная идея разума заимствована от идеи частного, конкретного разума, именно нашего разума. Мы можем применять правомерно абстрактную идею белизны лишь к белизне молока, мела, снега, бумаги или всякой другой материальной субстанции, которую мы знаем как белую или по крайней мере как способную стать белой. Станем же применять и абстрактную идею разума лишь к существам, которых мы знаем как разумные, к существам, которые не выше и не ниже разума. Абстрактная идея (и слово) белизны выражает и представляет лишь цвет того же вида, что и цвет, наблюдаемый у предмета, который породил эту абстракцию. Абстрактная идея разума (так же как и слово *разум*) представляет точно так же разумы того типа, от которого заимствована была эта идея; она представляет лишь человеческие разумы.

¹ Гл. X опускается. Гл. XI сокращена. (Ред.)

ства и некоторых способностей человека. Благодаря одинаковости выражений мы привыкаем слишком легко связывать с ними одну и ту же идею в обоих случаях, т. е. привыкаем представлять себе одинаковым образом атрибуты бога и способности человека, так как мы выражаем одними и теми же словами эти атрибуты и эти способности.

Мы имеем лишь человеческие идеи; естественно поэтому, что наш язык, символ наших мыслей, обладает их несовершенством, что, будучи чисто человеческим, ограниченным, как они, он не способен выразить ничего сверхъестественного. Значение слов не может быть шире понятий нашей мысли.

Кто может усомниться в том, что, если бы чудом мы получили вдруг силу разумения, необходимую для понимания божественных совершенств, — кто может усомниться, что выражения, которыми мы пользовались до сих пор для обозначения их, не показались бы нам тогда бесконечно ниже их? Мы искали бы тогда совершенно других выражений, чтобы говорить о них. Нет: мы не старались бы больше их выразить; мы поняли бы, что было бы безумием применять к богу слова, которые мы понимаем, чтобы выразить то, чего мы не постигаем в нем.

Влияние языка на мнения обнаруживается здесь резче, чем в каком-нибудь другом случае. Существо, существующее само по себе, абсолютно совершенно. Верховное совершенство, абсолютное совершенство представляют для нас нечто неизвестное, так как ничего подобного никогда не действовало ни на наши чувства, ни на наш ум. Все известное нам в связи со словом и с идеей совершенства является лишь относительным совершенством. Забвение этого последнего принципа заставляет нас совершенно извращать первый принцип, а именно, что бог — абсолютно совершенен. На основании последнего составляют длинное перечисление различных совершенств, которые человек способен иметь или вообразить себе, и их приписывают божеству, которое становится благодаря нашему воображению благим, справедливым, разумным и т. д. Однако ни одно из совершенств, которые человек может иметь и вообразить себе, не абсолютно. Было бы поэтому более правильно рассуждать следующим образом: бог абсолютно совершенен, следовательно ему можно приписать лишь абсолютные совершенства, следовательно он не благ, не справедлив, не разумен, так как эти качества чисто человеческие и относительные. Чтобы устранить этот недостаток, их предполагают бесконечными в боге. Но бесконечное — это предел и абсолют, и бесконечное совершенство — это абсолютное совершенство. Это доказывает, если я не ошибаюсь, что, подобно тому как противоречиво было бы предполагать абсолютным чисто относительное по своей природе совершенство, точно так же противоречиво предполагать его бесконечным.

Я не буду углублять соображений, к которым вернусь еще в дальнейшем. Сказанного достаточно, чтобы оценить значение

слов *мудрый, добрый, справедливый, разумный* и т. д., *любовь, ненависть, раскаяние* и др. в применении к божеству. Все эти слова придуманы были для выражения отношений человека к человеку, для выражения естественных чувств и качеств. Они совершенно непригодны для обозначения божественных атрибутов. Однако ими пользуются для этой цели. Под влиянием такого словоупотребления приходят к убеждению, что они одинаково приложимы к богу и к человеку. Чтобы компенсировать их внутреннюю недостаточность, к ним присоединяют отрицательные эпитеты, вроде *несотворенный, необъятный, бесконечный, неисчерпаемый*. Эти новые эпитеты не изменяют смысла первых терминов, они ничего не прибавляют к ним, они исключают из них лишь некоторые частные моменты и следовательно обозначают сами по себе лишь некоторое лишение, не представляя ничего положительного уму.

Когда я говорил выше: бог видиг в себе все, бог знает все, так как он все сделал¹, то я не думал сказать этим, что слова *видит* и *знает* действительно выражают божественное совершенство, которое я обозначал ими и для выражения которого пользуются ими. То, что мы называем зрением и познанием в этом верховном существе, не есть ни зрение, ни познание; тот, кто не имеет глаз, чтобы видеть, не имеет также никакого способа познания. Проанализируйте хорошо идею, заключающуюся в слове *познавать*, и вы увидите, что она не подходит ни к какому другому духу кроме нашей души. Душа познает или воспринимает объекты, когда образы их даны ей с помощью чувств или размышления, посредством чего в ней составляется идеальный тип, духовное представление о вещах. Душа познает также, когда, сравнивая две наличные идеи, она схватывает их сходство или их различие, или какое-нибудь другое, существующее между ними отношение. Вот к чему сводится понятие, выражаемое словом *познавать*. Но если вы не признаете у бога ни ощущения, ни размышления, ни многочисленности идей, ни сопоставления идей, ни восприятия их взаимоотношений, то каким образом познает бог? Или, точнее, каким образом может подходить к нему слово «*познавать*». Им пользуются за неимением лучшего, пусть так; я порицаю лишь злоупотребление им, заключающееся в том, что познание, присущее богу, представляют себе в виде человеческого познания, так как употребляют одно и то же слово для обозначения познания в обоих случаях...

...И ученые и невежды неспособны рассуждать о боге, не пользуясь словами вместо нехватящих им идей; и к несчастью при этой подмене мы ничего другого повидимому не можем представить себе о божестве кроме того, что содержат эти слова.

¹ См. т. I, ч. I, гл. III и т. II, гл. I.

ГЛАВА XII

*ЧЕТВЕРТЫЙ ИСТОЧНИК ТОГО ЖЕ САМОГО ЗАБЛУЖДЕНИЯ:
УЧЕНИЕ О ВЕЧНЫХ И ВСЕОБЩИХ ИДЕЯХ ИСТИНЫ, ДОБРОДЕТЕЛИ, СПРАВЕД-
ЛИВОСТИ, ПОРЯДКА И Т. Д.*

Метафизики очень склонны принимать абстракции за реальности. Если бы они несколько более недоверчиво относились к этой ученой мании, то они избегли бы массы вызываемых этим ошибок. Среди этих ошибок я должен прежде всего отметить идею, составленную себе некоторыми мыслителями об истине, которую они считают вечной, необходимой, неизменной, независимой от всякой мысли, от всякого сотворенного и несотворенного духа, от всех существующих вещей. Достаточно однако нескольких слов, чтобы раскрыть им глаза.

Что такое истина? Соответствие мысли с ее объектом. Другие говорят, что истина это реальное существование вещей постольку, поскольку оно соответствует нашим идеям о них. Это второе определение представляется мне менее точным и несколько спорным. Как бы то ни было, принять ли первое или второе из них, но отсюда вытекает, что не существует истины без мысли, без мыслящего духа, без объекта, о котором он думает. Следовательно истина не существует сама по себе, подобно тому как белизна не существует без белого предмета, а идея белизны — без духа, у которого она имеется.

Истина точно так же не всеобща. Так как ничто не существует общим образом, ни мысль, ни объект ее, ни мыслящее существо, то соответствие мысли с ее объектом носит конкретный характер: оно представляет соответствие такой-то мысли с таким-то объектом, в таком-то разуме; поэтому реальная истина очень конкретна и не содержит ничего всеобщего.

Воображают, что можно рассматривать истину абстрактно от мысли, от объекта мысли и от мыслящей субстанции; что можно рассматривать ее как соответствие какой-то мысли с каким-то объектом в некотором разуме. Но к несчастью подобного соответствия не существует; как же можно в таком случае рассматривать его? Подобная идея об истине была бы беспредметна, была бы пустым призраком.

Может быть скажут, что эта идея не призрачна, так как она представляет отвлечение духа? Этот довод говорит всецело против тезиса о всеобщности идей. Действительно, во-первых, все наши отвлечения, или абстракции, относящиеся к признакам какого-нибудь частного предмета, никогда не смогут сделать его всеобщим; следовательно идея, которую мы составим себе о нем, не может быть всеобщей; во-вторых, поскольку наши идеи являются действиями конечного духа, они не могут быть ни вечными, ни всеобщими; всеобщность, необходимость, вечность, бесконечность и т. д. не свойственны сотворенному духу; в-третьих, мы рассматриваем здесь идеи как типы вещей, а эти типы или об-

разы вещей, которые мы себе о них составляем на основании наших знаний, могут представлять собою только то, что мы о них знаем; в-четвертых, спрашивать, нельзя ли рассматривать истину абстрактно от мысли, от объекта мысли и от мыслящей субстанции и составить себе о ней таким образом всеобщую идею, это все равно, что спрашивать, нельзя ли рассматривать небытие как отрицание всего и составить себе о нем таким образом всеобщую идею. Абстрактная истина представляет собой лишь отрицание всякой реальной истины, а отрицание всякой реальной истины не есть вовсе всеобщая идея об истине.

Дух обладает способностью абстрагировать, т. е. сосредотачиваться на одной стороне какого-нибудь объекта (sujet), не обращая внимания на все его другие стороны, исследовать отдельно какую-нибудь часть его, не обращая внимания на ее различные отношения к целому, к которому она относится. Одно дело — рассматривать какой-нибудь объект, не думая о всех его отношениях, а другое — предполагать, что отношение соответствия между двумя вещами может существовать независимо от этих двух вещей, — как это утверждают те, которые признают вечную и всеобщую идею истины, абсолютно независимую от всякой мысли, от всякого сотворенного и несотворенного духа, от всех существующих вещей. Нет такой невозможной, абсурдной, противоречивой вещи, которой нельзя было бы придать таким образом реальности, отвлекаясь от всего того, что делает подобные вещи невозможными и противоречивыми.

Учение о всеобщности наших идей получило такое важное значение в писаниях современных философов, что некоторые считают его вообще ключом ко всякой метафизике. Из уважения к их глубокомысленным размышлениям мы не вправе отвергнуть его, не подвергнув его предварительно тщательному исследованию. Поэтому я посвящаю ему несколько глав. Так как я сам увлекался когда-то этой ошибочной теорией, то я лучше способен оценить ее, и кроме того я должен оправдаться перед самим собой в происшедшей в моих взглядах перемене. Связь этой теории с главной проблемой, которая занимает меня в настоящее время (действительно лишь путем таких абстракций приходят к подведению под одну и ту же категорию божественных совершенств и наших качеств), является дополнительным побуждением, чтобы произвести это исследование со всей тщательностью, на которую я способен.

ГЛАВА XV¹

ВЗГЛЯД ЛОККА НА ТО, КАК ОБОБЩАЮТСЯ НАШИ ИДЕИ

Из приведенного раньше в примечании к гл. IX отрывка следует, что, согласно Локку, всякий отдельный предмет, действующий на наши органы внешних чувств или воспринимаемый внутрен-

¹ Гл. XIII и XIV опускаются. (Ред.)

ним чувством, является моделью, с которой мы сравниваем всякий другой предмет, который мы признаем или воображаем сходным с первым, и что это сравнение делает из него всеобщую идею. Эта идея не представляет больше какого-то численно определенного предмета; она представляет все сходные предметы как реальные, так и возможные.

Этот вывод кажется мне слишком смелым. Если моя идея о какой-нибудь отдельной фигуре обобщается путем сравнения ее с другими сходными фигурами, которые я вижу или воображаю себе, то она представляет мне не большее число их, чем я их вижу или воображаю. Но ни мои чувства, ни мое воображение не могут мне никогда дать всей совокупности фигур, сходных с той, которая действует на мое зрение в данный момент. Пусть этой фигурой будет круг. При допущении, что сравнение какой-нибудь фигуры со сходными ей фигурами дает мне всеобщую идею их, приходится признать, что если я сравниваю принятый за модель круг лишь с двумя другими кругами, то моя идея представит мне их всего лишь три. Не будем питаться иллюзиями. Эта идея находится во мне, это — моя идея либо же она ничто. Как же может она быть всеобщей идеей, если в действительности она представляет лишь известное число сходных индивидов? Может ли она представлять тех из них, которые не действовали на меня? Правда, она будет расти по мере того, как я буду встречать или воображать себе другие вещи, к которым она будет применима, но ее границы будут всегда определяться терминами сравнения, вместе с которым она будет расти.

Сущность круга может быть повторена в бесконечном числе индивидов. Согласен. Однако моя мысль не дает мне этого бесконечного числа кругов, а между тем она должна была бы мне их представить, чтобы я имел право назвать ее всеобщей. Эта бесконечность кругов возможна, но ее нет ни в моем духе, ни в мысли моего духа. Возможная вещь есть ничто без силы, которая может ее реализовать. Я признаю всеобщей идеей кругов лишь ту, которая обнимает все реальные и возможные круги. Но так как хотят, чтобы эта возможность простиралась до бесконечности, то идея, которая охватит все реальные и возможные круги, будет представлять окружность, повторенную на бесконечном числе индивидов. Такая идея может быть лишь у бесконечного разума; наш ум, разумеется, не способен на это.

Понятие о возможных вещах не имеет границ. Поэтому мы не имеем понятия, которое охватывало бы бесконечность возможных вещей какого бы то ни было рода.

Отличительный признак идеи заключается в том, чтобы выражать возможность своего объекта, а не представлять свой объект повторенным столько раз, сколько он может быть повторен.

Возвращаясь к взгляду Локка, я скажу, что наши идеи обобщаются путем сравнения нами такой-то численно определенной фигуры со всеми сходными фигурами, которые мы встречаем или во-

ображаем себе; благодаря этому сравнению первая фигура становится моделью других. Идея ее становится более общей в уме, который сравнивает с ней большее число сходных с ней фигур. Она не всеобща ни в каком конечном уме. Для того чтобы она стала таковой, сравнение в этом уме должно было бы распространиться на все сходные реальные и возможные фигуры, а такая операция превосходит силы конечного ума.

ГЛАВА XVI

ВЗГЛЯД МАЛЬБРАНША НА ВСЕОБЩНОСТЬ НАШИХ ИДЕЙ

Мальбранш, признав всеобщность, необходимость, вечность отличительными качествами идеи и убежденный кроме того, что эти признаки могут находиться лишь в боге, вынужден был утверждать, что мы видим все в божественной субстанции, которая всегда и внутренне присутствует в нас; и что мы видим в ней формы как всеобщие образы.

Несмотря на все усилия Лейбница защитить это мнение Мальбранша, или по крайней мере придать ему разумный смысл¹, он не сумел доказать, что можно рассматривать наши идеи как нечто находящееся вне нас, или принимать представления нашего ума, модификации нашей души за совершенства, находящиеся в боге, к которым мы сопричастны благодаря нашим познаниям.

Если бы даже субстанция существа, которое одно видит всю бесконечность возможных существ, всегда и внутренне присутствовала в нас либо как внешний непосредственный объект душ, либо как единственное средство разума, либо как место духов; если бы мы видели в боге, все то, что мы видим, то все же мы видели бы в нем лишь то, что могло бы открыть в нем наше зрение. Но могло ли бы наше зрение при своей ограниченности открыть в нем бесконечность возможных вещей?

Признаем же вместе с Мальбраншем, что необходимость, вечность, всеобщность находятся лишь в боге, а вопреки ему, что слабость нашего зрения не позволяет нам видеть этих бесконечностей в боге.

Я вижу некоторую кривую; такая-то численно определенная фигура есть лишь то, что она есть. Я вижу вторую кривую; я их сравниваю, — они сходны между собой; я убеждаюсь, что они имеют одинаковую кривизну, но моя идея представляет мне всего лишь две фигуры. Она представит мне их больше, если я увижу или воображу себе большее число сходных с ней фигур. Тем не менее составленное мною таким образом понятие о такого-то рода кривизне никогда не будет применимо к всеобщности кривых того же названия ни по отношению ко мне, ни само по себе. Оно

¹ См. письмо Лейбница к г. Ремону в «Recueil des diverses pièces sur la Philosophie, la Religion naturelle» etc., par Mrs. Leibnitz, Clark, Newton et autres, t. II, p. 539.

не будет применимо по отношению ко мне, сознающему свою неспособность перечислить все копии, которые можно сделать с нее. Оно не будет применимо само по себе, так как моя идея в себе есть лишь некоторая модификация моего духа, ни одна способность которого не охватывает бесконечного.

Мы ошиблись. Наша идея не есть всеобщий тип. Им является сущность вещей, которую неисчерпаемая сила может повторить бесконечное число раз и которая благодаря этому есть в себе модель всех возможных индивидов одного и того же вида. Наша идея есть для нас лишь образ в точности того числа сходных вещей, которые она обнимает. Наша идея не представляет нам сущностей, которые нам неизвестны. Она представляет лишь то, что на нас воздействует, а мы не имеем никакого дела с сущностями.

ГЛАВА XIX¹

НОВЫЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТИ УЧЕНИЯ О ВСЕОБЩИХ ИДЕЯХ, ПОЧЕРПНУТЫЕ ИЗ ТЕХ САМЫХ СООБРАЖЕНИЙ, КОТОРЫЕ ПОБУЖДАЮТ МЕТАФИЗИКОВ ПРИДАТЬ ИХ ИДЕЯМ ВСЕОБЩИЙ ХАРАКТЕР

Идеи обобщают (*généralise*) только для того, чтобы сделать их применимыми к очень большому числу индивидов; им придают всеобщий характер (*universalise*), чтобы сделать их применимыми ко всем индивидам одного и того же вида. Но, представляя их все, всеобщая идея не представляет ни одного из них. Идея треугольника не представляет какого-нибудь частного, численно определенного треугольника; она представляет все треугольники как реальные, так и возможные².

Чтобы сделать идею какого-нибудь индивида применимой ко всем другим индивидам того же вида, из нее исключают постепенно все индивидуальные различия; это — первый шаг. Так например идея обо мне самом утрачивает путем абстракции все то, что отличает меня от других людей, т. е. все то, что составляет мою индивидуальность, становится именно идеей о человеке, моделью, которая представляет, как выражаются, всех реальных или возможных людей, так как она не представляет больше какого бы то ни было человека в частности. Абстрактная идея о человеке расширяется затем благодаря дальнейшей абстракции, которая освобождает ее от всех специфических отличий, отличающих человека от других животных. Наконец новые абстракции уводят нас за всеобщую идею животного, и так от категории к категории, пока она не превратится в идею бытия вообще, самую всеобщую и, по моему мнению, самую ненужную идею.

Простое изложение этого процесса показывает, что идея в действительности беднеет по мере того, как она обобщается, а когда воображают себе, что она стала всеобщей она — больше

¹ Гл. XVII и XVIII опускаются. (Ред.)

² Цитируется из книг Линьяка — *Элементы метафизики и Письма к материалисту*.

ничто. Расширяя ее, ее делают более несовершенной и менее значущей, пока под конец она не теряет всякое значение. Все существует лишь индивидуальным образом. Слова *совокупность*, *род* и *вид* не выражают ничего субстанциального. Кто станет отрицать, что идея о человеке вообще менее полна и менее значуща, чем идея о таком-то конкретном человеке, хотя бы это была идея о том представителе этого вида, который, — если позволено будет так выразиться, — наименее человек. Эта последняя идея будет содержать в себе кроме идеи человека идеи всех особенностей, отличающих такого-то человека от других людей, исключая из его существа все то, что не он. Точно так же идея животного менее совершенна, чем идея человека или любого определенного вида животных. Так беднеет идея, обобщаясь. Она постепенно лишается всех разностных идей, которые она содержит в себе, пока она не потеряет их все — это предел. Тогда она уже не означает ничего, ибо, как я только что сказал, все существует лишь разностным образом со всем тем, что исключает из его существа все другие существа. В этом состоянии идея представляет лишь отрицание всех тех идей, которые она потеряла, исчерпываясь таким образом постепенно. В качестве примера я возьму идею, которую считают наиболее всеобщей из всех, именно идею бытия вообще.

Уверяют, будто идея бытия вообще — самая плодотворная и самая всеобъемлющая идея. Посмотрим, каковы доводы в пользу этого утверждения. Идея бытия вообще содержит в себе все субстанции и все модальности; все существующее представляет собой атрибут бытия вообще; бытие вообще способно обладать протяженностью, движением, светом, вкусом, формой, чувством, жизнью, разумом, волей, ибо протяженность, движение, цвет, вкус, форма, чувство, жизнь, разум, воля являются атрибутами бытия: одним словом, бытие вообще обнимает природу и творца природы.

Не будем обманываться словами. Бытие вообще представляет собой бытие, рассматриваемое абстрактно, вне зависимости от какого бы то ни было субстанциального или модального различия. Это — бытие за исключением всех существующих или возможных существ со всеми их качествами. Следовательно оно есть ничто (*rien*) из всего того, что существовало, существует или может существовать. Что же оно такое? Оно то, что противоположно небытию (*néant*)¹. Вот именно. Бытие вообще не есть нечто положительное, оно представляет собою просто отрицание небытия. Неужели это можно назвать всеобщей идеей?

В заключение, бытие вообще есть бытие за исключением всего того, что существует или может существовать, и оно противоположно также небытию. Следовательно бытие вообще есть

¹ Это понятие или определение, которое обычно дается бытию, — понятие очень простое, как утверждают некоторые. Оно — такое же простое, как и ничто (*rien*).

просто отрицание всего существующего и всего несуществующего. Противоречия неизбежны, когда хотят придать реальность абстракциям, не обладающим ничем субстанциальным.

Утверждают также: *бытие вообще есть то, что существует*. Но мы только что видели, что бытие вообще есть ничто из всего того, что существует или что может существовать. Следовательно оно не есть то, что существует, оно есть скорее то, что не существует. То, что есть ничто из всего существующего, не существует. Я надеюсь, что мне простят повторение этих элементарных истин. Необходимо обнаружить противоречие во всей его очевидности для того, чтобы оно было признано. И то неизвестно, не трачу ли я даром время? Неужели следует вернуться к элементарным аксиомам ради философов, которые не замечают, что впадают в противоречия, утверждая, что всеобщая идея круга представляет собой все действительные или возможные круги и не представляет ни одного из действительных или возможных кругов?

ГЛАВА XXI¹

О ПЯТОМ ИСТОЧНИКЕ ДУХОВНОГО АНТРОПОМОРФИЗМА; ПЛОХО ПОНЯТЫЙ АВТОРИТЕТ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Отсутствие подходящих слов для выражения сущности божества заставляет нас называть мудростью некоторый божественный атрибут, которого мы не понимаем, и мы это делаем с той же доверчивостью, с какой мы называем мудростью известное человеческое качество, о котором мы имеем некоторое представление. Ограниченность человеческого языка представляла бы большую силу, если бы одинаковость выражений, которыми мы вынуждены пользоваться благодаря этому, способна была установить сходство между совершенствами бога и качествами человека. Или, вернее, было бы безрассудно со стороны человека воображать, будто его способности и качества той же природы, что и атрибуты божества, на том только основании, что, не имея слов для выражения божественных атрибутов, — подобно тому как он не имеет разума, способного их понять, — он вынужден либо молчать о них, либо обозначать их словами, характеризующими его собственные качества. Правда, религия позволяет применение их. Священное писание без конца прославляет могущество, мудрость, благодать и разум бога. Я заметил уже в самом начале настоящего труда, что когда бог говорил нам о себе, то его выражения были приспособлены не столько к его величию, сколько к нашей слабости; что более возвышенные выражения не были бы поняты, а те, которые мы понимаем, будучи взяты в буквальном смысле, представляют сплошное противоречие². Я к этому ничего не прибавлю

¹ Гл. XX опускается. (Ред.)

² Т. I, ч. I, гл. III и т. II, гл. I.

теперь; скажу только, что боговдохновенные книги не утверждают, будто мудрость, благость и разум бога — той же природы, что и у человека. Этого достаточно, пока я не подготовлю читателя к более тщательному разбору этого вопроса.

ГЛАВА XXII ¹

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ ГЛАВ

Рассматривая совокупность причин, побуждающих людей приписывать богу, ввиду того что он абсолютно совершенен, все человеческие совершенства в степени, превосходящей возможности человека, я скорее сожалею об этом заблуждении, чем порицаю его. Бог так далек от нас; мы обладаем столь непреодолимой склонностью верить в его существование, которая если и не инстинкт, то по крайней мере необходимый результат нашей способности к совершенствованию; эта склонность сопровождается столь сильным желанием открыть это невидимое существо, что не надо очень удивляться нашей нескромности (да простят мне это фамильярное выражение) и стремлению ухватиться за все, что может дать нам какое-нибудь представление о нем. Когда человека мучит жажда, он утоляет ее из первого же ручья, не задумываясь над качеством воды. Разве любознательность ученых менее безрассудна и менее доверчива? Я не говорю уже о тупоумии грубого народа, поклоняющегося деревянным и глиняным богам...

...Когда я вижу, что просвещенные люди, не будучи в состоянии при помощи науки, философии и откровения подняться до бога, заставляют его опуститься до своего уровня, рисуют себе его по своему подобию, делают из него какого-то человека, правда, бесконечно более совершенного, более мудрого, более справедливого, чем они, но все же мудрого и справедливого человеческой мудростью и справедливостью; когда я вижу, что ученые и мыслители, стремясь нетерпеливо проникнуть в тайну божества, становятся жертвами заблуждения, то я восклицаю: сколь благородно и в то же время опасно преимущество человеческого разума, который на основании представляемого природой зрелища может доказать себе существование ее творца, чтобы затем приписать верховной причине свойства следствия!

Однако посмотрите, как тщательно, но безрезультатно они стараются удалить из них всякое несовершенство, чтобы сделать эти свойства достойными бога. Они боятся унижить божество, фактически унижая его. К их услугам — энтузиазм и гиперболы. Но можно ли говорить о гиперболы, когда прославляют величие божества? Да, преувеличение предполагать бесконечными качества, которые не могут быть таковыми. Сколько бы они ни преувеличивали и ни ухищрялись, их рассуждения ничего не стоят против следующего принципа:

¹ Глава сокращена. (Ред.)

Все, что подходит к человеку, неизбежным образом конечно, ограничено, несовершенно и не только не подходит к божественной сущности, но и не может иметь с ней ничего общего.

ГЛАВА XXIII

О БЕСКОНЕЧНОСТИ И ОБ ИДЕЕ БЕСКОНЕЧНОСТИ

Диалог между одним метафизиком и автором
Нижеследующий диалог не выдуман: он представляет собою результат разговора, который я имел несколько месяцев тому назад с одним умным человеком, признавшим, что мои взгляды заслуживают самого серьезного внимания. Я может быть придавал нашей беседе несколько более систематический характер, чем она носила в действительности, но только к этому сводятся все внесенные мною в нее изменения. Я собирался начать писать эту главу, когда он вошел ко мне. Заголовок был уже написан; он увидел его и воскликнул несколько заносчивым тоном (да простит он мне мою искренность):

М. Недурной сюжет для размышлений, неисчерпаемый, необъятный сюжет! Что такое бесконечность?.. Что такое бесконечность?.. Но вы не отвечаете.

Р. Нет: я не представляю себе бесконечности; я не представляю себе ничего в бесконечности. Чем больше я думаю о ней, тем больше я убеждаюсь, как безрассудно со стороны ограниченного ума осмеливаться что-нибудь утверждать или отрицать о бесконечности.

М. А я, я берусь объяснить вам, что такое бесконечность.

Р. Я вас слушаю.

М. Бесконечность — это то, что не имеет границ... Вы смеетесь?

Р. Вы мне даете такое определение этого слова, которое мне ничего не объясняет. Я ожидал большего от ваших знаний.

М. Бесконечность есть то, к чему нельзя ничего прибавить¹.

Р. Следовательно, согласно вашему определению, все существующее бесконечно.

М. Как это, по-моему, все существующее бесконечно?

Р. Разумеется, ибо все существующее существует индивидуальным и полным образом. Индивидуальность неспособна к увеличению; к ней нельзя ничего прибавить.

М. Так утверждаете вы.

Р. Возьмем эту мерку. Это — фут в двенадцать дюймов. Можете вы прибавить к ней что-нибудь?

М. Почему же нет? Я прибавляю к ней один дюйм и делаю из нее мерку в тринадцать дюймов.

Р. То есть фут в тринадцать дюймов, не так ли?

М. Нет, но фут плюс один дюйм.

Р. Вот то-то и есть. Вы не прибавляете ничего к дереву

¹ Таково определение Аристотеля.

футу, а начинаете второй. Фут есть определенная и следовательно неспособная увеличиваться мерка.

М. Это — софизм, и я вправе смеяться в свою очередь.

Р. Это вам кажется только софизмом.

М. Когда я утверждаю, что бесконечность есть то, к чему нельзя ничего больше прибавить, то я имею в виду, что бесконечность есть столь большая величина или количество, что не может быть бóльшей величины.

Р. Смотрите, чтобы вам не пришлось снова изменить вашу точку зрения. Неужели величина, по сравнению с которой не может быть бóльшей величины, есть на этом основании бесконечность?

М. Если она не есть бесконечность, то каковы ее границы?

Р. Она могла бы иметь границами невозможность, противоречие, не будучи бесконечной...

М. Неудачное рассуждение. То, что ограничено лишь ничем, не имеет в действительности границ.

Р. Вам не угодил. Предположим же бесконечное множество людей или, пользуясь вашими же выражениями, столь большое число людей, что к нему нельзя прибавить больше ни одного человека. Это число, согласно вашему определению, бесконечно.

М. Это — сама бесконечность.

Р. Вам придется признать обратное.

М. Вам нелегко будет довести меня до этого.

Р. Если я вам покажу двойное и четверное количество того числа людей, которое вы считали бесконечным, то будете ли вы еще продолжать упорствовать и называть его бесконечным?

М. Двойное и четверное количество по сравнению с числом людей, предполагаемым столь большим, что не может быть бóльшего числа, — это противоречие.

Р. Вы предполагаете наличие бесконечного числа людей. Вы согласитесь также, надеюсь, что каждый индивид этой бесконечной совокупности обладает двумя руками и двумя ногами, как вы и я. Но тогда число рук вдвое больше числа людей и точно так же число ног вдвое больше числа людей; оба этих двойных числа, взятые вместе, дают четверное число; в целом же получается такое число, что то число, которое вы называете бесконечным, есть лишь пятая часть его. Судите же теперь сами, является ли число людей, столь большое, что даже сам бог не мог бы к нему прибавить больше ни одной единицы, в действительности бесконечным.

М. Я ясно представляю себе, что в случае ограниченного и определенного числа людей будет больше рук и ног, чем людей. Но что касается бесконечного числа людей... я не знаю, что сказать об этом. Может быть я не должен был допускать своего исходного предположения.

Р. Оно соответствует вашей точке зрения; это — результат вашего определения бесконечности. Однако, если вам угодно, возьмем другое.

М. Посмотрим.

Р. Тварь обладает лишь определенной степенью силы. Бог не может сотворить бесконечности.

М. Я этого не думаю. Если бы бог мог сотворить бесконечность, то он мог бы сотворить существо, подобное ему.

Р. Но он может сотворить все за исключением бесконечности.

М. Что из этого следует?

Р. Вы увидите. Предположим, что бог сотворил все за исключением бесконечности. При этом предположении мир был бы настолько велик, что он не мог бы быть больше, и все же не был бы бесконечным.

М. Я вам не уступлю этого второго предположения; с меня достаточно, что я оказался в тисках благодаря первому. Творческая способность бесконечна и следовательно неисчерпаема.

А что, если я скажу, что бесконечность есть все, что существует? Действительно, если бы было нечто сверх бесконечности, то бесконечность была бы ограничена этим излишком и не была бы бесконечностью.

Р. Отлично. Вы считаете бога бесконечным. Но разве не существует ничего кроме бога?

М. Но... да...

Р. Нет; остановимся пока на этом. Нам не дано объяснить, что такое бесконечность. Бесконечность непостижима для нас. Мы так же не можем определить ее, как и понять ее.

ГЛАВА XXIV

ОБ ИДЕЕ БЕСКОНЕЧНОСТИ

Продолжение предыдущего диалога

М. Мы незаметно перешли к другому вопросу, по которому между нами тоже нет согласия, — я имею в виду идею бесконечности. Разве знаменитый врач-философ, первый среди современных мыслителей исследовавший методически действия человеческого духа, тот, философия которого, как о ней однажды выразились, относится к философии Декарта и Мальбранша так, как история относится к романам; словом, разве Локк, достохвальный Локк, которого вы так охотно читаете и цитируете, не говорит, что мы обладаем способностью увеличивать наши идеи до бесконечности? ¹

Р. Если Локк это утверждает, то он ошибается и забывает свои собственные принципы. Но не станем легкомысленно обвинять столь великого человека. Локк отличает идею бесконечности пространства от идеи бесконечного пространства. Он признает одну и отрицает другую. Он отлично доказывает, что мы не можем обладать положительной идеей бесконечной длительности, бесконечного числа или чего-нибудь другого бесконечного. Однако

¹ См. выше гл. II и примечание к ней.

он полагает, что есть нечто положительное в том, что принимают за идею бесконечности. Когда внимательно следишь за его анализом этой проблемы, то довольно охотно соглашаешься с ним. Но если упустить одно только слово, то из-за этой легкой рассеянности перестанешь правильно понимать его мысль.

М. Иначе говоря, вы собираетесь комментировать Локка.

Р. Я слишком уважаю его, чтобы его комментировать. И хотя мое уважение к нему не идет так далеко, чтобы считать его книгу библией философов, тем не менее я полагаю, что размышление есть единственный комментарий, который следует себе позволить по отношению к его превосходному трактату о человеческом разуме. Многочисленные и столь упорные возражения ему объясняются тем, что о нем недостаточно размышляли и недостаточно понимали его. Английский философ был столь же скромн, как и глубокомысленн. Сравните с ним его критиков, и вы найдете, что большинство из них были столь же самонадеянны, сколь и поверхностны.

М. Согласитесь однако, что по временам он неясен и что он и его французский переводчик иногда неточно выражаются.

Р. Чем бы ни объяснялся этот недостаток — самой ли темой, несовершенством ли языка, заставившим как Локка, так и его переводчика сочинить несколько терминов, их собственной ли неточностью или наконец всеми этими тремя причинами, вместе взятыми, — но это только лишнее основание для читателя удвоить свое внимание, чтобы понять дух его сочинения.

М. Мне любопытно узнать и испытать на деле ваш метод. Я всегда думал, что Локк признавал за нами способность расширять наши идеи до таких колоссальных размеров, до которых, как он нередко выражается, их может довести бесконечность.

Р. По-моему, обладать идеей бесконечности и обладать бесконечной идеей — одно и то же. Если бы Локк защищал мнение, столь прогиворечащее здравому смыслу, то я, не колеблясь, разошелся бы с ним в этом пункте. Я не придаю никакого значения авторитету в вопросах, доступных моему разуму. Но я понимаю иначе его мысль.

М. Это вступление начинает становиться длинным.

Р. Прошу вас, читайте вместе со мной.

«Всякий, у кого есть идея какой-нибудь определенной пространственной величины, например фута, сознает свою способность повторить эту идею и через присоединение ее к прежней образовать идею двух футов, через прибавление к ним третьей — идею трех футов и т. д., без возможности притти к концу в таких прибавлениях этой ли самой идеи фута, или, если угодно, двойного фута, или всякой другой идеи любой длины, мили земного диаметра, диаметра orbis magni. Какую бы из этих идей ни взял он и сколько бы раз ни удваивал или увеличивал иным образом, он увидит после непрерывного удвоения и расширения своей идеи, в течение какого угодно времени, что у него нет оснований оста-

новиться и что он ни на пядь не ближе прежнего к концу такого прибавления. И из того, что возможность расширения его идеи пространства путем дальнейших прибавлений остается все такая же, он выводит идею *бесконечного пространства*. Вот, кажется мне, путь, которым душа приобретает идею бесконечного пространства»¹.

Вы прекрасно понимаете, почему я выбрал этот отрывок предпочтительно перед другими, в которых он говорит примерно то же самое.

М. Потому что этот отрывок более определенно говорит против вас.

Р. Я отношусь к себе достаточно строго, чтобы руководствоваться подобным мотивом; это в интересах выяснения вопроса для меня самого. Однако мой главный довод состоит в том, что этот отрывок указывает на источник мнимой идеи бесконечного пространства и что лучше оцениваешь вещи при самом зарождении их, когда они не замаскированы и предстают такими, как они есть.

М. Посмотрим же, какие выводы вы сделаете из этого отрывка.

Р. Те, что Локк понимает под способностью повторять без конца наши идеи или расширять их до бесконечности способность расширять и увеличивать их дальше, какие бы размеры мы уже ни придали им и как бы мы их уже ни увеличивали. Но если, — каково бы ни было протяжение, до которого мы довели нашу идею пространства, и хотя бы мы умножили ее на всю бесконечность бесконечного числа (злоупотребляя словами подобно ему) или на бесконечность бесконечно умноженных чисел, пользуясь столь же непонятными выражениями его переводчика², — если, говорю я, несмотря на все это, мы все же можем еще прибавить нечто к этой идее пространства, то она не есть идея *бесконечного пространства*.

М. Но как же понимать то, что говорит Локк, а именно что наша идея пространства безгранична, что наша идея числа безгранична, что наша идея длительности так же безгранична?

Р. Я только что объяснил вам это. Эти выражения означают лишь, что наша идея пространства, числа, длительности не обладает необходимыми границами, которые заставили бы нас остановиться; иначе говоря, что эти идеи не бывают никогда столь велики, что мы неспособны были бы еще прибавить к ним нечто, даже удвоить их, утроить и т. д. Отсюда очень далеко до идеи бесконечного пространства, которая представляла бы нам это пространство столь великим, что невозможно было бы к нему ничего прибавить, равно как к его идее. И Локк категорически отрицает, что мы имеем такую идею о пространстве.

¹ Д. Локк, Опыт о человеческом разуме, перев. А. Н. Савина, кн. II, гл. XVII «О бесконечности», стр. 188.

² Так последний переводит английские слова: With all the infinity of endless numbers.

М. Вы требуете, чтобы идея бесконечности представляла ее уму такой, какова она есть в себе самой, и следовательно, чтобы идея бесконечности была бесконечна, как и ее объект?

Р. Но разве она может быть меньше ее? Идея есть идея, образ или представление лишь того, что она представляет в действительности уму.

М. Я это знаю.

Р. Следовательно вы не можете сомневаться в том, что идея бесконечности должна представлять бесконечность, я имею в виду актуальную бесконечность, а не потенциальную бесконечность, ибо речь идет об актуальной идее, а не о потенциальной идее.

М. Следовательно мы решили, что представлять себе длительность, пространство и число такими, что всегда можно увеличить эти величины, как бы они ни были увеличены, это вовсе не значит представлять себе их бесконечными.

Р. Точно так. Если бы вы представляли их себе бесконечными, то ваша идея придала бы им такие размеры, что она не могла бы стать большей.

М. Размышлять над объемом благодати, мудрости, могущества и других атрибутов бога, полагать их такими, что они никогда не могут быть исчерпанными; такими, что акты их не могут никогда быть ни столь многочисленными, ни столь великими, чтобы они не могли стать бóльшими и более многочисленными, — к этому сводится, разумеется, идея о бесконечной благодати, мудрости и могуществе.

Р. Вот действительно к чему сводится все то, что мы можем себе представить о благодати, мудрости, могуществе и других совершенствах, приписываемых нами богу. Но можно ли сказать, что это значит понимать их бесконечность или понимать их бесконечными? Вы согласны сами, что акты их никогда нельзя представить себе столь великими и столь многочисленными, чтобы они не могли стать более великими и более многочисленными; в таком случае их не представляют себе бесконечными ни по величине, ни по числу. В идее о них содержится лишь конечное; бесконечность выходит за пределы этого.

Вы слишком проникательны и не можете не заметить разницы между тем, чтобы доказать, что какая-нибудь вещь безгранична, и тем, чтобы представлять ее себе безграничной. Мы утверждаем, что бог бесконечен; мы это делаем не на основании интуитивного познания его бесконечности, такого, каким было бы познание, вытекающее из ясной и отчетливой идеи. Мы знаем это на основании рассуждения; мы это умозаключаем на основании его самосуществования. Мы не представляем себе ничего, что было бы в силах ограничить его каким-нибудь образом; мы думаем, что конечность есть несовершенство, которое ему не подобает ни в каком отношении. Мы отрицаем, что он конечен. Разве когда мы отрицаем в силу веских соображений, что какое-нибудь качество

присуще некоторому субъекту, то значит ли это, что мы ясно представляем себе противоположное качество?

М. Я начинаю понимать вашу мысль. Мы представляем себе, что могущество бога не может быть ограниченным, но мы не представляем себе его бесконечно великим.

Р. Именно это я и думаю. В состоянии ли конечный ум каким-нибудь образом понять бесконечность? Может ли способность увеличивать наши идеи переступить границы нашего ума, совершенством которого она является?

М. Я боюсь, что я плохо выразился. Разрешите мне прибегнуть к более сильному мыслителю. Возьмем опять книгу Локка.

«Если я нахожу, что я знаю немного вещей и некоторые вещи, а быть может и все, несовершенно, то я могу построить идею вдвое большего знания, которое я могу опять удваивать столько раз, сколько могу прибавлять к числу; и таким образом я могу расширять свою идею знания, распространяя его объем на все существующие или возможные вещи. То же самое я могу делать и с более совершенным знанием вещей, т. е. со знанием всех их качеств, сил, причин, следствий, отношений и т. д., до тех пор, пока не будет вполне известно все, что есть в них или как-нибудь может к ним относиться, и могу таким образом построить идею бесконечного или беспредельного знания»¹. Достаточно ли определено это?

Р. Прежде чем ответить вам, я прошу вас обратить внимание на следующее: во-первых, что оба эти выражения — *бесконечное* (*infini*) и *беспредельное* (*qui n'a point de bornes*) — не синонимичны; одно из них означает количество, которое может постоянно возрастать, а другое — количество, которое не может больше возрастать, т. е. они обозначают две абсолютно противоположные вещи. Правда, английский философ повидимому считает здесь оба эти выражения равнозначимыми; повидимому также он в этом случае связывает со словом *бесконечный* то же самое значение, что и со словом *беспредельный*, или могущий постоянно возрастать; но, взятое в этом смысле, бесконечное есть попросту неопределенное (*indéfini*). Локка еще до меня упрекали в том, что он смешивает оба эти понятия, и упрек этот не был лишен основания. Второе мое замечание сводится к тому, что если Локк, противореча самому себе, допускает здесь положительную идею бесконечного, отвергаемую им формально в других случаях, то я не беру на себя защиты этого противоречия.

М. К чему клонит все это предисловие?

Р. К тому, чтобы пользоваться этим самым принципом, но сделать из него совершенно противоположный вывод. Если я нахожу, что я знаю немного вещей и некоторые вещи, быть может и все, несовершенно, то я могу построить идею вдвое большего знания, которое я могу опять удваивать столько раз, сколько

¹ Д. Локк, Опыт о человеческом разуме, пер. А. Н. Савина, стр. 298.

могу прибавлять к числу; и так как я никогда не достигну числа, которого я не мог бы удвоить, то я смогу постоянно увеличивать свою идею познания, причем оно никогда не охватит всех существующих или могущих существовать вещей; действительно в этом случае я достиг бы максимума, и моя идея неспособна была бы к дальнейшим увеличениям. Таким образом моя способность увеличивать всегда мою идею знания, как бы велика она ни была, доказывает неопровержимым образом, что я не обладаю идеей бесконечного, не могущего больше возрастать, знания.

Что касается способа познания, более совершенного, чем мой, то я тщетно пытался бы распространить его на все качества, силы, причины, следствия, отношения и зависимости вещей, или на все то, что они заключают в себе, либо, что может быть с ними связано. Чтобы распространить его таким образом на все возможные вещи, необходимо было бы, чтобы все возможные вещи предстояли перед моей мыслью, а это невозможно. К чему должны были бы свестись все мои попытки в этом отношении? К тому, что я не смог бы придумать ничего, относящегося к существующим или возможным вещам, что было бы неведомо всеведущему существу. Кроме того все, что будет охвачено моей идеей, будет всегда чем-то определенным и очень далеким от бесконечности. Я всегда сумею охватить ею лишь определенное количество вещей, качеств, причин, сил и т. д.

Те же самые размышления, которые показывают мне, что совершенства бога бесконечны, показывают мне также, что они непостижимым образом бесконечны.

Вы не можете указать им границ. Не старайтесь же постигнуть их; если бы вы их постигли, то они имели бы границами границы вашего разума. Вы понимаете, что, сколько бы великими вы их ни представили себе, они еще больше этого; вы должны признать вместе с Локком, что когда мы называем эти атрибуты бесконечными, то наша идея об этом рода бесконечности сводится к идее, побуждающей нас размышлять о числе и объеме их актов или их объектов и думать, что как бы ни были многочисленны в наших предположениях эти акты или объекты, все-таки эти атрибуты будут превосходить их своим числом¹. Таким образом их бесконечность не соответствует вашей идее.

М. Продолжая защищать свои взгляды, я сошлюсь, с вашего разрешения, на одного из наших современников, сочинения которого вам конечно известны. Это — автор «Писем к материалисту». По его мнению, ничто не близко так к бесконечности, как наши идеи. Вот пример, с помощью которого он поясняет свои взгляды: я чувствую, что я существую благодаря действию некоторой причины, которую я признаю всемогущей и бесконечно творческой. С этой точки зрения моя собственная субстанция становится типом, моделью, не дающей мне усомниться в том, что всемогущий в

¹ Д. Локк, Опыт о человеческом разуме, кн. II, гл. XVII, в начале.

состоянии сделать бесконечное множество существ, подобных мне. Это соображение придает всеобщий характер моему понятию о самом себе: оно становится идеей и охватывает всех людей. Но что такое идея, представляющая меня типом бесконечного множества существ, подобных мне, как не идея бесконечного множества людей?

Р. Я уже ответил на это. Обобщайте, сколько только вы можете, идею своего существа, но число особей, на которые вы сможете ее распространить, будет всегда некоторым неизменным и определенным числом, не только не бесконечным, но и не приближающимся к бесконечности.

Связывая понятие о вашей субстанции с верховной причиной, вы можете конечно сказать: я—тип всех возможных существ, подобных мне, — и вы будете правы, ибо возможное есть мера бесконечного могущества божия. Но идея бесконечного множества людей должна была бы представить вашей мысли всех людей, которые были, суть или могут быть, как созданных по вашей модели. Достаточно ли считать себя типом бесконечного множества существ, чтобы это бесконечное множество находилось в вашем духе?

Наконец я не вижу никакой разницы между обладанием идеей бесконечности и постижением бесконечности. Тот, кто утверждает, что бесконечное непостижимо, должен отрицать, что мы обладаем идеей бесконечного. Если кто-нибудь станет утверждать, что бесконечность доступна ему, то его ум другого порядка, чем мой. Я его поздравляю с этим, но не могу поверить ему. Если бы я поверил ему, то у меня явилось бы искушение поклониться ему, как богу в человеческом образе. Бесконечное нельзя постигнуть по частям; его постигают бесконечным образом или вовсе не постигают. Таким образом нужно быть самому бесконечным, чтобы постигнуть бесконечное.

М. Тише, тише... Не теряйте хладнокровия.

ГЛАВА XXV

ОБ ИСТИННОМ ЗНАЧЕНИИ СЛОВ: БЕСКОНЕЧНЫЙ, БЕСПРЕДЕЛЬНЫЙ,
ВЕЧНЫЙ И ДРУГИХ, ИМ ПОДОБНЫХ
ОБ ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ ИДЕЕ БЕСКОНЕЧНОГО

Продолжение того же самого диалога

М. Если слово *бесконечный* и другие, ему подобные: *беспредельный*, *вечный* и т. д. обозначают качества, идеи которых мы не имеем, то как они появились в языке? Ведь слова были придуманы в качестве знаков для наших мыслей, и в таком случае мы должны обладать идеей того, что они выражают.

Р. Вопрос этот не так трудно решить, как оно вам кажется. Слова *беспредельный*, *вечный*, *бесконечный* и др. представляют лишь отрицания вещей или качеств, идеями которых мы обладаем. Мы

знаем ограниченные существа, и мы отрицаем, что бог ограничен подобно им, и мы называем его беспредельным, т. е. не имеющим границ существом. Мы таким же образом знаем какое-нибудь существование, которое имело начало и имело конец. Мы отрицаем, что существование бога имело начало и что оно должно иметь конец, а это и выражается словами о вечном существовании. Мы чувствуем, что все наши силы и свойства конечны, и мы отрицаем, что атрибуты бога конечны. Чтобы иметь основание отрицать это, достаточно понять положительным образом, что значит быть конечным, ограниченным, и достаточно знать, что это несовершенство не подобает существу, которое существует само по себе (*par soi*), необходимому существу, абсолютно независимому существу.

Вы видите таким образом, что эпитеты *беспредельный*, *бесконечный*, *вечный* и т. д. имеют лишь чисто отрицательный смысл, предполагающий только идею отрицаемой вещи.

Не входя в более глубокие, абстрактные и малодоступные большинству рассуждения, — рассуждения, которые может быть только затемнили бы и без того темный вопрос, — вспомним об источнике всех наших идей. Все наши восприятия коренятся в созерцании созданных вещей, которые все конечны, как и мы. Собираясь размышлять о творце природы, не имеющем ее несовершенств, мы пользуемся данной нам природой способностью увеличивать простые идеи. Убедившись после тщетных усилий, что эта способность позволяет нам всегда постигнуть лишь ограниченные и конечные вещи, мы прибегаем к соображениям внешнего порядка, заставляющим нас отрицать, что объекты этих простых идей имеют границы в божестве, хотя они их имеют необходимым образом в нашем разуме. Ясно, что мы можем выражать наши мысли по этому вопросу лишь при помощи терминов, противоречащих тому, что мы понимаем.

М. Отсюда следует, что слово *бесконечный* в наших устах означает нечто, превосходящее конечное, находящееся в нашей мысли, и что, не понимая этого нечто, мы можем обозначить его, лишь противопоставляя его тому, что мы понимаем, при помощи противоречащего ему отрицания ¹.

¹ Читатели, которых не удовлетворит это решение, смогут прочесть возражения в ответ на него, изложенные иным образом в нижеследующих строках:

«Что я имею в виду, когда я говорю *об абсолютно бесконечном*? Мы должны очевидно понимать его и иметь идею его, ибо мы понимаем друг друга, когда мы произносим слова: *абсолютно бесконечный*, с которыми мы связываем другой смысл, чем со словами: *потенциально бесконечный*. Но смысл, который мы связываем со словами: *абсолютно бесконечный*, и есть сама идея абсолютно бесконечного.

Ответ на возражение столь же легок, сколь невозможным считают его некоторые чисто умозрительные умы. Под *абсолютно бесконечным* я разумею столь большую величину, что мой ум не может к этому ничего больше прибавить; но само это предположение ложно, ибо для меня

Р. Такова действительно моя точка зрения. О бесконечном следует рассуждать как о непостижимом. Когда вы говорите, что бог непостижим, то это значит, что все, постигаемое вами, не есть бог. Когда вы называете бога бесконечным существом, то это таким же образом значит, что все, что конечно, не есть бог. Кроме того, если бы вы постигали бесконечное, то для вас не было бы ничего непостижимого.

М. Я не нахожу вашего ответа достаточно прямым. Мне кажется действительно, что если придерживаться вашего объяснения, то слово бесконечный не выражает того, что я желаю обозначить им.

Р. Это может быть потому, что вы хотите заставить его обозначать больше, чем оно в действительности обозначает. Слово не может выражать больше того, что содержится в мысли произносящего его человека. Поэтому, если в вашей мысли имеется лишь чистое отрицание конечного, когда вы думаете о бесконечном и произносите это слово, то оно выражает все то, что вы можете им обозначить. Оно отличает бесконечное от всего того, что имеет границы. Но не заставляйте его обозначать бесконечное таким, каково оно в самом себе, если ваша мысль не представляет вам бесконечного таким, каково оно в самом себе.

М. Как можете вы убедить меня в том, что благодаря бесконечному мы представляем себе лишь чистое отрицание конечного, раз в бесконечном нет ничего отрицательного? Не иметь границ не значит ли это обладать полнотой бытия, спрошу я вас вместе с цитированным мною автором? Не в конечном ли находится отрицание всего того, что не существует в охватывающих его границах?

Р. Я не отрицаю этого; все положительно и абсолютно в бесконечном само по себе¹. Вот почему мы можем иметь лишь отрицательную идею его.

невозможно представить себе в каком-нибудь объекте столь большое совершенство, чтобы я мысленно не мог к этому ничему больше прибавить. Поэтому, когда я употребляю выражение: *абсолютно бесконечный*, то я желаю этим указать на какую-то *непостижимую вещь*. Произнося слово *непостижимый*, я понимаю, что я говорю; но следует ли отсюда, что я понимаю то, что непостижимо? Нет, употребленное мною выражение указывает просто на объект, в котором, по моему признанию, я ничего не понимаю; это я и разумею, произнося выражение *абсолютно бесконечное*: я указываю этим на объект, в котором я ничего не понимаю.

Я могу думать, что это бесконечное действительно существует, подобно тому как я могу предположить или думать, что существуют непостижимые вещи, о которых я не имею и не могу иметь идеи, точно так, как слепорожденный предполагает, что существуют цвета, идеи которых он не имеет; однако он может употреблять и иногда употребляет слово *цвет*, чтобы указать на вещь, в которой он ничего не понимает. Таким же образом я говорю об *абсолютно бесконечном* и о бже, который *абсолютно бесконечен*, не понимая «его абсолютной бесконечности», Traité des premières vérités, II partie, ch. XII.

¹ См. также ниже по вопросу о бесконечном совершенстве.

М. Недурно сказано: оказывается, что мы можем постигать лишь отрицательным образом то, что может существовать лишь положительным образом.

Р. Вы прибегаете к софизмам, а я рассуждаю логически.

Разве все положительное в наших идеях не ограничено естественными границами нашей мысли?

М. Я не могу этого отрицать.

Р. Разве наша мысль не ограничена?

М. Точно так.

Р. Следовательно абсолютная и положительная бесконечность не может быть представлена положительной стороной нашей идеи.

М. Но она не может быть представлена и отрицательной стороной нашей идеи.

Р. Я этого и не утверждаю. Я думаю только, что бесконечное превосходит все то, что мы понимаем; что все, что мы понимаем или что составляет нашу идею, является отрицанием бесконечного. Ваше оружие обращается здесь против вас самих. Не сказали ли вы, что в конечном находится отрицание всего того, что не существует в охватывающих его границах?

М. Я сказал это вслед за одним из наших талантливых современников.

Р. Вы должны поэтому признать также, что в необходимо конечной идее имеется отрицание всего того, что не существует в охватывающих ее границах, и что так как эта конечная идея не содержит бесконечного, то она есть отрицание бесконечного.

М. Так как приведенный мною последний довод не принадлежит мне, то я отказываюсь от него.

Р. Вы поступаете благоразумно. Пусть каждый доказывает то, что он утверждает. Так как наша идея есть отрицание бесконечного, которого она не понимает, то, наоборот, бесконечное есть отрицание конечного, которое наша идея понимает.

М. Я догадываюсь о вашем конечном выводе и я могу его сделать вместо вас. Как бы ни понимать бесконечное, оно не находится в нашей идее, а в наших устах оно имеет лишь чисто отрицательное значение.

Р. Хотя мы утверждаем с полным основанием, что бог бесконечен, но выражение это не только не дает полного и цельного представления о бесконечности бога, но, наоборот, указывает на наше бессилие понять его и означает только, что бог не конечен в отличие от всего того, что наша мысль может себе представить наиболее великого и высокого. Кормчий измеряет глубину моря с помощью самой длинной веревки, имеющейся в его распоряжении. Если она не достигает дна, то он выводит отсюда, что море глубже, чем измеренная им величина, и что он не может определить его глубины из-за отсутствия у него достаточно длинной мерки. Это сравнение принадлежит Локку. Точно так же, так как мы всегда в состоянии прибавлять нечто к нашей идее, как бы велика она ни была, то мы сознаем всегда, что есть нечто, пре-

восходящее ее, чего она не может достигнуть, не будучи для этого достаточно обширной.

ГЛАВА XXVI

МОЖЕТ ЛИ БЕСКОНЕЧНОСТЬ БЫТЬ СВОЙСТВЕННОЙ РАЗУМУ, ДОБРОТЕ, МУДРОСТИ, СПРАВЕДЛИВОСТИ И Т. Д. СОГЛАСНО НАШЕЙ ПРОСТОЙ ИДЕЕ ОБ ЭТИХ КАЧЕСТВАХ?

Бесконечность не может быть свойственной ни одной из наших идей, или, иначе, бесконечность не может быть объектом, представляемым какой-нибудь из наших идей. Это было доказано в предыдущем диалоге. Сейчас дело идет уже не об этом.

Мы имеем простые идеи доброты, мудрости, справедливости, разума и т. д. Способны ли качества, представляемые этими простыми идеями, к бесконечности в себе самих? Могут ли разум, доброта, мудрость, справедливость и т. д. быть бесконечными согласно нашей идее об их сущности? Вот чем мы сейчас займемся.

Решение этого вопроса должно пролить много света, как мне кажется, на занимающую нас проблему, а именно: принадлежат ли эти качества богу согласно нашей идее о нем. Высшая идея, которую мы можем иметь естественным образом о верховном существе, получается из совокупности простых идей существования, благодати, могущества и других совершенств, доведенных до бесконечности. Все признают, что без этой бесконечности названные качества являются качествами твари и что они подобают богу лишь благодаря приписываемой им бесконечности. Если я докажу, что бесконечность приписывается им ложным образом и что они никоим образом неспособны к ней, то я докажу, что они не могут принадлежать богу.

Мне нетрудно будет показать, что разум и другие качества, о которых мы имеем простую идею, совершенно неспособны к бесконечности. Это вывод из вышеизложенных и никем не оспариваемых принципов, а именно, что понятие об этих качествах образуется у нас благодаря наблюдениям над сотворенными существами; что эти качества согласно нашей простой идее о них — чисто человеческой природы; что они могут быть нам известны лишь в чисто человеческой форме, в какой они существуют в сотворенных существах. Способны ли качества, понятие о которых образуется у нас на основании наблюдений над сотворенными существами, которые известны нам лишь в чисто человеческой форме и потому что они существуют в сотворенных существах, способны ли качества чисто человеческой природы к бесконечности согласно нашей идее об их сущности?

Хотя мы не понимаем всего того, что существует в природе, но мы понимаем лишь все естественное. Поэтому мы называем сверхъестественным то, что не может быть понято и не может стать объектом нашей идеи. Ни природа, ни что-либо естественное не могут быть бесконечными подобно богу и всему тому, что есть в боге. Я должен сказать: бесконечное подобно богу, так как, если

допустить существование различных порядков бесконечности, то дело идет у нас здесь о последнем порядке, который представляет собою бесконечность самого бога.

Наша идея о сущности разума, доброты, справедливости и т. д. представляет нам их как свойства нашей природы, как качества, созданные для нас и только для нас. Они не только не подобают бесконечному существу, но, наоборот, здравый смысл подсказывает нам, что они были бы бесполезны для природы просто более высокой, а не то, что бесконечно более высокой, чем наша. Они коренятся во внутренней структуре нашего существа, в наших нуждах, наших отношениях и цели нашего существования. Следовательно то, что их составляет, есть нечто человеческое и в силу этого по существу несовместимо с бесконечным. Следовательно они обладают метафизическим, необходимым несовершенством, составляющим часть их сущности и делающим их абсолютно неспособными быть доведенными при каких бы то ни было обстоятельствах до бесконечности.

Мы не только представляем себе эти качества конечными и можем всегда представить их себе лишь конечными, но при малейшем усилии внимания мы замечаем, что они способны увеличиваться и уменьшаться, что мы обладаем способностью увеличивать их без конца в идее, не доходя до пределов, заставляющих нас остановиться; а это тоже исключает бесконечность. В бесконечности, так же как и в небытии, нет ни частей, ни степеней. То, что имеет части и степени, не может увеличиваться и становиться таким образом бесконечным. Если бы оно могло это, то не было бы необходимых границ между конечным и бесконечным. Между тем бесконечное бесконечно отличается от конечного; одно есть отрицание другого. Подобно тому как бесконечное не может перестать быть бесконечным, так и конечное не может перестать быть конечным. Границы конечного могут быть отодвинуты, но они всегда будут существовать. Сколь бы ни увеличивалось и ни возрастало конечное, оно всегда будет прибавлять лишь конечные количества к конечным количествам; сколь бы велики ни были последние и сколь бы ни было сделано прибавлений, они не заполнят расстояния, отделяющего его от бесконечности. Конечное таково по своей природе, как и бесконечное таково по своей.

Напомним еще раз, как поступают, чтобы довести доброту, могущество, справедливость, разум до бесконечности. Ошибочность этого приема убедительным образом доказывает правильность моих утверждений. Простые идеи этих качеств являются лишь представлениями о человеческих качествах и ничем больше. Поэтому их начинают рассматривать, как мы уже сказали, отвлекаясь от конечных субстанций, в которых они пребывают; отвлекаясь от их границ и других несовершенств, хотя бы и необходимых; отвлекаясь от того, что их составляет; отвлекаясь от того, что в них есть человеческого. Но так и приходится поступать, ибо, поскольку

они имеют нечто человеческое, было бы противоречием предполагать их бесконечными. Но они насквозь человеческие, это — способности человека, конститутивные свойства его природы. Если их лишит всего того, что у них есть человеческого, то у них отнимают все, что у них есть, все, что они есть в себе самих. От них ничего не остается. Вот, великие метафизики, к чему приводят грандиозные усилия вашего воображения поднять мудрость и разум до бесконечности. Вы поднимаете до нее вместо мудрости и разума чистое небытие, превращая его с помощью пустых гипотез в божественный атрибут.

Я не знаю, сумел ли я достаточно объяснить свою мысль. То, что я говорю, обладает для меня непререкаемой очевидностью. Я глубоко убежден, что ни одна из способностей или свойств, которые мы наблюдаем в природе, не может существовать бесконечным образом в каком бы то ни было существе. Пока выражающие эти способности слова сохраняют свой смысл, пока их употребляют для обозначения сил или свойств, сходных по существу с силами и свойствами твари, приписываемая им бесконечность кажется мне противоречащей всякому здравому смыслу. Если их лишают их первоначального значения и хотят ими пользоваться для обозначения атрибутов бога, которых я не понимаю, то, не возражая против того, чтобы приписывать бесконечность их непостижимым объектам, я, не колеблясь ни минуты, скажу, что все атрибуты бога так же бесконечны, как и он. Но придется также согласиться со мной, что эти атрибуты не имеют ничего общего с конечными и сотворенными совершенствами, которые означают эти же самые выражения, когда я применяю их к тварям, — а это единственное значение, на основании которого я могу их себе представить. Я сохраняю за собой еще право исследовать, имеется ли больше оснований исказить слова *разум, доброта, справедливость, мудрость* и др., чем идеи, знаками которых они являются, или выражаемые ими человеческие способности.

ГЛАВА XXVII

О СОВЕРШЕНСТВЕ. ПРИМЕНИМА ЛИ НАША ИДЕЯ СОВЕРШЕНСТВА К БОГУ?

Существо, существующее само собой, в силу необходимости своей природы существует самым совершенным образом. Его совершенство безгранично: оно — абсолютное совершенство.

Я не понимаю ни того, что значит существовать в силу необходимости своей природы, ни того, что значит абсолютное совершенство.

Я сознаю, что я — случайное существо, которое не всегда существовало, которое может перестать существовать, ибо в тот момент, когда я существую, я совершенно не уверен, что мое существование продлится до следующего момента. Природа непрерывно обновляется на моих глазах. Я вижу, как особи всех видов гибнут тысячами вокруг меня, я вижу, как другие заменяют их,

и с самого рождения последних я предсказываю, что их постигнет та же участь. Я ожидаю часа, когда истечет отпущенный мне срок и я должен буду уступить место тем, кому я дал существование, чтобы они передали его другим и потом в свою очередь погибли. Хотя виды кажутся мне постоянными, — во всяком случае я не наблюдаю гибели ни одного из них, — но они являются лишь совокупностью случайных особей. Каким образом подобные совокупности особей могут существовать необходимо, в силу метафизической необходимости? Поэтому я говорю себе: если все существа начали существовать, то был момент, когда ничто не существовало. А если был момент, когда ничто не существовало, то ничто не могло существовать. Откуда же явилось существование? Небытие не может произвести чего-нибудь; то, что не существует, не может само создать себя. Отсюда я вывожу без особого труда вечное существование существа в себе, существа, которое существует в силу необходимости своей природы. Но это не дает мне еще возможности познать это самосуществование с помощью ясной и отчетливой идеи. Все то, что я знаю о нем, сводится к тому, что оно противоположно тому, что я называю случайностью и что я понимаю. Существовать самому по себе, в силу необходимости своего существа, или не быть обязанным своим существованием другому существу, — эти два выражения для меня вполне равнозначущи. Первое не дает ничего больше моему уму, чем второе.

Я чувствую себя ограниченным во всем и повсюду. Ни одна из моих способностей не достаточно велика на мой взгляд. Моя память часто изменяет мне; я жалуясь, что моя воля не всегда достаточно тверда, мое суждение — достаточно правильно, мой разум — достаточно надежен. Их несовершенство причиняет мне часто неприятности; иногда оно обнаруживается с такой силой, что я вынужден отвлечься от этой мысли, чтобы не огорчиться этим. Разумеется, я вовсе не собираюсь обвинять создателя за то, что он мне не дал ничего из того, чего требует отведенное мне им в его творении место. Человек, как и все другие сотворенные существа, имеет все, что ему нужно. Между способностями его души и его телесными органами существует естественная гармония, требуемая связью обеих субстанций. Смешанное существо, вытекающее из этой связи, не лишено ни одного из свойств, необходимых для его сношений с другими частями вселенной. Всякое существо совершенно в этом смысле. С другой стороны, отношения сотворенных существ ограничены, как и их природа; и природа их и их отношения требуют лишь известного количества более или менее ограниченных способностей. Иначе говоря, всякое сотворенное существо совершенно, так сказать, несовершенным образом; оно совершенно в том смысле, что обладает всем нужным ему, но оно совершенно несовершенным образом, потому что его совершенство относительно и ограничено.

Внутреннее сознание наших несовершенств или границ наших способностей побуждает нас естественным образом думать о су-

ществах, более или менее совершенных, чем мы, и так в прогрессии, пределы которой нам неизвестны. Крайностями здесь являются нулевое совершенство и бесконечное, абсолютное совершенство, идеей которого мы не обладаем.

Сколько бы ни говорили, что абсолютное совершенство — это бесконечное благо, верховное благо, к которому нельзя ничего прибавить и от которого нельзя также ничего отнять, но все это ничего не объясняет тому, кто не понимает положительным образом бесконечности. Я понимаю, что могут быть и что есть существа, более совершенные, чем я; я понимаю, что эти существа могут быть совершеннее меня, не будучи бесконечно совершенными; я понимаю также, что какое бы совершенство я им ни приписал, оно всегда является лишь ограниченным, относительным совершенством. Но если вы скажете, что это совершенство бесконечно, то я перестаю понимать в этом что-нибудь за исключением того, что оно не конечно, подобно моему совершенству и совершенству других сотворенных существ, единственному совершенству, которое я понимаю.

Самый обыкновенный, самый подходящий, — мало того, — единственный смысл, который я могу приписать слову *совершенный*, заключается в выражении того, что принятая за совершенную вещь обладает всем, чем, по моему мнению, она должна обладать, хотя я и не в состоянии указать этого во всех частностях, не опуская ничего. Тот, кто не знает сущности какой-нибудь вещи, может судить о том, чем она должна обладать, лишь по цели ее. Назначение существ является для него естественной мерой их способностей. Но было бы грубой ошибкой желать применить эту идею совершенства к богу, который, не будучи создан, не имеет ни назначения, ни цели.

Глаз создан, чтобы видеть. Глаз, видящий хорошо, хорош и совершенен; глаз, видящий лучше, лучше и совершенней. Совершенство этого органа различно у различных индивидов в зависимости от остроты и силы их зрения. Все, обладающее тем, что ему нужно для выполнения своей цели, хорошо и совершенно. Творец, увидев, что его творение соответствовало цели, которую он себе поставил, создав его, сказал, что оно хорошо. Но какое отношение может иметь совершенство этого рода к совершенству бога? Все существующее в природе хорошо лишь относительным образом. Совокупность сотворенных вещей обладает тоже лишь относительным совершенством в соответствии с намерением творца природы, которое она должна выполнить и которое она выполнит непрерываемым образом, ибо воля всевышнего непререкаема. Когда мы говорим, что какая-нибудь вещь совершенна, то мы имеем всегда в виду цель, которой она, по-нашему, соответствует. У нас нет другой идеи совершенства, и идея эта не подобает необходимому существу, которое не должно выполнить никакой цели.

Некоторые лица выражаются очень неточно, говоря, что абсолютное совершенство — это сумма всех совершенств. Против этого утверждения можно выставить массу доводов.

1. Эта сумма всех совершенств должна была бы заключать в себе совершенства сотворенных существ, которые не имеют ничего сверхъестественного, что могло бы принадлежать божественной сущности.

2. В какой-нибудь совокупности совершенств ни одно не абсолютно; каждое хорошо лишь благодаря своим отношениям и своей гармонии с другими совершенствами.

3. Кто говорит: сумма или совокупность, говорит также: множественность; абсолютное же совершенство исключает всякое количество, как и всякую границу. Абсолютное совершенство — это не два, не три, не бесконечное множество совершенств, ибо не существует бесконечного числа, а бесконечное и очень простое совершенство.

4. Ничто не могло бы помешать нам рассмотреть по частям эту совокупность совершенств, по крайней мере перечислить некоторые из них, отличить их от других, представить себе одни без других. Но какое различие можно установить в абсолютном совершенстве, которое по существу едино, которого нельзя понять по частям, которое либо понимают целиком, либо совсем не понимают?

Как мы слепы! Мы говорим: бог разумен, бог мудр, бог справедлив, бог могущественен, бог благ и т. д. Неужели мы намереваемся раздробить божество, если можно так выразиться, подобно тому как мы разлагаем человека на различные способности, которыми он наделен? Неужели мы никогда не поймем, что все эти качества основываются на отношениях, не существующих в боге; что бог—это простое существо, в котором нет множества совершенств, но только одно единственное абсолютное, бесконечное совершенство, о котором наш ограниченный ум не может ни составить себе точного представления, ни высказать положительного суждения?

Таким образом те, которые признают отдельные (*distincts*) божественные атрибуты в боге, — хотя бы в том смысле, что его разум — это не его справедливость, его справедливость — не его благость и т. д., — показывают этим, что они не имеют никакой идеи ни о боге, ни о том, как он существует. Они показывают только, как разделены в человеке его способности. Эта раздельность неприменима к богу. Правда, говоря об абсолютно простом существе, нельзя сказать, что один какой-нибудь из его атрибутов есть другой его атрибут; но нельзя также сказать, что один какой-нибудь его атрибут не есть другой атрибут. Можно ли назвать какой-нибудь из них, который не предполагал бы множества совершенств, множества, несовместимого с всесовершенным существом, всесовершенство которого абсолютно едино?

Добродетели человека сталкиваются между собой и препятствуют друг другу: щедрость ограничена его могуществом, справедливость мешает доброте. Одна из главных причин, мешающих их гармонии, заключается в том, что они отличаются друг от друга, что одно не есть другое, что их несколько, а не одно единственное совершенство. Но они не лучше гармонировали бы

в божестве, если бы они отличались в нем друг от друга таким же образом; и достаточно, чтобы наша идея о справедливости и доброте представила нам их в виде двух различных по существу качеств, чтобы они не могли заключаться в бесконечном и абсолютном совершенстве.

Увлекаясь благочестивыми мечтами, люди воображают себе, что бог не открылся бы достаточным образом людям, если бы они не обладали идеей его совершенства. Поэтому полагают, что понятие бога содержит в себе столько всяческих совершенств, что нельзя представить себе ничего более совершенного, словно внутренний опыт не показывает всякому рассудительному человеку, что он не в состоянии вообразить себе столько совершенств, что он не мог бы вообразить себе их еще больше. Конечно, непрерывно возрастая и все же не достигая бесконечного, не имеет необходимых границ, хотя оно имеет необходимым образом границы. Вот почему идея, представляющая нам конечное всегда ограниченным, может постоянно отодвигать эти границы, не достигая никогда каких-то неизменных границ, ибо конечное не имеет таковых. Эта способность постоянно прибавлять к нашим идеям, которой так гордятся поверхностные мыслители, скорее унижительна для нас. Она — удел конечного ума, она показывает убедительным образом, что, что бы мы себе ни представляли, наша идея, как и ее объект, всегда конечна.

Вы спрашиваете меня, знаю ли я что-нибудь более совершенное, чем бог, могу ли я познать что-нибудь более совершенное, чем бог? Мы, не знающие даже всего объема совершенства бога, мы, не имеющие никакой идеи о подобающем ему совершенстве, мы совершенно не представляем себе ничего более совершенного, чем бог.

Вы не понимаете и не можете понять ничего более совершенного, чем бог, — но, разумеется, вы не представляете себе бога более совершенным, чем то, что вы представляете себе самым совершенным. Вы не можете представить себе большего совершенства, чем самое большое совершенство, которое вы можете себе представить, и вы признаете, что, сколь бы великими вы ни представили себе божественные атрибуты, они бесконечно превосходят это. Следовательно вы не представляете себе всего совершенства бога, следовательно вы не представляете себе ровно ничего из совершенства бога. Оба эти вывода тождественны между собой.

Способность всегда прибавлять к своей идее и способность представлять себе столько совершенств, что нельзя представить себе их больше, исключают друг друга. Ни та, ни другая способность не могут поднять нас до созерцания бесконечного, абсолютного совершенства. Я это доказал относительно первой способности. Что касается второй, то предположим, что вы действительно представляете себе столь совершенное существо, что вы не в состоянии представить себе другого, более совершенного. Если исходить из этого предположения, то вы не имеете идеи абсолютно и беско-

нечно совершенного существа, ибо где вы взяли бы модель его? Ведь вы исчерпали силы вашего ума, вы не можете представить себе ничего больше этого, ибо вы сделали максимальное, соответствующее вашей природе, усилие мысли. Бесконечное будет всегда превосходить это, если только бог не имеет больше совершенств, чем вы можете их представить себе.

Мы знаем лишь один способ быть совершенным, и он заключается в том, что вещь, называемая совершенной, обладает всем необходимым ей для ее цели. Понимая, что к богу нельзя применить, хоть с видимостью основания, слово *совершенный* в этом смысле, мы с ним соединяем другой смысл, отрицательный по отношению к первому, применимый к твари и единственно понятный нам. Так образовались выражения: *не-относительное* или *абсолютное совершенство*, *не-конечное* или *бесконечное совершенство*, *не-относительно* или *абсолютно совершенное* существо, *не-конечно* или *бесконечно совершенное* существо — выражения, не имеющие никакого положительного смысла, означающие просто, что бог не обладает подобно нам относительным и конечным совершенством. Действительно лишить слово *совершенство* его естественного и единственно разумного смысла — это не значит придать ему другой смысл, а, наоборот, значит сделать его непонятным. Таким же непонятным и является то, что мы называем совершенством бога.

ГЛАВА XXXI ¹

О ПРИРОДЕ ДУХОВ; НАШЕ ПОНЯТИЕ О СУЩНОСТИ ДУХОВНОСТИ

В чем заключается сущность духа? Мы этого не знаем. Какова наша идея о духе, о сущности духовности, одним словом, о духовной субстанции? Мы не имеем никакого представления о том, что такое дух в самом себе. Мы понимаем дух лишь по его противоположности материи как нечто, что не есть материя; в этом понятии нет ничего положительного, и оно собственно даже не понятие, а простое отрицание другого понятия.

Все учение о духовности сводится по существу к тому утверждению, что дух есть нематериальное существо, бестелесная субстанция. Читатель, надеюсь, не потребует от меня в виде доказательства длинных выписок из философов и теологов. Я должен только предупредить его, что речь идет здесь о субстанции духа, а не о качествах, которые мы открываем в нем с помощью размышления над действиями нашей души и которые мы приписываем другим духам. Я утверждаю поэтому, что субъект этих качеств известен нам лишь как нематериальный субъект.

Может быть мы неспособны лучше познать его. Во всяком случае священное писание не дает нам более точного представления о духовной субстанции. Духовность бога описывается в

¹ Гл. XXVIII—XXX опускаются. (Ред.)

нем лишь как невидимая, бестелесная субстанция, которая не может быть представлена ни в каком материальном виде и форме.

ГЛАВА XXXII

ГДЕ ИССЛЕДУЕТСЯ ИСТИННЫЙ СМЫСЛ СЛЕДУЮЩЕГО РАССУЖДЕНИЯ:

«Бог есть дух, ангел есть дух, человеческая душа есть дух. Следовательно духовность может считаться чем-то общим богу, ангелу и человеческой душе».

Мне кажется, что такого рода рассуждение ведет к спинозизму и, думаю, совершенно вопреки помыслам пользующихся им. Показав, что теория, признающая всех духов за различные виды одного и того же рода, сильно приближается к системе Спинозы, я однако не вменяю в вину этих выводов тем, кто защищает подобного рода принципы, ибо я убежден, что связь последних с первыми не так очевидна для них, как для меня. Но мы во всяком случае только еще приступаем к исследованию этих принципов.

Итак утверждают: бог есть дух, ангел есть дух, человеческая душа есть дух. Подставим вместо слова *дух* его истинное значение, а именно *нематериальный субъект*, как это было доказано в предыдущей главе. В таком случае выражение: бог есть дух, ангел есть дух, душа есть дух — не имеет иного реального смысла, чем выражение: бог не материален, ангел не материален, душа не материальна; бог не есть ни птица, ни змея, ни дерево, ни камень, ни наконец что бы то ни было, что есть материя; ангел и душа не представляют также ничего подобного. Все, что можно вывести правомерно из этого, не вкладывая в выводы больше содержания, чем его имеется в посылках, сводится к тому, что нематериальность свойственна богу, ангелам и нашей душе. Но нематериальность не есть нечто реальное, нечто положительное; она есть лишь отсутствие материи. Можно ли ничто считать общей основой субстанции бога, ангелов и души?

Вытекает ли из того, что эти три субстанции не имеют ничего общего с какой-то четвертой, что они имеют нечто общее между собой? Этот способ аргументации слишком своеобразен для того, чтобы стоило на нем дольше останавливаться. Однако нам придется еще с ним встретиться вопреки моему желанию.

ГЛАВА XXXIII

О ТОМ, ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ НЕСКОЛЬКО РОДОВ ДУХОВНЫХ СУЩЕСТВ, ИНАЧЕ ГОВОРЯ, НЕМАТЕРИАЛЬНЫХ СУЩЕСТВ, СТОЛЬ ЖЕ РАЗЛИЧНЫХ ПО ПРИРОДЕ, КАК МАТЕРИАЛЬНОЕ СУЩЕСТВО ОТЛИЧАЕТСЯ ОТ НЕМАТЕРИАЛЬНОЙ СУБСТАНЦИИ

Я доказал, кажется, что ничто не существует общим образом, что абстрактная сущность вещей представляет собою лишь какой-то фантом.

Не существует духа общим образом. Всякая нематериальная субстанция представляет собою такую-то или такую-то индивидуальную субстанцию. Общего названия духа, которым мы охватываем все бестелесные существа, еще недостаточно для установления действительной аналогии между ними, ибо она означает в наших устах лишь то, что эти существа отличны от материи. Если хотят видеть в этой нематериальности какое-то сходство, то это всегда будет лишь отрицательное сходство, не мешающее тому, чтобы два нематериальных существа отличались между собой во всем, что они имеют положительного, подобно тому как материальная субстанция отличается от нематериальной субстанции.

Но это не удовлетворит лиц, несогласных с тем, что я признаю разницу по природе между сотворенным духом и несотворенным духом. Чего же они хотят? Не так-то легко ответить на это, как спросить. Я не осмеливаюсь сомневаться в том, что они знают, чего они хотят: но я вынужден признаться, что я не смогу их понять, пока они не объяснят мне положительного содержания духовности. Они могут позторять сотни раз, что все духи похожи на бога в том, что составляет по существу дух, и что вся разница между богом и другими духами заключается лишь в том, что бог бесконечен и несотворен, а все остальные духи конечны и сотворены. Они это утверждают, но они этого не доказывают.

«Все духовные субстанции обладают существенным сходством в силу их духовности».

Я уже высказался по поводу этого положения. Оно обозначает просто, что всем нематериальным субстанциям обще то, что они — не материя. Но не быть материей, это само по себе ровно ничего. Духовность, понимаемая как простое отрицание материи, есть абсолютно ничто, а субстанции, у которых общего лишь одно это, совершенно отличны друг от друга.

Субстанция может быть либо материальной, либо нематериальной. Но никогда не удастся доказать, что все нематериальные субстанции должны быть субстанциями, сходными по природе. И я доказал, что если среди нематериальных субстанций имеется одна несотворенная и бесконечная, а остальные сотворены и конечны, то последние будут отличаться по природе от первой. Природе первой будет свойственно существовать необходимым и бесконечным образом, природе остальных — обладать лишь случайным и ограниченным существованием. Вот две максимально отличные друг от друга природы. Действительно конечное ни в чем не похоже на бесконечное, если только не думать, что небытие похоже на нечто сущее.

Мы разделяем все существующее на две больших области: материальную и нематериальную. Согласно нашему представлению о материи мы не признаем существенного отличия между различными частями ее. Ни одна из них не показывает нам каких-нибудь исключительных качеств. В колоссальном разнообразии тел, составляющих богатство и украшение материального мира,

мы не замечаем никакого существенного различия между ними. Минералы, растения и животные — все имеют в качестве основных свойств протяженность, непроницаемость и т. д. Пусть одни из них будут больше или меньше, чем другие; пусть одни из них будут из более плотной ткани, чем другие; пусть они сколько угодно отличаются друг от друга по своей форме и организации, но все они непроницаемые, протяженные и имеющие определенную форму субстанции. Все они — материя. Но нельзя переносить это рассуждение на дух, не впадая в грубую ошибку. Об этом читатель может судить по нижеследующему образчику, содержащему все наиболее убедительные доводы в пользу названной аналогии.

«Духи—не тела, следовательно между духами существует субстанциальное сходство, как и между телами, следовательно все духи имеют сходную основу, подобно тому как тела обладают одной и той же сущностью».

То, что я знаю о материи, заставляет меня считать протяженность не сущностью ее, а свойством, общим всему материальному, потому что я никогда не видел и не представлял себе непротяженной материи, и я не только не представлял себе ее таковой, а мне кажется невозможным, чтобы существовала материя без протяженности. Но из того, что имеются нематериальные существа, следует ли, что они все неизбежно обладают каким-то положительным и общим им атрибутом? Я вижу в этом лишь неосновательное предположение и непоследовательность.

Так как под духом я понимаю лишь простое отрицание материи, то все, что я утверждаю относительно материи, я отрицаю относительно духа. Поэтому я утверждаю, что дух прост, неделим, непротяжен и т. д., одним словом, что он не обладает ни одной из модификаций материи. Но это не доказывает еще наличия какого бы то ни было необходимого сходства между различными нематериальными субстанциями, так как слова *простой*, *неделимый*, *непротяженный* являются лишь отрицательными эпитетами, не выражающими ничего положительного. Обладают ли существа, не имеющие ничего общего с материей, в силу этого чем-либо общим между собой? Пусть мне это докажут, и я это приму. А пока я возвращусь к тому, что я только что сказал.

Мы делим все существующее на материю и дух. Не забудем, что с нашей точки зрения дух есть лишь нематериальное, так что, хотя все материальное похоже на себя по природе, безрассудно умозаключать отсюда, что точно так и все нематериальное похоже на себя по природе. Если материя по существу подобна материи, то следует ли отсюда, что то, что не есть материя, по существу подобно тому, что не есть материя? Хотя одно какое-нибудь тело не отличается по природе или по тому, что составляет телесную субстанцию, от другого тела, что мешает некоторой бестелесной субстанции иметь природу, отличную от природы другой бестелесной субстанции? На основании чего беремся мы решать, что существуют только две природы — одна телес-

ная, а другая определенным образом бестелесная? На основании чего станут утверждать, что все существа, не обладающие материальной природой, должны обладать какой-то общей природой? Разве бог не смог создать множества природ, столь же отличных по существу друг от друга, как все они отличаются от природы материи? Почему это невозможно?

Разумеется, бог не может создать ничего, что не было бы телом, либо духом, т. е. телом, либо не-телом. Но с таким же основанием можно утверждать, что творец не мог создать ничего, что было бы, либо не было бы камнем: середины здесь нет. Могут ли я заключить из того, что все камни составлены из каменных элементов,—что все тела, не являющиеся камнями, составлены из элементов одной и той же природы?

Все смеялись бы — и с полным основанием — над философом, который стал бы серьезно рассуждать следующим образом. — Всякое животное либо лошадь, либо не-лошадь; но всякое животное, которое лошадь, обладает одним и тем же видом животности; следовательно всякое животное, которое не-лошадь, обладает одним и тем же видом животности.

Но лучше ли рассуждают те, которые говорят: все существующее либо материально, либо нематериально; все материальное — одной и той же природы; следовательно все нематериальное — одной и той же природы?

Я прошу читателя подумать немного над этим заключением, вспомнив все, что он читал или слышал когда-нибудь в пользу взгляда, противоположного моей точке зрения. Я достаточно полагаюсь на его проницательность и смею заранее утверждать, что небольшое размышление покажет ему, что бог мог создать миллионы субстанций, столь же отличающихся друг от друга по природе, как материальная субстанция отличается от нематериальной субстанции, и что те, кто приписывает всем духам одну и ту же природу, не только не имеют каких-нибудь доводов в пользу этой гипотезы, но, наоборот, оказываются в очень затруднительном положении, когда от них требуют объяснения этой одинаковой у всех духов природы, и под конец вынуждены признать, что эта мнимая духовная природа есть попросту нематериальность, отрицание материальности, ничего реального, абсолютное ничто.

ГЛАВА XXXVI¹

НИКАКИЕ РАЗУМНЫЕ ДОВОДЫ НЕ ЗАСТАВЛЯЮТ НАС СЧИТАТЬ РАЗУМ РОДОВЫМ СВОЙСТВОМ, ОБЩИМ ПО СУЩЕСТВУ ВСЕМ НЕМАТЕРИАЛЬНЫМ СУЩЕСТВАМ

Мы знаем лишь одно нематериальное существо; к тому же мы его знаем не благодаря идее, а путем самосознания, не в нем самом, а благодаря тому, что сообщают нам о нем его дей-

¹ Гл. XXXIV—XXXV опускаются. (Ред.)

ствия. По аналогии с этим существом и его способностями мы рассуждаем о всех других нематериальных и возможных субстанциях и о всех их способностях. Вывод этот крайне смелый.

Ясно, что производимое нами общее деление существ на тела и духов, иначе говоря, на протяженные, непроницаемые и т. д. субстанции и на разумные субстанции, основано на размере наших знаний. Мы утверждаем, что существуют лишь либо мыслящие существа, либо тела немыслящие; объясняется это тем, что мы имеем отчетливые идеи лишь о двух видах существ, о нашей душе и о материи. Подобаает ли философу признавать лишь то, о чем он имеет отчетливую идею? Разве мы созданы для того, чтобы все знать? Разве бог не мог произвести существа, о которых он не дал нам никакой идеи? Кто мог заставить его открыть нам все свое могущество? Оглянемся вокруг себя, поднимем глаза к небу, устремим их на землю, носящую нас, углубимся в себя самих. Какая существует масса вещей, которых мы не знаем, которые заставляют нас признаться, что сила нашего разума отнюдь не является мерой могущества творца!

Я составил себе столь возвышенное представление о деяниях творца, что я довольно легко заключаю на основании того, что какая-нибудь вещь может быть, что она уже есть. Это правило не для всех, и не на основании нашего неведения я намерен доказать бытие существ, отличающихся от тех, которые мы знаем благодаря некоторым их свойствам. В данный момент мне достаточно заметить лишь мимоходом, что неразумно аргументировать следующим образом: я не имею никакой идеи о субстанции, которая не похожа ни на материю, ни на мою душу,— следовательно такой субстанции нет; или же: я знаю существо, которое не есть материя и которое мыслит,— следовательно всем существам, отличающимся от материи, свойственно по существу мыслить.

ГЛАВА XXXVII

Вопрос

Чем же объясняется тот факт, что мы приписываем всем нематериальным существам одну и ту же природу, или, вернее, те же самые качества, которые мы ощущаем в своей душе, если в пользу этого не говорит ни один разумный и основательный довод?

Этот неоднократно ставившийся мне вопрос дает мне повод разъяснить несколько подробнее то, на что я лишь намекнул в предыдущей главе. Читатель, надеюсь, простит мне, что я настойчиво возвращаюсь к вопросу о происхождении наших заблуждений. Они нигде не раскрываются так ясно, как у самого источника их, где логические и словесные ухищрения не придали им еще ложной видимости истины.

Чем объясняется тот факт, что мы приписываем всем не-

материальным существам одну и ту же природу, или, вернее, те же самые качества, которые мы ощущаем в своей душе, если в пользу этого не говорит ни один разумный и основательный довод?

Ответ

Торопливостью суждения, непростительной для рассудительных людей; нагромождением необдуманно допущенных ошибочных предположений.

Дар открытий — не по человеку; он слишком близок к творческому духу. Остерегаясь увлечений, рассмотрим беспристрастно все то, что мы обычно называем в обществе счастливыми изобретениями, прекрасными открытиями, усилиями гения, шедеврами искусства; мы увидим в них подражания или искажения природы и ее произведений, счастливое использование ее сил, искусное применение ее законов и нашей собственной способности к совершенствованию. Часто случай выдает природу, а тщеславный художник приписывает себе честь этого. Иногда наблюдательный гений преследует ее столь настойчиво, что он наконец настигает ее, и философ, более тщеславный, чем художник, закрывая глаза на следы, указавшие ему надлежащий путь, осмеливается хвалиться тем, что он сам нашел ее местопребывание. Сумел ли бы он угадать его без ее указаний? Художник работает, выполнение — это дело его рук, но план принадлежит природе. Философ рассуждает и комбинирует, он находит результаты, но он их отнюдь не создает. Идеи, которые один углубляет и на основании которых другой работает, все являются копиями испытанных впечатлений. Ни художник, ни философ не в состоянии мыслить о каком-нибудь объекте, если у них не было относительно его внешнего ощущения или внутреннего восприятия.

Эта невозможность для нас распространить наши гипотезы за пределы идей, доставляемых нам ощущениями и размышлением, имеют следствием другую невозможность, а именно — изменить основной фонд наших идей. Там, где не было впечатления, нет, можем мы уверенно сказать, и идеи. Поэтому мы обладаем идеей лишь о способностях, насчет которых мы имели какой-нибудь опыт; и что бы мы ни прибавляли к этим идеям и что бы мы от них ни отнимали, как бы наконец мы их ни переворачивали, мы не создадим из них никогда идей о новых способностях, отличных по природе от тех, которые мы знаем у нас самих или которые мы наблюдаем у других. Я охотно повторяю это рассуждение и представляю его со всех сторон, так как считаю, что оно дает ответ на множество различных возражений и является ключом к убедительнейшим доказательствам существования разницы по природе между различными видами нематериальных существ; далее при помощи этого рассуждения очень легко показать обычное место перехода от наблюдения своих собственных специфических способностей к столь пустой гипотезе, как

приписывание тех же самых способностей каким-то непостижимым субстанциям.

Так как наши идеи имеют своим источником тот единственный мир, с которым мы связаны, то они неспособны представить нам другой мир. Наши чувства имеют дело лишь с внешними видимостями и формами, внутренняя же сторона телесных субстанций останется для нас всегда недоступной. Внутреннее сознание действий нашей души объясняет нам, что значит мыслить и желать. Мыслить и желать — это лишь способности, а не субстанция нашей души. Таким образом мы знаем всего лишь качества, и это относится как к телам, так и к мыслящему в нас существу. Если бы наша душа сознавала себя более внутренним образом, а не благодаря своим модификациям, то она не сомневалась бы больше в своей чистой нематериальности, и всякий спор по этому поводу был бы окончен. Она бы сознавала себя непротяженной, подобно тому как она сознает свою мысль и свою волю, свои страхи и другие свои страсти, подобно тому как она сознает себя мыслящей и т. д.

Если мы не имеем восприятия нашей собственной субстанции, которой являемся мы сами, то что же удивительного, что мы не имеем представления ни о какой субстанции, находящейся вне нас? Такого рода знание выше человеческих сил, и я сомневаюсь даже, чтобы оно было для нас выгодно. Кто возьмется доказать нам, что взгляд, который проникал бы внутрь субстанции и открывал бы скрытое расположение элементарных молекул тел, в состоянии был бы также видеть внешние воздействующие на нас явления их, которые имеют столь определенное отношение к существующему устройству наших органов? Мы не представляем себе, чтобы наш глаз мог быть устроен таким образом, чтобы он задерживался поверхностями тел и в то же время проникал внутрь их. Может быть, если бы мы видели то, что вызывает жар огня, мы бы его больше не чувствовали, и он истребил бы нас прежде, чем мы успели его заметить. Может быть, если бы наша душа ощущала механизм произвольных движений, она была бы неспособна производить их. Мы поднимаем руку, не зная того, как мы это делаем. Могли ли бы мы знать это, не теряя способности двигать ею? Нет необходимой связи между знанием этого движения и способностью его производить. Наше знание чувственных качеств так несовершенно по сравнению с познанием субстанций, что столь великое несовершенство вероятно не встречается у субъекта, способного к последнего рода знанию. Поэтому, раз оба эти вида познания несовместимы между собой, так что мы вынуждены потерять то из них, которым мы обладаем, чтобы приобрести другое, которым мы не обладаем (предполагая при этом, что такая замена возможна без коренной перемены в нашем существе), то, кажется мне, для нас было бы очень вредно добиваться знания, единственным преимуществом которого было бы удовлетворение пустого любопытства ценой лишения другого вида знания, столь необходимого нам для нашего самосохранения.

Но все это в конце-концов чисто отвлеченные умозрения, хотя они и обнаруживают с большой очевидностью нелепость желаний, уносящих воображение за пределы того, что доступно нам по природе. Восприятие сущности субстанций не является потребностью нашей природы, ибо им мы не обладаем. Мы искали суррогата для него и мы остановились на сложной идее свойственных каждой субстанции качеств в убеждении, что они ей присущи и что они непосредственно вытекают из ее неизвестной нам сущности. Совокупность простых идей о чувственных качествах материи стала таким образом основной идеей материи, а основная идея нашей души составила из суммы простых идей о приписанных нами ей способностях, разуме, воле и т. д. Но протяженный, непроницаемый, делимый, способный двигаться субъект и мыслящий и желающий субъект остаются всегда неизвестными в самих себе.

Однако привычка принимать сложную идею о способностях субстанции за самую субстанцию, подкрепленная правильностью применения подобной идеи материи ко всем телам, к которым она отлично подошла (ибо природа не представляет нам ни одного тела, которое не было бы протяженным, непроницаемым, делимым и способным двигаться), — привычка эта увлекла нас на путь ложной аналогии. Мы перенесли сложную идею определенного частного духа на всех других духов; мы приписали разум, волю и память всем нематериальным субстанциям, словно столь же очевидно, что эти способности присущи им, как очевидно, что чувственные качества материи свойственны всем телам, или словно все субстанции, которые не материя, должны быть по природе однородны, потому что всякая материя кажется нам однородной в вышеуказанных отношениях.

Достаточно серьезно подумать над этим, чтобы убедиться, что это заблуждение вытекает из нашего неведения сущности субстанции, и в частности духовной субстанции, и из крайней торопливости, с которой мы неосторожно делаем выводы от материи к духу, от одного нематериального существа ко всем нематериальным существам, подобно тому как мы умозаключаем от одного тела ко всем другим телам.

ГЛАВА XLI¹

О том, что различные степени мысли не могут служить основанием для специфических различий между духами

Те, кто утверждают, что различные степени мысли или различный объем разума влекут за собой специфические различия между духами, обнаруживают свое недостаточное знакомство с естественной историей. Говорить это все равно, что утверждать, будто разнообразие лиц делит человеческий род на специфически различные классы и что имеется столько же классов их, сколько

¹ Гл. XXXVIII—XL опускаются. Гл. XLI сокращена. (Ред.)

индивидов; ведь нельзя найти двух лиц, черты которых были бы совершенно сходны. Столь же велико разнообразие духов среди людей. Пусть нам покажут две души, мысли которых настолько тождественны, чтобы обе они могли бы обменяться ими, не заметив разницы. Разнообразие душ, как и разнообразие лиц, есть нечто случайное. Душа, подчиненная телу в деятельности своих способностей, зависит от температуры твердых и жидких элементов организма, питающих их. Та же самая причина, которая порождает окраску кожи и очертания лица, вносит изменения в организацию мозга и модифицирует действия пребывающего в нем духа. Если предположить, что все человеческие души одной и той же природы, то разнообразие в них вносится лишь различием органов, с которым связана деятельность их способностей и которые, согласно законам связи духа с телом, могут либо усиливать, либо ослаблять ее. Мы не видим иной причины этого. Разумеется, у чистых духов, обладающих одной и той же природой, их соответственные свойства могут разнообразиться и благодаря какой-нибудь неизвестной нам причине. Но что касается способности мышления, то совершеннейшей организации мозга соответствует повидимому наиболее совершенный разум, подобно тому как недостаточной организации его соответствует наиболее слабый разум. Если, возражая мне, сделают отсюда тот вывод, что значит душа вне тела больше не мыслит, то я отвечу, что душа, отделенная от тела, не обладает больше орудием, которое заставляло ее мыслить, и что если по своей природе она, как мне кажется, способна мыслить лишь в зависимости от тела, то она не будет мыслить, лишенная средства мышления. Возможно, что у нее есть способности, отличные от разума, которых она не обнаруживает в своей материальной темнице и которые она обнаружит, покинув земную жизнь. Не зная того, чем является душа в состоянии, о котором я не имею никакого представления, я позволю себе рассуждать лишь о том, чем она является в теперешнем состоянии, которое я немного знаю...

...Разве при разделении животного царства на различные виды клали в основу этого деления размеры какого-нибудь частного свойства животных, общего всем животным? Это было бы конечно самым нелепым способом классифицирования. Однако это не было бы несколько более странно, чем метод лиц, разделяющих духов лишь по степеням мышления.

Эти люди осмеливаются даже утверждать, будто специфическое различие духов в зависимости от размеров их разума это факт, а не гипотеза. В доказательство этого они ссылаются на душу животных, которая, по их мнению, мыслит настоящим образом, но знание которой, по их словам, ограничено очень узким кругом идей, за пределы коего душа их не переступает. Разум, свойственный человеческой душе, поднимается выше; этого вида душа рассуждает, знает духовные существа, созерцает истины, недоступные низшим видам духов. Существуют также истины,

которых не может постигнуть человеческий дух, потому что они обнаруживаются лишь на той ступени мышления, к которой неспособен человек. Над человеком существуют чистые духи, знающие то, что останется для него вечно неизвестным; они обладают большей силой мысли, чем он, и в зависимости от степени мышления существуют различные виды разума, один выше другого, до последнего вида, бесконечного разума — бога.

В этом рассуждении имеется лишь одно верное утверждение, относящееся к вопросу о человеческом духе. Все остальное — сплошные догадки и заблуждения. Разве кто-нибудь наблюдал то, что происходит внутри животных, чтобы иметь право утверждать, будто они мыслят?

Их поступки свидетельствуют о наличии начала, стоящего выше материи; следовательно это мыслящая душа...

Но это совершенно необоснованное предположение, совершенно неверный вывод! Их поступки свидетельствуют о наличии начала, стоящего выше материи... Я достаточно далек от того, чтобы быть механистом в духе Декарта, но, не зная всего, что может извлечь из существующей материи творец того, что раньше не существовало, я не стану категорически утверждать, что все то, что называют знанием животных, не может вытекать из некоего материального начала. Я готов предположить, что оно не вытекает из него, но следует ли отсюда, что причиной его является какая-то мыслящая до известной степени субстанция? Я знаю лишь мышление своей души. Сколь бы слабым, несовершенным и ограниченным вы ни предположили его у собаки или у обезьяны, оно было еще слабее у меня в первые дни моего младенчества. Таким образом тогда я принадлежал к виду, стоящему ниже собаки и обезьяны, а теперь я выше их. Какая получается при этом путаница в иерархии духов, у которых один какой-нибудь вид оказывается то выше, то ниже другого вида, в зависимости от того, более или менее резко выражен у него признак рода! Как ясно обнаруживается здесь недостаточность подобной классификации!

Если животные обладают каким-то нематериальным началом, то они обладают свойственными лишь им способностями, очень отличными от наших способностей. И те и другие принимают почему-то за различные степени одной и той же способности. На каком основании? Я этого не знаю. Но я знаю, что тщетно пытаются обосновать это специфическое различие посредством различных степеней мышления. Это все равно, что утверждать, будто люди делятся на основании чувствительности на различные виды, из которых к первому относятся люди самой тонкой чувствительности, а к последнему люди самой грубой чувствительности, или что утверждать, будто в натуральном ряду чисел всякое число относится к иному виду, чем предшествующее ему число, потому что оно выше его на одну единицу или одну степень.

Виды представляют, если можно так выразиться, нечто не-

сизмеримое между собой. В этом заключается особенность специфического различия. Всякая протяженность, как бы велика она ни была, может измеряться некоторой меньшей протяженностью, и последнюю можно повторять целое или дробное число раз до тех пор, пока она не сравняется с первой или даже не превзойдет ее. То же самое относится к числовой величине, которая всегда измерима самой малой величиной и отличается от нее лишь численным образом. Виды же отличаются друг от друга иным признаком. Согласно классификации Турнефора, все растения обладают цветами, но у каждого вида цветы отличны от цветов всех других видов. Величина цветов не имеет здесь никакого значения, так что два растения с цветами одинаковой величины могут относиться к совершенно различным видам, между тем как другие растения, обладающие незаметными на глаз цветами, видимыми лишь под микроскопом, относятся к тому же самому виду, что и огромные деревья с большими и широкими цветами.

Итак пусть не представляют себе, будто иерархия нематериальных субстанций устроена так, что каждый вид обладает всем, чем обладает низший вид, плюс нечто сверх того. Если принять это, то так как существование индивидов начинается с некоторого минимума, когда они еще не обладают всем совершенством своего вида, который они приобретают лишь постепенно, то приходится принять крайне нелепую вещь, а именно, что каждый вид переходит в другой вид в каждый момент своего существования, когда наблюдается рост его способностей.

Я укажу еще на другое соображение, против которого выдвигают лишь всякого рода паралогизмы.

Кто бы вы ни были, вы, утверждающий, что животные мыслят и что все духи похожи друг на друга по природе — причем это сходство сводится лишь к общему атрибуту мышления — я начну рассуждать согласно вашим принципам. Я хочу доказать вам на основании только этих ваших принципов, что если душа животных мыслит действительно в строго метафизическом смысле этого слова, то вы не сможете отрицать того, что она способна мыслить столь же совершенным образом, как и люди и ангелы. Между тем различные виды имеют границы, которых они не могут переступать, не смешиваясь между собой.

Наши души сильно страдают от несовершенства наших органов. Наш разум испытывает на себе отрицательное действие слабости нашего мозга в младенчестве, расширения его во время сна, поднимающихся в нем после обеда испарений, сокращения и судорог его волокон во время безумия. Вы готовы признать это. Вы прибавляете к этому, что наш разум неспособен при теперешнем положении познать многие вещи, которые он познает, когда он освободится от стесняющей его телесной оболочки. Ограничимся пока этим, ибо, вдаваясь в подробности по какому-нибудь вопросу, мы рискуем запутать его.

Следуя вашему рассуждению, я говорю: душа, обнаруживаю-

щая больше смысла, больше ума, больше гениальности, такая душа должна пребывать в более тонко организованном мозгу. При более грубых органах она обнаруживала бы эти способности в гораздо меньшей степени. В организме, подобном организму животных, она обнаруживала бы эти способности не больше, чем животные. Вы должны признать вместе со мной возможность такой нисходящей прогрессии. Столь же возможна и восходящая прогрессия. Душа животных страдает от грубости орудия, благодаря которому она мыслит. При более тонких и нежных органах она обнаруживала бы больше совершенств. В случае мозга, устроенного подобно мозгу Лейбница, она ничем не уступала бы последнему в смысле глубокомыслия и силы логики. Она поднимается также и над этим великим гением, когда она покинет грубую оболочку, которую она одушевляет в настоящее время.

Я продолжаю: когда души животных и души людей освободятся — первые от тел, держащих их ниже человечества, вторые от тел, держащих их ниже чистой духовности, то они будут похожи друг на друга во всем и будут обладать теми же самыми совершенствами в той же самой степени. Действительно, откуда взялись бы большие или меньшие размеры их способностей, если бы таковые имелись? От их природы? ни в коем случае, ибо вы утверждаете, что они одной и той же природы. От их ограниченности? Но что это значит? Ограниченность не происходит от ограниченности. Способности различных существ вместе с границами этих способностей коренятся в самой природе этих существ; при этом я имею в виду их существенные границы, а не большую или меньшую степень развития их, обуславливаемую различными случайностями. Отсюда я делаю тот вывод, что одна и та же природа не может по своей сущности обладать в одном случае более ограниченными способностями, а в другом более обширными. Если у одного индивида она оказывается более совершенной, чем у другого, то причина этого чисто случайного характера. Наконец, так как эта случайность преходящая, то, после того как ее действие прекратится, природа обнаружится с одинаковой степенью совершенства у обоих индивидов.

Специфическое различие это — неизменное различие, это различие по существу. Не существует различия по существу между двумя сходными сущностями. Всякое случайное различие может увеличиваться, уменьшаться и рано или поздно должно исчезнуть.

Я слушаю вас. Вы утверждаете, что душа животных, может быть, мыслит по другому типу и другим способом, чем наша душа, так что самая высокая мысль животного всегда ниже наших мыслей...

Но, утверждая это, вы попадаете в свою собственную западню. Объясните мне, что означает это выражение: *мыслить по другому типу и иным способом, чем тот единственный тип и единственный способ мыслить, какой вы знаете?* Термин *мыслить* есть словесная копия идеи, составленной себе вашим духом согласно некоторому действию или модификации самого себя. Он выражает

лишь мышление по типу и по способу вашего мышления. Утверждать, что животные мыслят по иному типу, чем вы, это все равно, что утверждать, что они совсем не мыслят, ибо слово *мыслить* в ваших устах неспособно выразить такого рода мышления, которого вы не знаете. Сила истины такова, что вы невольно приближаетесь к моему взгляду. Способность, отличающаяся по типу и по своему виду от другой способности, непохожа на последнюю по природе и отличается от нее не только по степени. Таким образом либо вы утверждаете, что животные по природе мыслят по тому же типу и тем же способом, что и вы, с той лишь случайной разницей, которую устанавливает различная организация ваших мозгов между развитием ваших духов, пока они связаны с этими мозгами, — разницей, которая исчезнет, когда духи покинут ваши тела; либо же то, что вам кажется в них степенью разума низшей вашего разума, является способностью, отличающейся от разума по природе. Впрочем обе эти точки зрения приводят одинаково к выводу, что специфическое различие духов покоится не на степенях одной и той же способности.

Если существуют истины, недоступные человеческому духу и открывающиеся другим духам, то не потому, что человек лишен необходимой для этого степени разума, а другие духи обладают ею. Это скорее потому, что они недоступны никакому разуму и что знание их возможно лишь для способности, превосходящей разум. Незнание этих истин является для человеческого духа чем-то либо случайным, либо необходимым. Если это случайность, то она исчезнет лишь тогда, когда человек будет находиться в положении, более счастливом, чем его настоящее состояние, ибо ничто не сделано напрасно. Оба вида разума сольются тогда между собой, человеческий разум подыметя до степени разума чистого духа. Если же это незнание необходимо, то значит оно коренится в самом принципе разума. Чем больше я размышляю над этим, тем более я убеждаюсь в том, что разум, не знающий естественным и необходимым образом подобных истин, отличается по природе от другого разума, знающего их естественным образом. Если мне докажут столь же очевидным образом, что из двух естественно сходных разумов одному по его природе свойственно не знать того, что свойственно по природе знать другому, то я окажусь в затруднении, не зная, какого из двух одинаково убедительных и противоположных взглядов я должен придерживаться.

ГЛАВА XLII

О ТОМ, ЧТО СПОСОБНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ ЕСТЬ СПЕЦИФИЧЕСКОЕ СВОЙСТВО ТОЛЬКО НАШЕЙ ДУШИ

Наша душа для нас подобна тем предметам, которые неразличимы на слишком большом расстоянии или которые мы видим неясно, когда они слишком близки к нам. Если, отвернув глаза от того, что происходит в нашем духе, мы захотим наблюдать то, что происходит в духе других людей, похожих на него, то наше

зрение, оказывается, не простирается настолько далеко. Если, ударяясь в другую крайность, мы захотим наблюдать нашу душу в ней самой, то наши ослепленные глаза не замечают ровню ничего. Наиболее подходящей для наблюдения души средой является механизм ее действий. Принципы его я изложил в четвертой части, и я полагаю, что читатель не забыл их. Я постараюсь при помощи их исследовать, как модифицируется наша душа, что значит мыслить, что нужно, чтобы мыслить; в итоге этих наблюдений мы придем к тому выводу, что существа, не обладающие орудием или средством мышления, не мыслят.

Все без исключения действия души совершаются при помощи органов тела. Непонятно, как душа могла бы мыслить без этих органов, которые дают ей также знать, что без их содействия она не получила бы никакого внешнего или внутреннего впечатления. Маловероятно, чтобы душа мыслила до первого органического развития телесного зачатка. Мы не представляем себе, чтобы она могла тогда мыслить. Она мыслила детским образом в органах, соответствующих детству; ее мысли приобрели силу, прочность, основательность вместе с ними. Она впадала в безумие при расстройствах мозга. Она ощущает, видит, вкушает, осязает, слышит и мыслит различно в зависимости от различных чувств. Их слабость делает ее слабой, их возбуждение волнует ее; их нарушение делает ее бешеной; она успокаивается вместе с ними. Она судит различным образом в зависимости от различного свидетельства чувств. Одним словом, она познает через посредство чувств. Нельзя понять ни ее разума без признания некоторого тесного сродства с организмом, ни функционирование этой способности без признания полной зависимости ее от волокон мозга.

Я не склонен смешивать двух столь различных вещей, как моя душа и мое тело, или их соответственных модификаций. Мне кажется только, что нельзя понять мышления без признания связи его с телом, ибо оно существует только в зависимости от тела, хотя оно не находится в теле. В силу этого наше понятие о мышлении носит на себе известный телесный отпечаток, абсолютно неотделимый и внутренне присущий ему.

Этот вопрос требует серьезного размышления. Тот, кто сумеет углубиться в него, поймет, что если бы он потерял свое тело, то он потерял бы единственное, известное ему средство мыслить. Он поймет, даже отличая мысль от орудия мысли, что она существует лишь благодаря ему (не в нем) и что она не могла бы существовать без него. И его философское размышление закончится неизбежно следующим выводом: мое понятие о мысли представляет мне ее как продукт духа, связанного с телом, иными словами, как модификацию духа, производимую вмешательством некоторой одушевляемой им частью материи. Следовательно это единственное возможное для меня понятие о мысли подобает лишь человеческой душе и ни в коем случае неприменимо к бестелесным существам.

Мы причисляем к животным лишь те существа, у которых мы замечаем признак животности, каково бы ни было сочетание идей, образующих этот отличительный признак. Точно так же, каков бы ни был признак, отличающий человека от других животных, мы относим к людям лишь тех животных, которые обладают этим признаком. Почему же пренебрегают этим правилом при классификации духов? Так как мы наблюдаем мысль лишь у одного вида существ, то не естественно ли считать ее свойственной только этому виду существ, куда не следует причислять духов, которые не только не известны нам как мыслящие существа, но, наоборот, явным образом лишены требуемого для мышления условия. До тех пор, пока мы не вступим в общение с чистыми духами и не узнаем, что они действительно мыслят, не будем им приписывать того, что присуще только нам.

Все, надеюсь, согласится с тем, что чистые духи не могут модифицироваться никаким человеческим способом. Этого для меня достаточно. Мысль есть модификация человека. Сделайте вытекающие отсюда выводы.

Все действия нашей души (ame) отмечены печатью тела, влияющего так сильно на них. Чисто духовные (spirituelles) действия не обнаруживают этого признака; они обладают другим признаком, который нам неизвестен, но которого так же нельзя смешивать с отличающим нашу мысль признаком, как нельзя утверждать, будто одно и то же существовать с телом и существовать без тела. Способности, в результате функционирования которых получаются столь различные действия, отличаются друг от друга столь же существенным образом, а не по степени, — что, как мы видели, невозможно объяснить известных нам фактов.

Не следует думать, будто необходимо обладать идеей о роде способностей этих чистых духов, чтобы понять его отличие от рода наших способностей, и не следует также думать, будто достаточно вообразить себе его сходным по существу и более совершенным по форме, чем наш, чтобы начать утверждать, что это так и есть в действительности. Что касается последнего пункта, то воображение не приводит ни к чему, когда дело идет о вещах, которых не обнаруживает действительный опыт. Впрочем, если бы я даже знал столь же хорошо род способностей чистого духа, как я знаю род своих собственных способностей, то от этого я не стал бы лучше понимать их специфического различия, ибо оно вытекает из различия между испытыванием модификаций со стороны организма и испытыванием модификаций без организма.

То, что я высказал в начале этой главы в виде предположения и догадки, становится в настоящий момент доказанной истиной. Мысль не есть продукт только духа, а модификация духа через органическое посредство соответствующего ему тела. Чтобы лучше убедиться в этом, займемся анализом мысли; разложим ее, так сказать, на ее элементарные части.

ОСОБОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИДЕИ, КОТОРУЮ МЫ ИМЕЕМ О РАЗУМЕ,—И ЭЛЕМЕНТЫ, ИЗ КОТОРЫХ ОНА СОСТАВЛЕНА. ЧТО ОНА ПРЕДСТАВЛЯЕТ В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ ДУХУ

Я охотно останавливаюсь на интересных вопросах, имеющих отношение к моей теме, и особенно тщательно на тех из них, которые я считаю наиболее существенными. Боязнь ошибиться и уважение к читателям вменяюг мне это в обязанность.

Происхождение нашей идеи разума; элементы, из которых она составлена

Не имея возможности наблюдать способностей существ в них самих, мы узнаем их по их действиям. Хотя наш разум есть наша собственная способность, но он известен нам лишь на основании своей деятельности. Он обнаруживается нам лишь благодаря своим действиям как восприятие, вера, сомнение, утверждение, отрицание и др. Если бы мы никогда не упражняли своей способности мыслить, то мы не знали бы ее, и мы ее знаем лишь в меру ее действий. Если бы даже мы обладали способностью приобрести гораздо больше идей и знаний, чем мы их в действительности приобрели, то мы не сознавали бы этой способности или того избытка этой способности, которого бы мы не испытали. Сознательные действия нашего разума суть первые элементы нашей идеи об этой способности. Рассмотрим же вкратце эти действия и то, что к ним относится.

Я наблюдаю в них большую роль физического фактора. Правда, телесная субстанция не является производящим их принципом, но, за исключением этого, они с ней связаны столь тесно, что обнаруживаются лишь благодаря ее содействию. Таким образом влияние органов на эти действия должно быть тоже отнесено к числу элементов, составляющих нашу идею разума. Это и побудило меня раньше назвать волокна мозга умственными волокнами, понимая под этим не мыслящие волокна, а волокна, заставляющие душу мыслить. Их роль при этом такова, что без таких органов душа вовсе не мыслила бы. Мысль не есть органическая операция в том смысле, что мыслят органы. Она — органическая операция в том смысле, что способность, действием которой она является, приводится в действие телесными органами.

Говоря короче, мы не имели бы никакой идеи о разуме, если бы мы никогда не мыслили, и мы бы никогда не мыслили без органов.

Пусть, вступив на путь абстракции, пытаются представить себе способность мыслить без ее зависимости или соответствия с телом. Это никогда не удастся. Это так же невозможно, как заставить мыслить душу без содействия единственной причины, способной заставить ее мыслить.

Мысль есть впечатление от внешних предметов, полученное душой при помощи органов чувств, или размышление души над впечатлением этого рода. Согласно закону гармонической связи души и тела, ничто не происходит в душе, что не имело бы своего основания в организации мозга. Мозг столь же необходим душе, чтобы мыслить, как сама способность мыслить. Функционирование этой последней способности зависит целиком от мозга; если сила не действует непосредственно сама собой, но через некоторое средство, то средство это столь же необходимо для действия, как и сила. Поэтому разум можно было бы определить как способность мыслить в зависимости от организации мозга. Отделите душу от этого органа, и она перестанет получать впечатления, она перестанет реагировать на эти впечатления, она перестанет мыслить. Мысль — ничто, если она не результат впечатления органов на душу, либо реакция души на подобное впечатление, либо же сознание того и другого.

Словом, с какой бы стороны ни подойти к занимающему меня теперь вопросу, придется признать (если только не закрыть глаза на факты), что элементами нашей идеи разума являются действия этой способности и их полная и необходимая зависимость от организма, с которым они столь же абсолютно связаны, — хотя и иным способом, — как и с производящей их причиной; действительно эта причина не в состоянии сама по себе произвести такое действие без посредства чувств.

О том, что наша идея разума реально представляет в духе

Вышеприведенные соображения проливают много света на это последнее рассуждение. Наша идея разума представляет нам способность воспринимать, верить, сомневаться, отрицать, утверждать и иметь все другие виды мысли, которые мы уже имели. Она представляет нам эту способность лишь в том виде, который она имеет и который мы испытали. Это — верная копия ее, передающая все черты оригинала, не искажая их, не прибавляя к ним ничего и не отнимая от них ничего. Откуда взялись бы, помимо внутренней интуиции этой идеи, не открывающей в ней ничего кроме действий названной способности и способа, каким они производятся, ее другие элементы, если бы она ими обладала? Это не повторяет слов, которые не были произнесены. Зеркало вод показывает глядящейся в него пастушке лишь наивные ее прелести. Таким же образом наша идея о способности мыслить рисует ее нам точно такой и в таком виде, в каком она функционировала у нас, т. е. как способность воспринимать, познавать, судить, одним словом, мыслить через посредство тела.

Присмотримся, если можно, к делу еще ближе. Разум сам в себе — это способность производить мысли. Но мы не знаем разума самого в себе. Он нам обнаруживается лишь в своих действиях; мы заключаем от последних к способности. Если бы мы

наблюдали разум в самом себе, то мы бы открыли в нем не только те мысли, которые мы имели, но и все те, которые мы можем иметь, а этого в действительности нет. Составляемая нами идея о разуме не взята из того, чем является подобная способность в себе. Она состоит скорее, как я только что сказал, из того, что сообщают нам о ней ее действия. Поэтому она представляет нам не столько способность мыслить, сколько различные результаты подобной способности. В выражении *способность мыслить* слово *мыслить* более ясно, чем слово *способность*, потому что мы мыслим и обладаем сознанием нашей мысли. Но мы не обладаем сознанием той силы, посредством которой мы мыслим, и ничто не дает нам идеи ее. И если эту силу можно понять с какой-нибудь стороны, то не столько по тому, чем она является в душе, сколько по тому, что соединяет ее с телом для произведения ее действий. Все ее операции отмечены печатью этой связи, выраженной резче, чем признак нематериального существа, которому они принадлежат.

Мы таким образом приходим к выводу, который может быть понравится не всем, а в особенности любителям поверхностной метафизики, желающим избавиться от труда более глубокого размышления. Не наблюдая с правильного расстояния того, что происходит в нашей душе, мы не знаем того, что такое мысль, и это незнание побуждает нас ошибочно приписывать ее чистым духам. Когда нам говорят о разуме, мы хотели бы проникнуть в самую субстанцию нашей души, чтобы созерцать здесь способность познания, — какое химерическое желание! И мы пренебрегаем тем средством, благодаря которому мы мыслим и познаем, — какое непростительное пренебрежение!

Мысль нам более известна как нечто зависимое от тела, чем как свойство (*appartenance*) духа. Имейте в виду, я не смешиваю органического впечатления с тем, что соответствует ему в душе. Органическое впечатление, под которым я понимаю не то, что происходит в начале нервов в седалище души, а действие предметов на чувства, нам более известно, чем то, что ему соответствует в мыслящей субстанции. То, что соответствует в душе органическому впечатлению, известно нам лишь для одного типа этих впечатлений. Точно так же мы представляем себе размышление души над ее собственными действиями, сообщающее ей сознательное понятие о них лишь как аналог противодействия волокон мозга или сопротивления, оказываемого ими в силу их естественной инерции (поскольку они являются материей) импульсам, получаемым ими со стороны воздействующих на них предметов. Поэтому, хотя я и не принимаю деятельности органов за мысль души, но вся положительная и реальная сторона понятия о мысли связана гораздо больше с деятельностью органов, чем со способностью духовного существа. Следовательно мысль нам более известна как нечто зависимое от тела, чем как свойство духа. Если пытаться понять ее с этой последней точки зрения, игнорируя первую, то в ней не поймут ничего. И это неизбежно, потому что,

согласно законам связи духа с телом, нет ничего в душе, что не коренилось бы в каком-нибудь впечатлении, полученном чувствительным. Иное дело, когда подходят к душе под углом зрения ее связи с телом. Хотя сущность моей души и то, что составляет в ней ее способности, для меня неизвестны, но для меня достаточно сознавать ее мыслящей согласно органическим впечатлениям, достаточно заметить, что сходным впечатлениям соответствуют одинаковые мысли и что специфически различные органы сообщают ей столь же различные идеи; для меня достаточно мыслить и быть в состоянии мыслить лишь посредством своего тела. Словом подобно тому как органическое впечатление заставляет мыслить душу, так идея этого впечатления позволяет мне понять то, что происходит затем в душе, по крайней мере как некоторый аналог впечатления.

Душа обладает способностью мыслить; тело обладает лишь способностью заставлять душу мыслить. Может поэтому показаться, что при образовании мысли душа играет большую роль, чем тело. Допустим это. Однако идея разума представляет нам более физических моментов, чем бестелесных. Я уже объяснил причину этого. Идея эта скопирована не с того, что составляет способность саму в себе, но с ее действий, а в ее действиях то, что относится к организму, более понятно, более доступно и более известно, чем то, что принадлежит душе. Но этого мало. К этому следует еще прибавить, что мы строим предположения о том, что происходит в душе, лишь благодаря деятельности организма. Этим однако уже сказано слишком много: мы просто предполагаем, что благодаря действию тела на душу, являющемуся передачей испытываемого им самим воздействия, душа модифицируется определенным образом, и модификацию эту мы называем мыслью. Поэтому разум в том виде, в каком представляет нам его идея, есть способность души модифицироваться или, если вам угодно, модифицироваться в качестве мыслящей субстанции благодаря действию телесных органов.

З а к л ю ч е н и е

Мы убедились, что мы не в состоянии познать ничего сверх того, что доставляется нам идеями, получаемыми нами при помощи чувств и размышления. Идея разума, заимствованная нами из обоих этих источников, — безразлично, станем ли мы анализировать составляющие ее элементы или зафиксируем ее в ее сложности, — показывает нам ее всегда в виде способности, которая функционирует и может функционировать лишь посредством некоторого организованного аппарата. Всякий внутренне сознает, что разум не может функционировать без вмешательства тела. Отсюда вытекает, что он и не может функционировать без подобного посредника. Дело идет о разуме, каким мы его знаем, а мы знаем, что в своем функционировании он зависит необходимым образом от тела. Поэтому способность, обнаруживающаяся в чисто духов-

ном существе без телесных органов, не есть то, что мы понимаем под разумом.

Я не настаиваю на своих взглядах. Мне говорят о чистой мысли и о чисто духовном разуме. Попробуем открыть их под руководством разума. Куда бы он ни привел нас, он рассеет призраки, и перед нами откроется одна лишь истина. Так нежное дуновение зефира разгоняет тени, прячущие от наших взоров зарю.

ГЛАВА XLIV

Продолжение

О ТОМ, ЧТО НЕТ НИ ЧИСТОЙ МЫСЛИ, НИ ЧИСТО ДУХОВНОГО РАЗУМА, Т. Е. РАЗУМА, ОБНАРУЖИВАЮЩЕГОСЯ НЕЗАВИСИМО ОТ ТЕЛА

Мы не знаем того, чем была бы мысль и могла ли бы она вообще быть без тела. Чистая мысль и чисто духовный разум, т. е. разум, обнаруживающийся без органов, — это вещи, о которых мы не имеем никакого представления.

Сомнение — вещь правомерная, когда мотивы верить или не верить равны с обеих сторон или когда ни одна из сторон не представляет мотивов, достаточных для определения нашего выбора. Но можно ли пребывать в нерешительности, когда, с одной стороны, все так очевидно, а, с другой — мы имеем перед собой лишь иллюзии на место серьезных доводов? Если мы убедились, что мысль есть некоторая модификация духа телом, и если тщательнейший анализ этой теории показал нам ее бесспорную правильность, то необходимо признать, что не может быть чистой мысли, мысли, представляющей модификацию одного лишь духа, без вмешательства тела. Если мы убедились, что разум есть способность мыслить посредством тела, и если для лучшей проверки правильности этой идеи мы ее подвергли всевозможным испытаниям, не обнаружив в ней и следа заблуждения, то мы вправе сказать: не может быть чистого разума, разума, обнаруживающегося независимо от телесных органов.

Понимают ли люди, говорящие нам о чистой мысли и чистом разуме, сами то, что они утверждают? Не желают ли они обозначить этими внутренне противоречивыми выражениями способность и действие, резко отличающиеся от разума и мысли? Я подозреваю это, и эпитет *чистый*, присоединенный к слову *мысль* или *разум*, не позволяет мне сомневаться в этом. Эти люди не имеют опыта, а значит и понятия о чистой мысли, но они отлично знают мысль своей души, которая отнюдь не чисто духовная. Эпитет *чистый* не выражает ничего положительного, ничего, находящегося в их духе, когда их уста произносят его или их рука пишет его. Они прибавляют его к существительному *мысль*, чтобы отличить этот непостижимый вид мысли от того вида ее, который они отлично понимают. Благодаря этому, — и таково их намерение, — из двух слов *чистая мысль* первое не только не обла-

дает положительным значением, но отнимает его и у последнего слова. И я осмеливаюсь сказать, что таково именно намерение философов, соединяющих между собой оба эти слова; действительно, если бы последнее сохранило свое настоящее значение после соединения их, то оно выражало бы известную мысль, а между тем оно должно обозначать, согласно им, мысль неизвестную. И таким образом слово *мысль* благодаря присоединению к нему эпитета *чистая* не только не приобретает нового значения, а еще теряет свое реальное значение и лишается таким образом всякого значения, ибо оно не вызывает в духе более никакой идеи. Следовательно в этом виде он не выражает мысли. Действительно чистая мысль, неизвестная мысль, непостижимая мысль не есть мысль, или, обратно, надо признать, что мысль нашей души, известная и постижимая мысль, не есть вовсе чистая мысль.

Может ли один и тот же термин обозначать известное и неизвестное? Одно уничтожает другое. Слова суть лишь произвольные знаки наших мыслей. Кто решится отрицать это? Но слова представляют всегда знаки наших мыслей, и следовательно они неспособны обозначать что-нибудь другое кроме идей человека, пользующегося ими. Этот принцип разделяется всеми теми, кто изучал вопрос о происхождении, употреблении и свойствах языка¹. Какая странная и удивительная претензия! Желают, чтобы знак, выражающий такое понятие, как мысль, означал то, что не является таким понятием, чтобы он одновременно означал модификацию духов, происходящую посредством тела, и модификацию другого духа, происходящую без такого посредства, чтобы он означал идею, которую имеют, и идею, которой не имеют, нечто и ничто!

Может быть лица, защищающие идею о чистом разуме, не замечают, что они невольно признают, что его нет. Признавать, что чистый разум не есть то, что только и понимают под словом разум, именно способность обладать мыслями благодаря органическим впечатлениям, не значит ли это признавать, что чистый разум не есть разум и что следовательно нет чистого разума?

Всякая способность, обнаруживающаяся независимо от тела, не есть разум, и ее нельзя правильно так называть, потому что зависимость от телесных органов входит составным элементом в нашу идею разума и даже в самый разум².

¹ См. выше, примечание первое к гл. 1.

² Было бы гораздо проще сказать и доказать, что только тело мыслит и что человек — целиком тело. Тогда было бы ясно, что так как мысль представляет собой модификацию материи, то нематериальная субстанция лишена ее.

Я не взялся защищать какую-нибудь определенную теорию. Если я думаю, с одной стороны, что разуму невозможно доказать себе, будто материя не может мыслить, то, с другой стороны, столь же невозможно доказать, что она мыслит. Я всегда отличал мыслящую субстанцию от материальной субстанции, полагая, что у меня больше оснований отличать их друг от друга, чем смешивать их между собой. Вся моя физика духов доказывает это. Я слишком честен с самим собой, чтобы прини-

НОВОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ТОГО, ЧТО СПОСОБНОСТЬ МЫСЛИТЬ СВОЙСТВЕННА ТОЛЬКО ДУШЕ, ДОКАЗАТЕЛЬСТВО, ОСНОВЫВАЮЩЕЕСЯ НА ОСОБЕННОМ РОДЕ ПОЗНАВАЕМЫХ ЕЮ ПРЕДМЕТОВ

«Бог, который благодаря своей бесконечной мудрости сделал нас такими, каковы мы в действительности, вместе со всеми окружающими нас вещами, устроил наши чувства, наши способности и наши органы таким образом, что они могут служить нам для нужд этой жизни и для того, что мы должны сделать в этом мире. Так, мы можем благодаря содействию чувств познавать и различать вещи, анализировать их настолько, насколько это необходимо, чтобы пользоваться ими и употреблять их различными способами для наших потребностей в этой жизни. Мы способны познать достаточно хорошо их удивительное строение и их поразительные действия, чтобы на основании этого понять и прославить мудрость, могущество и благость того, кто создал их. Такое познание соответствует тому состоянию, в котором мы находимся в этом мире, и мы обладаем всеми необходимыми для его достижения способностями. Но бог повидимому не намеревался дать нам совершенного, отчетливого и абсолютного познания окружающих нас вещей, и может быть это даже превышает силы всякого конечного существа. Впрочем, как ни грубы и слабы наши способности, они достаточны, чтобы дать познать нам творца путем познания его творения и указать нам наши обязанности, а также указать нам средства, необходимые для нужд этой жизни. К этому и сводится все то, что мы должны делать в этом мире»...

Хотя князь современных философов принимает повидимому ходячее представление о совершенствах бога, но мне доставляет тайное удовлетворение пользоваться его принципами, чтобы показать всю ошибочность этого представления. Я нашел центральную истину, к которой сводятся все другие истины, нашел истину, доказуемую всем тем, что есть истинного.

Чтобы судить здраво, какого вида наши способности, нет ничего лучше, как изучить наши различные взаимоотношения с творцом природы и с чувственным миром. Наша обязанность почитать творца не требует более совершенного познания, чем то,

мать то, во что я не верю, и делать отсюда нравящиеся мне выводы. Я никогда не говорил себе: я желаю доказать вот то-то, начну же искать принципов, подтверждающих это. Я исследую принципы, не забываясь о следствиях. Методическое рвение в этом последнем пункте является, по моему мнению, ключом, открывающим врата храма истины. Действительно, если принцип верен, то могу ли я отвечать за следствия? Отвечать за них должны лишь те, кто плохо выводит их.

Материя не мыслит Я не обязан заставить ее мыслить, чтобы иметь право утверждать, что чистый дух не мыслит. Если же я мог бы отрицать мысль у чистого духа лишь при условии приписать ее материи, то я отказался бы скорее от этого взгляда, чем настаивал на гипотезе, лишней, по-моему, достаточных доказательств.

¹ Гл. XLV и XLVI опускаются. (Ред.)

которое мы можем получить о нем на основании наблюдения сотворенных им существ. Оно нам показывает, что бог существует и что он создал все, не объясняя нам однако ни того, что он есть и как он есть, ни того, как он создал все. Творец наших способностей знает меру их и не требует от них большего, чем то, что они могут дать. Но если он дал нам достаточно разума, чтобы не смешивать его с тем, что не есть он, приписывая ему свойства сотворенных существ, и чтобы убедить нас в своем бесконечном превосходстве над природой и в совершенстве своего существа, несравнимого с существованием твари и столь недоступного нашему пониманию, — то он требует соответствующего признания. Он не повелевает нам представить его себе таким, каков он есть; он запрещает нам воображать его себе таким, каков он не есть.

Мы не только не в состоянии возвыситься до созерцания божественной сущности и ее атрибутов, но мы не знаем даже сущностей и субстанций видимого мира. Точно так же мы не можем представить себе сил, свойств и условий существования чистых духов. Эта невозможность постигнуть что-нибудь, превосходящее разумение человека, является новым убедительным доказательством того, что способность мыслить свойственна только душе. Эта способность простирается на все то, что ее порядка, ее вида, ее природы. Если мы не находимся в общении с чистыми духами, то потому, что их природа совсем не похожа на нашу природу. Если мы не знаем ничего о них, о их состоянии, о их способностях, то потому, что это можно познать лишь посредством некоторой сверхмыслительной способности. Какая иная причина кроме этого отсутствия сношений между ними и нами может сделать их для нас непостижимыми? Не доказывает ли также это отсутствие сношений несходство природ, а также несходство соответствующих их способностей? Мы не находимся ни в каких сношениях с чисто духовным миром, а наши сношения с тем миром, в котором мы живем, требуют лишь того, чтобы мы могли познавать чувственные качества материи, которые одни только способны воздействовать на нас.

При рассмотрении наших способностей не следует пренебрегать вопросом об особой разновидности предметов нашего знания после того, что анализ действий нашей души сообщил нам о происхождении ее мыслей и о деятельности ее разума.

Больше ли общаются чистые духи с чувственным миром, чем мы с их миром? Я не думаю этого. Они не знают ни тепла, ни холода, ни красок, ни вкусов, ни запахов, ни всех других качеств того же самого вида. Не обладая чувствами, могут ли они познавать чувственные качества? Следовательно они не познают материи так, как познаем ее мы, потому что она не имеет к ним тех отношений, которые она имеет к нам, и потому что мы познаем ее лишь на основании этих отношений. Я утверждаю не только то, что чистые духи не ощущают ни тепла, ни холода, ни запахов, ни вкусов и т. д., я утверждаю кроме того, что они

их не познают. Чтобы познать их, их нужно ощущать, ибо это — свойства, которые познаются не умственным образом, а чувственным образом. Существо, лишенное чувствующих органов, находится по отношению к чувственным качествам в таком же положении, в каком находится слепой по отношению к краскам. Если чистые духи познают материю, то совсем иначе, чем мы; что касается чувственных качеств, действующих на нас, то они их вовсе не познают, ибо они не действуют на них. Качества эти, которые мы под влиянием общераспространенного заблуждения вкладываем в тела, не находятся в действительности ни в телах, ни в нашей душе. В телах имеется лишь способность воздействовать на нас определенным образом; в душе же имеется способность испытывать воздействие со стороны тел этим самым образом через посредство органов. Что касается чувственных качеств, то они представляют различные отношения тел к нашей личности или же результат непосредственного действия тел на наши чувства и посредственного на нашу душу, благодаря чему получается сперва ощущение, потом восприятие, предполагающее первое. Следовательно имеется только одно средство познавать чувственные качества — это ощущать их.

В тонких вопросах особенно трудно уловить мелкие оттенки. Разве ощущать чувственные качества это значит познавать их? Нет, но они не познаются непосредственным образом духом, ибо в противном случае было бы ошибочно давать им название чувственных, название, выделяющее как отличительный признак их непосредственное действие только на чувства. Они действуют затем на дух посредством чувств. Это бесспорно; бесспорно также, что они действуют на дух лишь посредством чувств, что дух познает их как чувственные, лишь заметив, что они подействовали на органы одушевляемого им тела, — иными словами бесспорно, что тела обладают чувственными качествами лишь для тех существ, которые могут испытать чувственные воздействия с их стороны. Я возвращаюсь к употребленному выше сравнению. Для слепых нет красок; точно так же нет чувственных качеств для чистых духов.

Если предположить, что чистые духи обладают каким-то познанием материального мира, то в каком виде является он им?.. Не особенно интересуясь этим вопросом, я могу все же с уверенностью сказать, что он не обнаруживается им ни в каком чувственном виде, ибо они не обладают никакими чувствами. Запомним хорошенько, что чувственное качество или форма — это отношение тел к нашему смешанному существу и что оно может ощущаться и познаваться лишь смешанными существами того же вида, что и мы.

Все чувственно в телах... А если это так, то чистые духи не знают тел.

Все, т. е. все то, что мы знаем о материи, представляет чувственное качество. Что мешает телам иметь к чистым духам такие отношения, которых мы не знаем и которые очень отли-

чаются от чувственных качеств? Сущность материи не есть вовсе что-то чувственное. То в материи, что является причиной известных нам свойств ее, не чувственно, хотя сами эти свойства чувственны. Мы ощущаем действие тел, но мы не ощущаем того, что я только что назвал способностью тел воздействовать на нас каким-то определенным образом. Сколько встречается физиками на каждом шагу чувственных явлений, не имеющих чувственных причин! Но мало того. Ни одна причина не чувственна; чувственны только следствия. Если бы причины были чувственными, то мы обладали бы ясным представлением о причинности и о внутренней силе. В действительности же эти неизвестные вещи недоступны нам.

Рассмотрим все те действия, которые образуют великую картину чувственной природы. Каждому из них соответствует особенная нечувственная причина, нечувственная по крайней мере в том смысле, что она не действует на наши органы. Припомним все полученные нами от тел впечатления. Этим чувственным впечатлениям соответствует столько же нечувственных причин, находящихся в субстанции тел, внутренняя сущность которых скрыта от нас. Знание причин и субстанций не зависит от чувств, как зависит от них наш разум, который, будучи во всем подчинен механизму органов, действует лишь в зависимости от него. Так как это знание причин и субстанций может существовать без посредства чувств, то оно может быть свойственно чистым духам. Если принять эту гипотезу, то они например могли бы знать причину чувственных качеств, находящуюся в телах, не зная самих качеств, которые там не находятся; они могли бы знать, почему огонь горяч, лед холоден, день светел, ночь темна, не зная ни тепла, ни холода, ни света, ни мрака; они могли бы знать причину ощущения, не зная самого ощущения; одним словом они могли бы знать сущность субстанций, не зная их внешних отношений. Я готов уступить им знание всей той стороны природы, которой мы не знаем. Но я, кажется, доказал в свою очередь, что они не знают ничего из той стороны ее, которую мы знаем, и таким образом я установил специфическое различие между их способом восприятия материального мира (если предположить, что они его воспринимают) и нашим, а следовательно также между тем, что мы называем их разумом, и тем, что составляет наш разум.

Пусть не удивляются моему утверждению, что чистые духи могли бы знать причину ощущения и не знать самого ощущения. Я не думаю этим сказать, что они знали бы причину ощущения как производящую именно ощущение. Они знали бы ее, не догадываясь о ее следствии. И действительно его нельзя угадать тому, кто никогда не испытал его. Как испытать ощущение без органа чувств?

Знание причин влечет за собой необходимым образом знание следствий не более, чем последнее влечет за собой необходимым образом первое, ибо следствие не более заключается в причине,

чем причина в следствии. Громкие слова и ходячие рассуждения на эту тему сводятся к доказательству того, что причина имеет в себе все необходимое для произведения своего следствия. Но это и значит, что следствие не заключается в причине и что можно знать одно, не зная другого. Следствие имеет в себе все необходимое, чтобы существовать, ибо оно существует; причина имеет все необходимое, чтобы произвести подобное следствие. Но достаточно ли этого, чтобы видеть причину в ее следствии или следствие в его причине?

Рассуждения по этому вопросу могли бы завести нас очень далеко. Нет необходимости начинать их здесь. Для рассматриваемой мною теперь темы важно указание на особенный род вещей, доступных разуму, который должен войти третьим элементом в полную идею этой способности; в соединении с двумя другими элементами, именно с родом действий разума и с необходимым влиянием органов на эти действия, это дает ответ на вопрос об идее разума. Я не думаю, чтобы лица, рассмотревшие вместе со мной, что значит мыслить, каково единственное средство мыслить и какого рода предметы мысли, могли отныне сомневаться в том, что мысль является свойством лишь человека. Все то, что мы знаем о мысли, свойственно только человеку; только человек обладает средством мыслить; только человеку доступны предметы мысли, и все, что недоступно ему, выше способности мышления. Следовательно только человек мыслит.

ГЛАВА XLVIII

О ДУХОВНОСТИ БОГА

Слишком много доводов говорит в пользу наличия различий по существу между существами, называемыми духами, чтобы отказать признать их совокупную силу и сообщаемую ими друг другу убедительность. Хотя правильно утверждают, что бог — дух, что ангелы — духи, что человеческая душа — дух, но так как я показал, что слово дух означает просто нематериальность, то из этого нельзя сделать никакого вывода в пользу сходства или аналогии по природе между этими различными типами субстанций. Действительно, голое утверждение, что духовные существа сходны между собой лишь в том, что они нематериальны, не стоит ровно ничего. Следовательно, не возвращаясь к прежнему, мы станем отныне рассматривать на основании глав XXX, XXXI, XXXII и XXXIII этот пункт как бесспорный принцип.

Если понимать под духом сумму способностей и сил, из которых мы составляем сложную идею духовного существа, то абсолютно ложно, что ангелы — духи, и т. д. более, что бог — дух, ибо ни бог, ни ангелы не могут иметь ни одной из этих способностей. Их ошибочно приписывают им, нарушая тем всю иерархию существ. Приведенные выше многочисленные доводы в пользу

того, что сотворенные чисто духовные субстанции, не обладающие телесными органами, способными модифицировать деятельность их способностей, не мыслят в настоящем смысле этого слова, доказывают с новой силой, что способность мышления была бы огромным несовершенством у бога. Если читатель потрудится собрать только главные приведенные мною аргументы и применить их здесь, то он убедится, что мысль, рассматриваемая в себе самой или по отношению к тому, как она образуется, или по отношению к ее предметам, ни в коем случае не может быть свойственной божественному существу. В себе самой мысль есть модель, образ, отпечаток некоторого предмета, а у бога нет таких образов. По отношению к тому, как функционирует мысль, мы видели, что тело является необходимым средством для мышления; нет чистого разума, а бог есть чистое существо, простое по преимуществу существо, существо, действующее само по себе, без всякого средства. Что касается предметов мысли, то последняя ограничивается областью чувственных вещей, а бог не ощущает. Бог не ощущает, не понимает, не познает, однако ничего не скрыто от него. И именно потому, что он не понимает и не знает ничего, ничто не скрыто от него, ибо разум — это способность, неспособная сама по себе охватить совокупности вещей. И не только совокупности вещей. Он не в состоянии даже охватить целиком, со всех его сторон, самый малый предмет. Я собираюсь рассмотреть подробно другие свойства духа, но здесь это мне не нужно, чтобы с уверенностью сказать, что духом в этом, втором, смысле слова является лишь человеческая душа. Действительно достаточно принять во внимание, что мы не знаем других свойств духа кроме свойств нашей души. С этой точки зрения, если бог — дух, то он — душа, подобная нашей душе.

Впрочем я не думаю, чтобы словом дух желали обозначить непостижимую субстанцию, неизвестный и непонятный субъект, в котором пребывают некоторые свойства, каковы бы они ни были. Такая попытка была бы совершенно безнадежна. Мало того, в этом случае было бы невозможно доказать, что все духи похожи друг на друга. Как обнаружить сходство между субстанциями, о которых нельзя составить себе никакого представления? Когда я пытаюсь установить или, вернее, узнать специфические различия, установленные естественным и изначальным образом между духами, то я не ищу их в глубине их субстанции, куда мне не дозволено проникнуть. Исходя из чего-то более близкого мне, именно из особенной, свойственной нам разновидности способностей, я легче достигну цели. Субстанции не раскрываются сами собой, но во всяком случае они обнаруживаются в своих атрибутах таким примерно образом: когда мы знаем некоторые из атрибутов какой-нибудь субстанции, то нет риска предположить, что в самой субстанции, являющейся основой этих атрибутов, есть нечто, что соответствует им и что необходимым образом того же порядка, что и они, ибо в противном случае они не

имели бы реальной и субстанциальной основы, а это невозможно. Вот каким образом, не зная субстанции своей души, я могу судить о ее роде на основании ее способностей. Все они показывают мне, что это способности смешанного существа, которое ни целиком дух, ни целиком тело, но наполовину дух и наполовину тело; все они — способности двойственной, если угодно, субстанции или двух соединенных между собой субстанций. Но способности смешанного существа не могут походить на способности простого существа, а два существа, способности которых не сходны между собой, не сходны между собой также в своей субстанции, являющейся основой этих свойств.

Я очень почитаю ученых, которые признавали, и учителей, которые доказывают существование реальной и положительной сущности, общей всем духам, начиная с бога и кончая душой животных. Но я еще больше почитаю моего бога. На основании данного им мне разума, которому я должен следовать, я не могу допустить никакой аналогии между божественной субстанцией и сотворенными духовными субстанциями, под каким бы названием мне ни преподносили эту аналогию, ни для способностей, ни для субстанциальной основы этих способностей.

ГЛАВА XLIX

О МЕТАФИЗИЧЕСКИХ АТРИБУТАХ БОЖЕСТВА

Метафизические атрибуты бога — самосуществование, беспредельность, простота, вечность, абсолютное совершенство и всякого рода бесконечность — представляют простые отрицания свойственных твари несовершенств. Они не говорят ничего о том, что есть бог, но они правильно применяются к этому неизъяснимому существу как выражения, при помощи которых мы признаем, что его сущность, которая бесконечно выше всех естественных вещей, ничем не ограничена. Правильность этого применения можно доказать, и она была достаточным образом доказана; напоминая об этом здесь, я подготавливаю тем свое дальнейшее изложение. К этому я прибавлю только, что некоторые мыслители называют божественные совершенства, которым я даю название метафизических, физическими (природными). Объясняют они это тем, что совершенства эти относятся к природе бога, рассматриваемой самой в себе.

ГЛАВА L

О ПРИПИСЫВАЕМЫХ БОГУ НРАВСТВЕННЫХ СОВЕРШЕНСТВАХ

Есть ли бог нравственное существо или существо, способное к нравственности? Изучая и рассматривая взгляды философов по вопросу о том, что составляет нравственность как поступков, так и характеров, я нахожу у них серьезные разногласия насчет составляющих ее принципов и полное единодушие в стремлении искать эти принципы, каковы бы они ни были, в природе.

Они говорят либо о естественных отношениях и обстоятельствах вещей, либо о естественном чувстве, похожем на инстинкт, либо о праве более сильного, либо о простых условных соглашениях. Одним словом, они заимствуют правила, которыми они пользуются для определения идей добра и зла, справедливости и несправедливости, добродетели и порока, из природы, — либо из природы в ее изначальной чистоте, либо же из природы, испорченной злоупотреблением ее способностью к совершенствованию. Это столь полное единодушие в вопросе, относительно которого столь велики в других отношениях разногласия, заслуживает внимания. Если и было бы позволено еще сомневаться в том, каково правило нравственности, то во всяком случае всеми повидимому признано, что нравственное состояние свойственно природе и следовательно бесконечно ниже ее творца.

Довод, заимствованный из сути дела, должен был бы быть достаточным для лиц, которые искренно стремятся избавиться от своих предрассудков, особенно от столь страшного предрассудка, усиливающегося с каждым днем благодаря непреодолимому желанию дать ответ на вопрос о сущности бога, соединенному с невозможностью представить себе что-нибудь отличное от свойств человека. Какое-то ослепление напало почти на всех мыслителей и заставляет их принимать то, что свойственно человеку, за то, что присуще богу.

Наиболее смелые защитники учения о нравственных совершенствах божества опираются особенно на то, что бог не поступает в противоречии с требованиями нравственности и что он не мог бы поступать таким образом. Они уверены в том, что сообразоваться необходимым образом с названными требованиями это значит обладать в высочайшей степени нравственными совершенствами. Они сравнивают то, как бог управляет миром, с монархией, глава которой, одаренный всеми добродетелями, обеспечивает торжество справедливости и милосердия.

Бог, создавший вселенную и составляющие ее существа, создал вместе с ними и их различные отношения, среди них и нравственные. Он не поступает в противоречии с ними, ибо он не может находиться в противоречии с самим собой. Но эти нравственные отношения представляют отношения лишь между сотворенными существами, которые должны с ними сообразоваться; и следование им принимает в зависимости от различных обстоятельств названия доброты, мудрости, справедливости и других нравственных добродетелей. Таким образом их основной принцип заключается в сотворенной природе; это — отличительные совершенства определенного вида субстанций; они свойственны этому виду и не могут быть свойственны низшему виду, например животным, и тем менее столь высокой сущности, как божественная сущность.

Бог не может противоречить нравственным требованиям. Но, с другой стороны, он следует им лишь в том смысле, что он тво-

рец их и что тот акт его, согласно которому они стали существовать, вечен. На основании этого говорят очень неправильным образом, что он обязан следовать им, ибо было бы противоречием, если бы он отклонился от них. Но сам этот его способ сообразоваться с ними совершенно не похож на наш способ, — а только последний делает следование им нравственно добродетельным. Заметьте кроме того, что бог не может противоречить нравственным требованиям, а между тем свобода противоречия им существенна повидимому для нравственности поступков и добродетели. Таким образом, с какой бы стороны ни подходить к вопросу о нравственности некоторых совершенств, например справедливости, мы всегда приходим к тому же самому результату, а именно, что принцип нравственности заключается только в сотворенной природе, что нравственность — признак зависимости и несовершенства, что нравственное состояние, свойственное тварям, несовместимо с независимостью и абсолютным совершенством бога.

Я не стану разбирать здесь со всей полнотой этой аргументации, различные стороны которой представляются нам еще в дальнейшем. Во всяком случае я сказал уже достаточно, чтобы притти к выводу, что бог не может обладать никаким нравственным совершенством в единственно подлинном значении этого слова.

ГЛАВА LI

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ МЕТАФИЗИЧЕСКИМИ АТРИБУТАМИ И НАВСТВЕННЫМИ АТРИБУЦИЯМИ

Метафизические атрибуты носят чисто отрицательный характер, между тем как нравственные атрибуции выражают положительные качества. Действительно справедливость и доброта, согласно нашей простой идее об этих качествах, представляют нечто положительное, а я показал, что бесконечность в наших устах означает лишь отрицание конечного. Об этом различии я и желаю поговорить.

На первый взгляд может показаться странным мое утверждение, что не выражающие ничего атрибуты присущи богу, а атрибуты, выражающие нечто, не присущи богу. Тем не менее это вполне верно, это — результат непостижимости бога. Мы можем отлично говорить о том, чем бог не является; все употребляемые нами в этом случае выражения правильно применяются к нему для отличения его от всего того, что мы знаем. Но если гордыня или нескромность побуждают нас перечислять его совершенства, то мы неизбежным образом называем их неверно, ибо, не имея в нашем духе соответствующих идей, мы не имеем терминов для обозначения их. Называя их неверно, мы приписываем богу качества, которыми он не обладает.

ГЛАВА LI

НЕОБХОДИМОЕ СЛЕДСТВИЕ ЭТОГО РАЗЛИЧИЯ

Необходимым следствием указанного различия между метафизическими атрибутами и нравственными атрибуциями является то, что первые исключают вторые. Бог не есть какая-то сумма противоречий, а он был бы такой суммой, если бы обладал всем тем, что обычно ему приписывают.

Бог всесовершенен. Но следует ли отсюда, что он обладает всеми совершенствами, всем тем, что мы называем совершенством? Отсюда следует скорее, что он не обладает ни одним из человеческих совершенств, которые не только все совершенны, но, наоборот, все несовершенны, ибо они ограничены во всем, во всех моментах их силы, во всех своих отношениях. Благодаря метафизическим атрибутам мы поднимаем божество над человеком, отрицая то, что оно обладает несовершенством последнего. Благодаря нравственным атрибуциям мы ставим его в уровень с сотворенными существами, приписывая ему их свойства. Никто не станет отрицать, что мудрость, справедливость, доброта и т. д. являются, согласно нашей идее о них, человеческими качествами. Но следует также признать, что их применяют к богу, согласно той же самой идее, если они сохраняют, как утверждают при этом применении, свое положительное значение. Но эта идея, представляющая их тем, что они есть у человека, и так, как они есть у него, представляет их в их естественном состоянии с их метафизическим несовершенством. Таким образом ясно, что, приписывая богу эти внутренне ограниченные и несовершенные атрибуции, вступают в противоречие с атрибутами, лишенными границ, и с атрибутами несовершенно сотворенных существ.

Называя божество бесконечной сущностью, мы предполагаем, что оно не имеет границ, иначе говоря, что оно обладает полнотой бытия. Называя какое-нибудь существо добрым и мудрым, мы сообщаем ему границы мудрости и доброты, качеств, неизбежно ограниченных.

Называть бога бесконечной мудростью, бесконечной благостью, — это значит делать из него бесконечное сотворенное существо, ибо эти нравственные качества — сотворенные качества или сотворенные существа. Так же неверно приписывать богу бесконечную мудрость, как считать его бесконечным сотворенным существом. И то и другое одинаково противоречиво¹.

ГЛАВА LIII

БОГ НЕ ЕСТЬ РАЗУМНОЕ СУЩЕСТВО

Об аргументации тех, которые приписывают богу разум, похожий по природе на наш разум

Нет ничего более легкого, но и менее надежного, чем ар-

¹ См. кроме того гл. XXVI, с которой связана естественным образом настоящая глава.

гументация большинства тех, которые догматически утверждают, что бог — разумное существо; что его разум (intelligence) и человеческое разумение (entendement) похожи друг на друга по своей сущности и природе; что они отличаются друг от друга лишь тем, что человеческое разумение ограничено и слабо, между тем как божественный разум безграничен и лишен недостатков; что, разумеется, бог не мыслит так, как мы, и что мы не знаем его способа мышления, что, одним словом, его способ разумения не есть наш способ, но что он однако есть верховный разум. Действительно, говорят они, причина должна быть всегда совершеннее следствия, и принцип всех вещей должен обладать необходимым образом всеми совершенствами всех существ в высочайшей степени; но человек бесспорно обладает способностью мыслить, воспринимать и познавать: следовательно необходимо признать, что эта способность была ему дарована каким-то высшим существом, которое, будучи само разумно, сообщило ему разум. Они прибавляют к этому, что красота, разнообразие, порядок и симметрия, царящие во вселенной, и особенно чудесная гармония, с которой все вещи движутся к своей цели, свидетельствуют о плане и разуме. Кроме того они не представляют себе, чтобы один какой-нибудь разум мог отличаться от другого разума в том, что составляет саму природу разума, и находят гораздо более правильным считать способность мышления по существу одинаковой у всех существ, общей всем им в различных пропорциях, очень ограниченной у животных, несколько большей у человека, еще большей у ангелов и бесконечно великой у бога. Затем они начинают вдруг, — точно под влиянием какого-то внутреннего озарения, показавшего им, что они слишком сблизили между собой такие две крайности, как бог и человек, — они начинают преувеличивать слабость человеческого разума. Любопытно видеть, как они набрасываются на все общие места и доказывают с утомительным красноречием всем известную вещь — ограниченность человеческого разума, чтобы отрицать у божественного разума все то, что они утверждают о человеческом разуме. Они называют это доказательством наличия бесконечного разума у бога¹. Рассмотрим это доказательство.

ГЛАВА LIV

Продолжение

Я собираюсь доказать, что бог не есть разумное существо, на основании одних только рассуждений тех лиц, которые защищают противоположную точку зрения. Этот метод покажет, на-

¹ Вынужденный рассмотреть аргументацию, с помощью которой пытаются доказать, будто бог обладает бесконечным разумом, по существу похожим на наш разум, я привожу по возможности сжато главные доводы ее. Доводы эти известны всем, и останавливаться подробно на них было бы излишним. Читатель может найти их у наиболее известных авторов. Все то, что я говорю о них здесь, извлечено из сочинений этих авторов.

сколько правильны их рассуждения; с другой стороны, меня нельзя будет упрекать в том, что я прибегаю к различным ухищрениям и софизмам. Я предпочитаю находить истину по следам других и показать ее им, так сказать, у их ног, чем искать ее на тернистых путях, где им было бы трудно следовать за мной.

Бог не мыслит, как мы, следовательно он не мыслит. Его способ понимать — не наш способ, следовательно он не понимает.

Существует только один способ мыслить, именно наш способ. Слово *мыслить* не выражает ничего, если оно не выражает нашего способа мыслить. Мы видели выше, в гл. XLI и сл., что наша идея мышления заимствована только из того, как мы мыслим. Отсюда следует, что знак этой идеи означает лишь этот единственный способ мыслить и абсолютно бессмысленно обозначать им какой-то другой способ. Мы знаем лишь первый способ, а знаки наших идей, разумеется, неприменимы к неизвестным нам вещам; мы это доказали еще в самом начале пятой части и в дальнейшем. Таким образом из того, что выражения *мыслить, понимать, воспринимать и разуметь* и др. не подходят к богу ни в одном из смыслов, в которых они применимы к нам, следует, что они совсем не подходят к нему. Таким образом признать, что бог не мыслит подобно нам — это значит признать, что он совсем не мыслит.

Произведя анализ того, что значит мыслить, и убедившись после исследования всех элементов мысли, что ни один из них не может принадлежать божеству, делают затем отсюда только тот вывод, что бог не мыслит подобно нам, допуская все же, что он мыслит, и утверждая даже, что его разум по существу похож на наш разум. Но неужели мысль может существовать без составляющих ее элементов? Неужели какое-нибудь существо может мыслить, не имея ничего из того, что составляет мысль? Какова причина этого сходства по существу двух разумов, между которыми не имеется никаких отношений, никакой связи, из которых наконец один не может иметь ничего из того, что по существу составляет другой? Я не рассчитываю получить ответ на это.

ГЛАВА LV

Продолжение

МЫ НЕ ЗНАЕМ ТОГО, КАК СОВЕРШАЕТСЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РАЗУМА (INTELLECTION) У БОГА; СЛЕДОВАТЕЛЬНО У БОГА НЕТ РАЗУМА

Мы не знаем того, как совершается деятельность разума у бога, но мы убеждены, что она совершается не так, как у нас; следовательно она не совершается никаким образом, следовательно у бога не совершается деятельности разума. Действительно тот, кто не обладает единственным средством разума, не обладает и разумом. Это соображение относится к предыдущей

главе, и я не намерен останавливаться на нем. Я перехожу к другому соображению.

Как примирить ходячий взгляд насчет разума бога с непостижимостью бога и его божественных атрибутов. Я знаю, что такое мой разум, я имею идею своей мысли. Благодаря этому я знаю существо всякого разума, который похож по природе на мой разум, и если таков разум бога, то он для меня уже не непостижим.

Может быть скажут, что божественный разум для нас непостижим не во всем, что он непостижим не по своей сущности, по которой он похож на наш разум, но по своей бесконечности, которой он отличается от всех других разумов?..

Я искренно признаюсь, что это рассуждение превосходит мое разумение. На мой взгляд, это просто бессмыслица. Если же это рассуждение правильно, то я могу только оплакивать свое ослепление и молить отца мысли, чтобы он просветил меня. Пока же я думаю, что всякое божественное совершенство столь же непостижимо в своей сущности, как и в своей бесконечности. Разве сама сущность бога не бесконечна, разве она такова не необходимым образом? Не бесконечен ли разум бога (если он обладает такой способностью) в силу его сущности? Кто способен понять бесконечную необходимым и внутренним образом сущность, не понимая бесконечности ее? Неужели можно представить себе простую сущность по частям? Затем утверждают, что нам неведом способ, каким совершается деятельность разума у бога. Он не был бы неведом нам, если бы мы знали сущность этой деятельности разума. Ничто не ближе к своей сущности, чем способ, каким совершается деятельность разума. Этот способ и есть то, что делает ее деятельностью разума; ее сущность есть тоже то, что делает ее такой, или то, благодаря чему она есть то, что она есть. Если бы мы могли понять сущность божественных совершенств, то мы никогда не смешали бы их с качествами человека. Если не знают, каковы они, то еще менее знают, что они такое, или, выражаясь точнее, бог для нас одинаково непостижим во всем. Он так же недоступен нам со стороны сущности своих атрибутов, как и со стороны их бесконечности. То, что они суть в нем, не более похоже на то, что суть наши собственные способности, чем его бесконечность похожа на такое ограниченное существо, как мы.

ГЛАВА LVI

Продолжение

ОТРИЦАТЬ У БОЖЕСТВЕННОГО РАЗУМА ВСЕ ТО, ЧТО МЫ ЗНАЕМ О РАЗУМЕ, ЭТО НЕ ЗНАЧИТ ДОКАЗАТЬ, ЧТО БОГ ОБЛАДАЕТ БЕСКОНЕЧНЫМ РАЗУМОМ

Пользуясь аргументацией, которой рассчитывают доказать, что бог обладает бесконечным разумом, можно было бы с таким же успехом доказать, что бог есть бесконечная материя. Начав с пе-

речисления всех недостатков человеческого разума и доказав затем, что бог лишен всех этих недостатков, смело умозаключают, что бог обладает беспредельным разумом, не имеющим несовершенств нашего разума. Я мог бы таким же образом перечислить все несовершенства материи и, показав затем, что они не могут находиться у бога, я мог бы считать доказанным, что бог есть беспредельная материя, лишенная недостатков известной нам материальной субстанции. Мое рассуждение ничем не отличалось бы от предыдущего. Если разум, человеческая способность, вытекающая из природы смешанного существа, называемого человеком, освобожденная путем простого отрицания от всего человеческого и ограниченного (т. е. от всего того, что она есть, ибо она насквозь человеческая и насквозь ограничена), если разум может стать божественным атрибутом, то почему не может стать элементом божественной сущности материя, лишенная таким же словесным образом всего своего метафизического несовершенства?

Между обоими случаями нет никакой разницы, и во всяком случае ею можно пренебречь, ибо все сотворенные существа находятся на одном и том же расстоянии от бога. Разум сам по себе не приличествует богу, ибо от него нужно отнять все, что мы знаем о нем, чтобы применить его к богу; он приличествует богу лишь благодаря бесконечности, до которой его доводят. Таким же образом может приличествовать богу материальность не сама по себе, но благодаря своей мнимой бесконечности.

Все то, что можно возразить против последнего довода, должно обратиться и против первого. Противоречиво предположить материю бесконечной, ибо материя — сотворенная и по существу ограниченная вещь. Но разве меньшее противоречие вообразить себе безграничный разум? Разум есть сотворенная способность. Бог не может быть материальным ни в каком смысле, ибо одно только свойство быть материальным было бы несовершенством для бога. Но так как разум есть сотворенная сущность, то одно только свойство быть разумным было бы тоже несовершенством для бога.

ГЛАВА LVII

Продолжение

*ОТРИЦАТЬ У БОЖЕСТВЕННОГО РАЗУМА ВСЕ ТО, ЧТО МЫ ЗНАЕМ О РАЗУМЕ,
ЭТО ЗНАЧИТ УТВЕРЖДАТЬ, ЧТО У БОГА НЕТ РАЗУМА*

Нельзя представить себе, чтобы один разум мог отличаться от другого разума в том, что составляет сущность разума. Точно так же я не представляю себе, чтобы один человек мог отличаться от другого человека в том, что составляет сущность человека. Следовательно, если предположить, что я встречу существо, у которого я вынужден отрицать все то, что я знаю о человеке и в чем, как я знаю, состоит человеческая природа, то я, не колеблясь, стану утверждать, что это существо не человек.

Если бы я даже ошибся насчет того, что составляет природу человека, все же было бы верно, что это неизвестное существо не принадлежит к человечеству, ибо это слово выражает человечество лишь согласно созданной мною о нем идее. В противном случае оно было бы человеком, не будучи человеком, оно было бы каким-то химерическим человеком. Оно было бы человеком, не будучи человеком, ибо оно не имеет ничего из того, что представляет моя идея человека.

Будьте последовательны. Вы не представляете себе, что один разум может отличаться от другого разума в том, что составляет сущность разума. Следовательно способность, у которой вы вынуждены отрицать все, что вы знаете о разуме, не есть в действительности разум. Вашу идею разума и все значение знака этой вашей идеи составляет то, что вы знаете о разуме человека. Следовательно непостижимая способность, у которой вы должны отрицать все то, что представляет ваша идея разума, и все те значения, которые может иметь выражающее ее слово, не есть разум. Если бы она была разумом, она была бы разумом, не будучи разумом, она была бы каким-то химерическим разумом. Она была бы разумом, не будучи разумом, ибо она не была бы ничем из того, что вы понимаете под разумом.

Несмотря на все ваши софизмы, это выражение обладает лишь теми значениями, которые оно получает от созданного вами понятия о такой-то способности вашей души. Применяя его к богу, вы исключаете все эти значения. Может ли оно обозначать какой-нибудь божественный атрибут, когда оно не имеет уже никакого значения? Разумеется, нет; то что вы называете тогда божественным разумом, есть просто отсутствие разума.

Сила предрассудков велика, тиранична. Этот принимающий сотни видов Протей не выносит никакого ига. Преследуемый разумом, он изменяет свой вид. Я уже сказал, что если взять слово, выражающее разум таким, как он нам известен, и применить его для обозначения какой-то непостижимой способности, не являющейся разумом известного нам вида, то оно будет абсолютно лишено смысла и потеряет свое значение, не получив взамен никакого другого. Оно потеряет свое значение, ибо оно неприменимо к этой способности ни в одном из своих смыслов; оно не будет заменено другим значением, ибо непостижимое не представляет ничего для духа. Однако, возражают нам, знак этот имеет некоторый смысл в применении его к божеству. Какой же смысл? Вот какой: под божественным разумом понимают некоторый атрибут бога, отличный от других его совершенств...

Чудесно. Разум бога не есть ни его благодать, ни его справедливость и т. д. Но значит ли это приписывать положительный смысл слову *разум*? Ведь вы просто описываете то, что не есть разум, а следовало бы объяснить то, что он есть, чтобы придать какой-нибудь реальный смысл выражению, которым вы пользуетесь для обозначения его. Если вы не представляете его

себе, то вам конечно нечего объяснять то, что он есть. Прибавьте к этому, что если вы не представляете его себе, то он не есть разум, ибо в конце-концов это слово выражает только известную вам способность мыслить¹.

ГЛАВА LVIII

Продолжение

ЕСЛИ СУЩЕСТВУЕТ БЕСКОНЕЧНЫЙ РАЗУМ, ТО НЕТ ДРУГИХ РАЗУМОВ КРОМЕ НЕГО; ЕСЛИ СУЩЕСТВУЮТ КОНЕЧНЫЕ РАЗУМЫ, ТО НЕ СУЩЕСТВУЕТ БЕСКОНЕЧНОГО РАЗУМА

Следовало бы не доверять легкости, с которой сочиняют разум в виде идеи некоторой единообразной способности, общей всем духам в различных дозах, ограниченной у сотворенных духов и бесконечной у творческого духа.

Бесконечное — единственно в своем порядке; ничто не похоже на него, ничто не приближается к нему. Если существует бесконечный разум, то он единственный, и не может существовать других разумов кроме него. Если существуют конечные разумы, то невозможно существование бесконечной способности, похожей на них по природе.

Вопрос сводится к тому, может ли разум быть бесконечным у одного существа и конечным у нескольких других. Я его предполагаю бесконечным у бога; он таков по своей природе. Если он таков по своей природе, то пусть мне объяснят, почему же он только конечен в душе людей? Может быть, мне скажут, что бог ограничивает их разум. Но какая сила способна ограничить сущность, бесконечную по своей природе? Теперь посмотрим на вопрос с противоположного конца. Наш разум конечен и конечен необходимым образом. Объясните же мне, как способность, похожая по природе на необходимо конечную способность, может оказаться бесконечной у бога? Кто способен к бесконечности кроме одного только бесконечного? Что это за качество, способное становиться бесконечным у одной субстанции и остающееся конечным у ряда других субстанций?

Противоречия множатся по мере того, как я подвигаюсь вперед в исследовании ходячего представления о верховном существе. Согласно этому представлению, разум по своей природе одновременно и конечен, и бесконечен, и не конечен, и не бесконечен, но безразлично способен принимать то или иное из этих случайных свойств, ибо бесконечность, согласно этой теории, тоже лишь случайное свойство. У бога разум бесконечен по своей природе. У сотворенных духов он конечной природы. Сам по себе, по своей природе он ни ограничен, ни бесконечен, но он может стать тем или другим в зависимости от субстанции,

¹ См. выше, гл. XXXIII, где я говорю об ошибочности приписывать богу несколько атрибутов, о чем подробнее будет сказано в дальнейшем.

в которой он находится. Такова эта странная теория, совмещающая в себе самые противоположные вещи. А к тому же меня еще уверяют, что разум, будучи в одном случае неограниченной природы, в другом — конечной природы, и тем не менее сам по себе ни ограниченный, ни бесконечный, но способный существовать и без границ и с границами, еще кроме того повсюду одинаковой природы. Что говорить об этом — это верх чуда или противоречия.

ГЛАВА LXIII¹

Продолжение

НЕОБХОДИМО ЛИ, ЧТОБЫ ВЕРХОВНОЕ СУЩЕСТВО, СОЗДАВШЕЕ ЧЕЛОВЕКА РАЗУМНЫМ, БЫЛО САМО РАЗУМНО?

Я раньше сказал: «Существование следствия доказывает бесспорным образом существование причины. Почему же невозможно умозаключать аналогичным образом от качеств первого к качествам второй? Потому что в данном случае причина и следствие различного порядка. Следствие случайно, причина необходима; следствие конечно, причина бесконечна. Но между конечным и бесконечным нет ничего общего»².

Я рассчитывал опровергнуть этим следующие рассуждения: «Причина должна быть совершеннее следствия, и принцип всех вещей должен необходимым образом обладать в высочайшей степени всеми совершенствами всех существ. Но человек бесспорным образом обладает способностью мыслить, воспринимать и познавать; следовательно необходимо признать, что эта способность сообщена ему некоторым высшим существом, которое, будучи само разумно, наделило его разумом»³.

Эта аргументация покоится целиком на том принципе, *что нет ничего в следствии, чего бы не было в причине*. Но если признать этот принцип без всяких оговорок, то он заведет нас слишком далеко. Из него следовало бы также, что бог материален, ибо он создал материю. Действительно, либо бог мог сообщить разум людям, не будучи сам разумен, подобно тому как он создал материальные субстанции, не будучи сам материей, — либо же, если он не мог создать разумных существ, не обладая сам разумом, то он не мог также создать материальных субстанций, не обладая сам телом. Чтобы избегнуть таких неприятных выводов, названный принцип видоизменяют следующим образом.

«Нет ничего в следствии, чего бы не было или *формально* или *эминентно* в его причине. Следует иметь в виду, что это говорится о *действующей* и *полной* причине, являющейся причиной

¹ Гл. LIX—LXII опускаются. (Ред.)

² Т. I, ч. I, гл. III.

³ «Démonstration de l'Existence et des Attributs de Dieu» (Доказательство существования и атрибутов бога) д-ра С. Карка, сокращенное Г. Бернетом в его «Défense de la Religion tant naturelle que révélée».

в собственном смысле слова. Известно, что *формально* означает здесь: тем же способом, каким вещь находится в следствии; но по ошибке вообразили себе, что слово *эминентно* не означает ничего. *Эминентно* означает превосходнейшим образом. Так например бог, являющийся действующей и полной причиной человеческого рода или один только сотворивший из ничего душу и тело человека, содержит эминентно все совершенства обеих этих субстанций, не разделяя их несовершенств. Он обладает например разумом и волей, но обладает этими способностями бесконечно более совершенным образом, чем мы. Мы понимаем лишь очень мало вещей и понимаем их с трудом, — бог же понимает все, что может быть понято, и притом ясно и без всяких усилий, ибо оно из века хранится в нем и будет всегда храниться. Таким образом бог замечает все, что происходит, он видит все и слышит все, что делается и говорится во вселенной, без глаз, без ушей или других еще более низких чувств, как обоняние, вкус и осязание, — он видит и слышит это совершенно божественным и непонятным для нас образом; и это-то мы и называем *эминентно*. Мы сознаем в себе способности видеть и слышать и мы заключаем отсюда, что бог должен обладать ими, как и мы, ибо иначе он не мог бы сообщить их нам, или другими словами, иначе мы не получили бы этих способностей от него, — но мы остерегаемся приписать ему их недостатки.

«То же самое относится к телу; всю свою *суть* (*entité*), т. е. *реальность*, тело получает от бога, ибо в противном случае в теле было бы нечто реальное, что оно не получило бы от бога, и что было бы несотворенным. Если спросят, что такое эта *суть* или эта *реальность*, то мы ответим, что это — сущность тела, неизвестная нам с своей внутренней стороны, но что нужно отнять у нее несовершенства, которыми ограничена телесная природа, как например свойство обладать поверхностью, фигурой, способность двигаться и быть делимым. В боге нет ничего подобного, потому что в этом отношении тело похоже на небытие. Но бог обладает *эминентно* всем тем, что имеется реального в теле, как и всем тем, что имеется реального в духе, но без их несовершенств. Поэтому нельзя сказать, что бог — *тело* в том смысле, в каком мы понимаем это слово, т. е. в смысле некоторой вещи, обладающей поверхностью, фигурой, вещи, которая может быть делима или приведена в движение. Но бог также и не *дух*, подобный нашему духу, разум которого ограничен, воля капризна и который по своей природе может испытывать воздействие со стороны своего тела, доставляющее ему то страдание, то удовольствие, так что он благодаря этому зависит и от других окружающих его тел. Таким образом, выражаясь строго, вечное существо, являющееся причиной всех созданных существ, не есть ни тело, ни дух, но совершенно особенное существо, для которого, как говорили древние, мы не имеем названия. Иначе говоря, мы не можем отнести его ни в какую категорию, ни в какой особый

класс бытия, заключенный в обычные категории, чем и объясняется изречение, что бог *transcendit omnes categorias* (превосходит все категории). Бог не есть формально ничто из того, что мы видим и что мы познаем, но он есть все бесконечно более превосходным образом, чем все то, что мы познаем. Он, говоря вместе с Дионисием Ареопагитом, *pánta tà súta ха! оὐδὲν τῶν ὄντων* (все существа и ни одно из существ)¹».

Так выражался один теолог-философ, который, заметив у вульгарных метафизиков большое пренебрежение к вопросу о причинах и причинности, особенно тщательно изучил его. Мы видим, как он дополнил пустые теории, преподносимые торжественно в школах по столь важному вопросу. Посмотрим теперь, более ли состоятельны его собственные взгляды. Я рассмотрю их с тем большей свободой, что я желаю, чтобы поступали и со мной таким же образом. «Схоластики сочинили здесь массу пустых софизмов (это говорит все тот же автор)², но достаточно удалить отсюда излишние вещи, чтобы убедиться, что остающееся не лишено значения. Презирают, и не без основания, их терминологию ибо она часто лишь затемняет суть дела. Но среди этих терминов имеются и очень удачно придуманные, над которыми совсем неосновательно издеваются». Дело идет в особенности о выражении *эминентно*, защиту которого мы еще раз предпримем.

«Нет ничего в следствии, чего бы не было или *формально* или *эминентно* в его причине. Следует иметь в виду, что это говорится о *действующей* и *полной* причине, являющейся причиной в собственном смысле слова. Известно, что *формально* означает здесь: тем же способом, каким вещь находится в следствии; но по ошибке вообразили себе, что слово *эминентно* не означает ничего».

Если это воображение, то я должен сознаться, что в этом пункте я принадлежу к воображающим.

Какая вещь содержится формально в своей причине, придерживаясь даже того значения, которое придают слову *формально*? Оно означает: тем же способом, каким вещь находится в следствии. Но какая вещь находится в причине тем же способом, каким она находится в следствии? Рассмотрим понятие причины в его различных видах.

Творческая причина (*cause créatrice*) делает так, что то, что не существовало, существует; в этом случае ничто из того, что содержится в ее следствии, не находится и никогда не находилось в ней тем же способом, каким оно находится в следствии, а также никаким другим способом, ибо оно совершенно не существовало до сотворения. Мнимая аксиома: нет ничего в следствии, чего бы не было или формально или эминентно в его причине — не может поэтому быть применена к действующей

¹ «Bibliothèque ancienne et moderne», par Jean le Clerc, t. XVII, seconde partie, p. 448—491.

² Там же.

и полной причине, являющейся причиной в собственном смысле слова, по крайней мере в применении к первому члену альтернативы, — о втором члене ее еще нет пока речи. Творение имеет отношение лишь к совершенно новым вещам, из которых ничто абсолютно не существовало раньше.

Порождающая причина (*cause génératrice*) не содержит формально своего следствия. Согласно обычному, хотя и встречающемуся сильным возражениям взгляду, порожденное тело предсуществовало до рождения, но оно предсуществовало в виде зачатка, ставшего в момент оплодотворения зародышем. Ничто не находится формально в зародыше так, как в зачатке. Зачаток — это первый член существования, который не похож формально на состояние зародыша, а если бы он и походил на него, то зачаток не является порождающей причиной. Порождающая причина — это то, благодаря чему особь переходит от состояния зачатка к состоянию зародыша. Я имею в виду порождающую силу. Что касается порождающего существа, рассматриваемого как причина, то оно содержит лишь зачаток, и оно произвело свое действие, когда зачаток был оплодотворен. Но оплодотворенный зачаток не имеет уже той формы, которую он имел до своего оплодотворения.

Инструментальные причины, как например перо, которым пишут, и карандаш, которым рисуют, не содержат формально своего следствия. Написанное не находится в перо так, как на бумаге. Рисунок не находится формально в карандаше.

Было бы излишним останавливаться подробно на других видах понятия причинности. Следствиями называют вещи, которые существуют благодаря действию какой-нибудь другой вещи. Разве не очевидно, что если предположить, будто следствие существовало до действия причины, давшего ему существование, то оно все же существовало не тем же способом, каким оно существует впоследствии? Впрочем само это предположение ложно. Следствие не существует до действия, сообщающего ему существование. Следствие есть формально лишь следствие и оно таково в целом и в частях лишь вне причины. К чему же сводится альтернатива: *формально* или *эминентно*, раз ничто из всего того, что находится в следствии, не может находиться формально в своей причине? Перейдем к другому члену альтернативы.

«*Эминентно* означает превосходнейшим образом».

Можно придать этому слову какое угодно значение. *Эминентно* противопоставляется понятию *формально*. Но имеется ли для следствия и того, что оно содержит в себе, более превосходный способ существования, чем формальное существование? Этого никогда не удастся доказать, а не то удалось бы вместе с тем доказать, что непрерывное существование естественных явлений является несовершенством по сравнению с тем способом, каким, как думают, все существовало и существует еще в творческой причине, — но такое утверждение было бы очень странно. Разу-

меется, творец не может создать ничего столь совершенного, как он, однако все, что он создал, — хорошо. И все, что он создал, было бы дурно, если бы он дал ему существовать вне себя менее превосходным способом, чем оно существовало в нем. Но формальное существование вовсе не менее совершенно и превосходно, чем так называемое *эминентное* существование. То, что существует лишь *эминентно*, не обладает полнотой, присущей ему в его роде; оно не пользуется всей полнотой своего бытия, чтобы пользоваться ею, оно должно существовать формально. Мне кажется, что самое полное существование — это самое превосходное существование, и что формальное существование, когда существо обладает всем присущим его роду совершенством, есть самое полное существование.

При противоположной точке зрения способность творить была бы в боге, как я сказал уже в другом месте, лишь способностью ухудшать свои собственные совершенства и само свое бытие, поскольку он давал бы существовать вне себя формально тому, что существует в нем эминентно, т. е. более превосходным образом¹. Какое странное представление о творческом могуществе и кто осмеливался бы придерживаться его?

¹ «Когда верховное существо приняло решение придать небытию существование, то оно должно было приготовиться к тому, чтобы это существование, совершенное в нем, ухудшилось у новых существ, которые создала бы его рука. Оно не могло не знать, что те существа, которым сообщится больше божественной эманации (предположив, что они возникли бы путем такой эманации), будут неизбежным образом самыми дурными. Оно должно было предвидеть, что любовь, вера, свобода, разум, которые, будучи эманациями его бесконечных совершенств, должны были сделаться свойствами сотворенных им конечных существ, станут у них несовершенными качествами, пораженными изъяном, пропорциональным их имманентным достоинствам, что тогда не только все формы будут представлять смесь красоты и безобразия, но что наиболее прекрасные формы окажутся страдающими от наибольших недостатков... Из всех преимуществ человека разум и воля — самые ценные и самые пагубные. В этом противоречии нет ничего удивительного. Атрибуты бесконечного, соединенные с конечным, заражаются нечистотой последнего. Они вырождаются тем больше, чем утонченнее и возвышеннее источник, из которого они происходят. Естественно поэтому, что способности познания и желания, самые возвышенные в божестве, становятся самыми низкими у человека. Действительно ничто не унижает человека больше, чем то, что его уделом является преступление и заблуждение» (т. I, ч. I, гл. VI).

Так рассуждал я о равновесии нравственного добра и зла, излагая взгляды тех, кто утверждает, будто бог содержит эминентно все то, что находится формально в сотворенных существах. Странно, что мне приписали взгляды, которые я излагал, не только не принимая их, но скорее не одобряя их совершенно недвусмысленным образом, как это видно из дальнейшего: «Хотя абсолютное существо заключает в своей необъятности все действительные или возможные существования; хотя оно одно лишь существует поистине независимым и необходимым образом; хотя все существует в нем, и оно имеет право приписывать себе все бытие, однако бессмысленно думать, будто разум человека, инстинкт собаки, быстрота оленя, блеск солнца представляют части, отделившиеся от его субстанции, вне которой ничто не может существовать. Скажем лучше, что оно общило жизнь и форму своим вечным замыслам, т. е. что оно создало

Таким образом *эминентно* не означает превосходнейшим образом, ибо нет более совершенного способа существования, чем формальное существование.

«Бог, являющийся действующей и полной причиной человеческого рода или один только сотворивший из ничего душу и тело человека, содержит эминентно все совершенства обеих этих субстанций, не разделяя их несовершенства».

Ничто из того, что содержат душа и тело человека, не находится эминентно в боге, являющемся действующей и полной причиной человеческого рода. Все то, что находится в боге, должно находиться в нем более совершенным образом, чем оно могло бы существовать вне него. Я только что доказал, что так называемый эминентный способ существования, — в чем бы он ни заключался, — менее совершенен, чем формальное существование.

«Бог обладает например разумом и волей, но обладает этими способностями бесконечно более совершенным образом, чем мы».

Следовательно он не обладает ими ни формально, ни эминентно. Он не обладает ими формальным образом, ибо в этом случае он обладал бы ими в той же степени совершенства, что и человек. Он не обладает ими эминентным способом, ибо этот способ еще менее совершенен, чем первый. Как же он обладает ими? Он вовсе не обладает ими.

«Мы понимаем лишь очень мало вещей, и понимаем их с трудом, бог же понимает все, что может быть понято, и притом ясно и без всяких усилий, ибо оно от века хранится в нем и будет всегда храниться. Таким образом бог замечает все, что происходит, он видит все и слышит все, что делается и говорится во вселенной, без глаз, без ушей или других еще более низких чувств, как обоняние, вкус и осязание, — он видит и слышит это совершенно божественным и непонятным для нас образом; и это-то мы и называем *эминентно*».

мир и его свойства. Оно их извлекло не из себя и не из какого другого места; они нигде не существовали. Оно захотело, чтобы они были; оно сказало, и они стали».

Мог ли я выражаться более ясным образом? Следовательно не я утверждаю, что божественные совершенства умалются, переходя от бесконечного к конечному. Это говорят те, которые утверждают, что дух и тело со своими свойствами наодяты, — поскольку де о идет о том, что есть в них реального, — эминентно, т. е. более превосходным образом, в боге и формально, т. е. менее превосходным образом, в существах, которых бог сотворил, сообщив им эманации своих атрибутов. Пусть читатель решит также, имели ли право опираться на это место, чтобы уличить меня в противоречии с самим собой, под тем предлогом, будто я выдаю здесь любовь к себе, свободу и разум за совершенства бога и будто эти три идеи о верховном существе доказывают, что он нам известен не только в качестве причины. Если бы некоторые люди были менее торопливы при чтении и несколько более осторожны при порицании, то они избегли бы многих недоразумений.

1. Иначе говоря, бог видит без глаз, слышит без ушей и понимает без разума. Мы говорим, что то, что не имеет глаз, не видит; что то, что не имеет ушей, не слышит и что то, что не имеет разума, не понимает. Неужели же бог является каким-то чудовищным скопищем противоречий? Уверяют, будто бог пользуется всеми чувствами, не имея формально органов их, между тем как для деятельности чувств абсолютно необходима формальная сторона органов. Что значит видеть, слышать, обонять, вкушать и осязать без того, что абсолютно требуется, чтобы видеть, слышать, обонять, вкушать и осязать? Все это значит *эмминентно*. Что же означает это многозначительное слово? Оно означает: совершенно божественным и непонятым для нас образом. Я заранее знал, что дело закончится признанием того, что слово это лишено смысла, что оно не означает ничего положительного и известного нам, что с ним не связывают никакой идеи.

2. Видеть и понимать — это очень формальные акты двух способностей, которые мы находим у себя. Они могут существовать лишь формальным образом. Видеть и понимать эмминентным образом или другим каким-нибудь способом, который назовут наудачу, не понимая того, что это означает, это значит вовсе не видеть и вовсе не понимать.

«Мы сознаем в себе способности видеть и слышать и мы заключаем отсюда, что бог должен обладать ими, как и мы, ибо иначе он не мог бы сообщить их нам, или, другими словами, иначе мы не получили бы этих способностей от него, — но мы остерегаемся приписать ему их недостатки».

На основании этого утверждают, что бог может сообщить нам лишь те способности, которыми он обладает сам, и в виде неизбежного следствия отсюда, что бог не может дать существование вне себя ничему такому, чего бы он не извлек из своей собственной субстанции. Если бы мы обладали какими-нибудь способностями, которыми он не обладал бы сам, то мы получили бы их не от него, а между тем мы имеем все от творца. Если бы вне бога существовала какая-нибудь субстанция, которая не заключалась бы в его божественной субстанции, то она тоже произошла бы не от бога, а между тем все происходит от бога. Разве я был неправ, говоря, что эта теория очень близка к Спинозизму? Вот к чему приводит прямым образом столь усердно защищаемый принцип: нет ничего в следствии, чего не было бы в его причине, — принцип, который применяют в особенности в действующей и полной причине, причине в собственном смысле слова, творческой причине. А между тем творческая причина — это та причина, к которой его следовало бы меньше всего применять. Если бы творец извлекал из самого себя все то, что он создает, то это было бы уже не творение, а порождение. Можно было бы сказать, что он за-

ключал в себе зачатки или семена всех вещей и что благодаря акту своей воли он дал им распусться. Понятие порождающей способности в совершенстве подходило бы к нему, но не было бы настоящего сотворения, ибо его нет при рассматриваемой мною теперь гипотезе. Творить, согласно этой гипотезе, — это значит дать существовать некоторым способом тому, что существовало уже иным способом, дать существовать формально тому, что существовало лишь эминентно. Мы видим таким образом, что если бы это последнее слово обладало каким-нибудь смыслом, то оно означало бы тот способ, каким например какое-нибудь растение заключается в зерне или человек в семени.

То, что понимают под творением, радикально отлично от такого рода произведения. Творить — это значит дать существование вещи, которая прежде не существовала. В таком случае не только нет необходимости, чтобы творческая причина содержала все то, что заключается в произведенном ею следствии, но, наоборот, необходимо, чтобы она его не заключала. Если бы она его заключала каким-нибудь способом, то она не была бы ни творческой, ни подлинно действующей и полной причиной. Она только сообщила бы форму произведенному ею существу, а это — свойство порождающих причин; но она не создала бы его реальным образом, ибо оно существовало бы до этого порождения его. Пункт этот имеет решающее значение в разбираемом вопросе. Если творческая сила, сила причины в собственном смысле слова, сила действующей и полной причины заключается в способности сообщать существование тому, что раньше не существовало (а никто, думаю я, не станет отрицать этого), то такая причина не обладает ничем из того, что она создает, ибо в противном случае это означало бы, что она его не создает. Она обладает только способностью создать его; этой способности с нее достаточно, и она исключает предшествующее существование всего того, что находится в следствии. Читатель видит теперь все преимущество моей позиции, и было бы бесполезно на этом настаивать. Все усилия, все ухищрения, все лишние слова идеи и пустые слова, которыми пользуются для доказательства положения, что творческая причина должна содержать все то, что находится в ее следствии, разбиваются о такую бесспорную аксиому, как нижеследующая: так как творческая причина дает целиком существование своему следствию, то ничто из того, что находится в последнем, не находилось до творения ни в его причине, ни в каком-нибудь другом месте.

«То же самое относится к телу; всю свою *суть* (*entité*), т. е. *реальность*, тело получает от бога, ибо в противном случае в теле было бы нечто реальное, что оно не получило бы от бога и что было бы несотворенным».

Верно: всю свою реальность тело и дух получают от бога, но в силу творения, а не порождения. Бог создал ее, он не извлек ее ни из себя самого, ни из чего-нибудь другого.

Боятся, что если бы в следствии было что-нибудь, что не было бы никаким способом в причине, то оно произошло бы не от бога. Это — детские страхи. Оно произошло бы от бога, ибо бог создал бы его. Оно не было бы эманацией его субстанции или его атрибутов: это невозможно, ибо в таком случае мы были бы обломками божества. Оно было бы произведением его творческой силы: зависимость в этом случае несравненно больше, чем при противоположной гипотезе.

Для человечества прискорбно, что знаменитые теологи и столь же славные философы так легко забыли эти элементарные принципы и что в своем ослеплении они стали приписывать творцу лишь способность сообщать форму тому, что находится в нем, осмелившись лишить его столь возвышенного преимущества, как способность дать существование тому, что не существовало раньше.

«Если спросят, что такое эта *суть* или эта *реальность*, то мы ответим, что это — сущность тела, неизвестная нам со своей внутренней стороны».

Итак бог становится здесь телесным по сущности существом, ибо, по-моему, обладать сущностью тела — это значит быть по сущности телесным. В силу того же самого принципа бог обладает всеми сущностями, и божественная сущность оказывается суммой всех других сущностей. Не станем останавливаться на столь странной идее. Чтобы придать ей большее правдоподобие, к этому прибавляют;

«Что нужно отнять у нее несовершенства, которыми ограничена телесная природа, как например свойство обладать поверхностью, фигурой, способность двигаться и быть делимым».

Но конечные существа были сотворены вместе со своими границами. Они обладают по своей сущности определенными размерами. Они не могут иметь ни большего, ни меньшего размера, ибо сущности неизменны.

Предположим, что они существуют в боге без несовершенства, т. е. бесконечным образом. Но, не говоря уже о противоречивости предположения конечных существ бесконечными, все то, что находится в боге, находится в нем таким в силу необходимости бога, и все могущество божие не может заставить его существовать иным образом. Бог не может невозможного. Бог ограничил бы себя самого, если бы он дал существовать вне себя и ограниченным образом тому, что существует бесконечным образом в нем. Он этого не может: его существо неизменно, нетленно, непередаваемо.

Как мог бы бог передать другим существам какие-нибудь свои совершенства, не уменьшая их соответствующим образом? Ведь они бесконечны, а бесконечное не передается. Если бы оно передавалось, то оно передавалось бы целиком, ибо оно неделимо. Но оно не может передаваться целиком существам, неспособным воспринять его бесконечности. Бесконечное относится к одному

единственному порядку, который оно занимает целиком, не переходя в низшие порядки.

Скажут, не наше дело объяснять все эти *как*. Отлично. Но имеем ли мы больше права объяснять непонятное непонятым, нагромождать тайны на тайны, невозможности на невозможности, и все это для того, чтобы снизить бога до уровня человека, ибо человеку не дано подняться до бога?

«В боге нет ничего подобного, потому что в этом отношении тело похоже на небытие».

В каком отношении тело похоже на небытие? В том, что оно обладает поверхностью и фигурой, что оно может быть приводимо в движение и быть делимым. Но разве небытие протяженно и обладает фигурой? Разве небытие подвижно и делимо? Столь странное утверждение не заслуживает опровержения.

«Но бог обладает эминентно всем тем, что имеется реального в теле, как и всем тем, что имеется реального в духе, но без несовершенства».

Нет ничего в сотворенном теле или духе, что не было бы необходимым и имманентным образом несовершенным. Реальность тела, равно как и сотворенного духа, была бы несовершенством в боге. Реальность, или суть, тела может заключаться лишь в теле. Реальность, или суть, духа может заключаться лишь в духе.

Одно из двух: либо тело и дух, находящиеся вне бога, находятся здесь без их сути, ибо последняя находится в боге, — но это невозможно; либо суть тела и суть духа находятся одновременно в боге, и в теле, и в духе, вне бога, что тоже невозможно и становится особенно ясным, когда пытаются объяснить, что означает эта суть или эта реальность. Это — сущность тела и сущность духа. Сущность какой-нибудь вещи — это то, благодаря чему названная вещь есть то, что она есть. Если сущность тела заключается в боге, то тело будет вне бога без того, благодаря чему она есть то, что она есть. Или же сущность тела будет в боге и вне бога, чего не может быть с одной и той же телесной природой. То же самое относится к сущности духов. Она вовсе не находилась в боге. Он создал ее.

Бог не должен заключать в своей сущности все другие сущности, чтобы дать им существование вне себя. С него достаточно способности дать существование тому, что не обладает им. Наоборот, если предположить, что бог содержит все сущности, то они никогда не будут существовать вне него, ибо все то, что находится в боге, остается в нем вечно. В нем нет ничего, что не было бы им самим. Это простое и единое существо неспособно ни делиться, ни увеличиваться, ни уменьшаться. Истины эти очевидны до последней степени, и их достаточно только **высказать** (не доказывая их).

«Поэтому нельзя сказать, что бог — *тело* в том смысле, в каком мы понимаем это слово, т. е. в смысле некоторой вещи, обладающей поверхностью, фигурой, вещи, которая

может быть делима или приведена в движение. Но бог также и не *дух*, подобный нашему духу, разум которого ограничен, воля капризна и который по своей природе может испытывать воздействие со стороны своего тела, доставляющее ему то страдание, то удовольствие, так что он благодаря этому зависит и от других окружающих его тел».

Истина рано или поздно, но должна восторжествовать. Наш автор приближается к моим взглядам; еще минута размышления, и он начнет рассуждать и говорить совсем, как я.

Бог не есть тело в том смысле, в каком мы понимаем это слово. В каком же смысле он тело? Этот термин означает лишь тело согласно нашей идее о нем на основании того, что мы о нем знаем. Точно так же слово *дух* означает лишь нашу идею о нашей душе на основании тех способностей, которые мы знаем у нее. В каком же смысле был бы бог духом, если бы он не был таким духом, как наш дух, и той же самой духовной природы? Я, кажется, рассмотрел достаточно подробно этот вопрос и поэтому могу не останавливаться на нем больше. Отмечу только, как многолико заблуждение. Раньше говорили, что бог — дух той же самой природы, что и человеческий дух. Теперь утверждают, что он не той же самой природы. Я не обладаю способностью примирять подобные противоречия.

«Выражаясь строго, вечное существо, являющееся причиной всех созданных существ, не есть ни тело, ни дух...» Да, я выражаюсь строго и я думаю, что если существует вопрос, о котором следует рассуждать с максимальной точностью и строгостью, то это, разумеется, величайший и деликатнейший из всех вопросов, именно вопрос о боге.

Итак наконец после тщетных усилий уйти от света истины признают, что, выражаясь строго, вечное существо, являющееся причиной всех созданных существ, не есть ни тело, ни дух. Но это и есть мой взгляд, к этому и сводится все то, что я говорил до сих пор и что я еще скажу. Выражаясь строго, вечное существо, являющееся причиной всех созданных существ, не есть ни тело, ни дух. Говорить, что бог есть дух, разум, это значит выражаться неточно, злоупотреблять терминами, прилагать к несотворенному существу слова, означающие лишь сотворенные вещи, это значит впадать в грубое заблуждение. Бог не есть ничто из того, что он создал, и не обладает ничем из этого.

Вечное существо есть причина всех созданных существ. Все — несотворено, ничто не было создано, если в следствии нет ничего такого, чего не было бы в действующей и полной причине. В этом случае элементы мира находились в боге, — неважно каким способом, — но они здесь находились; они не сотворены, и создание видимого мира есть лишь развитие этих вечных элементов. А так как кроме того в боге нет ничего, что не было бы им самим, то эти элементы, а также и их продукты оказываются частями

его божественной субстанции. Куда только могут завести такие ужасные следствия!

«... Но совершенно особенное существо, для которого, как говорили древние, мы не имеем названия. Иначе говоря, мы не можем отнести его ни в какую категорию, ни в какой особый класс бытия, включаемый в рамки обычных категорий, чем и объясняется изречение, что бог *transcendit omnes categorias* (превосходит все категории)».

Это положение вполне правильно с моей точки зрения, но очень плохо согласуется с защищаемыми цитируемым автором взглядами, а именно, что бог обладает всем тем, что есть реального в теле, а также в духе. Если верно, что бог обладает реальностью духа и тела, то его природа не совершенно особенна; суть тела и духа ему обща вместе с сотворенными телесными и духовными субстанциями. Я, по моему мнению, рассуждаю правильнее, исходя из принципа, что бог не обладает ничем из того, что находится в сотворенных существах, духах или телах. Непоследовательность сторонников противоположного взгляда должна по меньшей мере заставить подозревать, что они ошибаются, но не тогда, когда они выражаются строго и когда я с ними согласен, а тогда, когда они отказываются от этих правильных рассуждений и приписывают причине то, что принадлежит лишь следствию, — а в этом я с ними несогласен.

Совершенно особенное существо, для которого мы не имеем названия, которое мы не можем отнести ни к какой категории или ни к какому особому классу бытия, заключенному в обычных категориях, не может быть названо разумным, добрым, мудрым, справедливым и т. д. Если бы эти качества приличествовали ему, то мы имели бы название для обозначения его и категорию, куда отнести его. Его бы называли добрым, мудрым, справедливым и его бы отнесли к разряду разумных существ.

«Бог не есть формально ничто из того, что мы видим и что мы познаем, но он есть все бесконечное более превосходным образом, чем все то, что мы познаем. Он, говоря вместе с Дионисием Ареопагитом, πάντα τὸ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων (все существа и ни одно из существ).

Антитезы и игра слов не заслуживают никакого внимания, особенно когда они настолько лишены смысла, как антитезы Дионисия Ареопагита, и странно, что ими пользуется наш философ после его приведенного несколькими строками выше формального признания. Я прошу здравомыслящих и свободных от предрассудков читателей перечесть эту главу и добросовестно рассмотреть, на чьей стороне внутреннее согласие между идеями и отсутствие противоречий между принципами и следствиями из них.

Бог не есть разумное существо, следовательно он — неразумное существо...

Чудесное заключение! Так рассуждают некоторые, а может быть и очень многие из тех, которые взяли на себя задачу просвещать других. Вскоре они станут утверждать, что то, что не желто, красно, ибо нет других цветов кроме желтого и красного; что то, что не квадратно, кругло, ибо существуют только две фигуры — круг и квадрат; что животное, которое не олень, есть змея, ибо нет других видов животных кроме оленя и змей. Действительно они имеют такое же право допускать только две субстанции, субстанцию мыслящую и субстанцию материальную, как признавать лишь два цвета, две фигуры и два вида животных. Если доказательства кажутся более очевидными в одном случае, чем в другом, то они не более достоверны. Можно ли мне лучше доказать, что красное не есть зеленое, круг не есть треугольник, змея не есть птица, чем то, что творец не есть сотворенное существо? Они не желают признать, что бог может иметь в своей бесконечной природе нечто, заменяющее разум или, скажем лучше, исключаящее его необходимым образом как нечто бесполезное, несовершенное, недостойное его. Чего же они хотят? Стать богами? Нет. Пусть они подумают о бедствиях человечества, и они почувствуют себя униженными. Неужели для удовлетворения их гордыни нужно, чтобы их бог был лишь человеком, похожим на них? Я не осмеливаюсь приписывать им столь нечестивых помыслов. Однако они утверждают, что если это непостижимое существо не бессмысленно подобно материи, то оно обладает разумом, по природе похожим на их разум, или же что если оно не разумно подобно им, то оно бессмысленно подобно материи. Как сильна власть предрассудков! Они воображают, будто соблюдают подобающую дистанцию между собой и своим богом, приписывая ему бесконечный разум, между тем как они обладают лишь ограниченным разумом. Последнее действительно верно, поскольку в своем ослеплении они доходят до утверждения, что конечное и бесконечное могут обладать одной и той же природой. Я уже достаточно высказался по этому вопросу, чтобы мне нужно было возвращаться к нему; но моя аргументация очень годится для вскрытия названного заблуждения, и читатель, который еще не чувствует всей истинности ее (если только имеется еще такой читатель, который дошел до этого места книги, не убедившись в этом), не может сделать ничего лучшего, как тщательно обдумать ее, пока он не признает правильности ее в меру своих сил.

В боге нет незнания; незнание есть несовершенство человека. В боге нет разума; разум есть совершенство человека. То, что нам угодно назвать бесконечным разумом, ибо мы не имеем прили-

чувствующего ему имени, не есть вовсе разум, а нечто бесконечно высшее, чем разум, и не имеющее ничего общего с ним. Может быть это всеобщая идея всего? Нет. Может быть это непосредственная интуиция всех вещей? Нет. Если бы я даже не понимал смысла этих слов, то достаточно знать, что они сочинены людьми, чтобы иметь право утверждать, что они не выражают какого-нибудь божественного свойства. Может быть... Нет: это ничто из того, что человек может понять и сказать. Непостижимое невыразимо. Если бы бог в данный момент, когда я пишу, рассеял мрак, окутывающий мой разум, и если бы он мгновенно сообщил мне самое возвышенное созерцание, на которое только способен человек; если бы, разбив затем естественные границы человеческого духа, он дал мне пройти бесконечное множество различных классов существ, поднимающихся одни над другими, чтобы обогатить меня всеми способностями наисовершеннейшего класса, то все же святилище божества осталось бы для меня недоступным: я не понял бы, что такое бог, что такое совершенство в боге, что такое какое-нибудь определенное совершенство бога. Но благодаря разуму, данному мне богом, я мог себе доказать, что все, находящееся в боге, бесконечно более превосходной природы, чем все добродетели человека, и что то, что превосходит нашу способность разумения, превосходит также средства человеческого языка.

Если бы кто-нибудь, наблюдая мою борьбу с ходячими понятиями о божестве, отнесся к этому вначале с подозрением, то, думаю, теперь его сомнения должны рассеяться: чистота моих намерений должна стать для него очевидной. Бог — не мыслящее существо, не разумное существо, но существо, бесконечно более, чем мыслящее, бесконечно более, чем разумное.

Правда, я этим не объясняю идеи божества, но я и не брался сделать это. Непостижимого нельзя объяснить: для всякого конечного ума оно вечно будет покрыто священным мраком. Я ставлю идею, которой мы не можем ни иметь, ни дать, выше всего того, что мы представляем себе. Освободить ее от границ разума, в которые ее пытались заключить, не значит ли это возвеличить ее? Очистить понятие о боге от множества человеческих идей, неприличествующих этому верховному существу, не значит ли это в некотором смысле объяснить его? Если нужно признать, что мы не представляем себе того, что такое существо более, чем мыслящее и более, чем разумное, то надо признать также, согласно прекрасному изречению блаженного Августина, которое я охотно повторяю ввиду истинности и силы его, что, чем меньше понимают бога, тем лучше познают его. Бог во всем бесконечно выше нашего разумения. Поэтому, чем более понятие, которое мы хотели бы себе составить о нем, будет выше того, что мы понимаем, и выше сил нашего разума, тем меньше оно удалится от своего предмета, если только можно говорить о большем и меньшем в применении к бесконечному по необходимости расстоянию.

*БОГ НЕ БЛАГ И НЕ СВЯТ, ПОТОМУ ЧТО ОН ВСЕСОВЕРШЕННОЕ, БЕСКОНЕЧНО
СОВЕРШЕННОЕ СУЩЕСТВО*

I. Здравый смысл говорит нам, что бог всесовершенное, бесконечно совершенное существо, но тот же здравый смысл не объясняет нам, что такое всесовершенство, бесконечно совершенство. Эта идея не необходима нам также, чтобы иметь право утверждать, что все то, что не есть бесконечно совершенство, не приличествует богу.

Доказав², что благодать и святость не способны к бесконечности, согласно нашей идее об этих совершенствах, и что наша идея о них дает уму весь реальный и положительный смысл слов *благодать* и *святость*, ибо она есть их основа и оригинал, точными словесными копиями которого они являются, я доказал, как мне кажется, что бога нельзя назвать ни благим ни святым ни в каком смысле. Я не стану повторять того, что я уже сказал в другом месте; я рассуждаю теперь на основании достаточно развитых и принятых всеми принципов. Наша идея доброты, до каких бы размеров мы ее ни довели благодаря усилиям нашего духа, представляет нам всегда это совершенство в конечной степени. Мы никогда не сможем представить его себе столь великим, никогда не сможем придумать столь многочисленных актов его, чтобы к этому нельзя было ничего больше прибавить; т. е. мы никогда не сможем представить себе этого качества бесконечно совершенным, или, иными словами, сколь бы велика ни была доброта согласно нашей идее о ней, она никогда не будет достойна бесконечно совершенного существа.

Но не эта сторона дела самая трудная. Все единодушно признают, что нельзя представить себе ни одного из атрибутов бога бесконечным. Лица, утверждающие, что бог благ и свят в том реальном и положительном смысле этого слова, согласно которому людей называют добрыми и святыми, признают это, как и все прочие. Ввиду этого я просил бы их сказать мне, означают ли выражения *благой* и *святой* бог, *добрый* и *святой* человек конечную или бесконечную доброту и святость. По их утверждению, слова эти употребляются в одинаковом смысле в применении и к богу и к человеку, а так как смысл этот реален и положителен, то он должен означать нечто конечное или бесконечное. Поэтому мой вопрос правилен и имеет смысл, и они не могут отказаться ответить на него. Как же они ответят на него? Если этот реальный и положительный смысл выражает бесконечную доброту, то он не подходит к человеку, а если он выражает конечную доброту, то он неприменим к богу. И в том и в другом случае бога нельзя назвать добрым и святым в том самом смысле, в каком

¹ Гл. LXV опускается. (Ред.)

² См. особенно гл. XXVI.

называют так людей, и в конце-концов бог ни благ, ни свят ни в каком смысле, ибо эти слова *благость* и *святость* совершенно непригодны для выражения совершенств, отличных от совершенств, находящихся в сотворенных существах, от которых заимствована идея их.

Может быть они скажут, что дело здесь идет лишь о природе этих качеств, независимо от их больших или меньших размеров. Отлично, но тогда я спрашиваю, всесовершенно ли или нет то, что составляет доброту и святость? Если оно всесовершенно, то оно не является качеством человека, в котором нет ничего всесовершенного. Если оно не всесовершенно, то оно не может относиться к бесконечному совершенству бога. Может быть оно ни бесконечно совершенно, ни конечно совершенно. Но тогда это не совершенство. Я предоставляю им самим сделать отсюда соответствующие выводы.

Мы думаем, что бог всесовершенное, бесконечно совершенное существо, не понимая того, что такое всесовершенство, бесконечное совершенство. Почему же нельзя таким же образом предположить бога всеблагим и бесконечно святым, хотя мы не в состоянии представить всеблагости и бесконечной святости?..

Но оба эти случая радикально отличаются друг от друга, и меня бы удивило, если бы не заметили этой разницы после всего сказанного выше о совершенстве¹. Мы знаем лишь один способ быть совершенными, именно тот, которым совершенны сотворенные существа. Он не приличествует богу, и поэтому наша идея о совершенстве неприменима к нему. Это именно мы и имеем в виду, говоря, что бог всесовершенен или бесконечно совершенен. Выражения эти лишены положительного смысла; они означают только, что бог, в отличие от нас, не обладает относительным и конечным совершенством, одним словом, что он не обладает ни нашими совершенствами, ни нашими несовершенствами: мы вправе утверждать это на основании одной только нашей идеи о наших сильных и слабых сторонах, не прибегая к понятию, которого мы не в состоянии представить себе. Иное дело — нравственные атрибуты, как доброта и святость. Эти качества представляют нечто положительное согласно нашей идее о них, но это положительное дается нам в том виде, в каком они существуют у человека. Таким образом нет бесконечной доброты, нет бесконечной святости, а лица, утверждающие обратное, утверждают этим, что есть нечто сотворенное и человеческое и в то же время бесконечное².

Люди, любящие скорее цепляться за слова, чем думать о вещах, возразят, что совершенство есть тоже нечто соответствующее составленной нами себе о нем идее и что если можно называть бога бесконечно совершенным существом, то точно так же можно назвать его бесконечно благим... Очевидно эти люди стараются

¹ Гл. XXVII, XLIX и сл.

² Гл. LII.

обмануть себя. Совершенство есть нечто положительное, когда мы применяем это слово к сотворенным существам. Абсолютное же и бесконечное совершенство — это просто отрицание совершенства, как мы представляем себе идею его¹. Следовательно, если допустить правильность сравнения бесконечного совершенства с бесконечной добротой, то надо признать, что последняя представляет лишь отрицание доброты, как мы понимаем это качество. Называть бога бесконечно благим и святым — это все равно, что утверждать, что он ни благ, ни свят, как мы понимаем эти идеи. Какой бы выбор ни сделать, нет возможности избежать этого заключения. Отрицание наших совершенств — это отрицание доброты и святости, как они существуют в нас, как мы их знаем. Это — неизбежное следствие того принципа, что метафизические атрибуты бога исключают нравственные атрибуции. Поскольку первые признаны и приняты всеми, они не только не доказывают пригодности вторых, но, наоборот, полностью отрицают их.

II. Рассмотрим доброту и святость в них самих, т. е. рассмотрим то, что составляют эти способности. Мы извлечем отсюда новые доводы в пользу наших взглядов.

Доброта — это склонность делать добро; святость заключается в любви и соблюдении того, что мы называем добродетелью. Отличные от этих определения доброты и святости отличаются от них лишь по форме, а не по существу. Любить делать добро, поступать согласно правилам справедливости и добродетели — вот за что людей называют добрыми и святыми. Посмотрим, применимы ли эти свойства к богу.

Любить делать добро — это совершенство природы, но человеческой природы, природы чувствующего существа; это — склонность нашей души, которая благодаря чувству удовольствия и страдания, испытываемому ею в присутствии некоторых предметов, возбуждает у человека интерес к другим чувствующим существам, особенно к себе подобным, побуждает его естественным образом доставлять им приятные ощущения и вызывает у него такое же естественное нежелание причинять им страдания. Причина этой благожелательной склонности заключается отчасти в нашей свободе делать зло, противоядием которой она является. Без нее мы были бы способны злоупотреблять, даже без нашего ведома, этой свободой. Другой причиной является любовь к себе самим, которая могла бы принять чрезмерный характер, если бы врожденное нежелание причинять зло другим не помогало нам сдерживать ее в должных границах. Так как человеческая природа жадно ищет того, что ей приятно, и готова даже добиваться своего благополучия за счет благополучия других людей, то нужна была способность, которая не только удерживала бы это стремление в должных границах у каждого индивида, не нарушая столь же естественного стремления всех других индивидов, но которая на-

¹ Гл. XXVII.

учила бы их еще кроме того находить наслаждение в доставлении добра другим. Это чувство — зародыш доброты, а подходящей для него почвой является чувствительность.

Чувствительность, равна как и все то, что ее предполагает, не свойственна божественной природе. Д-р Гаррис¹, пытаюсь доказать, что бог обладает всеми теми совершенствами, которые он нам сообщил, утверждал, что это верховное существо бесконечно чувствительно, на самом же деле он доказал совершенно противоположное. Он это доказал столь убедительным образом, что, не будучи в состоянии скрыть этого от самого себя, он вынужден был признать, что собственно чувствительность в строгом смысле слова не присуща богу, но он пользуется этим словом как наиболее удобным для выражения своей мысли. Отличный, нечего сказать, довод: он показывает провещенным людям, любящим точность выражений, что мысль д-ра оказалась бесконечно ниже божества. Все те, кто займутся этой же задачей, добьются не лучших результатов, ибо божественная чувствительность — это какое-то чудовищное качество: ведь бог бестелесен, а чувствительность — это способность нашей души ощущать удовольствие и страдание посредством одушевляемого ею тела.

Эта чувствительность души — первый элемент доброты и основа всех других элементов ее. Если бы мы никогда не ощущали ни удовольствия, ни страдания, ни добра, ни зла, если бы мы не переживали ни физических, ни духовных радостей, составляющих самую чистую часть счастья, то мы не знали бы их, мы не имели бы ни пылкого желания быть счастливыми, ни благородной страсти делать людей счастливыми. Это чувство, которое побуждает нас желать добра другим, доставлять им столько добра, сколько мы только можем, которое заставляет нас самих чувствовать то добро, которое мы им делаем, эта благотворная добродетель является в нашей душе как бы ветвью чувствительности. Любовь к собственному благополучию и желание делать добро другим покоятся на одном и том же принципе; порождающей причиной первого является чувство, то же самое можно сказать и о втором. Разумеется, это чувство разумно, т. е. оно подтверждается, усиливается и совершенствуется разумом; но этот разум является опять-таки принадлежностью человека, и таким образом доброта как в своем конститутивном принципе, так и в своем совершенстве есть чисто человеческая добродетель, недостойная божества.

Бог расгочает нам добро; мы окружены со всех сторон его дарами; он умножил для нас источники счастья. Никто не чувствует этого сильнее, чем я. Моя душа переполнена этим. Да прилигнет мой язык к гортани, если я забуду когда-нибудь прославлять все эти благодеяния. Но я не питал бы такого доверия к верховному существу, если бы я думал, что все добро, которое оно делает для нас, происходит от столь ничтожного и столь сла-

¹ См. его «*Ответ атеистам*», вторая часть.

бого чувства (ибо оно таково по сравнению с богом), как чувство доброты, подобное по природе нашей доброте. Нетрудно доказать, что так как бог выше всех потребностей, интересов и страстей, мешающих часто людям быть добрыми, то невозможно представить себе, чтобы что-нибудь могло изменить или мешать его благости, предполагая, что он благ, чего однако не удастся доказать. Доброта, как ее себе представляют, человеческая доброта столь ничтожна, что человеческие страсти и интересы могут задержать, помешать, воспрепятствовать проявлению ее, и в то же время утверждают, что это совершенство присуще богу в том же самом смысле, в каком оно свойственно человеку! Я лично думаю, что качество, по природе подверженное изменениям, несовместимо с неизменной природой. Доброта по природе подвержена изменению, ибо она основывается на чувствительности, а когда последняя поглощена более близкими и более сильными интересами, то ослабевшая доброжелательность должна уступить место более сильной страсти.

Значит недостойно бога любить делать добро, желать делать добро? Ведь кажется, наоборот, если величайшие совершенства верховного существа заключаются в возможности для него делать все то добро, что он хочет, то нет ничего также более прекрасного в нем, чем желать делать все то добро, которое не противоречит его мудрости, его справедливости и другим его божественным совершенствам...

Прежде чем ответить на это соображение, я желал бы узнать, что понимают под этой любовью и этим желанием.

Но ведь это уже было сказано, это — склонность делать добро другим. Какие нужны еще тут комментарии?

Но какого рода эта склонность? Как и в какой форме ее представляют себе?

Она никакого особенного рода; это — вообще склонность, стремление желать и делать добро.

Обобщая что-нибудь, мы тем уничтожаем его. Доброта — это склонность души желать и делать добро. Понятие о ней получено на основании того, как эта склонность существует у нас или какова она у других людей, которых мы называем добрыми. Не углубляясь в анализ существенных элементов доброты, я вспоминаю, что я ее знаю только благодаря опыту, а не каким-нибудь иным путем; что опыт этот относится к доброте лишь такой, как она существует у людей; что образованная на основании этого опыта идея — это идея некоторой человеческой склонности; что наконец словесный знак этой идеи не означает ничего другого. Этого достаточно; я знаю теперь, что то, что я понимаю под добротой, есть чисто человеческое свойство, и следовательно оно ниже бога. Правда, анализируя ее, я нахожу, что составные части ее представляют тоже чисто человеческие отношения — наши обязанности, наши потребности, наши цели, наши способности, наши акты, наши модификации, — и что вся основа этой добродетели коренится в глу-

бине нашего существа, во внутреннем устройстве нашей природы, из которой она вытекает и с которой она связана необходимым образом. Однако на что мне здесь этот более глубокий анализ? Я предлагаю его ученым, относясь с полным доверием к их знаниям. Что касается лиц, с трудом разбирающихся в столь серьезных вопросах, то для них мне достаточно привести более доступные им доводы.

III. Из таких двух положений: бог — добр, человек — добр — одно непременно ложно. Если бог добр, то доброта есть божественное свойство. Если человек добр, то доброта есть человеческое свойство. Одно и то же свойство, взятое, как это делают, в одном и том же смысле слова, не может быть и божественным и человеческим. Это настолько ясно, что о боге говорят, что он выше всех категорий. Божественная сущность исключает все другие сущности.

Все остроумие, все аргументы и все красноречие, затраченные для защиты тезиса о божественной благодати, доказывают лишь обратное тому, что желают доказать. Называя доброту человеческой, этим самым признают, что названная добродетель относится к порядку сотворенных вещей. Эта первая уступка должна бы, казалось, иметь решающее значение, но ее пытаются отнять затем с помощью вот каких соображений. «Следует составить себе самое прекрасное, самое замечательное и самое возвышенное представление о боге, какое только можно иметь, и, сделав все усилия в этом направлении, на какие только мы способны, признать, что наша идея несколько не приближается к этому бесконечному образцу и к заключенным в нем бесконечным совершенствам. Разум человеческий, очень слабый и страдающий множеством недостатков, очень далек от того, чтобы быть способным исчерпать, так сказать, беспредельные совершенства всесовершенного существа. Эта наша неспособность не должна мешать нам делать все усилия, чтобы приобрести такие идеи о боге, которые если и не достойны его, то во всяком случае не недостойны данного им нам разума. Следовательно мы должны приписать ему все совершенства, не примешивая к ним никакого недостатка. Если, поступая таким образом, мы и не представляем себе всего размера божественных совершенств, что невозможно, — то зато мы их и не ограничиваем недостойными их недостатками. Таким образом, составив себе идеи доброты и святости на основании свидетельства разума и опыта, мы вправе приписать их богу, но только без всякого недостатка, который они имеют у человека. Доброта и святость конечны и изменчивы у человека, но, не изменяя реального и положительного смысла этих слов, следует их назвать бесконечными и неизменными у бога»¹. Этот аргумент представляется не-

¹ Это рассуждение повторяется на сотни ладов в ряде сочинений, имевших целью опровергнуть статьи *Манихейяне* и *Павликиане* «Критического словаря» Бэйля. Все они похожи друг на друга, и поэтому достаточно рассмотреть одно какое-нибудь из них.

Надо признать, что никогда более важный вопрос не обсуждался так неумело (беими спорящими сторонами).

отразимым наиболее искусным защитникам учения о божественной благодати и святости. Но на этот счет я придерживаюсь совершенно иного взгляда. Я воспользуюсь этой аргументацией для доказательства того, что в боге не может быть ни благодати, ни святости.

Разумеется, следует составить себе самую возвышенную идею о боге, какую только можно. Но этого можно достигнуть, лишь отличая бога от всего того, что мы представляем себе как насчет существ, так и их способностей, и следовательно насчет доброты и святости.

Сделав все усилия, на которые мы только способны, чтобы составить себе самое возвышенное понятие о боге, мы должны тем не менее признать, что наша идея нисколько не приближается к этому бесконечному образцу и к заключающимся в нем бесконечным совершенствам. Признаем же, что наша идея доброты и святости нисколько не приближается к бесконечным совершенствам бога. Но это все равно, что признать, что он ни благ, ни свят; действительно, если бы он был благим и святым, то наша идея о благодати и святости приближалась бы к этим заключающимся в нем совершенствам. Правда, отрицают, что эта идея охватывает бесконечность их. Но во всяком случае она выражает род этих совершенств, ибо их признают одинаковыми у бога и у человека, за исключением только их объема.

Разум человеческий, очень слабый и страдающий множеством недостатков, очень далек от того, чтобы быть способным исчерпать, так сказать, беспредельные совершенства всесовершенного существа. Но неужели человеческий разум более близок к роду совершенств бога, чем к их бесконечному объему? Пусть ответят на это, и я сделаю отсюда соответствующие выводы. Если скажут, что род божественных совершенств превосходит все силы нашего разума, — а это так, — то отсюда будет следовать, что такие добродетели, как доброта и святость, род которых мы знаем, не являются божественными совершенствами. Может быть скажут, что мы отлично понимаем, что такое благодать и святость в боге, ибо архетип всякого совершенства благ и свят в том же самом смысле, в каком людей называют добрыми и святыми, хотя наша идея об этих качествах не охватывает бесконечности его благодати и святости? В таком случае признают совершенно недвусмысленным образом в боге нечто конечное. Наша идея не охватывает бесконечного; все, что мы понимаем, во всяком случае ограничено пределами нашей способности разумения. Но мы понимаем род названных обоим божественных совершенств — благодати и святости. Следовательно бог обладает сущностями, заключенными в границах нашей способности разумения. Следовательно в боге содержатся конечные сущности. Что могут ответить на это? Что они не конечны в боге, хотя мы представляем их себе конечными. Следовательно они в боге находятся не так, как мы их представляем себе; наша идея доброты следовательно ни в чем неприме-

нима к богу, ибо она конечна во всем. Следовательно бог ни благ, ни свят.

Что бы ни говорить и что бы ни делать, этот конечный вывод всегда встает перед нами с одинаковой очевидностью. Права истины незыблемы; будучи выше злобы и слабости людей, она заставляет умолкнуть ложь и рано или поздно рассеивает мрак невежества. Свет ее может оставаться скрытым или затемненным в течение ряда веков, но наконец время раскрывает ее, она является и заставляет все умы признать ее¹.

Наша неспособность охватить бесконечность бога не должна мешать нам делать все усилия, чтобы приобрести такие идеи об этом верховном существе, которые если и недостойны его, то во всяком случае и не недостойны данного им нам разума. Разум в том состоянии чистоты, в котором мы его получили от творца, показывает нам, что нет никакого соответствия между богом и человеком и нет никакого сходства между их соответственными качествами. Всякое понятие о божестве, приписывающее ему человеческие добродетели, хотя бы со всякого рода оговорками, недостойно разума.

Мы должны приписывать богу лишь все совершенные совершенства, лишь бесконечные совершенства; только такие приличествуют ему. Но знаем ли мы, представляем ли мы себе такие совершенства? Ограничиваясь лишь теми, о которых идет у нас речь, — именно о благодати и святости, понимаемых в том смысле, в каком мы их себе представляем, — можно ли сказать, что они бесконечны и совершенны? Ни в коем случае. Поэтому не будем приписывать их богу в том смысле и такими, какими мы их знаем. Но не будем также приписывать их ему ни в каком другом смысле и никаким другим образом. Они лишь таковы, как их представляет наша идея о них, и ничего больше. Если они не приличествуют богу согласно этой идее, то они совсем не приличествуют ему.

Какое странное заблуждение предполагать бесконечными все способности и свойства, наблюдаемые нами в природе, чтобы составить из них сложную идею о ее творце! При этом предположении лишь бесконечность приличествует богу, а бесконечность исключает способности сотворенных существ. Сколь бы бесконечными и свободными от недостатков ни предполагать доброту и святость, но, поскольку они обладают реальностью, они являются качествами необходимым образом ограниченной и несовершенной субстанции. Следовательно названное предположение ошибочно; ошибочно также и вытекающее из него понятие.

¹ У истины величайшая сила; хотя бы все боролись против нее и против нее выдвигались всякого рода доводы вместе с ложью, она, не зная каким образом, сама собой проникает в души смертных, с оных си она никогда не обнаруживает сразу; скрываясь иногда во мраке длого, она однако *является* сама собой, разоблачая ложь. *Polub., lib. III, Hist. I.*

Составив себе идею о доброте и святости на основании свидетельства разума и опыта, мы не только не вправе приписывать их богу без тех недостатков, которые они имеют у человека, но мы должны признать, что они являются составными элементами человеческой природы, что они имеют свое основание в требованиях этой природы, что их внутреннее несовершенство неразрывно связано с ними, что нельзя нигде предположить наличие их без наличия того, благодаря чему они являются человеческими качествами, ибо они не обладают ничем реальным, что не было бы насквозь человеческим.

Они конечны и изменчивы у человека; всякий сознает и представляет их себе такими. Невозможно, не изменяя реального и положительного смысла слов, думать, что они бесконечны и неизменны у бога. Если они бесконечны у бога, то мы не в состоянии их представить себе. Неужели можно отождествлять известный и понятый смысл какого-нибудь слова с непостижимым смыслом его? Довольно пустых различений, довольно различных уверток. В боге нет количественных градаций. Он непостижим во всем или же он постижим во всем.

Конечно, если наши добродетели присущи богу, то они в нем бесконечны и неизменны. Если они в нем бесконечны и неизменны, то они таковы в силу самой необходимости бога. Это так. Но как же происходит, что они обладают нашими пределами, нашей ограниченностью, испытывают в нас изменения и причастны нашим слабостям? Какая сила могла изменить эти необходимым образом бестелесные сущности?

Если существует бесконечный разум, то не существует конечных разумов; а если существуют ограниченные разумы, то не существует бесконечного разума. Мы видели выше доводы в пользу этого, я мог бы привести даже доказательства этого. Замените одни слова другими, поставьте благость или святость на место разума, тогда можно считать доказанным, что если существует бесконечная благость и святость, то не может быть конечной благости и святости, как они присущи людям.

Я высказал минуту назад пожелание, чтобы лица, интересующиеся наиболее важными истинами, прочли с должной серьезностью лучшие книги, написанные в защиту тезиса о нравственных атрибуциях божества, книги, авторов которых я назвал. Я прибавлю к этому, что было бы хорошо, чтобы они применили здесь принципы, которые я противопоставляю этим авторам, особенно в наиболее убедительных, по их мнению, местах. Я ограничусь лишь этим советом, не имея лично возможности останавливаться подробнее на этом вопросе. Данный мною набросок может послужить введением к этому чтению.

IV. Совершенство, не подчиненное законам доброты, не есть доброта. На каком же основании можно называть его этим именем? Соблюдение этих законов составляет формально доброту, оно

есть мера ее. Лишь благодаря этому бываешь добрым, и чем точнее ты соблюдаешь эти законы, тем ты лучше. Можно ли быть добрым без того, что необходимо, чтобы быть добрым? Недурной вопрос! Но задавать его не более странно, чем ответить на него утвердительно.

1. Первая обязанность доброты заключается не только в том, чтобы не причинять никому никакого зла. Мало-мальски добрый человек стремится избавить своего ближнего от всего того зла, от которого он может его предохранить. Если я вижу, что мой брат находится на краю пропасти и что вот-вот он упадет в нее, и если, будучи в состоянии остановить его без всякой опасности для себя, я этого не делаю, то вправе ли я называть себя добрым? Поведение бога не подчинено этому закону. В доказательство этого я сошлюсь на свидетельство теологических книг. Бог может помешать всему тому злу, которое происходит с сотворенными им существами; но он не обязан сделать этого, и он не делает этого. Объяснить это можно тем, что он поступает, не руководствуясь принципом доброты.

2. Одно из самых священных правил доброты, — правило, показывающее лучше всего превосходство этой добродетели, — заключается в том, чтобы делать максимально большое добро, а это означает две вещи: во-первых, делать добро всем тем, кому можно его делать, а во-вторых, делать его им максимально больше. Разумеется, тот, кто любит делать добро, постарается сделать его в меру своих возможностей, в противном случае его доброта не была бы максимально большой, и он грешил бы более или менее против этой добродетели в зависимости от того, насколько отставали бы акты его доброты от его возможностей. Вы можете осчастливить десять человек, а вы осчастливили лишь пятерых; вы можете удвоить счастье друга, но вы этого не делаете. Добры ли вы? Спросите об этом у вашего друга, спросите у лиц, которые тщетно добиваются ваших благодеяний, следуемых им и потому, что они их заслуживают, и потому, что они их просят, и потому, что вы можете их легко доставить. Строго говоря, вы не обязаны сделать этого. Но здесь дело не в этом, — речь идет не о справедливости, но о доброте. Склонность делать добро побуждает людей делать все то добро, которое только они могут. Если в своих поступках мы не вполне сообразуемся с этим, то это значит, что мы сопротивляемся этой склонности, насилуем ее. Однако бог свободен и независим в распределении своих даров. Он имеет право дать больше или меньше совершенства, больше или меньше счастья сотворенным им существам. Чтобы делать добро, богу достаточно лишь пожелать этого. Но он не делает всего возможного добра, значит он не следует правилам доброты.

3. Утверждают еще, что бог мог ничего не сотворить и что он мог бы и в настоящее время увеличить число разумных существ, способных быть счастливыми. Между тем доброте очень противоречит не делать добра никому, когда можно его сделать

всему свету. Кроме того желать делать добро и быть в состоянии делать его, но удерживаться от этого, — это нравственное противоречие, которого не может быть в боге. Либо бог не благ, либо он не может сделать больше добра, чем он делает. Это — дилемма, затруднительная для тех, которые судят о поведении всемогущего на основании правил человеческого поведения.

4. Для доброты не существует завтрашнего дня; она не откладывает того добра, которое она может сделать сегодня, в настоящий момент. Дайте же ответ, вы, добрые и благородные души, утверждающие, что бог мог бы сотворить мир на миллионы лет раньше, на следующий вопрос: неужели желание сообщить, как вы предполагаете, другим часть своего счастья побудило бога отложить на такой поздний срок создание существ, способных наслаждаться им? Разве такова доброта?

5. Доброта терпелива и сострадательна. Подлинно добрый человек забывает обиды и прощает оскорбления. Бог милосерден, но он не прощает всем: он не простил мятежным ангелам, он не простит тем, которые будут вечно жить в месте, предназначенном для его мести. Таков общепринятый догмат. Следовательно бог не следует тому закону доброты, который требует, чтобы мы прощали наших обидчиков.

6. Доброта может стать справедливостью. Заслуженные милости являются чем-то должным. Но бог не должен нам ничего; все его дары добровольны; его могущество абсолютно независимо. Между тем доброта очень зависит от некоторых правил, излагаемых мною здесь: она является соблюдением этих правил. Разница эта объясняется тем, что между одним человеком и другим человеком имеется всегда известное соответствие, известные изначальные отношения и связи, порождающие обязанности, между тем как между творцом и тварью нет никакого соответствия.

Мы разложили доброту на ее главные составные части. Приущие ей обязанности коренятся в свойствах нашей природы и в нашей взаимной зависимости друг от друга в силу нашей погребенности друг в друге. Тот, в котором нет ничего подобного, не обладает принципами доброты, а следовательно и самой добротой. Быть выше правил доброты, быть выше доброты — это не значит быть добрым, это значит быть больше, чем добрым. Было бы противоречием, чтобы бесконечно благой бог не мог сделать ничего из того, чего требуют конституитивные законы доброты. Раз признают, что он не подчинен ни одному из этих законов, то следует признать также, что он неблаг.

Действия всевышнего носят на себе бесконечно более возвышенную печать, чем печать доброты. Если бы принципы этой добродетели были применимы к ним, то мы увидели бы, что бог часто не проявляет доброты, что он не всегда так благ, как он мог бы быть, что иногда даже он менее добр, чем люди, а это совсем не вяжется с бесконечной благостью. Вот следовательно яв-

ное противоречие в божестве¹. Чтобы устранить его, утверждают, будто божественная благодать абсолютно свободна, будто таким образом она может то увеличиваться, то уменьшаться, и даже переставать совсем обнаруживаться в силу верховных соображений мудрости и справедливости или в силу одного только желания проявить свою свободу. Все это пустые увертки. Из этих рассуждений следовало бы, что божественные совершенства при всей своей бесконечности мешают и ограничивают друг друга, что они не могут обнаружиться все вместе, а только последовательно и каждое в свою очередь. Что за ограниченность и несовершенство! Что это за бесконечность, которая то увеличивается, то уменьшается! О, нескромные спорщики, берущиеся объяснить поведение бога, когда же вы дадите ему поступать достойным его образом? Прежде чем согласовать его поступки с вашими идеями, старайтесь быть в согласии с самими собой. Вы утверждаете, что бог, творец и господин всего, не подчинен законам, которые он установил для сотворенных существ; что тот, кто повелевает людям делать или не делать чего-нибудь, не обязан сам выполнять свои повеления, ни добиваться того, чтобы они были непременно выполнены: что по отношению к богу зло — ничего, потому что он знает средство избавления от него, избавления к тому же навсегда, когда он того пожелает, так что от этого не остается никакого следа, и он умеет даже извлечь из него большее добро, между тем как люди неспособны исправить зло. И вы умозаключаете отсюда, что хотя люди обязаны препятствовать злу в меру своих возможностей, но бог не связан этим правилом, несмотря на то, что он по существу благ и свят. Неужели вы не замечаете, что это предположение: несмотря на то, что он *бесконечно благ и свят* — противоречит всему предыдущему? Вы устанавливаете известное правило доброты, на основании которого вы называете существа добрыми, поскольку их поступки согласуются с ним, и в то же время вы желаете, чтобы некоторое существо было бесконечно благим и святым, хотя оно не обязано подчиняться этому правилу и хотя оно совсем не следует ему. Рассуждать так — это все равно, что утверждать, будто то, что не доброе, есть доброе.

¹ Манихейзм Бейля (я понимаю под этим возражения манихеев, приведенные и в его сочинениях, ибо трудно установить, в чем заключаются его собственные взгляды) поκειται на следующих двух рассуждениях:

1. Доброта бесконечного существа должна быть бесконечной, такой, что нельзя представить себе большего доброты. Но если бог допускает зло, то его доброты не бесконечна, ибо можно представить себе большую доброту, доброту существа, которое не допустило бы зла.

2. Человек, обладающий только средней добротой, оказал бы без всяких колебаний ту помощь, в которой бог отказал людям; таким образом бог не только не бесконечно благ, но даже не добротее, как люди.

Все эти рассуждения вместе с подтверждающими их примерами, сравнениями и доводами лишены значения в силу указываемых мною соображений.

V. То мы имеем вполне правильные идеи о благодати и святости бога, то эти совершенства в нем непостижимы для нашего слабого ума. Одни утверждают, что бог благ и свят в том единственном смысле, в каком эти слова применяются к человеку; другие заявляют, что бог благ и свят, но благодатью и святостью, совершенно непохожими на соответствующие наши качества. Один и тот же философ утверждал, что эти добродетели основываются на тех же самых идеях у бога и человека, но что проявление их различно у обоих этих существ. Подобное противоречие несовместимо с истиной.

Две различные способности отличаются друг от друга, по словам Платона¹, своим назначением и своими следствиями. Одними и теми же способностями называют такие способности, которые имеют один и тот же предмет, которые вызывают те же самые следствия, которые проявляются одним и тем же способом; а различными способностями называют такие способности, которые имеют различные предметы, различные следствия и различные проявления. Чем иным могли бы они отличаться для нас, которые, не познавая способностей в самих себе, представляют их себе лишь на основании их действий или следствий? Это доказывает, если рассуждать правильно, что одни и те же идеи доброты предполагают одни и те же действия и одно и то же проявление этой способности и что различные действия и проявления должны приводить к различным идеям.

Я признаю, что нельзя сделать никакого вывода из человеческой доброты в применении к поведению бога; что все сравнения, предполагающие, что проявления добродетели бога похожи на хорошие поступки сотворенных существ, неверны; что все возражения манихеев ошибочно относят поведение бога к тому же порядку, что поведение людей, и предлагают судить об одном по другому. Мы исходим из одного и того же принципа, но выводим из него противоположные следствия. Человеческая доброта и то, что вы называете божественной благодатью, основываются, согласно вам, на одних и тех же идеях. В таком случае мы вправе судить об одной по другой. У них имеется один общий момент для сравнения, именно одна и та же идея. Манихеев в таком случае правы, и все их сравнения безупречны. Но если они исходят из ложной предпосылки, то вы ошибаетесь в выводе. Опровергая их, вы опровергаете самих себя. В этом случае человеческая доброта и то, что вы называете божественной благодатью, не основываются на одних и тех же идеях; в этом пункте вы должны согласиться со мной. Но эти идеи — это идеи доброты, и все, что не согласуется с ними, не есть добродетель, носящая имя доброты. Следовательно то, что вы называете божественной благодатью, не есть в действительности доброта.

¹ «О государстве», кн. V.

Я ищу истину, чтобы безоговорочно принять ее. Я размышляю, комбинирую, я углубляюсь в вопрос, я не желаю ничего скрыть от себя. Если я думаю, что бог ни благ, ни свят ни в каком смысле этих слов, то я должен показать, что я признаю это под влиянием глубокого убеждения.

Мы пользуемся словами для выражения своих мыслей; слова— это чувственные знаки наших идей, а выраженные словами идеи— это смысл этих слов, т. е. то, что они означают собственным и непосредственным образом. Так как нет никакой физической связи между членораздельными звуками и идеями, для обозначения которых мы пользуемся этими звуками, подобно тому как нет такой связи между вещами и их названиями, то мы устанавливаем произвольно какое-нибудь определенное слово в виде знака для какой-нибудь идеи. Когда говорят, то желают дать знать то, что имеют в уме. Следовательно слова являются знаками идей того, кто произносит их. Никто не может применить их непосредственным образом в качестве знаков ни к чему иному кроме идей, которые находятся в настоящий момент в его уме; пользоваться ими иначе— это значило бы делать их в одно и то же время знаками своих собственных мыслей и знаками других идей, делать так, чтобы они означали и не означали таких-то определенных идей; но это все равно, что не давать им означать вообще ничего. Так как слова установлены таким образом в виде произвольных знаков идей того, кто пользуется ими, то они не могут означать вещей, которых он не знает, ибо в этом случае они были бы знаками ничего, пустыми звуками, лишенными всякого значения. Человек не может сделать так, чтобы слова, которыми он пользуется для выражения своих мыслей, были знаками или качествами вещей, которых он не знает, или мыслей других лиц, о которых он не имеет никакого представления. Это были бы опять-таки знаки того, чего он не знает, знаки ничего. Он должен получить некоторое знание об этих скрытых качествах и об этих чужих мыслях для того, чтобы названия, которые он им даст, означали не то, что они в себе самих, а способ, каким они ему известны, не понятия, которыми могут обладать другие, но идеи о них, которыми он будет сам обладать. Словом, слова означают в устах каждого человека те идеи, которые находятся у него в уме.

Не продолжая этого извлечения из рассуждения Локка о значении слов¹, я применяю его к моей теме. Пусть простят мне, что я повторяю здесь те принципы, из которых английский мыслитель извлек столько очевидных выводов. Слово *доброта* в устах каждого из нас есть знак его идеи об этой добродетели; эта идея и есть весь смысл этого слова. Благодаря этому оно неспособно означать качества, которого мы не знаем, непостижимого качества, ибо в этом случае оно было бы знаком ничего.

¹ См. выше, первое примечание, гл. I.

Следовательно бог не может быть благ непостижимым, отличным от того, что мы понимаем под добротой, образом. Если бог не благ ни в каком из смыслов этого слова и ни согласно никакой из идей, знаком которых оно является, то бог не благ. Значит ли это, что наши мысли и их знаки являются мерой того, что находится в боге? Нет, но наши мысли и их знаки не являются мерой того, что находится в боге, потому что в нем нет ничего из всего того, что могут понять наши мысли или представить их знаки.

Если бы Бейль обратил внимание на эти принципы и потрудился обдумать их хорошенько, то он не стал бы утверждать, что несовместимость поведения бога с обычными понятиями о доброте и святости не мешает богу быть благим и притом бесконечно благим. Боясь зайти слишком далеко в своем отрицании у бога свойства благости и святости, он вынужден был признать истинными ряд рассуждений, ложность которых нетрудно доказать. Его опасения, сами по себе очень похвальные, были совершенно излишними по отношению к его противникам, которые не придали этому никакого значения, а отсутствие логической строгости в его рассуждениях сильно повредило истине, которая у него смешивалась с ложью. Его основное положение было бесспорно: поведение бога не нормируется обычными понятиями о доброте и святости, и при оценке его понятия эти совершенно неприменимы. Несоответствие между конечным и бесконечным не позволяет прилагать к тому, что делает бог, правила того, что должен делать человек, или, иначе говоря, пользоваться обычными понятиями разума как масштабом, одинаково пригодным для оценки поведения бога и поступков людей. Человеческому уму при всех его усилиях не удалось еще до сих пор доказать, что допущение зла согласно с естественными принципами доброты и святости. Оно не противоречит им, по моему мнению, потому что они к нему неприменимы, но оно не согласуется с ними. Что же могло побудить этого философа признать бога благим и святым благостью и святостью, стоящими выше соответствующих человеческих качеств? Бесконечное совершенство бога? Я доказал, что доброта — это конечное качество, никаким образом несовместимое с божественным совершенством. Слабость человеческого разума? Да, он утверждал, что то, что несовместимо с человеческой добротой и святостью, может отлично совмещаться с божественной благостью и святостью, хотя наш слабый разум не может понять этой совместимости. Может быть эта трудность не должна была бы нас остановить, если бы было вообще доказано, что бог благ и свят. Но есть ли какой-нибудь иной способ доказать, что бог благ и свят, как показать, что его поведение согласуется с правилами доброты и святости?

Значит не может быть доброты и святости иного порядка, чем человеческая доброта и святость, не может быть доброты и святости, которые непостижимы для нашего слабого разума

и с которыми было бы совместимо существование зла? Множество ученых теологов и даже наиболее смелые рационалисты признали, что естественные идеи справедливости и других добродетелей даны были нам для руководства в своем поведении, а не для оценки поведения бога, что мы имеем право применять соображения нашего разума только к вопросам, соразмерным его силам, что было бы настоящим безумием желать предписать верховному существу правила, соответствующие максимумам, которые люди должны соблюдать между собой. Но отказались ли они из-за этого от учения о божественных атрибутах? Нет: они вывели отсюда не то, что бог ни благ, ни свят, ни справедлив, ни мудр, но что эти божественные совершенства бесконечны и что благодаря их бесконечности, недоступной нашему пониманию, мы не в состоянии примирить с ними существование нравственного и физического зла.

Я не взял на себя защиты взгляда, непоследовательность которого я доказываю. Мне кажется, что то, что называют бесконечной благодатью и святостью, непостижимой справедливостью и мудростью, не есть вовсе ни благодать, ни святость, ни справедливость, ни мудрость. Какой смысл имеют эти слова, если они не выражают естественной идеи доброты и святости? Какое можем мы себе составить представление о том ином порядке доброты и святости, который считают приличествующим богу? Ведь люди сочинили слова для выражения своих мыслей; вправе ли они пользоваться ими для обозначения мыслей, которых они не имеют? Как применить понятия доброты и святости к богу, в каком-то непостижимом смысле? Что такое непостижимый смысл? Ровно ничего.

Эпикура упрекали в том, что, уничтожив сущность богов, он сохранил название их. Не вправе ли мы упрекать тех, которые говорят нам о непостижимой доброте и святости, о доброте и святости иного порядка, чем соответствующие качества человека, не вправе ли мы упрекать их в том, что они уничтожают сущность этих идей и сохраняют лишь названия их, лишенные в этом случае всякого смысла?

Не следует объяснять невозможность примирить существование зла с нравственными атрибутами божества их бесконечностью. Если согласно идее об обычной человеческой доброте зло не должно было бы никогда существовать, то тем более зло должно противоречить бесконечной благодати, если только не допустить, что последняя по существу своему радикально отлична от человеческой доброты? Но доброта, отличающаяся по сущности от сущности доброты, есть лишь доброта по названию и лишена какой бы то ни было реальности.

VI. Я должен сказать еще кое-что в частности о святости. Одни считают ее не столько положительным атрибутом, сколько отрицанием всех человеческих пороков, которые не могут находиться в боге. Они называют бога святым в противоположность

грешным и нечистым людям. Другие понимают под святостью некоторую положительную добродетель, как например любовь к нравственному порядку, проявление которой заключается в соблюдении того, что добродетельно. Но с этой стороны мы уже видели, что нравственность со всем тем, что к ней относится, со своими действиями и принципами является свойством человеческой природы и целиком покоится на человеческих отношениях,— либо на взаимоотношениях людей между собой, либо на их зависимости от творца. Но бог не зависит ни от какого существа; бог не находится ни с каким существом в отношениях, в которых люди находятся между собой; следовательно ни в боге, ни для бога нет ни добродетели, ни нравственности. Нравственный порядок был создан богом для людей; он соответствует их природе. Бог бесконечно выше этого порядка и всего, относящегося к нему. Если бог не удаляется от установленных им отношений нравственного порядка, ибо не может быть никакого противоречия в его наипростом действии, то, с другой стороны, он также не следует им в силу какой-то святой и добродетельной склонности. Такая склонность есть человеческое чувство, от которого бесконечно далеко до свойств бога.

ГЛАВА LXIX ¹

Дополнение

БОГ НИ СПРАВЕДЛИВ, НИ НЕСПРАВЕДЛИВ

Справедливость есть добродетель человека; несправедливость есть порок человека. Бог выше того и другого.

Мы без труда признаем, что животные, находящиеся ниже нравственного порядка, нравственно ни хороши, ни дурны. Но разве бог не бесконечно выше нравственности, подобно тому как животные ниже ее? Как же можно причислять его к категории нравственных существ?

ГЛАВА LXX

СВИДЕТЕЛЬСТВУЮТ ЛИ О ПЛАНЕ И БЕСКОНЕЧНОЙ МУДРОСТИ КРАСОТА, РАЗНООБРАЗИЕ, ПОРЯДОК И СИММЕТРИЯ, ЦАРЯЩИЕ ВО ВСЕЛЕННОЙ, И ОСОБЕННО ЧУДЕСНАЯ ПРАВИЛЬНОСТЬ, С КОТОРОЙ КАЖДАЯ ВЕЩЬ ДВИЖЕТСЯ К СВОЕЙ ЦЕЛИ?

Среди аргументов, которыми пользуется д-р Кларк для доказательства того, что существующее само по себе существо разумно и мудро в собственном значении этих слов, он придает повидимому особенное значение доводу от красоты, разнообразия, порядка и симметрии, царящих во вселенной, и особенно чудесной правильности, с какой каждая вещь относится к своей цели. Бесчисленное множество авторов как древних, так и современных, прибавляет он к этому, так искусно пользовались этим доводом,

¹ Гл. LXVII и LXVIII опускаются. (Ред.)

что было бы лишним останавливаться на нем, настолько он ясен и бесспорен¹.

Мы здесь касаемся самой соблазнительной стороны антропоморфизма,—я имею в виду ту свободу предположений, которую позволяют себе, наблюдая творение всевышнего. При этом молчаливо становятся на его место; его заставляют поступать так, как поступали бы мы сами в положении, в котором его предполагают; ему приписывают свои намерения и планы, иначе говоря, ему приписывают свою собственную мудрость, а зачастую свою глупость. Может быть в этом была бы хоть тень правды, если бы зрелище природы подтверждало эти безрассудные догадки. Но если на каждом шагу законы аналогии нарушаются неожиданными явлениями, расстраивая тем прекраснейшие комбинации воображения; если, приняв идеи порядка,—как казалось, весьма общего характера,—приходится затем изменять их и исправлять, ограничивать и расширять, вертеть и насиловать на тысячу ладов, чтобы объяснить при их помощи самые ординарные факты; если, рассматривая все на основании этих идей, находят в действительности столько же или даже больше беспорядка, чем симметрии во вселенной, тогда я не без основания начинаю опасаться, что вещи не могут быть расположены согласно сочиненным нами законам, я перестаю доверять правилу, которое применяют к ним, и начинаю подозревать, что мудрость и план, находимые некоторыми в природе, являются выдумками их ума. У них нет лота, пригодного для измерения бездонных глубин. Они похожи на того безумца, который восхищался своим отражением в воде.

Правда, скажут, мы говорим много бессмыслицы, когда мы начинаем судить о планах божьих. Но во всяком случае можно утверждать, что глаза созданы для того, чтобы видеть, ноги, чтобы ходить, разум, чтобы познавать и рассуждать,—ведь это очевидно...

Вот может быть все, к чему сводится то, что можно сказать в пользу учения о конечных причинах и о порядке, находимом нами во вселенной. Действительно, наблюдая последовательность явлений и то, как одно ведет за собой другое, мы говорим, что предшествующие явления предназначены произвести последующие явления; суждение это основывается на опыте доступной нашему наблюдению последовательности явлений, внутренняя связь которых скрыта от нас, и оно тем менее основательно, что опыт этот очень и очень часто опровергается. Сколько есть глаз, созданных для того, чтобы видеть, и которые однако не видят! Сколько есть ног, созданных для того, чтобы ходить, и которым однако подагра или паралич мешают ходить! Сколько есть разумов, созданных для того, чтобы познавать и рассуждать, и которые однако под влиянием различных органических расстройств впали

¹ «Démonstration de l'Existence et des Attributs de Dieu», par le Dr. S. Clarke.

в отупение! Сколько есть утроб, созданных для того, чтобы зачать, и которые однако остаются бесплодными! Воля божия непогрешима, почему же однако она так часто ошибается? Если нам позволено судить о творениях божиих на основании нашего разума, то мы не можем не признать у них множества недостатков, отнюдь не свидетельствующих об искусстве творца.

Но «кто мы такие, чтобы братья объяснять цели природы? Разве мы не видим, что мы почти всегда прославляем ее мудрость за счет ее могущества и отнимаем у нее ресурсов больше, чем можем когда-нибудь приписать ее видам? Такой способ объяснения природы неудовлетворителен даже в естественной теологии. Придерживаться его значит на место творения божия ставить человеческую догадку, важнейшую истину связывать с судьбой какой-то гипотезы. Но достаточно самого простого явления, чтобы показать, насколько исследование этих причин (конечных) противоречит истинному знанию. Я представляю себе, что физик, спрошенный о природе молока, ответит, что молоко — пищевой продукт, который начинает образовываться у самки, когда она зачала, и который природа предназначает в пищу будущему животному. Но что скажет мне такое определение о природе молока? Что могу я думать о назначении этой жидкости и других физиологических идеях, возникающих в связи с ней, когда я знаю, что бывали мужчины, у которых из сосков появлялось молоко; что анастомоз надбрюшных и грудных артерий¹ доказывает, что молоко производит вздутие груди, появляющееся иногда даже у девушек при приближении месячных очищений; что нет почти ни одной девушки, которая не могла бы сделаться кормилицей, если бы дала сосать себе грудь, и что я знаю одну самку, для которой из-за ее малости не нашлось подходящего самца, которая не была покрыта, не была беременной и у которой все-таки сосцы были так наполнены молоком, что пришлось прибегнуть к обычным средствам для облегчения их. Не смешны ли анатомы, серьезно приписывающие стыдливости природы прикрытие, которое она набрасывает на некоторые части нашего тела, где нет ничего неприличного, что нужно было бы закрывать? Назначение, которое приписывают этому прикрытию другие анатомы, делает немного меньше чести стыдливости природы, но не делает больше чести их проницательности. Поэтому естествоиспытатель, профессия которого заключается в том, чтобы поучать, а не в том, чтобы назидать, должен отказаться от вопроса: *для чего* и заняться лишь вопросом: *как*. Как исходит из наблюдений над существами, *для чего* — из нашего разума; *для чего* относится к области нашей теории и зависит от прогресса наших знаний. Сколько нелепых идей, ложных предположений, фантастических представле-

¹ Это анатомическое открытие, одно из лучших, сделанных в наши дни, принадлежит г. Бертену (Bertin).

ний в тех гимнах, которые смело слагались в честь создателя некоторыми безрассудными поборниками конечных причин! Вместо того чтобы разделить восторженное удивление пророка и воскликнуть при виде бесчисленных звезд, освещающих ночью небеса: «Небеса проповедуют славу Божию» (Псалом XVIII, ст. 1), они увлеклись своими суеверными догадками. Вместо того чтобы почтить всемогущего в самих творениях природы, они пали ниц перед призраками своего воображения. Если кто-нибудь, повинаясь голосу предрассудка, усомнится в основательности моих упреков, я предложу ему сравнить трактат Галена о назначении различных частей человеческого тела с физиологией Бургава, а физиологию Бургава — с физиологией Галлера. Я приглашаю потомство сравнить заключающиеся в произведении Галлера систематические и исторически преходящие взгляды с тем, чем физиология станет в грядущие века. Человек, руководясь своим ограниченным кругозором, превозносит предвечного...»¹.

Поэтому, чтобы ответить на вопрос, поставленный в начале этой главы, достаточно помнить, что в наших исследованиях о назначении существ все «для чего» представляют продукт нашей мысли, нашего способа рассмотрения вещей и их отношений, — продукт догадок по аналогии, опирающихся на более или менее конкретные сходства. Если бы бог поступал так, как поступают самые мудрые среди людей, ставя себе похвальные и полезные цели и выбирая наиболее подходящие для достижения их средства, то все же наши намерения и наши пути слишком далеки от намерений и путей верховного существа, чтобы можно было судить об одних по другим. Сотворенные существа не носят на себе отпечатка бесконечной мудрости, а наши глаза не в состоянии были бы заметить черты их. Если они проповедуют славу своего творца, то в особенности благодаря его непостижимости, тому подводному камню, о который разбиваются все наши остроумнейшие теории насчет конечных причин. Но красота, разнообразие, порядок и симметрия, царящие во вселенной, и особенно чудесная правильность, с которой каждая вещь движется к своей цели, не свидетельствуют вовсе о бесконечной мудрости, во-первых, потому, что эти идеи красоты, разнообразия, порядка и симметрии основываются все на отношениях, наблюдаемых у сотворенных существ, а не на вечных намерениях, которых мы никогда не наблюдаем; причем отношения эти, конечные в своей совокупности, обнаруживают лишь ничтожную часть себя, а мы воображаем себе здесь какую-то бесконечность; во-вторых, потому, что порядок и красота вселенной не лишены недостатков: во вселенной есть зло, и мы испытываем его; наконец потому, что мудрость вытекает из двух свойственных человеческой природе недостатков, не приличествующих божеству. Рассмотрим несколько подробнее этот последний пункт.

¹ «Pensées sur l'interprétation de la Nature», par Diderot,

ГЛАВА LXXI

Продолжение

ДЕЙСТВУЕТ ЛИ БОГ ВСЕГДА РАДИ КАКОЙ-НИБУДЬ ЦЕЛИ?

Человеческая мудрость заключается в постановке себе какой-нибудь почтенной цели и в выборе наиболее подходящих для достижения ее средств. Эти ничтожные задачи человека составляют его славу, особенно если сравнить их с противоположными им качествами; но тем не менее по сравнению с божественной природой это — слабости и несовершенства.

Положение

НЕДОСТОЙНО БОГА ДЕЙСТВОВАТЬ РАДИ КАКОЙ-НИБУДЬ ЦЕЛИ

Человек, испытывая множество потребностей, стремится естественным образом удовлетворить их. Это дает начало массе соответствующих страстей, приводящих в движение его душу. Потребность быть добродетельным, желание познавать, благородное стремление быть полезным, жажда золота, честолюбие и т. д. побуждают его действовать. Все эти цели свидетельствуют о некотором недостатке в том, кто ставит их себе, свидетельствуют о несовершенстве, несовместимом с абсолютным существом.

Многие люди заставляют бога действовать ради какой-нибудь цели, но очень немногие согласны между собой насчет характера этой цели. Разнообразие их взглядов по этому последнему вопросу, заставило меня подозревать, что они ошибаются в обоих пунктах. Я сопоставляю между собою их доводы и обнаруживаю, что они опровергают друг друга.

Чтобы внести некоторый порядок в вопрос, мало поддающийся этому (о сложности этого вопроса свидетельствует странный хаос имеющихся по этому поводу человеческих гипотез), я разобью все разновидности этой теории на четыре группы. К первой группе я отношу теорию лиц, утверждающих, что бог трудится лишь для своей славы; ко второй — лиц, думающих, что целью его творения является лишь передача им своей благодати, т. е. создание счастливых существ. К третьей группе принадлежит теория лиц, которые, объединяя оба эти взгляда в один, утверждают, что целью творения является обнаружение всех божественных совершенств. К четвертой относится учение лиц, утверждающих, что бог действует лишь потому, что более прекрасно и совершенно действовать, чем оставаться праздным. Рассмотрим эти группы.

Число лиц, защищающих взгляды первой группы, велико. Они утверждают, что бог действует ради некоторой цели и что этой целью является его слава. Так как бог есть красота и благодать по существу, так как он даже единственная красота и благодать, то он трудится лишь для себя одного. Никакая цель недостойна

его кроме него самого и его славы, которую он находит в проявлении своих совершенств. Он любит лишь себя самого. Сотворенные им существа дороги ему лишь постольку, поскольку они служат для его славы. В своем творении он ищет только себя самого. Он сотворил мир лишь из любви к себе самому. Он допускает зло, ибо зло дает ему повод проявить свою справедливость и обнаружить свое могущество в суровости налагаемых им наказаний. Человек слаб, подвержен страданию, ибо бог извлекает свою славу из человеческой слабости...

Сказанного довольно. Перед нами бог, превращенный в какое-то честолюбивое и своекорыстное существо, которое желает лишь прослыть великим и достойным славы и которое сочло бы себя менее великим, если бы во вселенной было только добро и только счастливые существа, потому что тогда не знали бы всей тяжести его мести и всей силы его гнева. Это существо, прежде чем создать что-нибудь, сравнивает различные планы творения, одни, совершенно хорошие, другие, совершенно дурные, третьи, представляющие смесь добра и зла; один из последних привлекает к себе его внимание, причем его выбор определяется исключительно соображениями о его славе, предвидимой им в ряду событий, которому предстоит начаться; он хочет быть великим благодаря добру, которое он доставит сотворенным существам, а также благодаря тому добру, которое сделают они и за которое он их вознаграждает; он хочет быть великим и бесконечно великим благодаря злу, которое он разрешит им делать, бесконечно великим, прощая их, бесконечно великим, наказывая их за это. Что за странное величие! Что это: план ли бога или фантазия надменнейшего из людей?..

Здравый смысл «показывает нам очевидным образом, что вечное, необходимое и абсолютно совершенное существо находит в себе одном полноту блаженства и славы, которая неспособна ни потерять, ни приобрести ничего. Это — неизменная слава, неизменное блаженство; к ней нельзя никогда прибавить ничего нового, ни отнять чего бы то ни было; следовательно подобное существо не может видеть в своей славе цели своих творений, потому что это означало бы, что оно нуждается в сотворенных ею существах, чтобы увеличить или сохранить свою славу, и что до того, как оно их создало, оно было счастливым лишь несовершенным образом. Никакая причина не может иметь целью своих действий свою славу, если она только не ставит себе задачей сохранение или увеличение своей славы благодаря своим действиям; а если бы, зная, что слава ее не может никогда ни увеличиться, ни уменьшиться, она тем не менее сделала из нее цель своих творений, то она очевидно стремилась бы к бесполезной цели и в ее поведении были бы странные неложности...»¹

¹ Réponse aux Questions d'un Provincial, chap. LXXIV. Мы вскоре рассмотрим взгляды Бейля по этому же вопросу.

К этому ходячему аргументу могут прибавить, что слава, похвалы, почести, трофеи и другие почетные знаки, наконец бессмертное имя — это награды, которыми может удовлетвориться человеческое тщеславие; они соответствуют человеческой природе, человек ставит себе их целью, они поддерживают его в его трудах. Слава — это утонченная выдумка цивилизованного ума, а желание славы — искусственная страсть, коренящаяся в мнении людей и имеющая своим источником их испорченность. Слава есть дочь гордости и, если угодно, мать великих поступков. Она порождает героизм и шедевры во всех видах творчества. Я готов признать это. Слава — пружина, которой пользуется искусно политика, чтобы вызвать у некоторых людей активность и победить природу силой мнения. Все это так. Однако самый пронищательный взор не откроет здесь ничего, что не было бы бесконечно ниже божества. Тварь должна славить своего творца, каждая в соответствии со своими способностями. Это — обязанность твари, а не цель творца.

Из всех мотивов, которыми человек может руководиться как целью для своих начинаний, слава — наименее грубый, наиболее благородный и иллюзорный. Нужен странный вкус, чтобы решиться пожертвовать своим физическим и реальным бытием ради какого-то чисто фиктивного, воображаемого бытия. Это — прекрасное безумие человека, имеющего еще несколько таких же причуд. Одна из величайших причуд — это заставить поступать бога по столь же человеческим мотивам.

«Нельзя говорить, что бог сотворил мир для своей славы, ибо если мотив славы (мотив, коренящийся в тщеславии) является недостатком в поступках сотворенного существа, для которого он полезен и необходим, то что сказать о нем в применении к существу, бесконечные и неспособные к увеличению или к уменьшению совершенство и блаженство которого абсолютно независимы от всякого другого существа? Если бог желал иметь свидетелей и панегиристов своего совершенства или, иначе говоря, если он желал, чтобы творение возвещало его славу, то он не мог преследовать при этом интересов своей славы, которая не может ничего потерять от молчания твари, ни выиграть ничего от ее похвал; он преследовал лишь интересы разумных существ, для которых возможность познавать, прославлять, восхищаться, почитать абсолютно совершенное существо является источником счастья. Скажем поэтому, что он сотворил мир лишь из избытка благости, т. е. для того, чтобы сделать добро существам, которые были бы способны наслаждаться счастьем»¹.

Бейль повидимому стоит на этой второй точке зрения, которая мне кажется столь же мало обоснованной, как и первая. Повседневный опыт противоречит ей. Если бог поставил себе целью делать добро разумным и способным наслаждаться счастьем су-

¹ Réponse aux Questions d'un Provincial.

ществам¹, то он часто не достигает ее, ибо мы окружены злом со всех сторон. Скажем прямо: бог в этом случае действовал очень неудачно.

Если бы благожелательность, которую приписывают богу, не опровергалась даже опытом, то она все же не была бы совместима с его сущностью. Я достаточно объяснился по этому поводу, рассматривая вопрос о мнимой благости бога. Это существо так же мало любит, как и ненавидит; оно столь же мало ставит себе целью делать добро разумным существам, как старается повредить им. Любовь и ненависть, равно как доброта и злоба, — это человеческие свойства.

Если мы настолько плохо знаем намерения людей, что ищем мотивы их поступков в тот самый момент, когда они действуют, не будучи в состоянии приподнять таинственного покрывала, которым они прикрывают свои интриги, то как можем мы надеяться проникнуть в помыслы божьи? Если бог имел их, создав мир, то они скрыты в глубине его, куда не может проникнуть ни один смертный. Ум и сердце всех людей созданы приблизительно одинаковым образом. Они все обладают общими видовыми признаками с некоторыми индивидуальными особенностями. Благодаря первым все люди имеют одни и те же страсти, способность к одним и тем же комбинациям идей и приводятся в движение одними и теми же мотивами. Несмотря на все эти исходные пункты, которые конечно должны сообщить нам некоторое доверие к нашим суждениям о принципах действий других людей, мы ежедневно грубо ошибаемся насчет намерений и планов наших ближних, либо приписывая большее значение индивидуальным особенностям, чем видовым признакам, либо поступая наоборот. И все-таки, не обладая никакими принципами поведения, применимыми к божеству, мы настолько самонадеянны, что беремся судить о его намерениях!

В частности что дает нам право утверждать столь категорически, что бесконечно благое существо могло создать чувствующие существа лишь для их счастья? Рассуждая аналогичным образом, мы должны были бы сказать также, что бесконечно мудрое существо могло создать мир лишь для того, чтобы проявить в нем свою мудрость и сообщить ее населяющим его разумным существам, или же, что бесконечно справедливое существо, создавая людей, не могло иметь другого намерения, как дать им испытать его спра-

¹ «Какова цель, которую бог повидимому поставил себе, сотворив мир?»

Хотя не наше дело исследовать, каковы намерения творца, можно однако утверждать (и природа всего созданного богом достаточно свидетельствует об этом), что он поставил себе целью создать прекрасную совокупность различного вида существ, расположенных в определенном порядке, чтобы проявить его совершенства и в то же время доставить максимальное благо разумным существам», «Instruction chrétienne», t. I. IV. «Des perfections de Dieu», ch. V. «De la sagesse de Dieu». Природа всего созданного богом свидетельствует как раз о противоположном. Величайшим благом для каждого из нас было бы не страдать ни в этом, ни в загробном мире.

ведливость. На основании чего мы устраиваем своего рода конкуренцию между всеми атрибутами бога, приписывая благодати преимущественно перед другими, равными ей, атрибутами и подчиняя их ей таким образом? ¹ Согласно общепринятому взгляду они все по природе бесконечны, и следовательно при сотворении мира они все должны были оказывать в качестве мотивов одинаковое влияние. И действительно некоторые мыслители думают, что когда бог милостиво соизволил создать вне себя существа (я пользуюсь их выражением), то, разумеется, благодать имела влияние на это решение, но мудрость, справедливость и все прочие атрибуты принимали в этом такое же участие, ибо бог желал обнаружить все эти атрибуты (т. е. иметь разумные существа в качестве панегиристов не только его благодати, но и всех прочих приписываемых ему совершенств). Это кажется им более великим и более соответствующим идее существа, обладающего бесконечным множеством равных совершенств, чем ограничение помыслов божиих одним лишь проявлением его благодати. Поэтому они считают более правильным заменить принцип благодати более общим и менее произвольным принципом, ибо они находят способ соединить в нем все божественные атрибуты. Этот принцип — любовь к порядку, а порядок они определяют как соответствие со всеми совершенствами бога и с вечным планом его творений ². Предполагают, что бог сотворил все в порядке из любви к порядку, как он его замыслил от вечности. В физическом мире все следует порядку, поскольку он не нарушается влиянием разумных существ. Эти последние уклоняются от порядка, злоупотребляя своей свободой, и это уклонение дает повод творцу обнаружить свою мудрость, свое милосердие и свою справедливость: свою мудрость — в выборе средств, которые он предоставляет им для возвращения к порядку; свое милосердие — в прощении их проступков и в действительности благодати для исправления некоторых людей; свою справедливость — в наказании наибольшего числа их, — и все это из любви к порядку и для сохранения его против посягательств со стороны разумных существ. Здесь бог сражается с человеком. Всемогущий, непрерывно занятый восстановлением непрерывно нарушаемого порядка, так сказать, борется с этим атомом. И кто же берет верх, бог или человек? Упорная злоба последнего заставляет бога не менее упорно проявлять свою справедливость, и вечность наказания столько же трофеев божественной святости, сколько памятник человеческой злобы.

Значит бог не желает стеснять свободы человека? Значит он предпочитает дать совершиться злу, чтобы возместить его затем прощением или наказанием, чем предупредить его?.. Это — не благодать и не любовь к порядку. Очевидно, что хотя оба эти

¹ См. Письмо г. Формея (Formey) о вечности наказаний.

² Это определение тоже принадлежит г. Формею.

совершенства в боге бесконечны, но они ограничены его способностью творить свободные существа. Однако создавать сознательно источники зла?.. Как трудно нам судить о путях божьих!

Лица, утверждающие, что целью творения является обнаружение всех божественных атрибутов, основываются в особенности на том, что мудрость, благодать и другие божественные атрибуты обнаруживаются во вселенной с такой силой и убедительностью, как если бы бог в действительности не имел другой цели, как показать их сотворенным им существам. Одно ошибочное предположение служит плохой опорой для другого столь же ошибочного предположения. Я восхищаюсь легкостью, с какой эти люди решают, что здесь неизгладимо запечатлены черты бесконечной мудрости, что там обнаруживается чудесный порядок, что такая-то вещь настолько хороша, насколько только можно, что повсюду царит совершенная гармония. Они становятся таким образом судьями творений всевышнего и считают себя способными высказываться о них. Но если кто-нибудь, приняв их точку зрения, пользуется принципами, на основании которых они судят о добре, чтобы показать им наличие подлинного беспорядка в других вещах, то они отрицают это, считая безрассудством хулить творение божие. Но хулить их не большее безрассудство, чем хвалить. Если мы обладаем правилом, на основании которого мы можем рассуждать о порядке вещей, то оно годится одинаково в качестве правила зла, как и добра. Если все, что кажется нам согласным с этим правилом, представляет порядок, то все, что кажется нам противоречащим ему, будет представлять столько же реальный беспорядок, или в противном случае и то и другое является пустой видимостью. Правда, наше незнание и ограниченность нашего кругозора могут заставить нас принять за беспорядок то, что в действительности представляет недоступный нашему разуму порядок. Мы судим лишь на основании немногих отношений, в зависимости от объема наших знаний, нашего опыта. Мы судим о делах божьих, как дети судят о вещах, недоступных их возрасту, и гораздо хуже еще, чем народы рассуждают о том, что происходит в кабинете министров или в душе героев. Все это бесспорно, и я вывожу отсюда, что то, что нам угодно называть порядком, мудростью, гармонией, разумом, может отлично не быть вовсе этим, ибо мы судим об этом лишь на основании нашего ограниченного разума, который не охватывает всего плана мира, ни совокупности составляющих его вещей, ни всех их отношений и который абсолютно неспособен проникнуть в замыслы божьи. Основываясь на некоторых составленных нами идеях, мы находим порядок во вселенной. Но те же самые идеи показывают нам, что в ней есть беспорядок; почему свидетельство их более приемлемо в одном случае, чем в другом? Если мы утверждаем, что наблюдаемый в мире порядок свидетельствует о мудрости бога-творца, то из наблюдаемого в мире и столь же реального беспорядка следует заключить,

что изготовление механизма мира было поручено каким-то второстепенным духам, совершившим здесь немало промахов.

Бог делает нам добро, иначе говоря, мир устроен так, что в нем встречается для нас много случаев испытать приятные ощущения. Но в нем встречаются также источники боли и страдания. В таком случае мы вправе сказать, что бог делает нам зло. Могут ли люди, полагающие, что бог желает нам добра, потому что нам случается испытывать добро, не думать, что он желает нам зла, ибо нам случается испытать также зло?

«Посмотрите, скажете мне вы, что бог сделал для вас, и признайте во всем его благотворную деятельность. Он не только дал вам жизнь, но он делает ее вам приятной. Он не только дал вам необходимое, но и избыточное. Он обогатил небо и землю тысячью красот и он дал вам чувства, чтобы вы наслаждались ими. Он установил точное соответствие между внешними предметами и вашими потребностями. Он связал чувство удовольствия с отдыхом и трудом, едой и питьем, бодрствованием и сном, если вы умеренно пользуетесь этими вещами, ибо они вам полезны. Он побуждает вас силой инстинктов и вкусов выполнять большинство естественных функций, прибегая таким образом к самому мягкому способу руководить чувствующими существами. Он устроил так, что все подлинно полезные вещи легко доступны всем, между тем как то, что редко, является лишь роскошью.

Он вам дал ум, память, свободу, разум, принципы наук и нравственности, речь, преимущества жизни в обществе, извлекая таким образом всяческие выгоды от себе подобных, превосходство над животными, из коих некоторые предназначены служить вам, наконец способность к искусствам, оказывающую такую огромную помощь человеку. Если доброта состоит в том, чтобы делать добро, то какая доброта может сравняться с благостью божьей?»

Если вы не стремитесь обмануть меня, то покажите мне другую сторону медали. Посмотрите, какое множество бедствий грозит мне и мне подобным, чтобы я имел право проклясть день своего рождения. Эта жизнь, которую вы расхваливаете мне как ценный дар, полна страданий, тягот, мучительных болезней, делающих ее для меня чрезмерно продолжительной, горестной и невыносимой. Взвесьте добро и зло жизни и скажите мне, что она представляет собой — дар ли или наказание. Не забудьте положить на чашку весов ту массу несчастных, чело которых изборозжено страданиями, которые, согнувшись под тяжестью годов и нужды, вымаливают у вашей двери подавание, в котором вы отказываете им с такой жестокостью. Вы обладаете всем крайне необходимым для жизни, вы имеете также то, что создает вам удобство; но сколько есть людей, обладающих и тем и другим, не будучи от этого счастливее! Они желают избытка, роскоши, и это безумное желание отравляет им наслаждение тем, чем они обладают. Кто вложил в их сердца этот яд, не перестающий му-

читать их, лишаящий их наслаждения тем, чем они обладают, и вызывающий в них потребности, которые они не могут удовлетворить? Он зародился в глубине их существа, в испорченности их природы. Кто сделал их подверженными стольким несчастьям? Кто сделал их доступными испорченности? Вы говорите, что бог переполнил небо и землю тысячью красот. Очевидно вы относите к числу их грохочущий над нашими головами гром, готовый поразить нас, чрезмерный зной, томящий жителя Африки, грозные вулканы, изрыгающие потоки огня, бездны, поглощающие целые города, и т. д. Мы обладаем чувствами, источниками множества разнообразных удовольствий; но разве они не являются также источниками страданий? Если первые заставляют нас любить жизнь, то сколь тягостной делают ее вторые! Существует соответствие между внешними предметами и нашими потребностями, но его нет между внешними предметами и нашими желаниями, этими тиранами души, стонущей под их тяжелым игом. Какой необъяснимый рок сделал то, что порок, величайшее из бедствий и отец всех прочих бедствий, так привлекателен для нас? Удовольствие зовет нас к отдыху и труду, к еде и питью, к бодрствованию и сну; мягкий инстинкт побуждает нас выполнять все естественные функции. Но найдется ли такой человек, для которого этот инстинкт, эта любовь к благополучию, не был никогда источником испорченности и гибели? Как были бы ценны все эти дары, если бы мы не обладали пагубным талантом злоупотреблять ими! Благодаря ему все превращается в отраву для нас. Ум, призванный отыскивать истину, становится орудием лжи, свободе принадлежит честь хороших поступков, но и вина за дурные поступки; разум столь же часто вводит нас в заблуждение, как и просвещает нас. Преимущества жизни в обществе сводятся к тому, чтобы испытать больше страданий и больше радостей, чем их испытывают бродящие в лесах дикари, но может быть мы не в выигрыше от этого, ибо сумма зла превышает у нас сумму добра? Если, живя с себе подобными, мы получаем от них некоторую помощь, то как дорого мы должны платить за нее! Посмотрите, как ненавидят друг друга люди в обществе, сосчитайте все убийства, кражи, дуэли, восстания, войны. Посмотрите, какая радость охватывает народы, когда они узнают, что их солдаты убили тысячи детей, разграбили и уничтожили города, сожгли крепости, опустошили провинции, не щадя ни малолетних, ни женщин, ни стариков, ни больных! Какой восторг овладевает тогда даже самыми кроткими и наименее кровожадными душами! Женщины и дети отдаются необузданному веселию. Это всеобщий праздник; повсюду зажигают огни и иллюминации. Фейерверк возносит до небес сверкающие знаки народного опьянения; артиллерийская канонада возвещает об этом далеко. Так любят друг друга люди в обществе! Горя желанием уничтожить друг друга, они наслаждаются истреблением себе подобных, они благодарят за это бога, точно он интересуется их спорами и покоро-

вительствует их ярости; они просят его давать им почаще возможность обнаруживать подобные подвиги по отношению к своим ближним. Как часто повторялось это поразительное зрелище во время ужасов последней войны! Картина эта достаточно показывает, какую взаимную помощь оказывают друг другу люди в обществе. Если злоба заключается в причинении зла, то подумайте, сколькими бедствиями усеял бог путь человека, и произнесите тогда свой приговор.

Факты, приводимые обыкновенно в доказательство пользы бедствий земного существования, пользы ударов судьбы, страданий праведника, являющихся якобы средством наставления на путь добродетели, испытаний, ставимых ему провидением, чтобы дать ему возможность приобрести новые заслуги новыми усилиями мужества и справедливости, факты эти заставляют нас смотреть на преуспевание и блага этой жизни как на ловушки для невинности человека, влекущие за собой печальную гибель его¹. Во всяком случае очевидно, что бог действует не с одинаковой благостью при этом неравномерном распределении добра и зла. Разве свойство, которое изменяется, приспособляясь к опыту, не есть недостойная его слабость?

Если бы человек был более несчастным, чем он есть в действительности, то я был бы далек от мысли, будто бог желает ему зла. С другой стороны, если бы он был несравненно счастливее, чем он есть в действительности, я точно так же не думал бы,

¹ «Бедствия, которым мы подвержены в этой жизни, могут быть по своему полезны. Они служат укрощению человеческой гордости и умерщвлению чувственности и изнеженности. Они ведут нас к смирению, к воздержанию и братской сострадательности. Они показывают нам суету земных вещей и побуждают нас искать высшие блага в другом месте. Это горькие, но благотворные лекарства. Это кары полезные подобно наказаниям, которым отец подвергает детей. Это испытания, служащие для очищения благочестия, подобно тому как золото очищается огнем. История показывает, что выдающуюся доблесть обнаруживали лица, испытывавшие много превратностей судьбы. Для упражнения добродетели нужны препятствия; для достижения славы нужны битвы». «Instruction chrétienne».

Все это прекрасно, но всякое рассуждение, доказывающее преимущества превратностей судьбы, годится также для доказательства невыгод благополучия; таким образом то, что думают выиграть в смысле добра с одной стороны, теряют с другой. Если божественная благость обнаруживается в испытаниях, искушениях и страданиях земного существования, то она оказывается менее ощутимой в благах, которые придется рассматривать тогда как отравленные дары. Сколько бедствий влекут они за собой! Горе тем, кто наслаждается ими! Жизненные успехи питают человеческую гордость, разжигают страсти, приучают к изнеженной и чувственной жизни, ожесточают сердце и делают его нечувствительным к страданиям несчастных. Они привязывают человека к земле, на которой он находит удовлетворение, пренебрегая верховным благом. Это приятные, но опасные дары, и тем более опасные, чем больше доверяют им; удовольствие делает человека доверчивым, и он легко отдается тому, что нравится ему. Откройте книгу истории, и вы увидите, как в опьянении от успехов мудрецы теряют свою добродетель, а герои забывают про свою славу.

что бог желает ему добра¹. Доброжелательность и зложелательность, как я их понимаю, это — чувства, не свойственные верховному существу.

...Бог желает всего того, что он делает; ничто не происходит вопреки его воле...

Мы, думаю я, не понимаем смысла этих слов. Если ничто не происходит вопреки воле божией, то что же происходит согласно его воле? Обладает ли бог волей? Трудности, которые влечет за собой применение этого слова к богу, различные дистинкции, разделения и сравнения, которыми пользуются, без всякого однако успеха, чтобы сделать его пригодным для этого, убедительно показывают, что в этом случае на нас действует больше сила пред-рассудка, чем разума. Мы не знаем, что значит желать в применении к богу, и, говоря, что бог желает того или иного, мы ошибочно приписываем ему некоторую способность нашей души.

Для бога не существует ни труда, ни отдыха; заставить его действовать только для того, чтобы он не оставался в бездействии, из опасения сделать из него ленивого бога, это значит смешивать его с человеком. Человек, боясь опасностей изнеженности, может действовать единственно с той целью, чтобы быть занятым в данный момент — и только. Так, рассказывают, будто некоторые отшельники плели корзины из ивовых прутьев, которые они затем расплетали. Что это было: мудрость или безумие? Как бы то ни было, меня никогда не удастся убедить, что бог действует лишь для того, чтобы действовать. Если действие выше бездействия, то лишь у твари, настолько зависящей от того и другого, что для нее здесь нет середины, а не у существа, которое бесконечно выше всякой деятельности и всякого отдыха.

¹ Так как природа бога бесконечно совершенна, то он может действовать лишь в соответствии со своими совершенствами, ибо действовать противоположным этому способом значило бы отклоняться от них и значит быть несовершенным. Следовательно это побудило бога желать сотворить вселенную, и он создал ее, ибо это соответствовало его совершенствам. Таково единственное и совершенно неизменное правило поведения божия, таков мотив всех его поступков. Поведение его может быть различным, ибо среди бесконечного множества одинаково совершенных и соответствующих его природе способов действия он может выбрать тот, который ему годен, но последний не может быть дурным, так чтобы бог мог безразлично выбирать добро и зло. Подобно тому как бог не может грешить по неведению, ибо он знает все, подобно этому он не может действовать по злобе, ибо он всеблаг.

Таким образом, когда бог сотворил мир, а в этом мире разумные существа, способные испытывать удовольствие и страдание, то он мог поступить так лишь для того, чтобы сделать им в соответствии со своей благой природой добро. Почему же они так несчастны? Их муки существуют значит вопреки его намерениям. Страдания некоторых из них превышают сумму испытываемого ими удовольствия. Какова бы ни была причина этого, бог не мог не знать, что она будет иметь столь противоположные его намерениям следствия; можно ли считать благом то, что он обрек созданные им существа на столь горестную судьбу благодаря такому пагубному дару, как свобода ко злу?

Трудно заставить бога действовать ради приличествующей ему цели, раз богу вообще не приличествует действовать ради какой-нибудь цели.

ГЛАВА LXXVI¹

БОГ НЕ ДЕЙСТВУЕТ ПРИ ПОМОЩИ СРЕДСТВ

Второй элемент мудрости заключается в выборе и употреблении средств, пригодных для ставимой себе цели.

Тот, кто может делать все сам собою, не станет действовать при помощи средств, являющихся всегда признаком внутреннего бессилия существа, пользующегося ими. Употребление им средств, свидетельствуя об искусстве пользоваться ими и о благоразумии в выборе их, является в то же время доказательством его слабости. Дитя, не могущее достать ветки дерева, пользуется палкой, чтобы сбить с него плоды. Механика дает нам машины для замены нехватящей нам силы. Речь и письменность доказывают нашу неспособность сообщать непосредственным образом друг другу наши мысли. Если бы художник мог приказать краскам расположиться на полотне так, как это, по его мнению, нужно для картины, и если бы они повиновались ему, то он не прибежал бы для этого к кисти. Наконец, желая склонить кого-нибудь на свою сторону и не будучи в состоянии действовать непосредственно на умы людей, мы обращаемся к тому, что мы считаем особенно пригодным для привлечения их: мы прибегаем к ресурсам красноречия, мы пользуемся некоторыми принципами, влияние которых на человека установлено изучением человеческой природы. Но мы не поступали бы таким образом, если бы мы могли без помощи этих средств управлять людьми по произволу.

Мы не можем сделать ничего сами собою; мы наблюдаем ход вещей, мы изучаем их связи, насколько они проявляются в наступлении действий, и делаем затем из этого правило для наших действий. Если требуется добиться какого-нибудь отдаленного результата, то мы добиваемся его при помощи промежуточных звеньев, являющихся в этом случае средствами для достижения его. Средства эти могут быть различного рода, и выбор их не безразличен. От одной точки к другой ведет лишь одна прямая линия, но зато бесчисленное множество кривых. Прямая линия является при прочих равных кратчайшим и быстрейшим путем от одной точки до другой. Все кривые линии — это более или менее окольные пути. Может случиться, что прямой путь загражден каким-нибудь непреодолимым препятствием или представляет трудности, которые, не будучи абсолютно непреодолимыми, тем не менее так велики, что лучше выбрать один из кружных путей. Мудрость заключается в знании и комбинировании всех средств, ведущих к цели, в взвешивании эффективности и быстроты их

¹ Гл. LXXII—LXXV опускаются. (Ред.)

действия и в выборе на основании этого наиболее надежного и быстрого средства.

Эти действия обнаруживают во всем ограниченность человеческой природы. Пусть их исследует со всей доступной ему проникательностью величайший гений; самое тщательное исследование не обнаружит в них ничего, приличествующего всемогущему и независимому существу. В чем бы заключалось его могущество и его независимость, если бы успех его действий зависел от выбора средств? Средства нужны для несовершенных существ; они помогают проявлению их способностей, которые не могли бы обнаружиться сами собой, без всяких орудий. Разве наша душа не нуждается в средстве для мышления? Но на что нужны были бы средства существу, не имеющему таких несовершенных способностей. Если бог действует, то он действует сам собою; его деятельность не заимствована, она обнаруживается непосредственным образом.

Если работник нуждается для своей профессиональной работы в инструментах; если тот, кто изготовил эти инструменты, нуждался в других орудиях, чтобы сделать их; если последние в свою очередь сделаны были при помощи других орудий и т. д. вплоть до инструментов, употребление которых было подсказано случаем,—как например режущие камни или зубы животных—или хотя бы до столь грубых орудий, что человек мог изготовить их своими собственными руками; если эта картина представляет точное изображение того, что происходит и в духовном мире, где мы тоже действуем лишь при помощи средств,—то я могу понять, как человек, склонный по природе относить все к себе и способный представить себе действия другого существа лишь сходными с его собственными действиями, вообразил себе, будто бог действует при помощи средств и будто благодаря своему всеведению он мог выбирать и употреблять лишь наиболее подходящие для его планов средства. Но нарисованная выше картина является в то же время и опровержением этой концепции; достаточно, чтобы подобный способ действия походил по существу на способ действия человека, чтобы не признать его у бога, у которого я не допускаю ничего человеческого.

ГЛАВА LXXVII

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ВОСЬМИ ПРЕДЫДУЩИХ ГЛАВ. БОГ НЕ ЕСТЬ МУДРОЕ СУЩЕСТВО

Мудрость заключается в том, чтобы во всем ставить себе достойную и полезную цель и выбирать и употреблять наиболее подходящие для достижения ее средства. Бог не ставит себе целей, бог не действует ради целей. Теория конечных причин является ошибочной теорией, обнаруживающей невежество и тщеславие людей: их невежество по отношению ко всему тому, что присуще богу, их тщеславие в стремлениях объяснить то, чего

они не знают, по аналогии с тем, что происходит в них, между тем как нельзя проводить никаких сравнений между творцом и тварью. Исследование различных целей, приписываемых богу при создании вселенной, и разбор того, что значит действовать ради какой-нибудь цели, — ведь такого рода действие свидетельствует всегда о каком-то желании, потребности, несовершенстве, — доказывают это убедительным для всякого здравомыслящего человека образом. Следовательно бог не имеет этого первого элемента мудрости. В предыдущей главе мы видели, что у него отсутствует и второй элемент этой добродетели. Следовательно бог не обладает ничем из того, что составляет мудрость. Бог не есть мудрое существо. Он бесконечно больше того, что выражает этот эпитет.

ГЛАВА LXXVIII

Вопрос

Действует ли бог?

Один вопрос рождает другие вопросы. После того как мы убедились, что бог не действует ни ради какой-нибудь цели, ни при помощи средств, потому что абсолютное существо не может ставить себе целей и действует непосредственно само собой, может быть будет бесполезно исследовать, действует ли вообще бог или обладает ли слово *действовать* в применении к нему каким-нибудь подходящим значением? Я уже сказал кое-что об этом в начале настоящей, пятой части¹. Я прибавлю к этому, лишь несколько замечаний по существу.

Все значения слова *действовать* основываются на том, что мы знаем о действии тел и человеческой души. Так как все это не приличествует богу, то ни одно из значений слова *действовать* неприменимо к нему. Бог не действует так, как, согласно принятому словоупотреблению, действуют материя и человеческая душа. Но раз мы ничего не знаем о действии бога, то в каком смысле мы можем применять к нему это слово?

Бог есть первопричина, бог есть творец, благодаря богу, все существует. В этом смысле бог есть первое и единственное действующее существо. Но, говоря это, мы опять-таки выражаемся очень неточно, ибо мы не имеем никакого понятия о творческой причинности и силе. Все, что мы знаем о последней, сводится к тому, что она есть нечто, благодаря чему все существует. Я не думаю, чтобы сообщение существования тому, что не существовало раньше, можно было назвать действием, иначе надо признать, что это слово не означает ничего, свойственного человеку. Неправильно обозначать одним и тем же словом две диаметрально противоположные вещи, нечто постижимое и нечто непостижимое.

¹ См. гл. IV в конце и последнее примечание к ней.

Я не намерен возобновлять спора, который ведется с самого зарождения философии. Он представлял трудности уже и в те времена; насколько же его усложнили в настоящее время, когда его запутали и как бы окружили кольцом всяческих софизмов? Я остановлюсь коротко на самых обычных представлениях о свободе и покажу, что ни одного из них нельзя правомерно относить к божеству.

Свобода, согласно некоторым авторам, заключается в возможности делать то, чего не делаешь, или не делать того, что делаешь. По мнению других писателей, это — способность желать или не желать. Некоторые определяют ее также как способность действовать или делать то, что хочешь. Ограничимся этими тремя определениями.

Во-первых, все они имеют общую основу — волю. Второе определение повидимому отождествляет волю с свободой; третье подчиняет свободу воле; что касается первого, то те, кто ощущает в себе возможность делать то, чего они не делают, или не делать того, что они делают, предполагают всегда, что они желают сделать то, что они делают, и что они даже делают это лишь потому, что они желают этого, т. е. в результате своей воли. Вот три различных определения свободы, которые все приписывают ей одно и то же происхождение — желание, без которого она не может существовать.

У одаренного ощущением или мышлением существа желать — это значит между различными способами поведения отдавать предпочтение тому, который оно считает лучшим, безразлично, идет ли дело о том, чтобы произвести выбор между двумя благами, останавливаясь на большем из них, или же выбрать меньшее в каком бы то ни было отношении зла. Желание имеет необходимым образом какой-нибудь объект; никакое существо не желает, не имея основания желать. Объект его желания — это состояние, предпочтительное настоящему его состоянию, а причина желания — это стремление к лучшему. Никакое существо не может пожелать себе зла. Эти элементарные истины позволяют нам без труда решить вопрос, может ли существо, которое выбирает в силу необходимости лучшее состояние, но которое не только не видит состояния, предпочтительного его состоянию, а знает, что такого нет и даже не может быть, — может ли оно обладать желанием или нет. Если бы оно обладало желанием, то последнее было бы лишено объекта и мотива. Если бы оно могло обладать желанием, то последнее могло бы быть лишено и объекта и мотива, но это противоречит тому, что мы знаем о способности желания. Существо, у которого может быть лишь один способ поведения, именно тот, которым оно обладает, не может выбирать между

несколькими способами, а тем менее выполнить такой невозможный выбор.

Из этого простого рассуждения вытекает не менее простой вывод. Там, где нет желания, нет также и свободы. Бог не обладает желанием, следовательно он не обладает и свободой. Это подтверждается и более тщательным исследованием свободы.

Свобода — это возможность делать то, чего не делаешь, или не делать того, что делаешь. Следовательно она заключается в неделании, и она никогда не проявляется, — безразлично, действуют ли, или не действуют. В случае действия свобода заключается в возможности не действовать; в случае недействия она заключается в возможности действия. Я обещал исходить из этого определения, и я исхожу из него. Желая применить это определение свободы к богу, нас уверяют, что он мог не создать мира, который он создал, и что он может создать бесконечное множество вещей, которых он не создает. На чем основывается это утверждение? На абсолютной свободе бога. Но ведь это и требуется доказать: именно, что бог обладает этой свободой безразличия, которая заключается в возможности делать то, чего он не делает, и в возможности не делать того, что он делает. Ясно, что утверждение, будто бог абсолютно свободен, потому что он сделал действительным (actuel) возможный мир, и что он сделал действительным возможный мир, потому что он абсолютно свободен, не доказывает ровно ничего. Если признать у бога свободу безразличия, то отсюда следует, что то, что не может существовать, тем не менее существует. Эта неопределенная, недетерминированная в себе свобода оказывается детерминированной без всякого основания, мотива, желания.

Всякое детерминирование предполагает некоторую зависимость от детерминирующего объекта. Но подобная зависимость не приличествует богу, следовательно он не может детерминироваться: сделать то, что он может не сделать, ни не сделать того, что он может сделать. Может быть скажут, что бог детерминируется реально сам собою, не подчиняясь действию никакого внешнего объекта или мотива? Но в этом случае бог, действия которого детерминируются таким образом в силу необходимости его природы, не обладает свободой. Однако скажут, это детерминирование, исходящее изнутри божьей субстанции, не есть принуждение в собственном смысле слова. Я охотно признаю это. Но оно — тем менее свободное действие, особенно если иметь в виду ту свободу безразличия, о которой мы говорим в настоящий момент. Я не стану разбирать здесь важного вопроса о том, мог ли бог не сотворить мира, который он создал. Я собираюсь основательнее заняться им в другом произведении, поскольку это позволят мне мои слабые силы. Он требует с моей стороны новых исследований и новых размышлений, и признаюсь, я недостаточно еще продумал его, чтобы рассматривать его в данный момент. Все, что я могу сказать теперь, сводится к утверждению, что

дилемма, вроде: действовать и не действовать, иметь возможность делать то, чего не делаешь, и не делать того, что делаешь, — кажется мне несовместимой с всесовершенным существом.

Эта же дилемма с точки зрения философов, определяющих свободу как способность желать или не желать, столь же мало соответствует божественному единству и простоте, не допускающим различных решений и выбора. Кроме того возможно ли, чтобы бог не желал того, что он может? Наиболее совершенное состояние какого-нибудь существа заключается в полном проявлении всех его способностей; только в этом случае его существование полно. Может ли бог предпочитать состояние неполноты более совершенному состоянию бытия? Или может быть скажут, что полное проявление всех способностей какого-нибудь существа не является для него более совершенным состоянием бытия, чем то состояние, когда они остаются в праздности? Такое состояние неполноты не приличествует божеству; поэтому пусть не говорят, что он обладает способностью приостановить действие своего могущества, не желая сделать того, что он может сделать.

Бог делает то, что он желает. Делать то, что желаешь, это значит действовать свободно. Свобода заключается в возможности выполнять свои желания...

Свобода заключается в возможности делать то, что желаешь. Бог не желает ничего, — я это только что доказал; следовательно бог не обладает способностью делать то, что он желает; следовательно бог не свободен. Почти все признают, что воля и ее решения предполагают существо, детерминируемое, как я только что сказал, в некоторого рода зависимости от детерминирующего объекта. Но бог никаким образом не подчинен действию какого-нибудь физического, духовного или метафизического существа. Его природа слишком высока, чтобы испытывать воздействие или влияние со стороны чего бы то ни было.

Все теории, придуманные для объяснения свободы человеческих действий, не только далеки от того, чтобы доказать свободу божественной природы, но, наоборот, неопровержимым образом доказывают, что она не свободна.

ГЛАВА LXXX

БОГ НИ СВОБОДЕН, НИ ПОНУЖДАЕМ НЕОБХОДИМЫМ ОБРАЗОМ

Между свободой и необходимостью существует какая-то середина. В чем же заключается она? Я не берусь указать этого; я рассматриваю ее как освобождение или избавление от той и другой. Действовать необходимым образом, принудительно следовать постороннему импульсу является признаком несовершенства. Но признаком несовершенства является также действовать свободно, желать, иметь желание, стремиться к какой-нибудь цели, побуждаться к действию любовью к добру или боязнью зла. Свобода подчинена воле, воля — чувствительности,

а последняя — действию, сообщаемому ей предметами. Эта не вызывающая особенных споров градация ни в коем случае не приличествует божественной природе. Так же мало применимы к ней теории фатальности и необходимости. Никакое существо не понуждает себя необходимым образом, а бог не может быть понуждаем необходимым образом никаким существом.

В избавлении от всякой свободы и от всякой необходимости нет ничего положительного. Сколько бы я ни говорил и ни доказывал, что бог не есть ни свободно действующее, ни действующее по необходимости существо, но все же нужно было бы знать природу божью, чтобы определить его действие, — предполагая, разумеется, что он действует. Я не стану повторять за Бернетом, что выражение «действовать необходимым образом» представляет собой внутреннее противоречие, ибо это уже не действие, не активность, а пассивность; что не существует ни необходимого действия, ни необходимого действующего существа и что следовательно невозможно, чтобы бог действовал необходимым образом. Но я не стану повторять также за Коллинзом, что нет свободно действующего существа, ибо так называемая свобода проявляется волей в результате духовного или физического детерминирования, вытекающего из отнюдь тоже не свободного действия объектов, так что, когда воля детерминируется, то всегда в силу увлекающего ее мотива, столь же мало зависящего от нее, как зависят от нее ход событий, выдвинувший этот мотив, или ее собственная внутренняя природа, делающая ее способной следовать подобным импульсам. Я беру слова «свобода» и «необходимость» во всех разумных значениях, которые можно им придать, и я не нахожу в них ни одного значения, которое я решил бы применить к богу.

Бог существует в силу необходимости своей природы. Но мы не понимаем, что значит существовать в силу необходимости своего существа; мы только противопоставляем его нашему случайному существованию. Хотя это противопоставление ничего не объясняет, но оно тем не менее мешает нам смешивать существо бога с нашим существом, а это и есть все то, на что мы способны. Поэтому, если я скажу, что бог действует, то, так как он существует в силу необходимости своей природы, меня конечно не станут обвинять, будто я подчиняю его какому-то року, ибо необходимость его действий так же мало результат какого-то рока, как и необходимость его существования. Но что я выиграю от этого? Разве я этим лучше определю принцип божественного действия? Я представляю себе необходимое существование как нечто противоположное моему случайному существованию; поэтому я могу представить себе также свойства божественного действия как отрицание свойств действий свободной или необходимой твари, т. е. как отрицание свободы и необходимости. Но если дальнейшие размышления показывают мне, что бог не действует, то я совсем перестаю понимать что бы то ни было.

Однако я не стану думать, что даром потратил время и усилия,

если мне удастся показать людям, сколько ошибок в их взглядах на божество, или если они покажут мне, сколько в них истины.

ГЛАВА LXXXIV¹

В БОГЕ НЕ СУЩЕСТВУЕТ НЕСКОЛЬКИХ АТРИБУТОВ

Я уже сказал, что неправильно различать в верховном существе несколько атрибутов. Это различие грубо скопировано с того, что мы наблюдаем в самих себе и в других людях. Мы по природе антропоморфисты. Обладая лишь человеческими идеями, мы естественно склонны относить все к этим идеям, объяснять все через них, в особенности то, что мы понимаем хуже всего. Повседневный опыт показывает нам, что люди действуют под влиянием известных взглядов или знаний, обнаруживают пороки или добродетели, которые мы привыкаем считать разумными принципами их поведения. Мы перенесли эти идеи на бога, ибо они одни способны сделать нашим достоянием непостижимые вещи. То, что мы называем атрибутами бога, представляет лишь различные отношения, под углом зрения которых мы рассматриваем то, что бог, божественная природа, делает вне себя, в сотворенной природе, — рассматриваем по-человечески, согласно нашему способу представлять себе его гипотетическое действие. Я осмеливаюсь сказать, что эти отношения не имеют вовсе реальной основы в боге, как мы это воображаем себе, а вытекают лишь из самонадеянности нашего духа, желающего все охватить своим умом и не отталкиваемого непреодолимыми трудностями, которые он встречает на каждом шагу в этом превосходящем его силы начинании.

Человек обладает несколькими способностями; в боге же существует лишь одно бесконечное совершенство, представляющее все, что причисляется невыразимому существу, которого мы не можем назвать никаким именем. Если, не умея постичь род этого совершенства, мы, рассматривая его под углом зрения некоторых сочиненных нами отношений, существующих лишь благодаря ограниченности нашего разума, и разлагаем таким образом то, что по существу едино и просто, то мы совершаем ошибку, ибо подводим под чисто человеческие идеи то, в чем нет ничего человеческого; мы совершаем ошибку, называя разумом, благодатью, мудростью то, что бесконечно выше, чем все это. Поступая так, мы столько же противоречим божественному существу, сколько сообразуемся с слабостью нашего воображения. Да, мы сами создали разум, справедливость, мудрость и благодать бога, вообразив себе то, чего мы не понимаем, по аналогии с тем, что находится в нас. Мы не смогли удовлетвориться непостижимым богом; нам нужен был бог, который был бы доступен нашему разумению. Если мы и не создали себе видимого и осязаемого бога, то во

¹ Гл. LXXXI—LXXXIII опускаются. (Ред.)

всяком случае некоторые сочинили себе протяженного и телесного бога, — теория, которая не может быть отвергнута лицами, сделавшими его лишь разумным и благим, если только они захотят быть последовательными.

ГЛАВА LXXXVI¹

БОГ НИ БЛАГ, НИ ДОБР, НИ РАЗУМЕН, СОГЛАСНО ПРИНЦИПАМ И МОЛЧАЛИВОМУ ПРИЗНАНИЮ ТЕХ, КОТОРЫЕ СЧИТАЮТ ЕГО БЛАГИМ, МУДРЫМ И РАЗУМНЫМ

Если бы я спросил каждого из тех, кто порицает меня за то, что я отрицаю у бога свойства разумности, благодати и мудрости и т. д., если бы я спросил у них, существует ли аналогия между конечным и бесконечным в точном и строгом смысле слова, как это следует, то оказалось бы, что они мне уже ответили единодушно на это, а именно, что такой аналогии не может быть, ибо конечное и бесконечное взаимно исключают друг друга. Если бы далее я спросил у них, существуют ли конечный разум, конечная доброта, конечная мудрость, то разумеется, они не стали бы этого отрицать. Но не значит ли это тогда признавать молчаливым образом, что не может существовать ни бесконечного разума, ни бесконечной доброты, ни бесконечной мудрости? Если бы они существовали, то существовала бы определенная аналогия между конечным и бесконечным по отношению к разуму, доброте, мудрости. Большая или меньшая степень совершенства в этих качествах не изменяет их природы, и значит доброта, мудрость и разум оставались бы добротой, мудростью и разумом в конечном и бесконечном, в совершенном и несовершенном; значит между ними существовала бы аналогия; значит не может существовать бесконечного разума, бесконечной доброты, бесконечной мудрости; значит бог ни благ, ни мудр, ни разумен, согласно принципам и молчаливому признанию тех, которые в полном противоречии с самими собою считают его мудрым, благим и разумным. Поэтому пусть сперва они устранят противоречия в собственных взглядах, и в зависимости от того, примут ли они положительное или отрицательное решение, они либо незаметно придут к моей точке зрения, либо же склонятся к спинозизму. Я вижу лишь эту альтернативу.

ГЛАВА LXXXVII

ПРИМЕНИМО ЛИ СЛОВО БЫТИЕ В ОДИНАКОВОМ СМЫСЛЕ К БОГУ И К ТВАРИ

Разбор следующего положения: бог существует, тварь существует; значит имеется аналогия между ними по отношению к существованию.

Исследуя вопрос об универсальных, общих идеях, я нашел, что идея бытия вообще, считаемая самой богатой и обширной, в действительности самая пустая и самая вздорная идея. Бытие

¹ Гл. LXXXV опускается. (Ред.)

вообще — это бытие, рассматриваемое отвлеченно от всякой субстанциальной или модальной разницы, т. е. это — бытие, исключаящее все существующие или возможные вещи, простое отрицание всего того, что существует и что не существует¹.

Тем не менее уверяют, что существование представляет некоторое совершенство, а под этим понимается реальность; его причисляют к свойствам, составляющим природу какой-нибудь вещи. Говоря так, имеют без сомнения в виду актуальное существование, которое можно рассматривать или в отдельности от существующей вещи или не отдельно от нее. С этой последней точки зрения существование есть сама существующая вещь со всеми своими атрибутами и всеми своими свойствами. Существование, рассматриваемое как нечто отличное от существующей вещи, есть просто абстракция, фикция, фантазия нашего разума, не обладающего способностью придать реальность сочиняемым им призракам. Какая грубая ошибка считать такую абстракцию первым свойством, общим всему существующему!

Как ни просты эти принципы, но они достаточно убедительно показывают, что слово бытие неприменимо в одинаковом смысле к богу и твари и что, хотя правильно говорить, что бог существует и что тварь существует, тем не менее между ними нет никакой аналогии по отношению к существованию.

Что имеют в виду, когда спрашивают, применимо ли слово бытие в одинаковом смысле к богу и твари: бытие ли вообще или какой-нибудь частный способ бытия? Если имеют в виду бытие вообще, то я отвечаю на это, что так как бытие вообще есть ничто, то его нельзя применять в одинаковом смысле к богу и к твари. Если имеют в виду какой-нибудь частный способ бытия, то мне нет нужды вообще отвечать, ибо очевидно, что никакой частный способ бытия не может быть общим богу и твари, бесконечному и конечному, совершенному и несовершенному. Следовательно вопрос решается уже одним тем, как его ставить. Что бы ни понимать под словом бытие, оно неприменимо в одинаковом смысле к богу и к твари.

Бог существует, и тварь тоже существует. Они оба существуют реальным и субстанциальным образом. Это верно, но все-таки устраним всякую неясность в выражениях. Имеют ли здесь в виду существование вообще, отвлекаясь от существующей вещи? Тогда оно ничто и не может служить основой для какой бы то ни было аналогии. Нет, дело не идет вовсе о существовании вообще, ибо ни бог, ни человек не существуют вообще. Точно так же существование бога и человека не тождественно и не сходно в каком бы то ни было частном отношении. Разве лица, столь привязанные к известным словам, не вынуждены отрицать у бога все то, что свойственно или причисляется твари?

Слова *быть*, *существовать*, когда их употребляют общим

¹ Гл. XIX.

образом, без указания какого-нибудь частного смысла и без всякого добавления, противопоставляются небытию, отрицание которого они означают, и только. Но что другое могли бы они означать, что не было бы чем-то частным; а в таком случае их не употребляли бы уже общим образом. Но противопоставлять бога небытию, противопоставлять тварь небытию — это не значит вовсе устанавливать между ними аналогию согласно следующей аксиоме: из того, что две вещи не похожи на третью вещь, не следует ничего ни в пользу, ни против их сходства или взаимной аналогии.

Я не думаю, чтобы кто-нибудь, утверждая, что бог существует и что тварь существует, имел когда-нибудь в виду другую вещь, чем противопоставить их небытию или выразить их особенное существование. По отношению к бытию бога это последнее лишено смысла, поскольку речь идет о положительной стороне дела; бытие божие не выражается ни этим словом, ни каким-либо другим; оно непостижимо и невыразимо. Для выражения способов бытия твари мы пользуемся определениями или эпитетами, знаками наших идей о них. Но если придерживаться простых слов *быть*, *существовать*, то ими обозначают лишь нечто противоположное небытию, не представляющее собою ничего положительного; между тем для получения аналогии нужно нечто положительное.

Противопоставив творца и тварь небытию, детализировав, так сказать, существование последней изложением известных нам свойств ее, мы должны сказать: человек разумен, бог не разумен; материя протяженна, бог не протяжен и т. д. Мы найдем всегда, что так как бог не есть ничто из того, что есть тварь, то нет никакой аналогии между существованием бога и существованием твари.

ГЛАВА LXXXIX¹

ОБЩЕЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Бог известен нам лишь в качестве причины, т. е. как творец, как тот, благодаря кому существуют вещи, ибо это все, что мы знаем и можем знать о творческом могуществе или о причине в собственном смысле слова, внутренняя сила которой для нас навсегда скрыта.

Нечто было создано; значит нечто другое не было создано; значит последнее создало первое. Вот к чему должна была бы сводиться вся естественная теология.

*Конец пятой части*²

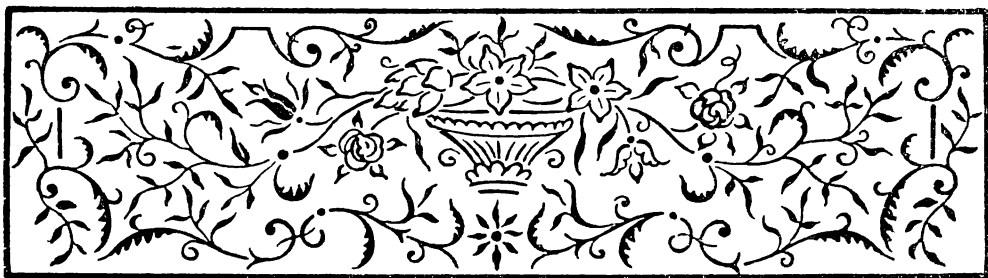
¹ Гл. LXXXVIII опускается. (Ред.)

² Опускается приложение: „В котором автор показывает, что его взгляды нисколько не противоречат священному писанию“.

ТОМ ТРЕТИЙ

ШЕСТАЯ ЧАСТЬ

*О происхождении природы, ее древности, ее
границах и ее длительности*



ШЕСТАЯ ЧАСТЬ

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПРИРОДЫ, ЕЕ ДРЕВНОСТИ, ЕЕ ГРАНИЦАХ И ЕЕ ДЛИТЕЛЬНОСТИ

ГЛАВА I¹

О СОЗДАНИИ ВЕЩЕЙ; ПРЕДМЕТ ЭТОЙ ШЕСТОЙ ЧАСТИ



ИЗ ЕДИНСТВЕННОСТИ причины следует единственность действия, которое повидимому не может ни увеличиваться, ни уменьшаться. В силу этого единственного акта все было создано, все существует. Когда он будет исчерпан, все прекратится². Но этот акт вечен, бесконечен, неисчерпаем, как и причина, следствием которой он является. Вот та великая истина, которую я постараюсь развить в меру своих слабых знаний, истина, неизвестная толпе, неспособной понять ее, и не признаваемая учеными, недостаточно размышлявшими над ней.

Природа есть результат этого акта, или, выражаясь в духе теологических идей, результат творческой силы. Мы не сможем лучше представить себе творческой силы, чем в виде способности давать бытие, способности давать существование тому, что не существовало бы без нее. Но способность давать бытие не менее непостижима, чем необходимое существо, которому единственно она принадлежит.

¹ Опущено предисловие к III тому. (Ред.)

² См. ч. I, гл. IV.

Поэтому я не льщу себя надеждой проникнуть в сущность силы первопричины; да это и не в моих целях. Установив тот бесспорный принцип, что акт первопричины вечен, бесконечен, неисчерпаем, я предполагаю вывести отсюда как необходимое следствие то, что мы должны думать о происхождении природы, ее древности, ее границах и ее длительности.

Некоторые ученые рассматривали этот вопрос еще до меня, благодаря чему произошло то, что случается при всех более или менее трудных философских изысканиях: те, которые не достигают цели, усеивают ведущий к ней путь ходячими или научными предрассудками; это — фатальные следы их деятельности, способные остановить тех, у кого нет сил преодолеть эти препятствия. Я начну с устранения этих предрассудков.

Разобьем пустых идолов, которых неосторожно принимают за священную статую истины.

ГЛАВА IV¹

ИСТИННЫЙ СМЫСЛ АКСИОМЫ: ИЗ НИЧЕГО НИЧЕГО НЕ ДЕЛАЕТСЯ

Нас уверяют, будто древние философы все единодушно утверждали, что материя мира не создана, на том основании, что невозможно, чтобы нечто было создано из ничего; так что даже те философы, которые верили в бога, допускали все же вечное, несотворенное, отличное от бога существо, именно — материю мира.

Если бы эти великие люди воскресли, то может быть некоторые из них, признавая принцип, отрицали бы приписываемый им вывод. Посмотрим, можно ли вывести из этой общепринятой во всей древности аксиомы, что материя мира не создана. Что касается меня, то я считаю ее настолько истинной, как никакой другой философ. Но так как она не ясна, то она нуждается в объяснении. Она имеет естественный и единственно правильный смысл, между тем ее понимают почти всегда в противоположном смысле. Этим объясняется, что среди современных философов одни утверждают, что то, что существует, не сотворено, другие же заявляют самоуверенно, что из ничего можно создать нечто. Я полагаю, что своевременно рассеять все сомнения по этому поводу.

Небытие не может ничего создать; оно не имеет никаких свойств, оно не может принять никакой формы, оно неспособно к изменению или к действию. Из небытия нельзя создать ничего реального. Небытие не может стать чем-нибудь; это было бы противоречием. Небытие есть просто отрицание бытия. Бог не может трудиться над ничем; ничто не может быть ни целью, ни объектом его действий, так как оно не обладает никакими качествами и никакими способностями. Таков, думаю я, смысл знаменитого изречения: *Ex nihilo nihil fit* (из ничего ничего не делается).

¹ Гл. II и III опускаются. (Ред.)

Означало ли оно только это в устах древних? Оно могло означать еще, что несуществующее не может дать себе существования.

Я не нахожу нигде, чтобы древние защищали или по крайней мере доказывали, что невозможно, чтобы какая-нибудь вещь начала существовать и чтобы способность дать существование несуществовавшей вещи была фантастической и противоречивой способностью. Постоянные изменения, которые они наблюдали в природе, смена времен года, рост растений, последовательное уничтожение и воспроизведение человеческого рода, новые формы, которые материя принимала на их глазах, теряя формы, которые она имела раньше, — все это должно было заставить их понять, что в каждый момент происходит реальное создание форм и качеств, так что нечто несуществовавшее начинало существовать, а нечто существовавшее переставало существовать. Этого было достаточно повидимому, чтобы заставить их думать, что то, что не существовало, может начать существовать, — в особенности тех, которые считали формы, идеи и качества вещей особыми субстанциальными существами.

Разумеется, из ничего ничего не делается, но когда мы говорим, что бог сотворил мир, что он извлек его из небытия, то мы не противоречим этой аксиоме древних. Действительно мы не хотим сказать, что бог сделал так, что небытие стало чем-то, что он придал форму небытию, что ничто было объектом его действий. Мы говорим лишь, что верховное существо благодаря присущей лишь ему силе вызвало к жизни то, что не существовало, или, выражаясь более точным образом, то, что не существовало бы без него, что могло существовать лишь через него. Этого понятия о творении достаточно для данного момента. В дальнейшем, когда я буду рассматривать вопрос о происхождении и древности природы, я внесу в него некоторые поправки.

Бог сказал: Да будет мир; и стал мир. Бог сказал: Да будет свет; и стал свет, — как выражается Моисей, описавший нам то, что сделал творец в начале времен путем очень простого акта, в выражениях образных и благодаря этому очень наглядных, ярких и приспособленных, пожалуй, к человеческой ограниченности, но, повидимому, противоречащих истинным идеям разума.

ГЛАВА XII¹

О ВЕЧНОСТИ

Самые точные понятия о вечности рисуют нам ее как простую *длительность* без начала и без конца, без прошлого и без будущего, без какой-нибудь последовательности и каких-нибудь перемен, т. е. в виде *длительности*, о которой мы знаем лишь одно, а именно, что она противоположна длительности сотворенных

¹ Гл. V—XI опускаются. (Ред.)

существ, той последовательной длительности, которая состоит из прошлого, настоящего и будущего, которая течет и изменяется и не имеет даже другой меры кроме изменчивости вещей.

Вечность называют простой, постоянной, всегда подобной себе *длительностью* не потому, что представляют себе совместимость всех этих слов между собой, ибо о длительности в собственном смысле слова можно говорить лишь в применении к последовательному, непрерывному во времени существованию, но потому, что не имеют слова для выражения того, что не существует в природе.

Понятие о вечности по Локку

Даваемое Локком понятие о вечности представляет собой понятие о безграничной *длительности*, я готов почти сказать о бесконечном времени, как в этом можно убедиться на основании нижеследующего отрывка:

«Имея часто на устах имя «вечности», мы склонны думать, будто имеем положительную и полную ее идею; а это все равно, что утверждать, будто в этой длительности нет части, которая бы не содержалась ясным образом в нашей идее. Правда, тот, кто так думает, может иметь ясную идею длительности; он может иметь также очень ясную идею очень большой величины длительности; он может иметь также очень ясную идею сравнения этой большой величины с еще большей величиной; но так как он не может включить в свою идею длительности, как бы велика она ни была, всего протяжения бесконечной длительности, та часть его идеи, которая все время остается за пределами большой длительности, которую он представляет в своем мышлении, очень смутна и неопределенна»¹.

Следовательно, если бы можно было себе представить, понять или включить в свою идею всю величину бесконечной длительности, так что не было бы никакой части этой длительности, которая бы не содержалась ясным образом в нашей идее, как выражается Локк, то мы имели бы согласно ему положительную и полную идею о вечности. Мне лично кажется, что такая идея была бы лишь идеей о так называемом бесконечном времени, состоящем из бесконечного множества частей или моментов. Вечность же есть нечто иное. Чтобы представить ее себе, недостаточно увеличивать до бесконечности нашу идею о длительности. Эта идея, какую бы величину мы ни придали ей, всегда будет идеей о последовательной длительности во времени, не имеющей ничего общего с вечностью.

Понятие о вечности по Лейбницу

Лейбниц говорит в работе, специально предназначенной для выяснения или опровержения взглядов Локка, что идея времени и идея вечности вытекают из одного и того же источника, ибо

¹ Локк, Опыт о человеческом разуме, перевод А. Н. Савина, стр. 358.

мы можем прибавлять в нашей мысли известные отрезки длительности друг к другу столь часто, сколь это нам желательно; для того чтобы вывести отсюда понятие о вечности, достаточно представить себе кроме того, что имеется всегда то же самое основание идти еще дальше¹. Если бы идея времени и идея вечности вытекали из одного и того же источника, то это могло бы быть лишь потому, что время и вечность состоят из одних и тех же элементов. Допущение, что время и вечность образуются из одних и тех же составных количеств с той лишь разницей, что время содержит только определенное число их, а вечность — бесконечное количество их, допущение это совершенно недостойно глубокомыслия и гениальности Лейбница. Кроме того предлагаемый им способ выведения понятия о вечности из идеи времени путем прибавления всегда существующего основания для продолжения длительности дает лишь понять о неопределенном времени, о времени без неизменных границ.

Нет сомнения, что этот великий философ предлагал столь не совершенное понятие о вечности, лишь рассчитывая потом исправить его. Я полагаю, говорит он через несколько страниц, что мы обладаем положительной идеей о вечности и что эта идея будет истинна, лишь бы не представлять себе ее как бесконечное целое, а как абсолют, некий безграничный атрибут, заключенный в необходимости бытия божия, причем он не зависит здесь от частей, и понятие о нем не образуется путем прибавления отрезков времени².

Если я не ошибаюсь, такое понятие о вечности не вытекает из того же источника, что и идея времени. Оно не образуется путем прибавления к идее времени всегда существующего основания о дальнейшей длительности. Наоборот, из него определенно исключают всякую идею длительности, так как всякая идея длительности предполагает последовательность мгновений. Вечность не есть некоторое бесконечное целое, составленное из частей, иначе говоря, она не есть бесконечная длительность, бесконечное время. Это — абсолют, имеющий свое основание в бытии божием; и отсюда я делаю следующий

Вывод

Вечность — это бытие божие, это — абсолютное, простое, неподвижное, необходимое само по себе и не передаваемое существование.

ГЛАВА XIII

МОГЛА ЛИ ПРИРОДА БЫТЬ СОВЕЧНОЙ С ЕЕ ТВОРЦОМ?

Ясное и точное определение разрешает много споров.

Достаточно вспомнить необходимое различие между бытием божием и длительностью мира, чтобы показать, что природа не

¹ «Nouveaux Essais sur l'entendement humain».

² Там же.

могла быть ни вечной в себе, ни совечной с ее творцом, ибо она обладает длительностью, ни в чем не похожей на вечное бытие. Последнее — просто и неподвижно, первая же — последовательна и изменчива. Одно — непреходяще, другая же — бесконечно проходит.

Природа и ее творец существуют в двух совершенно различных порядках бытия, не имеющих ничего общего, похожего, аналогичного.

Я знаю, что возможность вечности мира или его совечности с богом защищалась великими людьми. Фома Аквинский, Вольф и другие ученые, защищавшие этот взгляд, не обратили внимания на то, что он чересчур сближает две различные по существу вещи, что он приписывает миру род бытия, несовместимый со свойствами сотворенного существа.

ГЛАВА XV¹

ПРОДОЛЖЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕЙ ГЛАВЫ

Из того, что бог обладал от века способностью сотворить мир, следует только, что мир мог быть сотворен от века, а не что мир мог быть вечным.

Наиболее соблазнительная форма, в которую можно облечь великий, единственный аргумент в пользу учения о возможности вечности мира, есть та форма, которую дает ей знаменитый комментатор Аристотеля².

Вкратце:

«Бог обладал от века способностью сотворить мир, следовательно мир мог быть сотворен от века, следовательно мир мог существовать от века».

Этот аргумент теряет силу, если его употребляют, чтобы доказать возможность вечности мира. Достаточно уяснить себе значение входящих в него терминов, чтобы убедиться, что он совершенно не доказывает, будто мир мог быть вечным.

Бог обладал от века способностью сотворить мир или бог обладал способностью сотворить мир от века, но он не мог сделать мир вечным. Сотворенное и вечное существо — это нечто внутренне противоречивое; пребывание во времени есть существенное качество сотворенных существ.

Если бог действует, то он действует необходимым образом в порядке бытия, в котором он существует, т. е. в вечности; но цель его действий не относится к этому порядку бытия и не может к нему относиться. Мы уже вначале сказали, что причина и следствие относятся необходимым образом к различным порядкам бытия. Бог заполняет сам свой порядок бытия. Все, что существует

¹ Гл. XIV опускается. (Ред.)

² Кардинал Толет или Толета.

кроме бога, хотя и существует благодаря богу, относится к другому порядку бытия.

Лишь только бог начинает творить, как для сотворенных существ начинается время; бог в процессе творения мира создает время, являющееся длительностью мира.

Утверждать, что бог мог творить от вечности, так что сотворенное существо вечно, — ибо в этом суть дела, — все равно, что утверждать, будто бог мог создать время вечным, хотя время противоположно вечности.

Если бог действует, то он действует как бог, божественным, единым, простым, соответствующим его природе образом. Но цель его действий из-за этого не становится причастной к божественной природе, единственной и простой. Она ни проста, ни божественна, хотя она есть следствие божественной причины. Здесь нет никакой аналогии между причиной и следствием, так как причине по существу свойственно быть особым порядком, стоящим выше всего остального и находящимся даже на бесконечном расстоянии от ее творений. Все сотворенные существа бесконечно далеки от несотворенного.

Лица, не желающие признать это, не обладают правильным понятием о причине и следствии. В природе, строго говоря, нет ни причины, ни следствия: в ней имеется только развитие, проявление, видоизменение. Какое-нибудь явление влечет за собой другое, но не производит его. Этим объясняется, что понятие причинности столь несовершенно. Явления выступают последовательно на арене мира, привлеченные одни другими в силу закона, связывающего их все между собой. Они выступают так сказать из-за занавеса, но ни одно из них в действительности не производится предшествующим. Так как ни одно явление не имеет действительной власти над следующим за ним, то оно может повлечь его за собой лишь в силу очень близкой аналогии, наиболее близкой из существующих между ними, ибо переход от одного к другому предельно малый.

Наоборот, расстояние от существующей самой по себе причины до следствия, которому она дает существование, максимально велико, т. е. бесконечно, именно таково, как оно должно быть между несотворенным и сотворенным. И если бесконечная энергия причины, переходя это расстояние, создает некоторое отношение между ней и ее следствием, то это отношение особого рода, это — отрицание всякого отношения, всякой аналогии по качеству, существованию или сущности.

Бесконечное несоответствие между причиной и следствием основано на самосуществовании причины, существующей в силу необходимости ее совершенной и непередаваемой сущности. Все, чему она дает существование, относится необходимым образом к отличному порядку бытия. Сотворенное и несотворенное не могут относиться к одному и тому же порядку бытия.

ГЛАВА XVI

Продолжение

О СПОСОБНОСТИ ТВОРИТЬ

Правильно понятая способность творить — это способность давать существование временному порядку бытия, отличающемуся от вечного порядка бытия, который заполняется единственно бесконечностью первопричины.

Бог в процессе творения создает нечто вне себя, вне порядка своего бытия, вне вечности.

ГЛАВА XVII

Продолжение

КАКИМ ОБРАЗОМ МИР МОГ СУЩЕСТВОВАТЬ ОТ ВЕКА, НЕ БУДУЧИ ВЕЧНЫМ? ВОЗМОЖНО ЛИ БЫЛО, ЧТОБЫ СУЩЕСТВОВАНИЕ НЕСОТЪОРЕННОГО НЕ ПРЕДШЕСТВОВАЛО СУЩЕСТВОВАНИЮ СОТВОРЕННОГО?

Первый вопрос

Каким образом мир мог существовать от века, не будучи вечным?

Трудно как будто заметить разницу между выражениями *существовать от века и быть вечным*. Тем не менее разница эта очень велика. Творческая сила вечна; ее вечность была бы иллюзией, если бы она не могла производить вечно свое следствие или, иначе говоря, если бы следствие не могло быть произведено, начиная от вечности причины. Но во всяком случае недостаточно, чтобы это следствие могло быть произведено, начиная от вечности причины, для того чтобы оно могло быть вечным, как она. Если и предположить его произведенным от века, то от этого оно еще не становится вечным. Для последнего надо было бы, чтобы оно вошло в порядок вечности, в порядок простого, неизменного, необходимого самого по себе бытия. Но его сущность исключает его из этого порядка, ибо произведением творческой силы является бытие временного существа; бытие же временного существа необходимым образом находится вне вечности.

Быть вечным — это значит существовать в порядке вечности, или вернее — составлять порядок вечности, обладать простым, неподвижным, необходимым само по себе и следовательно непередаваемым бытием. Все вечное существует от века. Но не все существующее от века, или начиная от вечности, является в силу этого вечным, как это ошибочно думали защитники учения о возможности вечности мира.

Существовать просто, начиная от вечности, это значит только существовать с тех пор, как существует нечто вечное, это значит не быть предшествуемым в существовании никаким существом,

даже вечным существом. Но существовать, начиная с тех пор, как существует нечто вечное, не быть предшествующим в существовании никаким существом, даже вечным существом — это не значит существовать в порядке этого вечного существа, это не значит обладать простым, неподвижным и необходимым по своей природе, как оно, бытием. Нет никакой связи по существу между этими двумя вещами, так чтобы одна не могла существовать без другой в каком-нибудь существе.

Если бог мог творить от века, то какая-нибудь вещь могла существовать, начиная от вечности самого бога. Но, согласно самому определению творческой силы, творить от века не значит создавать нечто вечное, ибо вечное не создано; это значит только давать существование, начиная от вечности, какой-нибудь вещи вне вечного порядка, вне вечности.

Какое-нибудь существо могло быть создано, начиная от вечности какого-нибудь другого существа, ибо у последнего признают вечно творческую силу; между тем как невозможно, чтобы одно и то же существо было *создано* и в то же время *вечно*.

Поэтому я не буду говорить просто, что мир мог существовать от века, или начиная от вечности бога, не будучи вечным. Я скажу более положительным образом, что невозможно было, чтобы сотворенное существо, даже существо, сотворенное от века, было вечным, ибо сотворенное не может быть несотворенным, время не может быть вечностью.

Существование мира не может быть вечным, оно по существу временное, последовательное, изменчивое. Время было создано вместе с миром, время — это длительность мира. Вечность не была создана, вечность есть длительность бога, если можно назвать длительностью простое и неподвижное бытие.

Второй вопрос

Возможно ли было, чтобы существование несотворенного не предшествовало существованию сотворенного?

Возможно ли было, чтобы существование несотворенного не предшествовало существованию сотворенного? Иначе говоря, мог ли бог творить от века, так чтобы он никогда не был один, не давая чему-то существование вне себя? Я сейчас займусь этим более подробным образом; согласно своему обычаю делать шаг вперед по сравнению с авторами, занимавшимися до меня обсуждением вопросов, к разбору которых я приступаю, я не ограничусь одними только гипотезами. Я дам категорический ответ, а именно, что бог необходимым образом творил от века.

ГЛАВА XVIII

МОГ ЛИ МИР БЫТЬ СТОЛЬ ЖЕ ДРЕВНИМ, КАК БОГ?

Не следует спрашивать, мог ли быть мир столь же древним, как бог. Говорить так, значило бы выразаться неточно. Нет ничего общего между длительностью сотворенных существ и суще-

ствованием бога. Древность времени не имеет ничего общего с вечностью, в которой нет ни прошлого, ни будущего, и следовательно ни древности, ни новизны. Древность считается или измеряется временем, протекшим ранее, а в вечности нет времени. Вечность и время составляют две совершенно отличных вещи, и мы не устанавливаем вовсе равенства между творцом и сотворенными им существами, говоря, что последние могли существовать, начиная от вечности своего творца.

ГЛАВА XIX

ВОЗМОЖНО ЛИ, ЧТОБЫ БОГ И СОТВОРЕННЫЕ ИМ СУЩЕСТВА СУЩЕСТВОВАЛИ ВСЕГДА ВМЕСТЕ?

Бейль сознавал многосмысленность понятия *вечность*, но я не убежден, сумел ли он в достаточной мере устранить ее сам. Вот как он выражается по этому поводу:

«В споре о вечности мира существует больше неясностей, нежели это полагают. Все христиане согласны в том, что один только бог существовал всегда, но некоторые утверждают, что он мог фактически сотворить мир тотчас же после того, как он принял решение создать его, откуда они выводят, что мир мог существовать вечно, так как нет сомнения, что решение создать его вечно. Некоторые, с другой стороны, утверждают, что невозможно, чтобы какое-нибудь сотворенное существо было вечным. И те и другие сильнее в своих возражениях, чем в предлагаемых ими решениях. Этот трудный и очень затянувшийся спор прекратился бы тотчас же, если бы обе стороны четко изложили свои взгляды и устранили многосмысленность, связанную с понятием вечность. Вопрос надо было бы поставить следующим образом: *возможно ли, чтобы бог и сотворенные им существа существовали всегда вместе?* На поставленный таким образом вопрос нельзя было бы так легко ответить отрицательным образом, ибо выражение вечности мира, пугающее столько людей, не поражало бы здесь нас. Или еще лучше во избежание недоразумений надо было бы сказать, что какое-нибудь сотворенное существо, всегда сосуществовавшее с богом, не может быть вечным и потому именно, что длительность сотворенных существ последовательна и что вечность есть простая длительность, исключаяющая по существу прошлое и будущее. Указанием на это отличие между длительностью бога и длительностью сотворенных существ мы лишили бы этот спор почти всякой почвы».

Это изложение показывает, что я почти ничего не сказал еще по вопросу о возможности вечности мира, не продуманному и не формулированному до меня знаменитым философом, эхом которого я лишь являюсь здесь. Мне кажется только, что он недостаточно развил свою мысль. Он посеял, нам же предстоит пожать. Он неясно предвидел сосуществование природы с ее творцом, мысль, которой я постараюсь придать полную очевидность. Он

может быть не поставил также проблемы со всей той строгостью, которой требует столь тонкий вопрос. Я хочу внести в него несколько больше точности.

Возможно ли, чтобы бог и сотворенные им существа существовали всегда вместе? Не чересчур ли сближает эта формулировка бытие бога с бытием твари, давая обоим одну и ту же меру, меру времени, выражаемую в слове *всегда*? Дни существуют лишь во времени, бытие же бога вне временного порядка, вне времени.

Надо также иметь в виду, что другое слово: *вместе* не устанавливает никакой связи, никакого соединения между богом и тварью, в силу которых они были бы единым целым, целым вместе. В противном случае мы впали бы в самую соблазнительную для философов разновидность спинозизма. Моя же точка зрения наиболее далека от этой опасной концепции. Я не только не смешиваю природу с ее творцом, я считаю их двумя несоизмеримыми, не имеющими ничего общего существами.

ГЛАВА XX

МОГЛА ЛИ ПРИРОДА ВСЕГДА СОСУЩЕСТВОВАТЬ СО СВОИМ ТВОРЦОМ?

Такая постановка вопроса возможна, лишь бы этим сосуществованием не вздумали установить какую-то параллель, сходство, аналогию между способом бытия бога и длительностью природы.

Союзу с может быть присуще отчасти то неудобство, которое связано со словом *вместе*. Чтобы избежать этого, лучше всего сказать, что природа всегда могла сосуществовать со своим творцом, но в ином порядке бытия.

ГЛАВА XXI

ПРИРОДА ВСЕГДА МОГЛА СОСУЩЕСТВОВАТЬ СО СВОИМ ТВОРЦОМ, НО В ИНОМ ПОРЯДКЕ БЫТИЯ

Бог не мог дать природе существование в порядке вечности, так как существование природы не может быть вечным. Вечность свойственна только одному богу. Это не значит, что творец не мог от века сообщить природе временное существование, единственное, подобающее ей. Следовательно он мог дать природе всегда сосуществовать с собою, но в ином порядке бытия.

Природа либо могла всегда сосуществовать со своим творцом, либо она никогда не могла этого. Творческая сила была совершенной от века; она ничего не приобрела и ничего не потеряла. Но природа сосуществует фактически со своим творцом, следовательно она могла всегда сосуществовать с ним, так что бог никогда бы не существовал без нее.

СЛЕДСТВИЕ ДОЛЖНО СОСУЩЕСТВОВАТЬ С ПРИЧИНОЙ, ОДНОВРЕМЕННО С ПРИЧИНОЙ, КОГДА ОНА ПОЛНА ПО СВОЕЙ ПРИРОДЕ, ИНАЧЕ ГОВОРЯ, КОГДА ОНА НЕОБХОДИМЫМ ОБРАЗОМ СОДЕРЖИТ В СЕБЕ ВСЕ, ЧТО НУЖНО ДЛЯ ТОГО, ЧТОБЫ ПРОИЗВЕСТИ СВОЕ СЛЕДСТВИЕ

Мы не представляем себе, что могло бы задержать силу причины при подобных обстоятельствах, что могло бы приостановить ее действие, когда она полна по своей природе, когда она необходимым образом содержит в себе все, что нужно, чтобы действовать. В этом случае есть достаточное основание для произведения следствия, а невозможно, чтобы существовало достаточное основание для какого-нибудь следствия и чтобы последнее не имело места. Действительно сущность причины заключается в том, чтобы произвести свое следствие, лишь только она имеет все, необходимое для этого. Если бы причина была всегда полна, то она должна была бы произвести свое следствие с самого начала, с момента своего существования.

Поэтому философ находится перед следующей альтернативой: он должен либо утверждать, что бог не есть вечное достаточное основание существования мира, либо признать, что мир существовал с момента существования самого бога, если можно так выразиться, говоря о существе, не имеющем начала.

Бог есть единственная причина, вечно и по существу полная причина, так как он содержит в себе в силу необходимости своего существа все, что нужно, чтобы произвести свое следствие, которым является мир. Следовательно невозможно, чтобы бог существовал теперь без мира и чтобы бог существовал в прошлом без мира.

В порядке природы мы не знаем полной и действенной сама по себе причины. Все что мы называем таким образом, есть орудие, приведенное в действие другим орудием, действующим само под влиянием третьего, приведенного в действие четвертым, и т. д. Поэтому причины такого порядка нуждаются в известных предварительных условиях, чтобы произвести свои следствия, так что нам кажется, что они существуют до них. Может быть в этом есть какая-то иллюзия. Причина есть причина, лишь когда она в состоянии произвести свое следствие. Причинность, разумеется, нам недоступна; мы не видим той внутренней энергии, в силу которой какое-нибудь явление заставляет другое явление сопровождать его. Быть может ничего подобного вовсе нет в природе. Во всяком случае мы не сомневаемся в том, что причина произведет свое следствие, лишь только она сможет это сделать; мы не сомневаемся в том, что, как только есть наличие причинности, следствие одновременно сосуществует. Если бы например солнце было создано вдруг таким, каково оно в настоящее время, то свет, являющийся следствием его, был бы

¹ Гл. XXII—XXVII опускаются. (Рсд.)

столь же древен, как и оно, и всегда сосуществовал бы со своей причиной, солнечным шаром, который обладал бы с самого начала всем, что необходимо, для того чтобы быть светящимся или производить свет.

Но вне природы имеется некоторая причина в собственном смысле слова, содержащая в себе принцип своей силы, заключающая в своей полной сущности первое, последнее и достаточное основание для произведения своего следствия. Причина по существу такая, необходимым образом такая, вечным образом такая не могла существовать без своего следствия.

ГЛАВА XXIX

БОГ ЕСТЬ, БОГ ВЕЧНО БЫЛ ДОСТАТОЧНЫМ ОСНОВАНИЕМ СУЩЕСТВОВАНИЯ ПРИРОДЫ

Следовательно природа всегда сосуществовала со своим творцом

Следовательно природа существовала с момента существования самого бога

Бог есть достаточное основание существования природы и он вечно был им, так как бог есть лишь то, чем он был вечно. Следовательно природа существовала с момента существования самого бога; я хочу этим сказать, что бог не существовал до природы и без природы, хотя он выше природы.

Я надеюсь, что меня не обвинят в установлении известного изохронизма между бытием бога и длительностью природы на основании того, что я говорю: природа существовала с момента существования самого бога. Я достаточно выяснил свою мысль, чтобы не оставить место никаким неясностям. Способ бытия бога в отличие от длительности природы не временной. Хотя природа существовала с момента существования самого бога, отсюда не следует, что существование обоих их имеет какой-нибудь общий элемент, или что оно исходит из одной и той же точки.

У времени и вечности нет ничего общего, но только вечность не существовала до времени; в этом смысле можно утверждать, что время существовало от вечности, хотя и вне вечности, а не то, что оно вечно. Смысл этих выражений чрезвычайно различен. Первое означает только, что следствие существовало, начиная от вечности своей причины, вне нее во временном порядке. Второе означает, что следствие совечно с причиной, но что ему не свойственно делить с ней ни ее вечности, ни какого-нибудь другого из ее божественных атрибутов.

ГЛАВА XXX

ОТВЕТ НА НЕКОТОРЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

Мне возразят пожалуй, что, так как с моей точки зрения вечность не существовала до времени, то время и вечность имеют по крайней мере то общее, что они одинаково стары.

Это пустая придирка, которую я уже предусмотрел раньше. Вечность не есть ряд бесконечно многих моментов, ни бесконечное время, а простое и неподвижное бытие, в котором нет ни старого, ни нового. Мы всегда рискуем запутаться в пустых софизмах, если мы станем сравнивать между собой несравнимые вещи.

Может быть, настаивая, скажут, что я приравниваю время к вечности на том основании, что последняя не существовала до времени?

Но какое может быть равенство между временной, последовательной, состоящей из отдельных моментов длительностью и простым, неподвижным и неделимым бытием? Какое может быть равенство между двумя отличающимися друг от друга абсолютно вещами, не имеющими между собой ни отношения, ни соответствия?

Время существовало от вечности. Это не значит, что время соответствует вечности, что вечность соответствует времени. Как могли бы они соответствовать друг другу? Это — вещи несоизмеримые, даже более несоизмеримые, чем геометрические величины, которые называют таким образом. Две геометрически несоизмеримые величины суть по крайней мере две величины, между тем как, сравнивая время и вечность, сравнивают величину с тем, что не есть величина, с тем, что вне порядка величин. Было бы ошибочно представлять себе время и вечность в виде двух параллельных линий, которые, начинаясь на одном уровне, продолжают на одинаковом расстоянии друг от друга. Если вместо этих двух параллельных линий взять две другие несоизмеримые величины, то сравнение все же будет неправильно. Если можно представить себе время и составляющие его моменты как большую линию, составленную из бесчисленного повторения первой элементарной точки, то этот образ не применим к вечности, для которой нет ни модели, ни символа в природе.

Я возвожу происхождение мира к вечности бога и не думаю, чтобы можно было отнести его к более поздней эпохе, не лишая его его действительной длительности. Но, с другой стороны, я остерегаюсь отнести эту длительность к категории вечности.

Увлечение абстракциями заставляет смешивать самые различные вещи. Вечность есть вечное существование бога, и она ничто вне бога, подобно тому как время или длительность мира есть ничто вне мира. Оперировав ясными и точными понятиями, мы можем представить себе, каким образом бог был вечно творцом, без того чтобы в силу этого мир был совечен с его создателем. Хотя бог вечно сообщал существование миру, он однако не сообщал ему вечного существования, несовместимого с сущностью сотворенного существа.

Не следует смешивать выражений: *существовать от вечности* (ab aeterno) и *быть вечным*. Первое означает по отношению к миру просто *существовать от вечности* самого бога, вне этой вечности, что не значит *быть вечным*, как это думали и:

предполагали многочисленные ученые, не различавшие достаточно четко в своих формулировках бытие бога от длительности мира. Если принять во внимание, причиной скольких ошибок в метафизике являлось злоупотребление словами, то можно себе представить, как важно выражаться с максимальной точностью.

ГЛАВА XXXII¹

МИР ЕСТЬ СЛЕДСТВИЕ ПРИРОДЫ БОГА

Мир не есть следствие божией благодати. Бог не благ. Если бы он был даже благ, то происхождение твари нельзя было бы объяснить его благодатью согласно принципам разума и еще менее согласно принципам религии, которая говорит нам о существовании сверхъестественных мук, превышающих естественные страдания.

Создание твари не есть следствие воли божией. Бог не есть обладающее волей и свободное существо. Бог не мог ни не сотворить мира, ни отложить его творения, ни создать его каким-нибудь другим образом. Подобного рода желание, подобного рода свобода были бы несовершенствами в боге.

Но первопричина обладает по существу творческим характером, и мир есть следствие природы бога.

«Говоря строго, — замечает один знаменитый защитник нравственного характера божества, — бог создал тварь лишь, чтобы действовать согласно своей всесовершенной природе, требовавшей этого. Таков принцип всех поступков бога, ибо, подобно тому как ничто не может заставить его действовать вопреки его атрибутам, точно так же ничто не может помешать ему сообразоваться с этим в своих поступках. Тем не менее священное писание изображает нам иногда бога действующим *ради своей славы*, но не потому, что его главная цель вызвать восхищение и похвалы сотворенных существ (что люди и называют славой божией), но потому что, стремясь к своей цели, заключающейся в том, чтобы действовать так, как этого требуют его совершенства, он вызывает необходимым образом восхищение и похвалы всех разумных существ, правильно пользующихся своим разумом. Он вменяет это даже в обязанность людям как нечто совершенно необходимое не потому, что он нуждается в их славословиях или что это могло бы увеличить его счастье, но чтобы заставить их действовать в соответствии с данным им разумом и сделать их счастливыми таким образом; действительно ни отдельный человек, ни целый народ не могут быть счастливы, не воздавая богу должного, как это можно было бы доказать, если бы в этом была необходимость. Таким образом действовать ради своей славы и для проявления своей благодати — это цели, не противоречащие одна другой»².

¹ Гл. XXXI опускается. (Ред.)

² «Bibliothèque choisie par Jean le Clerc», tome IX.

Так г. Леклерк развивает мысль Кедворта, утверждавшего, что бог сотворил мир только для того, чтобы дать пользоваться плодами своей благодати сотворенным существам, которые могут ими наслаждаться; что это собственно и есть слава божия и что в этом смысле бог создал все ради своей славы и все по благодати своей¹.

Таким образом, согласно этим двум ученым теологам, создать все ради своей славы и создать все по своей благодати — это одно и то же. Но согласно первому утверждать, что бог создал сотворенные существа ради своей славы или по благодати, чтобы сделать их счастливыми, это значит выражаться неточно, ибо, строго говоря, бог создал сотворенные существа лишь для того, чтобы действовать сообразно своей всесовершенной природе, требовавшей этого, ибо таков принцип всех поступков бога. Я не намерен использовать этого отрывка в качестве аргумента в пользу защищаемого мной взгляда со стороны лиц, придерживающихся диаметрально противоположного мнения. В рассматриваемом случае не приходится ни бояться, ни опираться на авторитеты. Всесовершенная природа бога заключается, согласно Леклерку, Кедворту и некоторым другим, в разуме, мудрости, благодати и других атрибутах, приписываемых ими божеству; я же, с своей стороны, считаю все эти качества несовместимыми с божественной природой. Они могут утверждать, что бог создал тварь лишь для того, чтобы действовать сообразно со всею всесовершенной природой, и признавать также, что бог, сотворив мир, поставил себе целью проявление своих атрибутов, своей мудрости, своей благодати и т. д., что и значит собственно действовать ради своей славы. Что касается меня, то я был бы очень огорчен, если бы, внеся в этот вопрос вольно или невольно неясность, смешали эту точку зрения с моей. Я не настолько знаю божественную природу, чтобы описывать ее подробно, как это делают названные авторы. Бог естественно и по существу представляется мне творцом. Природе бога присуще творить. В этом смысле я и говорю, что мир есть следствие природы бога, так что предполагать, что бог существовал без мира, это противоречие.

Нам преподносят довольно низменные идеи об этом великом существе. Нам изображают его существующим от века, одним, когда мир и ничто в мире не существовало еще ни в смысле формы, ни в смысле материи; ему приписывают план создания мира, но он выполняет этот план лишь по истечении вечности. Он выполняет его наконец, но почему? Здесь оказываются перед большим затруднением, ибо трудно найти мотив, достойный его. Это исключительно потому, что он так хотел, утверждают одни. Но желание свидетельствует всегда о каком-то недостатке у существа, у которого оно имеется: желание стремится к чему-то

¹ *Ib.* et *Système intellectuel de Cudworth*, chap. V, sect. IV.

и стремится лишь к тому, чего нехватает у желающего существа: «Простое желание без всякого мотива есть фикция, не только противоречащая сущности бога, но кроме того иллюзорная, противоречивая, несовместимая с определением воли»¹. Предположим, что бог творит, потому что он этого желает; следовательно он не желал этого до того, как он стал творить, или же его воля была несовершенна, неполна, недействительна. Что же довершило, дополнило ее? Если у него хватало могущества и воли в предшествующей вечности, когда он существовал один, то чего ждал мир, чтобы начать существовать? Действительно, если со стороны бога хватало всего, чтобы дать существование миру, то мир должен был существовать, если только не предположить, что он сопротивлялся бытию, которое бог хотел ему дать. Другие предпочитают утверждать, что бог создал тварь из принципа благодати. Но почему же этот принцип не действовал в течение вечности? Был ли он менее силен тогда, чем когда бог стал творить? Почему он имел столь несовершенный успех? Ведь часть сотворенных существ несчастна, неужели это следствие бесконечной благодати? Бог желал обнаружить свою славу и свои божественные совершенства. О, человек, как осмеливаешься ты приписывать богу свою гордыню и свои желания! Какая тварь может видеть славу Божию и понимать, что он такое?.. Бог творит; он принимается за работу, как жалкий ремесленник, и, проработав целую неделю, он отдыхает на седьмой день.

Кто не видит, что в основе этой картины лежат нравы, стремления и ничтожные взгляды людей! Да будет мне позволено сказать это при всем моем уважении к ученым и благочестивым людям, оставившим нам в этих представлениях о божестве бессмертные памятники слабости человеческого разума.

Бог сотворил мир, так как его природе присуще было сотворить его. Деятельное по существу начало не может находиться в бездействии. Творческая по существу причина не может существовать, не творя, точно так же, как не может она существовать без того, что делает ее тем, что она есть.

«Так как бог всесовершенен, то нельзя себе представить, что он когда-нибудь существовал, не действуя, ибо совершенство всякого существа, способного действовать, заключается в его деятельности. Таким образом совершенное существо должно быть не только способно действовать, но должно по необходимости действовать, ибо это составляет его сущность. Обладать способностью делать все и тем не менее ничего не делать было бы скорее возможностью совершенства, чем самим совершенством. Поэтому, если мы желаем составить себе настолько широкое представление о боге, какое только возможно, то необходимо, чтобы мы рассматривали бога не только как вечное существо, но и как существо, действующее от века²».

¹ Лейбниц. Письма к д-ру Кларку.

² «Bibliothèque choisie», tome I, p. 235.

Достаточно произвести некоторые мелкие изменения в этом отрывке, чтобы получить точное изложение моих взглядов на происхождение мира.

Если признать, что творческая сила есть свойство божества, то нельзя представить себе, чтобы бог когда-нибудь существовал, не творя, ибо совершенство существа, способного творить, заключается в проявлении этой способности. Таким образом творческое существо должно творить необходимым образом, потому что это присуще его природе. Обладать способностью творить и не творить было бы скорее возможностью совершенства, чем самим совершенством. Поэтому, если мы не желаем вступать в противоречия с свидетельством разума относительно творческого принципа, то мы должны считать бога не только вечным существом, обладающим вечно способностью творить, но и существом, творящим от века по существу и необходимым образом.

Все, чем является бог, он есть в силу необходимости своего существа. В боге нет ничего случайного. Откуда у него взялась бы творческая сила, если бы он не обладал ею благодаря совершенству или необходимости своего существа? Но, спрашивая, что такое творческое по своей сущности и необходимым образом существо, которое не творит?

Бог не мог бы быть по существу и необходимым образом творцом, не будучи по существу и необходимым образом творящим. Если бог не творит в силу необходимости своей природы, то акт творческой силы не относится к сущности бога, а если он не относится к сущности бога, то он несовместим с этой самой сущностью. Бог существовал от века в законченном виде, и все, чего его существо не содержит необходимым образом, необходимым образом исключается им. Здесь нет середины. Нельзя думать иначе о существе необходимом, неизменном, едином и простом, ничего не теряющем и ничего не приобретающем. Необходимая природа бога является принципом его бытия и того бытия, которое он создает вне себя.

Значит проявление творческой силы бога столь необходимо, что он не мог приостановить его? Спрашивать это — все равно, что спрашивать, наслаждался ли бог вечно полнотой своего существа; или спрашивать, заключается ли полнота его существа в полном и целокупном проявлении всех его способностей; или спрашивать, может ли бог по своему произволу расширять и уменьшать свое существо. Ответ на эти вопросы не представляет никакой трудности. Лица, затрудняющиеся в решении их, должны винить в этом свою злосчастную привычку судить о боге с точки зрения ограниченности человеческого ума.

Мы предполагаем в боге наличие сил и способностей, а также желания проявлять или не проявлять их и кроме того свободу проявлять их тем или иным способом по своему выбору. Но, если я не ошибаюсь, такова именно природа случайного существа, которое существует не благодаря своей собственной природе — его

существование последовательно, ибо силы его тела, как и силы его духа, развиваются последовательным образом, и способности его могут изменяться, возбуждаться или ослабляться, могут задерживаться или ускоряться в своем действии в зависимости от различных причин и обстоятельств, действие которых оно на себе испытывает. Не таково божество, это существо, которое существует в силу необходимости своей природы, все бытие которого необходимо и которое в то же время едино и просто. Необходимость, единство простота его природы не допускают силы, отдельной от ее действия, не действующей силы. Ничто не находится в потенции в существе, которое вечно есть то, чем оно может быть, которое существует вечно согласно всей силе своей природы.

Эти взгляды очень далеки от ходячих представлений о творческом существе. Они недоступны толпе; для понимания истинности их нужны внимание, сила и свобода духа. Во всяком случае я надеюсь, что ученые, вниманию которых я их предлагаю, сообразуют их исследовать.

ГЛАВА XXXIII

ТАК КАК СОЗДАНИЕ ТВАРЕЙ ЯВЛЯЕТСЯ СЛЕДСТВИЕМ ПРИРОДЫ БОГА, ТО БОГ НЕ СУЩЕСТВОВАЛ БЫ ВО ВСЕЙ ПОЛНОТЕ СВОЕЙ ПРИРОДЫ, ЕСЛИ БЫ ОН СУЩЕСТВОВАЛ, НЕ ТВОРЯ

Бог творит, подобно тому как он существует, в силу своей необходимой природы. Если бы, допустив невозможное, бог существовал, не творя, то он не существовал бы во всей полноте своей природы. Его существу недоставало бы чего-то, а именно проявления или действия его творческой силы. Таким образом это следствие первопричины необходимо в силу необходимости самой первопричины.

Большое преимущество божественной природы заключается не только в том, что она существует необходимым образом, но также в том, что она дает необходимым образом существование другому существу, вне себя; эта возвышенная истина на мой взгляд не была достаточно понята до сих пор. На творение смотрели как на случайное и притом совершенно безразличное для сущности творческого принципа следствие; в действительности такое допущение представляет внутреннее противоречие. Согласно этой фантастической теории мир мог быть вечно возможным, никогда не существуя, а творческая сила вечно творческой, никогда не творя. Возможно ли, чтобы имелось налицо достаточное основание для существования мира, а сам мир не существовал бы?

ГЛАВА XXXIV

*БОГ НЕОБХОДИМ В СИЛУ СВОЕЙ ПРИРОДЫ,
МИР НЕОБХОДИМ В СИЛУ ПРИРОДЫ БОГА*

Следует строго различать эти два способа существовать необходимым образом. Бог не может существовать, не давая существования миру. Бог существует в силу необходимости своей природы,

мир же существует в силу необходимости природы творящего по своей сущности существа. В необходимой природе бога заключается основание его существования и основание существования мира. Таким образом мир, необходимый благодаря богу, не необходим в то же время, в отличие от бесконечного бога, в силу внутренней необходимости, в силу необходимости своей собственной природы, а лишь в силу необходимости природы другого существа. Этим и объясняется бесконечное расстояние в этом отношении между богом и миром, и отсюда вытекают все другие отличия.

Несотворенное существо имеет принцип своего существования в себе самом, в необходимости своей природы, между тем как существо сотворенное хотя и сотворено необходимым образом, ибо природе другого существа присуще творить его, недостаточно само по себе, для того чтобы существовать: оно существует в зависимости от существа, создавшего его.

ГЛАВА XXXV

МОЖНО ЛИ СКАЗАТЬ, ЧТО СУЩЕСТВОВАНИЕ МИРА НЕОБХОДИМО ДЛЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА?

Платоники, полагавшие, что бог нуждался в твари, чтобы излить на нее милости своей благодати, должны были признавать, что существование мира было необходимо для существования бога, ибо благодать бога, без которой он не существует, требовала, по их мнению, объекта, на который она могла бы излиться. Воздавая таким образом честь его благодати, они зато унижали совершенство его божественной природы.

Я не буду столь же неосторожным. Речь идет о том, будто бог нуждался в твари. Но можно ли на основании того, что достаточная и полная причина какого-нибудь следствия не может существовать, не производя этого следствия, утверждать, что произведение этого следствия необходимо для существования причины, что она нуждается в этом следствии, чтобы существовать? Какое злоупотребление словами! В действительности следствие обязано своим существованием причине. Хотя причина вынуждена необходимым образом производить свое следствие, но эта необходимость не вытекает из следствия, она всецело заключается в природе причины. Существование причины необходимо для существования следствия, а не наоборот, так как следствие зависит от причины а не причина от следствия.

Божественная природа не требует ничего. Я полагаю, что выразился бы очень неточно, если бы я сказал, что природа бога требовала, чтобы он творил, подобно тому как утверждают, что его благая воля требовала дать существование чувствующим существам, для того чтобы сделать им добро. Божественная сущность была и есть вечна, закончена, совершенна и ничего не требует.

Божественной природе присуще творить, подобно тому как ей свойственно существовать. Если на основании этого утверждают, что божественная природа требовала существования для себя и для созданных ею тварей, то я не буду против этого спорить, но я буду очень остерегаться запутать недостаточно точными выражениями чересчур сложный вопрос, требующий для своего понимания ясности и строгости изложения.

ГЛАВА XXXVII¹

СОЗДАНИЕ МИРА ЕСТЬ НЕОБХОДИМОЕ СЛЕДСТВИЕ ЕДИНСТВЕННОЙ И ВЕРХОВНОЙ ПРИЧИНЫ; КАКОГО РОДА ЭТО СЛЕДСТВИЕ?

Надо было бы знать природу причины и понимать, что такое творческая сила, чтобы знать, какого рода ее следствие. Мудрец не решится измерять глубины божества; с него достаточно знать, что акт или следствие единственной и верховной причины связан с ее природой, чтобы примириться с незнанием внутренней стороны этого акта или следствия.

Мир не есть ни расширение субстанции бога, ни эманация его сущности, а необходимое создание природы божества, существо, совершенно отличное от бога, созданное богом, сотворенное им, получившее от него существование. А какого рода это создание, что такое это творение? Каким образом какое-нибудь существо может дать существование другому существу?..

Я рассуждаю здесь о происхождении сотворенной природы, о ее древности и ее длительности, а не о сущности творческого начала. Мир не обладает силой, способной давать существование, и он не обнаруживает перед нами следствия, которое походило бы на творение. Поэтому, я полагаю, что слова *создание, творение* выражают несовершенным образом действие начала, дающего существование; это действие столь же невыразимо, сколь и непостижимо.

Того, что мы знаем о сотворенной природе, достаточно, чтобы понять, что она не имеет в себе достаточного основания своего существования. Следовательно это достаточное основание существования мира есть нечто, находящееся вне мира; это все, что мы можем знать о существе, дающем ему существование, не будучи в состоянии проникнуть в сущность силы, с помощью которой оно дает ему существование.

Я сказал уже в самом начале предлагаемого труда: бог известен нам лишь как причина или достаточное основание существования тварей. Во всяком случае все, прочитанное мной, все, слышанное мной от философов, моих знаменитых учителей, и самые усердные размышления не дали мне ничего большего.

¹ Гл. XXXVI опускается. (Ред.)

(Продолжение)

БОГ НЕ НУЖДАЛСЯ НИ В ИДЕЕ, НИ В АРХЕТИПЕ, ЧТОБЫ СОЗДАТЬ МИР

Антропоморфизм извращает все представления о боге и его действиях. Так как человек не может ничего создать без знаний, без идей, без моделей, так как в искусстве человеческая рука нуждается в руководстве разумом, то внушают себе, что богу абсолютно необходимо было иметь в себе самом идеи всех существ, которые он творит, ибо в противном случае он не мог бы их сотворить. Но, продолжают, нет идей без архетипов, следовательно бог не мог сотворить мира без архетипа. Отсюда далее следует не только то, что бог не мог сотворить мира без архетипа, но что он сам должен был быть архетипом его. Идеи, находящиеся в боге, могут иметь архетипом лишь его божественную сущность; и действительно бог мог взять лишь у самого себя, из своей собственной сущности, идею мышления, действия, ощущения, протяженности, словом всего того, что, как мы говорим, бог создал и что в действительности является лишь копией с его сущности.

Я достаточно ясно доказал, что согласно этой теории не существует творения, ибо мир не есть совершенно новое создание, а лишь несовершенное представление, выявление существа и совершенства бога. Я показал в то же время, насколько недопустимо рассматривать вселенную как образ божественной сущности, ее архетипа; насколько недопустимо предполагать, что бог является всеми существами, чудовищной совокупностью всех сущностей, формы или видимости которых существуют вне его.

Что касается принципа, на котором покоится эта теория, то трудно найти что-либо более несостоятельное. Я готов признать, что нетворческий дух не может работать без идеи, без модели, без знания того, что он хочет сделать. Но на каком основании утверждают, что существо, дающее существование, не может заставить существовать другую вещь, не имея предварительно идеи ее в себе самом? Я охотно признаю, что нет идей без архетипов, если только не отказаться от смысла, который все без исключения философы связывали с термином идея, означавшим до сих пор лишь образ, понятие или представление какой-нибудь вещи. Нет представителя без представляемого предмета. Пусть не говорят, что человек может составлять себе и что во всякий момент он составляет себе — произвольным образом — новые, созданные или сочиненные им идеи. Я согласен, что он может соединять и разделять свои идеи, создавать отчасти новые, но надо признать также, что это происходит лишь по поводу других идей, причиной которых, — если восходить к первичным идеям, — могут быть лишь реальные архетипы; а об этих первичных идеях и идет здесь

¹ Гл. XXXVII—XLI опускаются. (Ред.)

речь; именно спрашивается, может ли какая-нибудь первичная идея разума существовать без какого-нибудь архетипа, представлением которого она является, или без того, чтобы она была вызвана посредственным или непосредственным образом какой-нибудь реально существующей вещью? Положительный ответ, по моему, противоречит здравому смыслу, и в этом пункте я согласен с теми, которые утверждают, что бог не мог иметь идеи мира без архетипа, хотя я делаю отсюда прямо противоположный вывод.

Они говорят: бог сотворил вещи; он не мог бы их создать, не имея в себе идеи их; следовательно бог имел в себе идеи всех сотворенных им вещей. Далее: нет идей без архетипов, нет представителя без представляемого, реально существующего предмета. Я прибавляю к этому: в идее мира мир есть представляемый предмет; следовательно бог не мог иметь идеи мира без того, чтобы мир не существовал уже реально в нем; следовательно бог не мог создать мира, если только мир не существовал реально в боге. Таким образом они доказывают, что бог имеет в себе идею мира, так как бог создал мир; а из того, что бог имеет в себе идею мира, вытекает согласно им, что бог не создал его. Они без конца повторяют, что мир находился реально в боге, но эминентно, потенциально, таинственным, непостижимым образом. Это существование, каким бы таинственным и непостижимым ни предполагать его, все же было реальным, и этого достаточно, чтобы заключить отсюда, что бог не сотворил мира, что он не создал его целиком так, как творческая причина должна произвести свое следствие.

Почему без нужды создавать себе трудности, из которых невозможно выбраться? Почему нужно, чтобы бог имел в себе идеи творимых им вещей? Мы видели раньше, что идея есть умственное представление какого-нибудь предмета, что идея есть свойство мыслящей субстанции, соединенной с телом, способ познания, свойственный человеку и стоящий бесконечно ниже бога. Кроме того, разве мы не представляем себе творческую силу как достаточную причину производимого ею следствия, причину, которая следовательно не нуждается ни в разуме для руководства ею или для сообщения ей полноты, ни в архетипе, чтобы собразоваться с ним? Наоборот, так как она порождает свое следствие, то ее природе присуще не собразоваться ни с чем, ни с идеей, ни с архетипом какой-нибудь идеи. Мне кажется, что это заключено в нашем далеко несовершенном понятии действующей причины, поскольку мы не искажаем ее своими представлениями и предрассудками.

Бог существует без архетипа. Он не нуждался в архетипе, чтобы существовать, так как он существует необходимым образом, сам по себе. Бог также творит необходимым образом, в силу своей природы; я доказал это. Его природе присуще давать существование миру точно так же, как его природе присуще существо-

вать. Так как такое существо есть достаточное и необходимое основание всякого другого существа, то нельзя представить себе, чтобы оно больше нуждалось в архетипе для того, чтобы дать существование миру, чем для того, чтобы существовать самому.

Хотят во что бы то ни стало, чтобы бог заимствовал у себя самого или из своего собственного существования идею существования тварей, чтобы он заимствовал у своих собственных совершенств идеи совершенств тварей. Как можно думать, что какая-нибудь идея, имеющая архетипом вечное неизменное существование, является идеей временного, последовательного существования? Как могут идеи, заимствованные из бесконечных совершенств бога, являться идеями конечных совершенств тварей? Как может идея, архетипом которой является несотворенное, быть идеей сотворенного? Можно было бы поставить еще целый ряд подобных вопросов лицам, утверждающим, что бог не мог сотворить мира, не имея идеи его. Желая дать богу идею мира, они в действительности дают ему лишь идею его самого.

То, как они объясняют эту мнимую идею мира и приписываемое ими ей происхождение, прекрасно доказывает, вопреки им, что бог не мог иметь идеи мира до того, как он сотворил его.

Действительно, по их мнению, бог не может ничего создать, не имея положительной идеи этого, а он не может иметь положительной идеи чего бы то ни было, не заимствуя ее из чего-то существующего положительным образом. Но это положительным образом существующее нечто, порождающее в божественном разуме идею, образ или представление, есть и может быть лишь представляемым этой идеей предметом; следовательно если эта идея есть идея мира, то мир должен существовать положительным образом, чтобы породить, как они выражаются, идею самого себя в божественном разуме. Но мир не существует положительным образом до сотворения его; следовательно бог не имел идеи его до того, как он его сотворил, потому что не существовало еще предмета, способного дать ему ее.

Как могут они избегнуть этого вывода? Ведь они признают во всяком случае, что бог дал миру форму; некоторые из них сводят даже все творение к созданию формы мира, таким образом бог не может создать даже этой формы, не имея идеи ее, ни иметь эту идею, не заимствовав ее у положительным образом существующего типа. Они не могут отрицать также, что типом такой идеи является положительная форма мира, так как идея, по предположению, представляет эту форму и называется в силу этого идеей формы мира. Таким образом согласно их принципам бог мог заимствовать положительную идею формы мира лишь из формы существующего положительным образом мира или из существующего формальным образом мира; следовательно он не мог иметь идеи мира, прежде чем он не дал ему существования.

Бог должен был иметь идею формы мира, для того чтобы

создать последнюю. Бог не мог иметь идеи формы мира, прежде чем он не создал ее. Как согласовать эти противоречивые утверждения, равно истинные, по их мнению?

Они очень ошибаются, вкладывая в бога архетип идеи мира. Надо нарочно закрыть себе глаза, чтобы не видеть, что этот приписываемый богу архетип не может порождать ее в божественном разуме. Может ли бог извлечь из своей сущности и из своих совершенств идеи, представляющие ему сущности и свойства, абсолютно отличные от его собственных? Может ли бог, созерцая себя, видеть другое кроме себя, если он есть лишь он сам? Если бог видит в своей сущности архетип мира, то его сущность должна быть совокупностью всех существ, собранием отдельных сущностей и совершенств, способных принимать различные степени; бог должен быть таким же и столь же ограниченным миром, как и чувственный мир, чтобы заимствовать у самого себя идею этого мира, ибо невозможно, чтобы существо, необходимым и исключительным образом вечное по своей природе, порождало образ, представление, идею существа, не имеющего с ним никакого сходства, никакого соответствия.

Если предположить, что бог существовал один, то очень трудно объяснить, откуда у него взялись идея и желание создать мир. В этом кроется причина всех несостоятельных теорий, придуманных для объяснения того, чего нет. Эта трудность должна была бы заставить заподозрить ложность исходного предположения. Но легче громоздить предположения на предположения, чем заниматься серьезным исследованием и доказательством. Хотя ни один из придуманных мотивов не приличествует достоинству, божию, хотя действовать, следуя какому-нибудь мотиву и цели, является слабостью и несовершенством, хотя желание есть свойство человеческой души, но бог согласно этим теориям должен желать сотворить мир, он должен ставить себе цель, творя его; ему приписывают желание этого вопреки разуму; и его не преминут наделить мотивом в столь большом начинании, даже если для этого его нужно наделить чувствительностью, честолюбием и капризом. Одного желания недостаточно. Не желают, не хотят того, чего не знают. Подобно тому как бог не может создать мира без желания, он не может также создать его без идеи. Где же он возьмет идею того, что не существует? Нет ничего легче, чем представить себе это. Он возьмет идею мира в своей сущности, не имеющей ничего общего с сущностью мира, так что его сущность, необходимым образом определенная, представит божественному разуму совершенно отличную сущность. В этом нет ни малейшей трудности. Воображают себе, что божественная сущность может изменяться, сокращаться, становиться ограниченной и несовершенной, вплоть до того, чтобы материализоваться, дабы представить материальную и несовершенную природу мира; или же что сущность бога, не имея ничего ни материального, ни *мирского*, может дать образ, модель, материального мира...

Так ошибка порождает ошибку. Я не говорил еще о наиболее смелой гипотезе. Труден только первый шаг. Если считать желание творить и идею мира, который нужно сотворить, столь же необходимыми для причины, чтобы произвести это следствие, как и саму творческую силу, а эти три вещи достаточными для сообщения полноты причине, то следует представить себе также, что она действует, что она творит, как только она имеет все необходимое, чтобы творить. Ничего подобного; вместо этого доводят непоследовательность до крайности. Не останавливаясь ни перед какими противоречиями, сделав сначала тысячу ошибочных предположений, чтобы приписать богу то, что считают необходимым ему для творения, его предполагают затем в течение вечности нетворящим. Но если он обладал от века способностью и желанием творить, а также вечным знанием существ, которые он может и хочет создать, то почему он отложил творение, когда его творческая сила, руководимая его разумом, побуждается к творению его волей? Если, несмотря на все это, бог не творит, то следовательно знание, сила и желание недостаточны для причины, чтобы она произвела свое следствие. Словом, сторонники разбираемой нами теории потеряли драгоценное время в попытках приписать божественной сущности идею мира и желание его сотворить; они вступили в противоречие с самыми достоверными идеями, предпочтя им самые легкомысленные спекуляции, и все это впустую; все эти догадки и кривотолки не привели к искомому достаточному основанию творения. Это объясняется тем, что его искали не там, где оно находится.

▼ Тщетность этих исканий приводит нас к истине. Достаточное основание существования мира заключается в сущности бога. Существо, творящее в силу необходимости своей природы, не нуждается ни в желании для произведения своего следствия, ни в разуме, ни в знании или идее, чтобы руководствоваться ими в своем начинании, ни в модели, чтобы следовать ей в устройстве созданных им существ.

ГЛАВА XLIII

Продолжение

ТЕОРИЯ ИДЕЙ — АРХЕТИПОВ В БОГЕ И ИДЕАЛЬНОГО МИРА, СОЧИНЕННАЯ ПЛАТОНОМ. ДВЕ БЕССПОРНЫЕ ИСТИНЫ, ОПРОВЕРГАЮЩИЕ ЕЕ

Теория божественных идей, я имею в виду идеи, которые находятся, как полагают, в боге и без которых, как уверяют, он не мог бы ничего сотворить, представляет две разновидности. Я только что исследовал одну из них, состоящую в допущении, что бог составляет сам эти идеи, что он заимствует их из своей собственной сущности, так что бог делает все лишь по этим моделям, доставляемым ему его собственной сущностью, универсальным архетипом всех существ. Платон, с своей стороны, тоже предполагал в боге наличие идей, на основании которых он

создал видимый мир; но бог не создал их, они были ему прирождены, они вечно сосуществовали в нем. Они не имели архетипом ни божественной сущности, ни божественных совершенств; наоборот, они сами были изначальными архетипами всего того, что существует на основании желания и всемогущества первого существа. Это был идеальный, вечный, неизменный, нетленный мир, содержащий все сущности, все образцы вещей, сосуществующий с богом и в боге, мир, по модели которого бог создал видимый мир. Последний не содержал, по мнению Платона, истинных существ, ибо это название подобает лишь вечным и нетленным идеям, или сущностям, а не вещам, подлежащим возникновению и уничтожению.

Лица, изучившие теорию Платона, утверждают, что этот философ отнюдь не считал эти идеи бога отличными от него самого. Таково было также мнение Мальбранша, который определенно заявляет, что бог не мог создать мира без знания и без идеи, что эти идеи бога о мире не отличаются от него самого и что таким образом все сотворенные существа, даже самые материальные и земные, находятся в боге, хотя и духовным образом, которого мы не можем понять¹. Они пребывают здесь идеальным и сущностным образом, сказал бы Платон, и этот идеальный и божественный мир отразил видимый образ самого себя, чувственный мир, образ, который не содержит никакой истины об отображаемом почти так же, как след, образованный лучом солнца, отразившимся на облаке.

Я позволю себе смелость спорить с Платоном. Его идеальный мир не только не единственно реальный мир, а, думаю, прекрасная фантазия, придуманная так себе, без всякой необходимости. Идеи не являются моделями, архетипами, а лишь копиями или умственными представлениями вещей. Этот философ стал жертвой своих собственных тонких софизмов, после того как он составил абстрактные образы вещей и превратил их в изначальные образцы, осмелившись поместить их в боге. Он прекрасно понимал, что эти абстракции, лишая чувственные существа всех их качеств и свойств, сводят их на-нет, и отсюда он сделал вывод, что последние не имеют ничего реального. Этот вывод следовало скорее применить к абстрактным образам, этому подлинному обману воображения, чем к существам, являвшимся объектом их. Предубеждение помешало ему понять, что, несмотря на все его софизмы, видимые существа всегда остаются тем, что они есть в себе самих, меж тем как идеи, которые он воображал себе их моделями, являются лишь операциями его разума, не обладающими никаким реальным существованием вне его; что эти идеи могут иметь реальное основание, поскольку они копии реальных вещей, если они представляют их индивидуальным образом с их реальными отличиями; но что если они не представляют

¹ Recherche de la verité.

никакое существо в том виде, как оно существует, то они не представляют ничего, будучи в таком случае чистыми иллюзиями; что наконец никогда они не могут обладать реальностью в качестве вечных и божественных моделей, так как идея в ее истинном значении есть способ познания, свойственный сотворенному разуму, умственный образ, составляемый им себе о вещах на основании того, как он их познает. Люди работают иногда на основании своих идей, служащих им в таком случае моделями для их мысли; но эти идеи сами не являются оригинальными моделями; они заменяют последние, представляют их, будучи копиями других предметов, с которых их снята наша мысль.

Для опровержения гипотезы о существующих в божестве изначальных идеях — архетипах мы можем опираться на две бесспорные истины. Первая заключается в том, что в божестве не может быть идеи; вторая — что идея есть противоположность оригинала, или архетипа.

Кроме того современные последователи Платона абсолютно ошибаются относительно творческой силы, если они полагают, что она не может ничего создать без модели. Наоборот, реально творческая причина, создающая вещи, не нуждается ни в чем предварительно, чтобы действовать. Она действительна сама по себе. Она производит необходимым образом свое следствие, подобно тому как она существует необходимым образом. Ее следствие необходимым образом таково в силу сущности причины, подобно тому как причина такова в силу необходимости своего существа.

Они заблуждаются потому, что предполагают в причине известное первоначальное безразличие к тому, чтобы произвести то или иное следствие, чтобы произвести его тем или иным способом, чтобы произвести его раньше или позже. Исходя из этого предположения, надо прибегнуть к чему-то, что вывело бы причину из ее безразличия; это что-то есть желание; это желание должно быть возбуждено какой-нибудь предшествующей идеей. Откуда же берется эта идея? Либо бог заимствует ее у самого себя, либо она находится в нем независимо от него. Однако это безразличие, это желание, эта идея, вся эта теория представляют собою фикции, противоречащие сущности причины. Она не больше нуждается в подготовке для того, чтобы творить, чем для того, чтобы существовать. Существование причины и ее следствия предопределено одной и той же необходимостью. Мы представляем себе существование бога независимым от его воли и знания самого себя, и поэтому мы очень далеки от мысли, что богу необходимо было пожелать существовать и иметь идею самого себя до того, как и для того, чтобы он существовал. Утверждать это было бы верхом противоречия. Надо представить себе его действие таким же, как и его существование; бог не нуждается в желании творить, ни в знании существ, которым он дает существование, до того и для того, чтобы он мог их сотворить, так как действие бога вытекает из той же необходимости, что и его существование.

Забвение этого принципа является источником неправильных представлений, ложных рассуждений, неосновательных предположений, всех тех заблуждений, которыми кишит глава метафизики, рассматривающая вопрос о происхождении вещей. Я не могу не повторять этого достаточно часто. Из этого одного принципа — если основательно продумать его — вытекают все знания, которые мы можем приобрести по занимающему нас столь важному и возвышенному вопросу.

ГЛАВА XLIX¹

Продолжение

Первое дополнение

ТВОРИТЬ НЕ ЗНАЧИТ ДЕЛАТЬ ЧТО-НИБУДЬ ПО КАКОЙ-НИБУДЬ МОДЕЛИ ИЛИ НА ОСНОВАНИИ КАКОЙ-НИБУДЬ ИДЕИ

Нельзя себе представить, говорят нам, что бог может создавать вещи, идеи которых он не имеет. Если обратить внимание на то, что идея мира предполагает существование его, то легко понять, что бог не может иметь идеи создаваемых им вещей. Бог существует без архетипа, и он творит также без умственных моделей творимые им вещи. В необходимости его природы заключается — как я уже говорил — достаточное основание его существования; и это необходимое существо является также достаточным и необходимым основанием существования создаваемых им вещей, и нет нужды в том, чтобы эти вещи предсуществовали до их сотворения даже в идее. Подобное предсуществование, по-моему, противоречит как творящему существу, так и сотворенной природе. Творящая причина производит полностью свое следствие, причем последнее не должно существовать в каком-нибудь отношении раньше. В противном случае она не творила бы в подлинном смысле слова, а только подражала бы, выполняла бы.

Так как мы не в состоянии познать внутренней стороны творческой силы, то есть опасность представлять ее себе с помощью понятий, которые ей противоречат, вместо того чтобы объяснять ее. Творческой силе не свойственно пользоваться в качестве модели какой-нибудь вещью в акте создания, не имеющем в себе ничего подражательного.

ГЛАВА L

Продолжение

Второе дополнение

НЕЧТО ЧИСТО ВОЗМОЖНО НЕВОЗМОЖНО

Все ошибочные теории о творении, разобранные нами только что — несомненно более подробно, чем они того заслуживают, — исходят из того, что было время или, вернее, вечность, когда ничего из мировой субстанции не существовало, а являлось только чем-то чисто возможным. Эта вздорная гипотеза опровергается

¹ Гл. XLIV—XLVIII опускаются. (Ред.)

приведенными мною доводами о необходимом сосуществовании причины и следствия. Я считаю себя вправе прибавить кое-что к этим доводам и прямо показать здесь, что нечто чисто возможное невозможно.

Если было время, когда ничто не существовало, то ничто не могло бы существовать и ничто не существовало бы, ибо при абсолютном отсутствии всякой возможной вещи ничто невозможно, существование является фантазией; чистое небытие не может ничего создать, поэтому раз нечто существует, то мы вынуждены признать некоторое необходимое само по себе существование, некое вечное существо, которое не было создано и которое имеет в своей необходимой сущности основание своего существования.

Я пользуюсь тем же самым методом, чтобы доказать, что если было время, когда ничто из мировой субстанции не существовало, то мир вообще никогда не мог бы существовать. Если принять гипотезу абсолютного отсутствия твари, когда она была, как выражаются, чем-то чисто возможным, то она не имела достаточного основания своего существования, ибо в противном случае она бы существовала — это совершенно очевидно. Если она не имела тогда достаточного основания своего существования, то она вообще никогда не могла бы иметь его и следовательно не могла бы никогда существовать. Откуда могло взяться впоследствии необходимое основание ее существования. Из небытия? Но небытие не в состоянии ничего создать. От бога? Но бог, как утверждают, существует, не обладая достаточным основанием существования мира, а между тем это необходимое существо существует вечно абсолютным образом, со всей той силой, которой оно может обладать, таким, каким оно может когда-либо быть. Это положение бесспорно.

Мы видим, насколько противоречиво утверждать, что бог обладает способностью творить, но не проявляет ее.

1. Если бог обладает подлинно творческой способностью, не проявляя ее, то он не существует во всей своей полноте; существо существует во всей своей полноте, лишь проявляя целиком и полностью все свои способности. А величайшее совершенство в боге, после его преимущества существовать в силу превосходства своей природы, заключается в том, чтобы давать существование другому существу.

2. Во-вторых, способность создавать вещи тесно связана с сущностью необходимого существа. Существо творческое по своей сущности так же не может не творить, как оно не может не существовать. Разве активное по своей природе существо может пребывать в бездействии?

3. Если бог существовал, не творя, то творение есть в нем случайный акт, который он мог произвести или не произвести. Но если активное по своей природе существо не детерминируется необходимостью своей природы, то это является в нем огромным несовершенством.

4. Если считать творение случайной вещью, то его нельзя

объяснить. Все дававшиеся до сих пор объяснения его являются лишь созданными по аналогии с человеческой деятельностью предположениями, которые опровергают друг друга и которых никогда не удавалось построить на прочном фундаменте. Я считаю эту гипотезу обильным источником антропоморфизма, который извратил современную теологию и который так трудно освободить в настоящее время от массы чисто антропоморфных понятий, вызывающих восхищение лишь потому, что они сближают бога с человеком.

5. Творческая способность есть способность давать существование. Разве не противоречиво предполагать, что подобная способность, будучи абсолютной сама по себе, не дает ничему существования?

ГЛАВА LI

НЕ СЛЕДУЕТ ОТРИЦАТЬ АКТА ТВОРЕНИЯ ПОД ТЕМ ПРЕДЛОГОМ, ЧТО СПОСОБ ЕГО НЕПОСТИЖИМ

Ничто не делает акта творения более непостижимым (если только непостижимость может быть большей или меньшей), чем гипотеза о наличии вечности, в течение которой не существовало абсолютно ничего сотворенного. Я кажется показал, что при этом предположении творение было бы невозможным. Я согласен с тем, что учение, признающее творение вечным действием некоей вечной причины, не делает еще понятным способа его. Внутренняя сторона акта творения представляет собою один из тех таинственных вопросов, который надо решиться не знать, искренне признавая и перенося без огорчения свое неведение, вместо того чтобы питаться пустыми иллюзиями и обманывать других, обманывая самого себя. Опасная и иногда неотвязная потребность все объяснять содействовала вероятно распространению в течение столь долгого времени ложных понятий о творческой способности. Извращая понятие о божестве и его действиях, предполагают тем скорее их объяснить. Но к несчастью таким путем объясняют только построение своего собственного разума, а вовсе не то, как действует божество; если же быть достаточно осторожным, то меньше рискуешь ошибиться. Если признать непостижимость того, что действительно выше разума, то нет опасности стать доверчивой жертвой заблуждения подобно тем, которые хотят знать то, чего они не могут знать вопреки всем своим усилиям; и можно кроме того легче признать доступной человеческому разуму истину, касающуюся предметов, как только она предстанет.

Впрочем, хотя мы не представляем себе, каким образом вещи были созданы первопричиной, но мы все же уверены, что нечто было создано, подобно тому как мы уверены, что нечто другое не было создано, хотя мы и не понимаем, что значит существовать в силу необходимости своей природы. Существование следствия как такового очевидно, — как я уже говорил в самом начале этой части моей книги¹. Мы осознаем, что мы не являемся вечными и не-

¹ Гл. II.

сотворенными существами. Мы сознаем, что наше существование последовательно, изменчиво, зависимо, между тем как несозданное существо не существует последовательным и частичным образом, а, если можно так выразиться, полностью и целиком; оно не претерпевает никаких изменений, так как оно есть необходимым образом то, что оно есть, в силу собственного совершенства; оно ни от чего не зависит. Мы сознаем, что наши ничтожные познания и способности не простираются на все прошлые и будущие вещи; что наши мысли, так сказать, вчерашнего происхождения и что мы не знаем того, что откроет нам завтрашний день; что мы не в состоянии вернуть прошлого, ни сделать настоящим то, что еще в будущем¹; между тем существование несотворенного существа просто и абсолютно однородно; но мы не различаем в нем ни прошлого, ни настоящего, ни будущего².

Локк говорит где-то: «Быть может, если бы мы захотели отойти немного от ходячих идей, прищипорить нашу мысль и исследовать настолько тщательно, насколько мы только можем, природу вещей, то мы могли бы понять, хотя и несовершенным образом, как материя могла быть сначала создана и начала существовать в силу могущества этого первого вечного существа; но мы увидели бы в то же самое время, что гораздо труднее понять, как это вечное и бесконечное могущество может сообщить существование духу». Так как Локк не считал нужным высказаться более определенно, то надо полагать, что эти случайно брошенные им слова не содержат ничего важного и что он сам считал мнимый способ объяснения сотворения материи, на который он намекает, слишком *несовершенным*, как он выражается, чтобы стоило на нем останавливаться. Впрочем мы узнаем из примечания переводчика его «Опыта», где приводится этот отрывок, что он был результатом беседы Локка с Ньютоном и графом Пемброком, беседы, в которой Ньютон высказал по этому вопросу какую-то туманную мысль, далеко неспособную разъяснить вопрос о сотворении материи³.

Слабость нашего ума значит такова, что он одинаково не знает и того, как существует несозданное существо, и того, как другое существо было создано несотворенным существом. Однако неразумно отрицать существование необходимого само по себе существа на том основании, что мы не можем себе представить, что значит существовать необходимым образом в силу совершенства своей собственной природы. Мы были бы неправы также, отвергая сотворение мира на том основании, что оно непостижимо для нас. Что удивительного, что мы не представляем себе действий бога, раз мы не представляем себе даже действий нашей души? В природе есть тысячи вещей, происходящих на наших глазах, которым мы

¹ Локк, Опыт о человеческом разуме, кн. 2, гл. XV.

² См. выше, гл. XII.

³ См. прим. в конце гл. X, кн. 4 франц. перевода «Опыта о человеческом разуме».

не отказываемся верить, хотя мы не можем объяснить того, как они совершаются. После этого только неосновательная гордость может внушить нам мысль мерить все масштабом нашего ограниченного разума, считать возможным лишь то, что мы понимаем, и утверждать, что какая-нибудь вещь не могла существовать, раз мы не можем представить себе, как она существовала. Измерять могущество божие силой нашего разума — это значит дерзко ограничивать существо божие под влиянием досады, что мы не можем расширить наше собственное существо за его естественные пределы!

ГЛАВА LII

ИМЕЛО ЛИ СУЩЕСТВОВАНИЕ МИРА НАЧАЛО?

Остается еще кое-что прибавить к предыдущим исследованиям, касающимся вопроса о происхождении и древности природы.

Бог, который не был создан, создал мир, но он создал его от века. Однако мир, созданный от века, не вечен, так как следствие не относится к тому же порядку бытия, что причина. Следствие не относится к порядку причины, ибо невозможно, чтобы то, что было создано, обладало сущностью, сходной с сущностью несозданного существа

После того как мы доказали, что мир столь же древен, как и вечность божия, может показаться противоречивым утверждение, что существование мира имело начало. Каким образом то, что начало существовать, могло сосуществовать всегда вместе с существом, существование которого не имело начала. С другой стороны, очевидным противоречием является также утверждение, что мир был создан и что его существование не начиналось. Ведь понятия «быть созданным» и «начать существование» как будто тождественны.

Я сказал, что акт, посредством которого бог сотворил мир, является вечным, как и бог; будучи вечным, он не имел начала. Не следует ли отсюда, что существование мира, продукт этого акта, тоже не имело начала?

Признаюсь, что указанная трудность велика. Но так как она естественно вытекает из развивавшихся мною до сих пор принципов, то было бы недобросовестно пройти мимо нее и неосторожно пренебречь ею. Рассмотрим принципы, из которых она следует; быть может они дадут нам ключ к разрешению ее. Однако не будем льстить себя надеждой в этом отношении, пока мы не закончим своего исследования. Впрочем я не обещал объяснить решительно всего.

Надо решить, был ли в предшествующем существовании мира некий первый момент, момент, которому не предшествовал никакой другой момент.

Я лично без колебаний высказываюсь в отрицательном смысле. Так как причина не предшествует следствию, то либо оба они начали существовать вместе, либо длительность следствия не имела

начала, раз его не имело существование причины. Можно смело приписать длительности следствия все то, что не ведет к отождествлению ее с вечностью причины. Разумеется, вечность не есть неисчерпаемая последовательность времени; но точно так же время, сосуществующее с вечностью, должно быть таким, что никакое вычитание моментов не может привести к моменту, за которым не было бы другого момента. Действительно, если бы мы дошли до какого-то первого момента, то мы не только исчерпали бы предшествующую длительность сотворенного мира, но мы добрались бы даже до начала вечности; между тем вечность не имеет первого члена, она не имеет членов вообще.

Читатель может быть вспомнит здесь то, что я говорил выше о вечности и о времени. Вечность есть существование бога; время есть длительность мира. Бог существует, так сказать, полностью, целиком; мир же существует лишь по частям и последовательным образом. Отсюда вытекает, что в вечности нет последовательности, время же есть последовательная по существу длительность. Бог, существуя неизменно, образует неподвижную вечность; мир, существуя всегда изменчивым образом, образует подвижность времени. Следовательно вечность и время являются лишь отожествлениями или свойствами, одно — бога, другое — мира. Вечность — это неизменное постоянство единого и простого существа, остающегося вечно одним и тем же; время есть порядок последовательности сотворенных существ или, если угодно, порядок последовательности форм мира, меняющего их без конца. Единообразие вечности препятствует тому, чтобы ее можно было представить себе в нескольких частях. Время же можно представить себе именно таким образом, ибо прошлое не есть настоящее, настоящее не есть будущее.

Далее существование мира есть необходимое следствие существования бога, который не мог существовать, не давая существования миру. Иначе говоря, столь же невозможно, чтобы мир начал существовать, как невозможно, чтобы сам бог имел начало. Если мир начал существовать, то он не существовал раньше и, значит, можно будет всегда спросить, почему он не существовал тогда, когда имелось уже достаточное основание его существования, а именно вечное существо. Нельзя указать первого момента существования сотворенных существ, не вызывая этим всегда вновь вопроса: почему этому моменту не предшествовал другой момент, раз ему мог, раз ему должен был предшествовать другой момент. Этот вполне законный вопрос неразрешим. То, что начало существовать, должно было быть в известный момент совершенно новым. В какую бы даль ни отодвигать древность мира, но если он не был сотворен от века, то в первый момент своего существования он был чем-то совершенно новым. Почему же он начал существовать только тогда, когда он мог, когда он должен был сосуществовать вместе с вечным существом?

К этому вопросу можно прибавить другой, одинаково законный

и неразрешимый, показывающий все более и более невозможность того, чтобы существование мира имело начало. Мир тогда возник слишком поздно, если он возник лишь после истечения некоторой части вечности, и это опоздание является очень странным противоречием. Нет никаких оснований относить существование сотворенных существ к такой-то части вечности, а не к предшествующей части ее, когда существовал только один бог. Или вернее — это различение нескольких частей вечности ошибочно; причину этого мы только что указали. Единообразие вечности требует либо, чтобы бог творил вечно, либо, чтобы он не творил совсем. Ее неизменность несоеместима с этим переходом от бездействия к действию. Если принять гипотезу новизны мира, то мы не только можем спросить, почему это следствие вечной причины возникло так поздно, но также, почему оно было создано или как оно могло быть создано, раз причина, которую предполагают действующей в настоящий момент, могла не действовать в течение целой вечности.

Лучшим и самым совершенным состоянием причины является бесспорно то состояние, когда она существовала сначала в силу необходимости своего существования; это — естественное состояние ее природы, единственное подобающее ей; она не может выйти из него, она не может изменить его, так как оно необходимым образом установлено и определено ее сущностью. Следовательно мы делаем существование мира невозможным, предполагая, что оно имело начало. До этого начала бога представляют себе в состоянии бездействия, в состоянии нетворящего существа, из которого его невозможно заставить выйти, ибо если он в нем действительно находится, то он находится в нем в силу необходимости своей неизменной сущности.

Философы, утверждавшие столь легкомысленно, что мир насчитывает лишь несколько тысяч лет существования, несомненно не предвидели этих следствий. Их нельзя устранить также, отодвигая возникновение мира на несколько миллионов лет назад. Указываемая трудность всегда сохраняет ту же силу, раз миру приписывают первый момент существования, до которого его не было. Либо мир есть невозможное следствие, либо он всегда сосуществовал вместе со своей вечной причиной. Сделаем же вывод, что длительность мира не имела начала, как не имело начала существование его причины.

По отношению к явлениям природы понятия «быть созданным» и «начать существовать» могут быть конечно тождественными. Но когда речь идет о следствии, которое производит вечное существо в силу свойств своей сущности, то это совсем иное дело; нельзя приурочивать произведение подобного следствия к какому-то первому моменту, до которого оно не было еще произведено, не приписывая начала и вечной причине. Если вечное существо производит временное существо, то происхождение последнего должно теряться в вечности создавшего его существа.

Единственное соображение, которое могло бы помешать пре-дубежденным людям признать вместе со мной, что длительность мира, равно как и существование бога, не имеет начала, заклю-чается в боязни приравнять тварь ее творцу в отношении дли-тельности, боязни, абсолютно неосновательной, которую надо по-стараться рассеять.

ГЛАВА LIII

МИР НЕ ВЕЧЕН, ХОТЯ ЕГО ДЛИТЕЛЬНОСТЬ НЕ ИМЕЛА НАЧАЛА

Не будем пугаться сухих изысканий, к которым приводит нас возвышенный вопрос о происхождении вещей. И без того трудно пробираться через такую чащу, так что не приходится пре-тендовать на то, чтобы нас сопровождали здесь грации.

Простое отрицание начала, устраняющее известное нелепое противоречие как в отношении вечности, так и в отношении времени, не устанавливает никакого равенства между существова-нием бога и длительностью мира. Отрезок времени, ограниченный настоящим моментом, но не имеющий начала, не есть вечность. Хотя некоторые философы смешивают понятие вечного существа с понятием безначального существа, но они не сумели доказать, что отрицание начала образует вечность.

Вечность не имеет начала. Следует ли отсюда, что все, что не имеет начала, вечно? Книга не есть дерево. Следует ли из этого, что все, что не есть дерево есть книга? Надо уделять больше внимания значению предпосылок, если хотят вывести правильное и истинное заключение.

Раз мы вынуждены допустить сосуществование времени с вечностью, то мы не можем не признать, что начало времени было бы также началом вечности. Но между вечным порядком и вре-менным порядком всегда сохраняется максимальное различие и не-соответствие. Бог всегда сохраняет свое превосходство, мир же свою зависимость, — действительно, есть ли бóльшая зависимость, чем быть обязанным своим существованием другому существу? Веч-ность остается всегда неподвижной, неизменной, единообразной, всегда подобной самой себе, без прошлого, без будущего; время же есть по существу изменчивая и последовательная длительность, непрерывно преходящая; все моменты прошлого были будущими и настоящими; в вечности же нет различия между моментами. Вот каково действительное и бесконечное различие между этими двумя порядками вещей, хотя ни тот, ни другой не имеют начала.

Но не было ли бы еще бóльшим их различие, если бы один из них не имел начала, а другой имел его?..

Но разве не ясно, что здесь нам говорят о фантастическом и противоречивом различии, так как доказано, что необходимое следствие безначальной причины должно быть также безначаль-ным. Я повторяю: устранение известного противоречия не может заставить нас отнести временной порядок к порядку вечности.

Следовательно мир не вечен, хотя его длительность не имела первого момента.

ГЛАВА LIV

ОБ ОТРЕЗКЕ ВРЕМЕНИ, СОСТОЯЩЕМ ИЗ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНЫХ ЧАСТЕЙ, ХОТЯ И НЕ ИМЕЮЩЕМ ПЕРВОГО ЧЛЕНА

Желая избегнуть одного противоречия, я опасаясь, чтобы не впасть в другое. «Каким образом отрезок времени, по предположению безначальный, может быть составлен из последовательных частей? Если он не имеет первого момента, то он не имеет также ни второго, ни третьего, ни сотого, ни тысячного и т. д., одним словом, он не имеет никакого момента, к которому можно было бы правомерно приложить некоторое число натурального ряда. Следовательно он не имеет нескольких моментов, и эта мнимая последовательность частей в отрезке времени, не имеющем начала, представляет собою вздорную и фантастическую гипотезу...».

Я охотно готов признать, что в отрезке времени, не имеющем первого момента, нет также ни второго, ни третьего, ни сотого момента, ни тысячного момента, что, одним словом, он не имеет никакого момента, к которому можно было бы приложить правомерным образом какое-нибудь число натурального ряда, если желать начать считать их сначала. Но какое отношение это имеет к последовательности моментов, составляющих такой отрезок времени? Разве в нем не может быть нескольких моментов, хотя бы в нем не было первого момента?

Я даю вам некоторую массу материи и прошу вас ее разделить. Можете ли вы путем деления добраться до первой элементарной частицы, которая, будучи повторена необходимое число раз, образует всю массу? Вы этого не можете. То, что остается после любого деления, есть всегда какая-то неисчерпаемая величина. Вы можете сколько вам угодно отнимать от нее частей, но вы никогда не дойдете до частицы, которая не допускает еще других за собой, и до какого бы члена деления вы ни дошли, вы никогда не сможете сказать: их осталось только два, три, сто, тысяча или любое другое произвольное число; это доказано математически. Но сделаете ли вы отсюда тот вывод, что данная масса материи не имеет нескольких частей, что она не составлена из непрерывного ряда материальных элементов, помещенных друг подле друга?

Точно так же, исходя из настоящего момента, вычтите из истекшего времени годы, века, миллионы веков, остаток их всегда будет представлять собою неисчерпаемую длительность. Вы никогда не достигнете первого года, первого века, ни первого миллиона веков, ибо не существует такого первого. До какого бы члена деления вас ни довела сила вашего воображения, вы никогда не сможете сказать, сколько их остается за ним. Эта невозможность добраться до времени, которому не предшествовало другое время,

никоим образом не устраняет последовательности веков, лет, месяцев и мельчайших долей времени.

Достаточно лишь рассмотреть натуральный ряд чисел, чтобы убедиться в том, что может существовать последовательность количеств, лишенных некоторого неизменного и определенного члена, за который нельзя дальше выйти. Числовая величина образует ряд чисел, среди которых нет ни одного, как бы велико оно ни было, после которого нельзя было бы продолжать еще продвижение вперед. Самое простое объяснение этого заключается в том, что всякое число состоит из единицы, повторенной большее или меньшее число раз. И сколько бы раз она ни была повторена, она всегда может быть повторена еще большее число раз. Следовательно мы имеем ряд последовательных единиц, всегда способный к увеличению, ряд, не имеющий члена, который исключал бы всякое дальнейшее продвижение вперед.

Таков и отрезок времени, истекшего от начала мира до настоящего момента. Это ряд последовательных моментов, предшествующих все один другому, ряд, который мы можем по желанию увеличивать, забираясь в прошлое и не встречая момента, за которым бог не мог бы дать существование другому моменту и еще другим.

Впрочем быть может не стоило останавливаться так подробно на разборе этого паралогизма.

ГЛАВА LV

«КАК ПОДСЧИТАТЬ ВРЕМЯ ДЛИТЕЛЬНОСТИ МИРА, ЕСЛИ ОНА НЕ ИМЕЛА НАЧАЛА?»

О т в е т

Нельзя сложить натурального ряда чисел; иначе говоря, нельзя определить, сколько членов имеет этот ряд, так как он не имеет члена, за которым нельзя было бы указать еще других. Точно так же нельзя сложить количества времени, истекшего от начала мира, т. е. указать точное число моментов, содержащихся в его предшествующей длительности, ибо она не имеет первого момента, какую бы величину ни дать ей. Невозможно определить, сколько лет, веков или миллионов веков миру в настоящий момент. В этом смысле нельзя подсчитать правильным и совершенным образом время его длительности. Если бы это было возможно, то надо было бы предположить наличие небытия за вычисленным временем, а это противоречит тому, что мы доказали о необходимом сосуществовании мира с вечным существом.

Тем не менее так как отрезок прошедшего времени истек последовательным образом, то легко себе представить его в виде нескольких частей. Если он не имеет первого момента, то во всяком случае он имеет некоторый данный момент, именно тот, в который мы живем; так как этот член прошлого постоянно ускользает от нас, то, чтобы его, так сказать, определить, ему приписывают известную величину, величину, месяца, года или

какого-нибудь другого периода. Отправляясь от этого члена, мы углубляемся в прошлое, от года к году, от века к веку, до наиболее отдаленного времени, о котором сохранилась память; это и составляет самую глубокую древность, которую можно указать, и эта древность должна быть необходимым образом различна в зависимости от традиций различных народов — безразлично устных или письменных, истинных или баснословных. Всем тем прошлым, которое покрыто мраком забвения или благодаря действию какого-нибудь физического переворота, стершего даже следы предшествующих событий, или благодаря невежеству, истребившему воспоминания о них, или благодаря отсутствию существ, которые могли знать их и сохранить память о них, — всем этим прошлым пренебрегают, либо лишь упоминают о нем как о неопределенном отрезке времени. Таким образом хронология исчисляет не все время длительности мира, а лишь ту часть этого времени, которая ближе всего к нам и которую она может заполнить поколениями и фактами, действительность коих она считает установленной. Самая отдаленная из этих эпох и составляет начало на *языке* так называемых всемирных хронологий.

ГЛАВА LVI

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЕЗНАЧАЛЬНАЯ ДЛИТЕЛЬНОСТЬ БЕСКОНЕЧНОЙ ДЛИТЕЛЬНОСТЬЮ?

Благоразумно избегать всякого рода споров по поводу бесконечного. Бесконечное непостижимо для нас. Мы не только не можем составить себе о нём чувственного образа, но мы напрасно старались бы получить вразумительную идею его. Не существует никакого ощущения, никакого числа, никакой величины, которые помогли бы нам вообразить себе бесконечное, а человеческий разум, ограниченный по своей сущности, не в состоянии его понять. Постараемся не заблудиться в потемках бесконечного.

Я представляю себе предшествующую длительность мира, т. е. то, что истекло до настоящего момента, такой, что, если отнимать от нее постоянно произвольную часть времени, то, как бы многочисленны ни были эти вычитания, они никогда не исчерпают этой длительности. Но это не есть бесконечное. Бесконечное неспособно ни к увеличению, ни к уменьшению. Нельзя ничего отнять от него, не уничтожая его.

Ничто не мешает представить себе мир более или менее древним, чем он есть в настоящий момент. Он был менее древним вчера, чем сегодня, а завтра он будет более древним. Всякая величина, возрастающая благодаря конечным величинам, не есть бесконечность.

Длительность мира не только не бесконечна, но, наоборот, она всегда ограничена в настоящий момент. Неужели можно думать, что бесконечное есть величина, ограниченная с одной стороны и неисчерпаемая с другой? Такое понятие о бесконечном

недопустимо. Бесконечная длительность не есть такая длительность, из которой можно всегда вычитать любые части, не доходя до первого члена, которому не предшествует другой член. Уже в силу одного того, что ее можно уменьшать, она не бесконечна.

Может быть скажут, что длительность мира, как я ее понимаю, в действительности не способна ни к увеличению, ни к уменьшению. Я считаю предшествующую часть ее неисчерпаемой. Но если это так, скажут мне, то какое бы количество из нее мы ни вычли, мы не будем ближе к ее началу, чем до вычитания; и точно так же, какое бы количество мы к ней ни прибавили, мы не будем дальше от ее начала, чем до прибавления; следовательно она всегда останется одной и той же в обоих случаях; но если она остается всегда одной и той же, то она в действительности не способна ни к увеличению, ни к уменьшению, она бесконечна.

Я не знаю, выдвигают ли это возражение всерьез. Приходится это предположить, если желать на него ответить. Делая прибавления к длительности мира, мы не удаляемся вовсе от ее начала, точно так же как мы не приближаемся к ней, вычитая из нее хотя бы миллионы лет. Из чего это следует? Из того, что эта длительность не имеет начала. Нет ничего удивительного в том, что мы не удаляемся и не приближаемся к члену, который не существует. Но следует ли из этого, что эта длительность всегда остается одной и той же после любых вычитаний и любых прибавлений, что она не уменьшается благодаря вычитаниям из нее и не увеличивается благодаря прибавлениям к ней? Чтобы доказать, что она всегда одна и та же, без увеличения или уменьшения, следовало бы доказать, что к ней нельзя ничего прибавить и от нее нельзя ничего отнять. Но утверждать, будто из нее можно производить вычитания, не уменьшая ее, и будто к ней можно производить прибавления, не увеличивая ее, — это странное противоречие.

Для того чтобы длительность мира могла возрастать, вовсе не нужно, чтобы она имела начало, первый, неизменный член, за которым нет уже других членов. Достаточно, чтобы она состояла из моментов или частей времени, следующих друг за другом в некотором неизменном порядке. Ясно, что в такой последовательности, с какого бы пункта ни начать вычислять длительность мира, последовательные части будут прибавляться к ряду предшествующих частей, хотя этот ряд не имеет первого члена. Но бесконечное исключает всякую способность к возрастанию.

ГЛАВА LXIII¹

ОБ ОПТИМИЗМЕ ИЛИ О ЛУЧШЕМ МИРЕ

Согласно теории оптимизма бог — это вечное и необходимое существо, бесконечное по могуществу и по разуму, содержит в себе идеи всего того, чему он может дать существование. Его

¹ Гл. LVII и LXII опускаются. (Ред.)

разуму представилось бесконечное множество миров. Среди этих бесчисленных миров был один, более совершенный, чем все остальные, и бесконечно совершенный бог принял решение не по принуждению или вопреки себе, а по абсолютному и неизбежному добровольному решению предпочесть всем прочим мирам этот мир, который теперь существует и необходимую часть которого составляем мы. Мудрость божия не позволяла ему выбрать один из остальных, менее хороших миров. Он должен был предпочесть лучшую из всех возможных систем.

Эта гипотеза представляет собою ряд вздорных выдумок. Утверждение о бесконечном множестве возможных миров, из которых однако только один был возможен, ибо мудрость бытия позволяла ему дать существование только лучшему миру, содержит в себе внутреннее противоречие.

Богу вовсе не приходилось выбирать между многими мирами, он не был вынужден дать существование лучшему миру, оставив прочие в состоянии небытия.

ГЛАВА LXIV

МОГ СУЩЕСТВОВАТЬ ТОЛЬКО ОДИН МИР

Если связывать сотворение мира не с мнимой мудростью божьей и не с его мнимой благостью, не с его гипотетической волей, а с его природой, необходимым и определенным результатом которой оно является, то легко понять, что мог существовать только один мир, единственный акт единственной причины¹, акт, столь имманентно присущий богу, что это великое существо не могло ни изменять его, ни умножать, ни ограничивать, ни расширять. Бог так же мало мог изменить природу мира, как свою собственную природу.

ГЛАВА LXV

МИР ЗАКЛЮЧАЕТ В СЕБЕ ВСЕ, ЧТО МОГЛО СУЩЕСТВОВАТЬ

Акт единственной причины закончен, полон; результат этого акта — все то, что могло существовать. Все возможное существование было дано.

Ошибочно думать, будто мир таков, что творец его может поместить новые миры наряду с созданным им миром или увеличить последний до бесконечности. Творение создателя было бы неполным, если бы он мог прибавить к нему что-нибудь.

Согласно изложенным мною принципам мы вправе думать, что в начале мира (от века) первопричина проявила всю свою творческую силу. Я не желаю этим сказать, что бог, сотворив все, в настоящее время отдыхает. Подобно тому как он не перешел от состояния бездействия к состоянию действия, так он не перешел и от действия к отдыху, как мы это увидим в дальнейшем.

¹ См. выше гл. I и ч. I, гл. IV.

Я имею в виду здесь только то, что бог не мог сотворить больше того, что он сотворил, что энергия его творческой силы, определяемая его сущностью, раскрылась полностью. Если бы он мог создать или больше миров, или бóльший мир, то он бы это сделал. Его могущество не знает внешних препятствий, и он сам не может изменить действия, вытекающего необходимым образом из его сущности¹.

Значит бог не может создать ничего нового? Нет, ибо он сделал все, он создал всю возможную протяженность, всю возможную материю, все возможные разумы, все возможные существа. Бросим взгляд на ту ничтожную долю вещей, которую мы делим на три царства. Он заполнил царство ископаемых всеми возможными землистыми, соляными, маслянистыми, камнетворными и металлическими сочетаниями. Он создал все растительные виды, которые могут существовать. Все градации животного мира заполнены столькими существами, сколько может содержаться в них. Животный дух существует во всех возможных формах, способных содержать его в себе. Система мира закончена. Не будем судить о ней по слабому образчику ее, который перед нашими глазами. Все бесчисленное множество четвероногих, птиц, рыб и насекомых и микроскопических животных, которых мы знаем и чудовищное количество которых действует подавляющим образом на наш ум, представляет лишь часть обитателей земли. Сколько других кроется в глубине морей, на вершинах гор, в необитаемых местах! Сколько есть таких, которых их малость скрывает от наших глаз и от наших лучших инструментов! А что представляет все это по сравнению с обитателями других светил? Сколько имеется там новых видов всякого рода, о которых мы не имеем никакого представления, обладающих новой организацией и новыми чувствами, одаренных новыми способностями! Действительно мы плохо судили бы о богатстве природы, если бы мы воображали, что только земной шар населен или что система существ заключает в себе лишь земные виды. Существуют несомненно солнечные виды и точно так же лунные, сатурновые виды. Всякое светило имеет их может быть даже в большем разнообразии, чем земной шар, и во всяком случае со всем возможным разнообразием; а кто возьмется сосчитать число светил, образующих полную систему природы? Кто сможет вообразить их себе? Во всяком случае мы уверены, что их существует столько, сколько их может существовать, и что всякое из них обладает всем, чем оно может обладать во всех возможных отношениях, так что творец никогда не мог сделать большего ни в каком отношении. В противном случае он действовал бы частичным образом, он проявил бы лишь часть своего могущества, а такое предположение внутренне противоречиво².

¹ Выше, гл. LXIV.

² Гл. L.

ГЛАВА LXVI

МИР, КАК И ЛЮБАЯ ИЗ ЗАКЛЮЧЕННЫХ В НЕМ ВЕЩЕЙ, НЕ БЫЛ НИКОГДА ЧИСТО ВОЗМОЖНЫМ

Так как бог творил от века, то все, что должно было существовать, существовало всегда в той или иной форме. Я доказал, что нечто чисто возможное невозможно¹, откуда следует, что мир, как и любая из заключенных в нем вещей, не был никогда чисто возможным. Поэтому на все, что происходит и что должно произойти во вселенной — к какому бы роду оно ни принадлежало, — надо смотреть как на прогрессивное развитие зачатка, который бог создал и которому он сообщил все возможное существование как со стороны материи, так и со стороны формы, проявившееся в дальнейшем в силу постоянного акта творения.

ГЛАВА LXVII

О БЕСКОНЕЧНОМ АНАКСИМАНДРА

Анаксимандр утверждал, что началом всех вещей было бесконечное. Мы тоже думаем, что бесконечное есть начало, причина, творец вселенной. Но Анаксимандр помещал творческое начало природы в самую природу, ибо его бесконечное было бесконечной материей.

ГЛАВА LXVIII

О НЕОПРЕДЕЛЕННОМ МИРЕ ДЕКАРТА

Декарт утверждал, что невозможно составить себе идеи об ограниченной протяженности, т. е. идею о такой протяженности, за которой не было бы другой существующей или возможной протяженности. Он говорил, что если можно было бы идти вечно по прямой линии, то никогда не удалось бы дойти до такого места, за которым не было бы уже ничего, или что во всяком случае мы не можем себе этого представить. Это максимум того, что можно вывести из его слов. Но это доказывает только, что, подобно тому как глаз может заметить лишь ничтожную часть окружающих нас предметов, так и наш дух не в состоянии вообразить или представить себе совокупность творения божия. Словом, Декарт утверждал только, что мир не имеет определенных границ, и он удачно выражал это словами, что мир неопределен (*indéfini*). Если его ученики и его противники утверждали, что он признает под названием неопределенного бесконечный мир, то только потому, что они не поняли его взглядов и недостаточным образом продумали его доводы. Неужели мир должен быть бесконечным потому, что мы не можем себе представить его таким большим, каков он в действительности? Или разве мир не может превосхо-

¹ Там же.

дить идею, которую мы в состоянии себе составить о нем, не будучи бесконечным? Декарт не допускал столь неосновательных выводов.

ГЛАВА LXXIV¹

О ГРАНИЦАХ МИРА

Хотя я не считаю сотворенную природу бесконечной, или бесконечной с ее творцом, я не осмелюсь однако сказать: *Дело творца простирается до сих пор, и он ничего не создал за пределами этого* (au-delà). Мир не имел того, что мы называем «раньше», и не имеет того, что мы называем *за пределами этого*. Подобно тому как он существовал всегда, он простирается повсюду. Предположение о находящемся на краю мира человеке, который вытянул бы руку *за пределы* его, совершенно ребяческое и фантастичное. Этого «*за пределами*» не существует. Возможное является мерой мира, и я не признаю у него никаких других границ кроме невозможности большей величины.

Я не собираюсь отвечать на все возражения, к которым подает повод столь сложный вопрос, я коснусь только самого существенного из них.

«По-вашему, говорили мне, бог проявил полностью свою творческую силу, он, так сказать, исчерпал ее в единственном простом и универсальном акте. Противоположное утверждение, по-вашему, приводит к формальному противоречию. Остерегайтесь утверждать больше того, что вы хотите. Если бог создал всякую возможную протяженность, все возможные вещи, то он создал бесконечное, ибо все возможное есть бесконечное. Действительно мерой возможного является бесконечность божественного могущества; следовательно совокупность всего возможного бесконечна, как и это могущество; следовательно, если мир есть совокупность всего возможного, как вы утверждаете, то мир бесконечен».

1. Я не говорил, что бог исчерпал свою творческую силу, действуя полностью, подобно тому как я не думаю, что он исчерпал свое существование, существуя целиком: его акт вечен и постоянен, как и его существо.

2. Если вспомнить доводы, неопровержимо доказывающие, что причина и следствие относятся к различным по существу порядкам, то нельзя, возражая мне, выводить бесконечность следствия из бесконечности причины.

3. Неверно полагать, что совокупность всего возможного есть бесконечность. Это вовсе не доказано. Всякая вещь в отдельности — существует ли она или только возможна — признается конечной. Каким же образом может стать бесконечной совокупность, вытекающая лишь из конечных членов? Пусть обратят внимание на элементы мира и тогда убедятся, что ему можно

¹ Гл. LXIX—LXXIII опускаются. (Ред.)

приписать любую возможную величину, не делая его бесконечным. Действительно правильная причина того, почему числовая или протяженная величина не может быть доведена до бесконечности, заключается в том, что она состоит из конечных элементов.

ГЛАВА LXXV

О ПЕРИОДИЧЕСКОМ ОБНОВЛЕНИИ ПРИРОДЫ. ИЗЛОЖЕНИЕ ЭТОЙ ТЕОРИИ

Среди древних философов, признававших лишь один мир, были мыслители, которые, хотя и считали мир вечным, все же полагали, что он способен умирать и возрождаться. Они полагали, что этот единственный мир обновляется сам по себе и в себе самом по истечении известного времени; что он уже испытал бесконечное множество таких циклов и что ему еще предстоят подобные же циклы в течение всей вечности; по их мнению это составляет вечный круговорот одних и тех же событий, ибо все циклы мира были во всех отношениях одинаковы. Каждый целый период природы является повторением предыдущего периода и образцом для следующего за ним. Люди, обитавшие на земле в самый древний цикл, возвращались на нее снова во все последующие циклы и должны еще возвращаться на нее в следующие эпохи из периода в период, чтобы вести на ней ту же жизнь, выполнять те же самые задачи, одним словом, делать без малейших изменений все то, что они уже делали раньше бесконечное множество раз.

Всякий цикл заканчивался потопом, по мнению одних, пожаром, по мнению других, потопом и пожаром, по мнению третьих. Ничто не переживало этой катастрофы. Вся природа умирала тогда, но она умирала лишь для того, чтобы воскреснуть. Феникс был символом этого. По сообщению некоторых ученых, о фениксе имеется еще одно сведение. Он жил целый такой цикл, затем он умирал вместе с природой, а с возрождением этого животного все вещи восстанавливались в их первичном состоянии.

Те, которые не могли себе представить, что потоп, пожар или даже обе эти катастрофы вместе способны были уничтожить всю вселенную, предпочитали утверждать, что в природе существует какая-то особая энергия, которой они приписывали создание мира вместе с его ростом, а также существует антагонистичная сила, вызывающая разрушение его. Но большинство считало, что, подобно тому как природа достигает своего совершенства лишь постепенным образом, точно так же она погибает постепенно до полного уничтожения, развиваясь и совершенствуясь в течение первой половины цикла и дряхлея и умирая в течение второй половины его. Но это — естественная и необходимая вещь, и нет никакой нужды привлекать для объяснения этого неизвестно откуда какую-то антагонистичную силу, вносящую беспорядок и хаос в элементы мира. Ведь все, что растет, должно затем убывать. Все, что рождается, должно затем умирать. И на земле тоже все

умирает, чтобы затем возродиться. Сила, пребывающая в элементарных частях вещей, переживает уничтожение этих самых вещей и воспроизводит их снова. Таким образом та же самая сила, создавшая в начале мир, возрождает его каждый раз, ибо она вечна, неуничтожима, она существовала всегда, не уменьшаясь и не ослабляясь, несмотря на неоднократное уничтожение созданных ею вещей.

Возрождение мира совершалось таким же образом, в той же пропорции и вообще со всеми особенностями первого создания его. Ход природы, подобный самому себе в каждый период, приводил всегда к одному и тому же концу. Отсюда вытекало, что летописи какого-нибудь целого цикла могли служить историей следующего цикла. Если бы они сохранились без пробела от одной эпохи до другой, то в них можно было бы прочесть все то, что должно было случиться не только в данный период, но также и во все другие, которые должны были сменять вечно друг друга. Все погибало, все умирало, все уничтожалось. Хотя те же самые люди и появлялись вновь на земле, чтобы иметь здесь те же самые идеи и те же самые склонности, вести ту же самую жизнь и быть точной копией того, чем они были уже столько раз, сколько существовало таких циклов природы, — а их существовало бесконечное множество, — все же не хватало бы важного пункта для полного сходства между этими копиями, если бы эти люди, одновременно старые и новые, не делали всего того, что они повторяли, так, как если бы они этого никогда еще не делали.

ГЛАВА LXXXI¹

ГДЕ ИССЛЕДУЕТСЯ ВОПРОС О ПРОИСХОЖДЕНИИ ТЕОРИИ ОБНОВЛЕНИЯ МИРА

Недавность изобретения самых необходимых искусств и наук, их несовершенство, краткость истории некоторых народов, невозможность для тех, которые хвалились большей древностью, заполнить столь продолжительные эпохи своей истории подлинными фактами, — все это приводило некоторых философов к убеждению, что древность мира не так-то велика. Между тем элементы мира были, по их мнению, вечны. Чтобы примирить обе эти идеи, некоторые философы сочинили теорию бесконечного множества миров, сменявших друг друга; эта последовательность представляла собою лишь периодическое возвращение того же самого мира, который погибал и затем возрождался из своего праха, так что происходила постоянная смена одних и тех же вещей, одних и тех же существ и одних и тех же форм. Повторение времен года и периодические обращения небесных светил несомненно породили первую идею о наличии подобных же циклов в природе.

¹ Гл. LXXVI—LXXX опускаются. (Ред.)

Таково вероятнее всего, как я полагаю, происхождение этой теории. Она исходит из того, что мир не погибает полностью, что ничто не уничтожается, — и это самая ценная сторона ее. Что же касается периодического повторения событий, то это совершенно неосновательная гипотеза, которая не нашла бы вовсе приверженцев среди философов, если бы они обладали достаточно широкой идеей о богатстве ресурсов природы. Они осмелились раздвинуть границы вселенной и расширить длительность ее за пределы того, что может представить себе воображение. На каком основании ограничили они число событий, предположив повторение их необходимым для постоянного существования мира? Что побудило их думать, будто сила, которая в состоянии была давать всегда существование миру, не может всегда изменять существование его? У нас более здравые понятия о необъятности первопричины и о размерах ее действий.

ГЛАВА LXXXII

НИЧТО НЕ МОЖЕТ БЫТЬ УНИЧТОЖЕНО

Перестанем думать, будто бог сотворил мир, чтобы уничтожить его и создать новый, подобно ребенку, строящему карточный домик, чтобы иметь удовольствие его разрушить и построить снова; оставим эти детские идеи тем, кто считает, что всеобщий пожар уничтожит вселенную и что бог создаст затем новое небо и новую землю¹.

Форма мира изменяется и будет непрерывно изменяться; это превращение связано с его сущностью. Но субстанция не будет уничтожена; ничто из субстанции не может быть уничтожено. Этот вывод естественным образом вытекает из того, что было установлено выше относительно происхождения мира, а именно, что божественной природе свойственно не только существовать, но и давать также существование вне себя другой природе, миру, который всегда остается, несмотря на то, что его форма непрерывно изменяется. Для бога также невозможно уничтожить мир, или что-нибудь в мире, как и уничтожить самого себя, ибо мир существует необходимым образом, не в силу совершенства своего существа, а в силу совершенства существа божия. Если бы мир был уничтожен, то бог потерял бы присущее ему прекрасное преимущество, свое неотъемлемое преимущество давать существование вне себя другому существу. Существование мира зависит от природы бога, а не от его воли.

Способность уничтожить или отнять существование есть фантазия, ибо всякое существо необходимо либо само по себе, либо благодаря тому существу, которое дает ему существование.

¹ См. следующую главу.

О ДЛИТЕЛЬНОСТИ МИРА.
ДОПОЛНЕНИЕ К ПРЕДЫДУЩЕЙ ГЛАВЕ.
МИР БУДЕТ ДЛИТЬСЯ ВСЕГДА

Мир всегда существовал и всегда будет существовать. Акт бога постоянен. Несотворенное существо есть не только достаточная, но и необходимая причина существования сотворенной природы. Оно не может существовать без последней. Могут произойти пожары, потопаы, распадъ и другие катастрофы в природе, но природа переживет все эти события и не погибнет.

Древние поэты и некоторые современные христианские ораторы любили изображать нам в самых ярких красках конец мира без сомнения потому, что идея всеобщего переворота в природе дает богатую пищу игре воображения. Если Сенека изображает нам тот роковой день, когда будут уничтожены законы, управляющие миром, рисуя нам южный полюс падающим на землю и раздавливающим народы Африки, северный полюс раздавливающим таким же образом жителей ледяного севера, потемневшее солнце, столбы неба разбитыми, человеческий род уничтоженным, самих богов истребленными и вернувшимися в хаос вместе со всеми вещами; если Лукан изображает нам цепь времен распавшейся, небесные светила столкнувшимися и смешавшимися друг с другом, загоревшиеся тела падающими в море, море отступившим от своих берегов, луну, переиявшую вопреки обычному ходу вещей функции солнца и светящую днем, и наконец раздор, овладевший всеми стихиями и частями мира, распавшимися и погрузившимися в хаос; если другие авторы еще более усиливают эти пышные и яркие описания, — то к этому можно отнести как к поэтическому вымыслу, пленяющему наше воображение, но не покоряющему нашего разума. Но если христианские ораторы устанавливают границы длительности мира и проповедуют близкий конец его, если они говорят нам о его старости и дряхлости, если они ищут в боговдохновенных книгах опоры для своих предположений, если они осмеливаются серьезно уверять нас, что через некоторое число лет мир вернется в небытие за исключением существ, предназначенных для вечного блаженства, — то это означает воскрешать басни, достойные самых невежественных времен...¹

...Неправильно называть изменение формы концом или уничтожением мира. Все формы, которые он принимает и которые он последовательно будет принимать, каковы бы они ни были, одинаково присущи ему. Они появляются в необходимом процессе его развития, они заменяют друг друга, и их непрерывность со-

¹ Опускается цитата, содержащая высказывания священного писания и отцов церкви о гибели мира как изменении его формы. (Ред.)

ставляет последовательное существование мира, не являясь вовсе концом или уничтожением его.

Если бы наша земля погибла от подземного огня, распространившегося от центра к поверхности ее, или от столкновения с кометой, или от какого-нибудь другого подобного естественного явления, то это было бы менее значительным событием по отношению к вселенной, чем падение хижины, опрокинутой порывом ветра на землю. Нужно быть очень наивным, чтобы видеть в таком событии конец мира. Не будем приписывать земле больше значения в системе вселенной, чем она в действительности имеет. Она не всегда находилась в том состоянии, в котором она находится сейчас, и она не всегда будет в нем находиться. Она испытала различные катастрофы, она испытает их еще, но все эти изменения входят необходимыми элементами в план вселенной и не являются ни признаком дряхлости природы, ни предвестником ее уничтожения.

Все гибнет только внешним образом, в действительности же все остается и меняет лишь форму. Индивиды приносятся в жертву вечности видов, которые не погибают. Обыватель готов заключить от смерти индивидов к гибели видов, философ же сделает из этого противоположный вывод. Смерть индивидов является для него залогом вечности видов. Он знает, что по замыслу природы индивиды получают жизнь лишь для того, чтобы передать ее другим, что самым совершенным периодом их существования является возраст, когда они способны помогать природе в отношении ее планов, что она соединила самое острое удовольствие животного с актом его размножения, что старость наступает и влечет за собой смерть, когда индивид уже не может давать жизни себе подобным¹.

Теология, приписывающая богу столько страстей, столько противоположных планов и желаний, может конечно оставлять его целую вечность в бездействии, затем выводить его из нее, заставляя его сотворить мир и уничтожить его затем по прошествии известного времени, но такие взгляды слишком нелепы, чтобы им могли хоть сколько-нибудь поверить философы. Результат божественной природы должен быть чем-то более постоянным. Благодаря этому постоянству акта, создавшего природу, бог пребывает вечно творящим, неизменный в своем существе, во всех отношениях; благодаря творческой, вечно-действующей причине вещи продолжают существовать, не вырождаясь, ибо действие ее не ослабевает, и не кончаясь, ибо действие ее вечно. Такая философия, по-моему, более соответствует неизменности творца природы, чем догмат о том, что он работал шесть дней, создавая нашу землю, чтобы отдохнуть на седьмой день и в следующие дни.

¹ См. ч. I, гл. XI.

*МИР НЕПРЕРЫВНО МЕНЯЕТ ФОРМУ, И СУММА ФОРМ, КОТОРЫЕ ОН ДОЛЖЕН
ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНО ПРИНЯТЬ, НЕИСЧЕРПАЕМА*

Сотворенная природа по существу изменчива; она не может оставаться в одном и том же состоянии¹. Следовательно она непрерывно меняет форму, она всегда меняла ее. Ее формы или способы существования сменяли друг друга, не имея начала, и будут точно так же сменять друг друга, не имея конца. Если мы станем подниматься в ряду прошедших форм, то мы не найдем первой формы; нет такой формы, которой не предшествовала бы какая-нибудь другая форма. Так же неисчерпаем ряд форм, которые мир должен еще принять, и не будет такой формы, за которой не последует другая согласно законам проявления вещей и в силу присущей миру способности продолжаться, т. е. развиваться; действительно существование или длительность природы представляет собой лишь ее непрерывное развитие². Каждая ступень этого развития дает особую форму. Эти ступени настолько малы, насколько только можно; ничто здесь не происходит скачками, это — непрерывная градация нюансов, столь тесно соприкасающихся между собой, как только возможно.

Для заполнения бесконечности времени нет нужды ни в возвращении одних и тех же явлений, ни в повторении тех же самых событий. Природа достаточно богата, чтобы непрерывно изменять лицо вселенной. Ее неисчерпаемых сокровищ хватит на все века как в смысле обилия, так и в смысле разнообразия.

Природа меняется даже тогда, когда она кажется копирует себя. Месяцы, годы, века сменяют друг друга, но не похожи друг на друга. Движение небесных светил, несмотря на свою видимую правильность, обнаруживает неправильности, не ускользнувшие от взора наблюдателей. Различия эти наиболее заметны в человеческих поколениях, история которых так необычайно разнообразна.

Если сравнить постоянную длительность видов с преходящей жизнью индивидов, то легко заметить непрерывное изменение одного и того же плана; повсюду мы имеем одну и ту же основу, облеченную в различные формы, повсюду мы встречаем те же самые признаки с различными нюансами, повсюду одни и те же роды, одни и те же виды, но других индивидов. Закон этот не нарушается нигде; план природы один, ибо он всеобщ, но повсюду и непрерывно он видоизменяется, и каждая разновидность порождает другую. Каждая разновидность содержит все комбинации, которыми она может обладать. Мы не составили бы себе подобающей идеи о величии творения божия, если бы мы усомнились

¹ См. т. I, ч. I, гл. IX.

² Там же.

В том, что он изменял как всеобщий план, так и каждую из его частей настолько, насколько это возможно. Бог мог все за исключением невозможного, и он сделал все, что мог. Эта нескончаемая череда явлений, этот ряд событий, которые от века сменяли друг друга и которые будут непрерывно сменять друг друга, эта цепь вещей, которая не имеет ни первого, ни последнего звена, это неисчерпаемое разнообразие индивидуальных форм, в обличии которых виды обнаруживают себя всегда одними и теми же и всегда различными, одним словом, это необъятное множество превращений, которым природа подвергается непрерывно, без начала и без конца, носит на себе отпечаток бесконечного могущества, всегда существующим продуктом которого она является. Если она не приближается к бесконечности, ибо к ней не приближается ничто, то во всяком случае она обладает всей той величиной, всеми теми размерами, которые бесконечное способно придать конечному.

ГЛАВА ПОСЛЕДНЯЯ

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В начале этой шестой части я обещал вывести из необходимого, вечного, бесконечного и постоянного акта творческой причины то, что нам следует думать о природе, о ее древности, о ее границах и ее длительности.

Я прихожу к заключению, что природа необходимым образом вытекает из божественной сущности, не будучи сама богом, ни частью божества; что ее существование не имеет первого момента, которому не предшествовал бы другой момент, и что она не будет иметь последнего момента, за которым точно так же не последовал бы другой момент, хотя она и не вечна; что мерой ее величины является возможное, а границами — невозможность бóльшей величины, хотя она и не бесконечна.

Впрочем, если то, что я высказал по всем этим вопросам, не покажется моим читателям столь же убедительным, как это кажется мне, то я прошу их верить, что я меньше желаю склонить их на свою сторону, чем стать на их точку зрения, если она лучше моей. Я ищу истину, я желаю учиться. Все, что я написал до сих пор, и преследовало только эту цель ¹.

Конец шестой части

¹ Опускаются приложенные Робинэ к шестой части: «Диалог о границах мира» и «Диссертация о фигуре мира» Самуэла Веренфельса. (Ред.)

О ПРИРОДЕ Ж·Б·РОБИНЭ

ТОМ ЧЕТВЕРТЫЙ

АМСТЕРДАМ

1766

СЕДЬМАЯ ЧАСТЬ
трактат о животности



ПРЕДИСЛОВИЕ

Будем почитать мрак, которым природе угодно окутать себя. Ее творения созданы, повидимому, скорее для того, чтобы ими восхищаться, чем для того, чтобы их исследовать и познать. Найдется ли проницательный ум, способный открыть причину того, что происходит в центре земли, в морских глубинах, в воздушных пространствах или над атмосферой? Мы не знаем, что мы такое, и однако мы осмеливаемся рассуждать о том, чего мы не можем достигнуть. Эта высокомерная дерзость заслуживает наказания. О истина, останься же навсегда под скрывающим тебя покровом!

Такие речи произносят те, кто не чувствует в себе ни необходимого мужества, ни необходимой силы ума, чтобы подняться до возвышенных умозрений естественной философии. Они обнаруживают чванливое презрение к проблемам, исследование которых особенно достойно разумного существа. С них достаточно скользить слегка по поверхности вещей. Что же касается того, что находится несколько ниже этой поверхности, а в особенности принципов, глубоко скрытых в тайниках природы, то они обрекли себя на вечное неведение их и желают обречь на это и всех других. Трусливые и ленивые люди, пребывайте в вечном детстве, оставайтесь навсегда игрушкой предрассудков и жертвой заблуждений! Да будет так, наслаждайтесь всем, не зная ничего, раз тупое наслаждение по-вашему не унижает достоинства человеческого рода. Но не мешайте нам в нашей нелегкой работе и не старайтесь опорочить ее. Посмотрите, ведь целый ряд искусств изобретен и все искусства усовершенствованы трудами натуралистов. Вы только

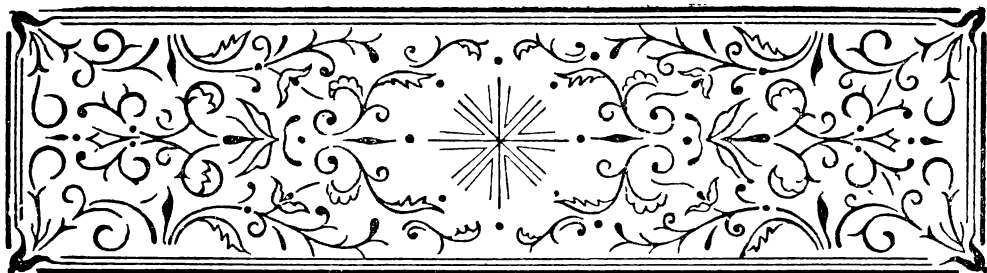
собираете плоды этих трудов. Это ли дает вам право поносить их трудолюбивую любознательность? Если они не во всем достигли цели, к которой они стремились, то был ли случай, когда их усилия оказались бы совершенно бесплодными? Всегда какое-нибудь открытие отмечало их работу, оправдывало их взгляды, ободряло их попытки, делало славными даже их ошибки.

Польза определяет ценность науки, как и всего остального. Но какая наука более полезна в своих приложениях, чем естествознание (*science naturelle*), основа всех других наук?

Вы называете безрассудными тех, кто осмеливается исследовать первые принципы вещей. Но на каком основании вы утверждаете, что причины явлений должны навсегда оставаться в непроницаемом мраке, между тем как следствия их бросаются нам в глаза? Разве вы присутствовали при создании существей? Разве границы человеческому духу поставили вы? Как измерили вы горизонт его? Разве давший существование тому, что не существовало, не мог создать разум, способный познать то, что существует? Разве он не соразмерил активности человеческого духа с необъятным разнообразием естественных явлений? Разве разум обходится ему дороже, чем материя, форма и движение? И если познания, приобретаемые духом, представляют по отношению к нему лишь новые способы бытия, то почему они не могут быть столь же разнообразными, как те формы, в которые облекается материя при помощи движения? Разве тот, кто создал столько вещей, достойных быть видимыми и познанными, не мог создать глаз, достаточно зорких, чтобы видеть их, и умов, достаточно проницательных, чтобы понять их?

Будем же пользоваться своими глазами и своим разумом. Будем видеть своими глазами, мыслить своим умом, но не станем льстить себя надеждой, что мы видим всегда хорошо и мыслим всегда правильно. Не будем также стыдиться поисков истины за счет нашей репутации. Если бы плодом наших трудов было лишь устранение всей массы заблуждений, то и этого уже было бы много для обнаружения истины.

Амстердам, 20 октября 1765.



СЕДЬМАЯ ЧАСТЬ
ТРАКТАТ О ЖИВОТНОСТИ
КНИГА ПЕРВАЯ

О естественной иерархии существ и о законах этой иерархии

ГЛАВА I

ПРИРОДА НЕ ДЕЛАЕТ СКАЧКОВ

Одни и те же натуралисты признают и отрицают эту первую аксиому естественной философии

УЖЕ ДАВНО философы утверждают и повторяют, что природа не делает скачков; что она движется всегда и действует во всем постепенно и незаметными оттенками; что закон непрерывности, проявляющийся единообразно в иерархии существ, образует из них одно бесконечно нюансированное целое, лишенное линий реального разделения; что существуют только индивиды, но нет царств, классов, родов, видов. Самые просвещенные или самые добросовестные прибавляют к этому, что все существа относятся к одному и тому же порядку, не обнаруживая существенных различий между собою; что всегда существовало только одно существо, прототип всех существ, бесчисленными и разнообразными вариациями на всевозможные лады которого являются последние.

Эта великая и важная истина, ключ к универсальной системе и основа всякой истинной философии, будет становиться с каждым днем все очевиднее, по мере того как мы станем продвигаться дальше в изучении и познании природы. Однако ей приходится с большим трудом преодолевать некоторые предрассудки, которые противоречат ей и которые она опровергает. Ей приходится не только бороться с предубеждением и тупоумием толпы, которая отвергает ее без всякого исследования, которая не поняла бы ее, если бы даже и исследовала ее, которая может быть не признала бы ее, если бы даже поняла; ей приходится бороться не только с озлоблением тех людей, которые подобно рою докучных насекомых носятся по следам гения, чтобы преследовать его и мешать ему в его возвышенных трудах, — но даже те натуралисты, которые ее открыли и которых ее победоносная сила заставила признать ее, иногда еще игнорируют ее благодаря какой-то непонятной непоследовательности, которую без сомнения можно объяснить лишь трудностью уловить всегда тонкие оттенки, соединяющие между собой в действительности самые несходные по внешнему виду формы.

Как бы то ни было, эти ошибки творцов науки — сколь бы редкими они ни были — сильно повредили ей, ибо лишь только толпа заметит — хотя бы один только раз — противоречие у философов, как она легкомысленно меняет свое мнение; какая-нибудь оплошность, какой-нибудь остаток предрассудка является для нее вынужденным признанием, верным признаком истины; все остальное она приписывает духу системы, духу, не заслуживающему доверия, когда он утверждает истину, ибо он иногда заблуждается.

ГЛАВА II

ПРИМЕР

Трудно было ожидать, чтобы творец теории органических молекул, не находивший никакой абсолютно существенной и общей разницы между животными и растениями, а утверждавший, что природа спускается постепенно, путем незаметных оттенков от животного, кажущегося нам самым совершенным, к менее совершенному животному, а от последнего к растению¹, — трудно было ожидать, что он найдет затем некоторое существо, совершенно отличное, чем другие животные природы, существо, образующее особый класс, бесконечно удаленный от всех других животных видов; одним словом, что он заставит природу сделать огромный скачок, чтобы перейти от человека к обезьяне², — точно достаточно было не найти существ, менее совершенных, чем человек, и более совершенных, чем обезьяна, при помощи которых природа незаметно

¹ «Histoire Naturelle, générale et particulière»; tome III, édit. 11 — 12, p. 11 et 12.

² Ibidem., tome IV, p. 171.

опускается от одного к другой, чтобы иметь право отрицать их существование и признать, что великий закон допускает здесь исключение и совершенно нарушается.

ГЛАВА III

ДРУГОЙ ПРИМЕР

Другой достойный уважения естествоиспытатель, талантливый наблюдатель природы (я привожу здесь только выдающиеся примеры), большой поклонник в особенности закона непрерывности, представляющегося ему универсальным законом, отвергнув энергично и с полным основанием правила методической классификации, основывающиеся на предположении о реальном, абсолютном и совершенном разделении различных порядков, составляющих иерархию существ, делит их сам затем на четыре общих класса: 1) мертвые, или неорганизованные, существа; 2) организованные и неодушевленные существа; 3) организованные, одушевленные и неразумные существа; 4) организованные, одушевленные и разумные существа¹.

Какими бы соображениями ни оправдывать это странное поведение столь просвещенного натуралиста, я спрашиваю, что за непрерывность может иметься между организованным и неорганизованным, между одушевленным и неодушевленным, между разумным и неразумным? Ясно, что нет никакой середины между положительным и отрицательным и что следовательно нет никаких промежуточных существ, соединяющих их между собою. Строеие этих существ должно было бы одновременно быть причастным к двум взаимно исключаящим друг друга противоположностям; это было бы единственным средством соединить высший класс, обладающий положительными чертами, с низшим классом, лишенным их. Так например переход от неорганизованных существ к существам организованным должен был бы быть заполнен промежуточными существами, одновременно организованными и неорганизованными. Но такие существа невозможны.

Если хотят сохранить закон непрерывности, закон, вытекающий необходимым образом из единства причины через единство ее действия; если хотят, чтобы природа переходила незаметно от одного творения к другому, не делая скачков и прыжков и не нарушая цепи существ, то не следует признавать неорганизованных, неодушевленных, неразумных существ, — существ, у которых отсутствует разум, других, у которых исчезает животность, третьих, у которых абсолютно прекращается организация, чтобы уступить место новому порядку сущего.

¹ «Contemplation de la nature», par C. Bonnet, tome I, part. II. Я должен предупредить, что при формулировке третьего класса я прибавил или, вернее, дополнил отсутствовавшее у автора слово «неразумные», которое очевидно подразумевалось им, ибо в противном случае третий и четвертый классы ничем не отличались бы друг от друга.

Если имеется хоть одно существенное (я подчеркиваю — существенное) качество, свойственное только определенному количеству существ за исключением всех других, качество, к которому последние не могут абсолютно приблизиться, ибо отрицательное находится всегда на бесконечном расстоянии от положительного, то эти привилегированные существа образуют какой-то обособленный класс: цепь бытия тогда разрывается, закон непрерывности становится иллюзией, а идея целого — бессмыслицей.

ГЛАВА IV

О ЗАКОНЕ НЕПРЕРЫВНОСТИ

Разница между двумя существами, расположенными рядом в иерархии бытия, такова, что если бы она была меньше, то одно из них было бы точным повторением другого, а если бы она была больше, то в этой иерархии имелся бы пробел. Эти два соседних существа так близки друг к другу, как только можно, и переход от одного к другому не допускает ни какого-то промежуточного существа, ни пустоты. Дело в том, что природа делает на каждом шагу минимум затраты; она изменяет какую-нибудь особь лишь ровно настолько, сколько требуется, чтобы она не была в точности похожа на непосредственно предшествующего ей индивида. Таков закон непрерывности, ненарушимо соблюдаемый при создании существ, закон, в силу которого природа заполняет все возможные комбинации существования.

Этот закон отнюдь не произволен. В ряду из трех любых членов в иерархии существ природа не может перескочить от первого к третьему. Она необходимым образом должна перейти от первого ко второму, чтобы перейти затем от второго к третьему, ибо основание существования третьего заключается в основании существования второго. Лица, изучившие естественное происхождение существ и знающие, в силу чего они следуют друг за другом в таком-то определенном порядке, а не в любом другом, без труда поймут мое утверждение. Если только второй из трех членов, о которых я только что говорил, возможен, то он должен существовать, чтобы дать существовать третьему. Этот третий должен получить существование или быть порожденным другим членом; но он может быть порожден лишь вторым членом, и, разумеется, второй должен существовать сам, чтобы повлечь за собой существование третьего. Я утверждаю, что третий член может получить существование лишь благодаря второму, ибо первый член может породить лишь второй, с которым он имеет непосредственное, внутреннее, творческое отношение, между тем как отношение первого члена к третьему слишком отдаленно, чтобы произвести подобное действие. Я прибавлю к этому, что первый член влечет за собой неизбежно второй, а второй неизбежно третий в силу необходимого развития природы, представляющего картину по существу последовательного и поступательного существования. Если

бы первый член не повлек за собой существования второго, то лишь потому, что последний не мог бы существовать; но если он возможен, то он существует, так как имеется достаточное основание для его существования. Все это вытекает из следующей аксиомы: любое состояние природы есть определенный продукт, необходимое следствие, непосредственный результат предыдущего ее состояния.

То, что я сказал об отношении первого члена ко второму, а второго к третьему, вполне применимо к отношению третьего к четвертому и т. д., к отношению всех возможных членов, так что естественная иерархия существ имеет границами лишь невозможность дальнейшего продвижения вперед.

ГЛАВА V

О ЗНАЧЕНИИ ПРИНЦИПА НЕПРЕРЫВНОСТИ ДЛЯ ПРИЗНАВАВШИХ ЕГО ФИЛОСОФОВ. ЛЕЙБНИЦ

«Люди, — говорил Лейбниц, — связаны с животными, животные с растениями, а последние, с своей стороны, с минералами, связанными, в свою очередь, с телами, которые наши чувства и наше воображение рисуют нам совершенно мертвыми и бесформенными. Но так как закон непрерывности требует, чтобы, когда существенные признаки какого-нибудь существа приближаются к существенным признакам другого, и все свойства первого постепенно приближались к свойствам второго, то отсюда необходимым образом следует, что все виды естественных существ образуют одну единственную цепь, в которой различные классы подобно звеньям столь тесно связаны друг с другом, что чувству и воображению невозможно указать в точности место, где начинается или кончается какой-нибудь класс, ибо все виды, расположенные на границе или, так сказать, занимающие пограничные области, должны быть двойственного характера и наделены чертами, которые могут одинаково относиться к соседним видам. Так например существование зоофитов или, как их называет Буддеус (Buddeus), животно-растений (plant-animaux) не представляет ничего противоземного, а вполне соответствует порядку природы. Я так убежден в значении принципа непрерывности, что я не только не был бы удивлен, узнавши, что найдены существа, которые со стороны некоторых свойств — например свойств питания или размножения — могут быть причислены к растениям с таким же правом, как и к животным, и которые опровергли бы общепринятые правила, основывающиеся на предположении о совершенном и абсолютном разделении различных порядков существ, заполняющих вселенную, — я не только не был бы, повторяю, удивлен этим, но даже я убежден, что такие существа должны существовать, что может быть естественная история их некогда откроет, когда она лучше исследует то бесконечное множество живых существ, которые ускользают от нашего взора благодаря своим ни-

чтожным размерам и которые скрыты в глубинах земли и в морских пучинах»¹.

Вспомним эпоху, когда Лейбниц писал это, вспомним тогдашнюю обстановку. Естественная история была тогда далеко еще не так развита, как в настоящее время. Внешние различия между тремя царствами природы казались гораздо более резкими. Их совершенное и абсолютное разделение между собой представлялось тогда не столько предположением, сколько почти общепринятым фактом. Полип, скрывавшийся еще тогда в морских глубинах, не сблизил между собой растения и животного, не указал перехода от одного к другому, и можно было безнаказанно издеваться над теми, кто осмеливался высказывать предположение о прозябании камней и металлов. Хотя универсальный гений Лейбница охватывал все части науки, однако он не изучал специальным образом естественной истории, ибо физика и математика гораздо более занимали его мысль. Делом скорее натуралиста, чем метафизика, было открыть универсальное сцепление существ; предположить существование связей там, где самые искусные наблюдатели не замечали их, утверждая, что их и не может быть; угадать существование промежуточных существ с двоякого рода признаками, которых можно было с одинаковым правом причислить и к животным и к растениям, и с таким же правом отнести к растениям, как и минералам; возвестить в те далекие времена это важное открытие и предсказать таким образом великий переворот, который должен был произойти в области естественной философии.

Однако сколь смелой ни казалась эта гипотеза, она была очевидным следствием принципа непрерывности. Размышляя над этим принципом, анализируя его, углубляя, Лейбниц извлек из него вывод, который с каждым днем становится все очевиднее и убедительнее. Таково было значение этого принципа в его глазах; оно должно быть гораздо больше для нас с тех пор, как мы увидели выполнение значительной части того, что он предсказал.

ГЛАВА VI

ЧТО СЛЕДУЕТ ДУМАТЬ О ГИПОТЕЗЕ Г. ДЕ МОПЕРТЮИ НАСЧЕТ КАЖУЩИХСЯ ПЕРЕРЫВОВ В ИЕРАРХИИ ЕСТЕСТВЕННЫХ СУЩЕСТВ

Всякий, кто поймет как следует содержание закона непрерывности и все значение его, всю роль его в естественной системе, не преминет сделать из него вывод о взаимном сцеплении всех существ; он увидит, что они связаны между собой настолько близко, насколько только можно, если же он заметит перерывы, то он их объяснит какой-нибудь случайностью, которая нарушила цепь и уничтожила несколько звеньев ее.

Так именно поступил философ, установивший точную фигуру

¹ В одном письме к г. Герману, см. «L'Appel au Publique» par M. Koenig.

земли; не найдя у населяющих ее существ той гармонии, того порядка, которые, как он полагал, с полным основанием должны были здесь иметься и имелись здесь вначале, он предположил, что приближение к земле какой-то кометы должно было уничтожить на ней целые виды.

«Когда я размышляю, — говорит он, — об узких границах, в которые заключены наши знания, о нашем страстном желании познавать и о нашем бессилии получить сведения, то я готов думать, что диспропорция, существующая в настоящее время между нашими знаниями и нашей любознательностью, может быть результатом подобной катастрофы.

Раньше все виды образовали некий ряд существ, представлявших, так сказать, смежные части одного и того же целого; каждый вид был связан с соседними видами, от которых он отличался лишь незаметными оттенками, и таким образом между ними получалась связь, простиравшаяся от первого вида до последнего. Но после того как цепь эта была разорвана, виды, знание о которых мы могли бы получить лишь посредством уничтоженных видов, стали для нас недоступными; мы живем может быть среди бесконечного множества существ, природы которых и даже существования мы не можем открыть.

Между теми видами, которые мы еще можем наблюдать, наблюдаются перерывы, лишаящие нас большинства полезных сведений, которые мы могли бы получить от них; действительно, промежуток, находящийся между нами и последними из существ, представляет для нашего познания препятствие, не менее непреодолимое, чем расстояние, отделяющее нас от высших существ. Каждый вид имел с точки зрения совокупности вещей некоторые свои собственные ему преимущества, и подобно тому как из их совокупности вытекала красота вселенной, так из их связи получалась возможность науки.

Каждый вид, взятый в отдельности, не может ни сообщить красоты, ни помочь познать другие виды; большинство существ представляется нам в виде уродств, и мы наталкиваемся в наших знаниях лишь на загадки. Таким же точно образом самое стройное здание, пораженное молнией, представляет нашему взору лишь развалины, в которых нельзя узнать ни первоначальной симметрии частей, ни замысла строителя»¹.

Для объяснения перерывов в системе наших знаний нет необходимости предполагать действительные перерывы в системе естественных существ, ни заставлять комету уничтожить целые виды их. Гипотеза де Мопертюи показывает, как серьезно он продумал принцип непрерывности, насколько он был убежден в существовании иерархии, установленной природой между ее творениями, ибо он предпочитает скорее прибегнуть к столь странному средству, нарушившему непрерывность в этой иерархии, чем признать

¹ Oeuvres de Moupertuis, tome I, p. 72—74.

ее изначально нарушенной. Правда, прежде чем исследовать причину этих перерывов, он должен был бы убедиться в реальности их; но предположив последнее — или, вернее, констатировав его (ибо он считал его фактом), — он имел основание приписать их какому-то грандиозному событию, способному произвести такое действие. Я не знаю, можно ли упрекать его в этой ошибке, когда сами мы с таким трудом пытаемся установить не случайный перерыв, но естественное и существенное разделение между минералом и растением, без всяких объяснений этого и к тому же вразрез с противоречащим этому закону непрерывности. Что касается лично меня, то я предпочитаю приписать разум даже мельчайшему, ничтожнейшему материальному атому — разумеется, в соответствующей степени и соответствующего качества, — чем отказать минералам в организации и сделать из них какие-то обособленные существа, ничем не связанные с другими существами. Если бы мне сказали, что у меня странные взгляды и что камень не может мыслить, то я имел бы право ответить, что я не несу ответственности за правильно сделанные выводы, что я не установил границ возможного, что если признать закон непрерывности, то следует признать также все вытекающее из него и что непростительно вдруг отказываться без достаточного основания от столь универсального принципа.

Г. де Мопертюи мог бы сказать своему критику — конечно, если мертвые еще интересуются философией — следующее: Вы меня упрекаете в том, что я предположил наличие реальных перерывов там, где я не заметил связи; допустим, что мое суждение было торопливо; пробелы были в моих познаниях, а не в природе. Но признайте тогда также, что, не одобряя моего поведения, вы следуете ему и обнаруживаете тот самый недостаток, в котором вы меня упрекаете. Вы не видите перехода от минерала к растению и поэтому вы их относите к различным порядкам. Разве это не значит допустить подобно мне перерыв там, где не видно связи? Я рассуждал плохо, но во всяком случае я рассуждал согласно своим принципам, объясняя эти перерывы какой-то катастрофой, ибо подобно вам я был сторонником учения о естественной иерархии существ. Но разве соответствует этому учению установление существенной разницы между минералами и растениями, как делаете это вы?..

ГЛАВА VII

О ВИДАХ, РОДАХ, КЛАССАХ И ЦАРСТВАХ

Загадка тесной связи существ начинает раскрываться. Мы начинаем также понимать, как и почему, несмотря на эту связь, были созданы виды, роды, классы и царства. Все высказываются против классификационных делений; но никто не отыскивает причину их, никто не указывает ее, а между тем это было бы самым верным средством показать всю неосновательность их, ибо мы вправе пред-

положить, что эти различия существуют в природе, до тех пор пока нам не показали, под влиянием каких заблуждений они проникли в науку о естественных существах. При объяснении этого удовлетворялись указанием того, что ум, подавленный бесчисленным многообразием существ, не в состоянии был охватить всей совокупности их; что, наблюдая их, он — как ему казалось — заметил известные признаки, встречавшиеся только у известного количества особей, и что из этих признаков он образовал специфические различия — родовые и классовые, — радуясь открытию метода, облегчавшего его слабость, помогавшего его памяти и как будто устанавливавшего порядок среди произведений природы. Но ответ этот неудовлетворителен. Можно спросить, под влиянием какой иллюзии наблюдатель решил, что замеченные им признаки свойственны лишь известной группе существ за исключением всех других, между тем как все они связаны между собою, и разница между двумя находящимися рядом существами одна и та же, в каком бы месте иерархии, сверху донизу, их ни взяли, ибо разница эта минимальна. Не существует всеобщих различий, и если частных различий было достаточно для образования видов, то следовало бы создать столько видов, сколько есть индивидов.

Кроме умственной лени и неточности наблюдений большую роль в установлении общих правил насчет природы существ сыграла еще горделивость. Человеческой гордыне далее было очень лестно заключить природу в границы науки. Но все эти причины носят сами по себе слишком частный характер и слишком малозначачи; можно предлагать, что имеется другая, более глубокая и универсальная причина, словом, можно с полным основанием думать, что сама природа способствовала зарождению этой ошибки, и вот каким образом она могла этому способствовать.

Мы видели, что из двух смежных существ второе отличается от первого ровно настолько, сколько необходимо, чтобы оно не было повторением его. Столь малая разница должна ускользнуть от нас. Заметная для нас разница есть сумма нескольких незаметных различий. До тех пор пока разница между существами остается невидимой, мы имеем дело с особями одного и того же вида, ибо они, как нам кажется, все обладают одними и теми же специфическими признаками, отличаясь друг от друга лишь индивидуальными различиями. Большое число отдельных и индивидуальных различий образует некоторую специфическую разницу, заставляющую нас отличать такую группу существ от всех других; так образуется первый вид, затем второй, третий и прочие, всегда одним и тем же способом. Родовая разница возникает из известного количества сложенных друг с другом специфических различий; она незаметна между первым видом и вторым, между вторым и третьим и т. д. Суммируясь у ряда видов, она становится заметной и замыкает первый род, открывая тем второй. В свою очередь имеется множество родов; родовые различия суммируются, и таким образом образуется новая разница, охватывающая боль-

шее количество отношений и дающая начало установления класса, охватывающего несколько родов, — именно все те роды, из различий которых он образовался, подобно тому как род охватывает несколько видов, а вид несколько особей. Наконец наивысшая степень разницы между естественными существами — это та разница, которая дала начало установлению царств и которая складывается из суммы нескольких классовых различий. Таким же образом при постепенном переходе по гамме цветов слабые и нежные оттенки ускользают от нас; изменение цвета становится для нас заметным лишь тогда, когда несколько непрерывных оттенков сделали из этого более яркую окраску.

Более точные, более рациональные и основывающиеся на больших знаниях наблюдения показали бы нам повсюду постепенность переходов в природе или по крайней мере засадили бы предположить ее, если бы она не была для нас достаточно заметной. В этом случае мы увидели бы лишь отдельные и индивидуальные различия и не нашли бы специфических — родовых или классовых — различий; мы допустили бы существование только одного плана и вариаций его, существование только одного царства и особей. Эта столь тонко нюансированная иерархия, связывающая между собой все существа, оказалась пагубной для самых талантливых натуралистов: они ее заметили в некоторых местах, а там, где они ее не заметили, они решили, что ее не существует. Но одно простое соображение должно было бы показать им их ошибку — именно трудность для них, несмотря на несовершенство их познаний, установить границы видов, родов, классов и царств. В настоящее время эта трудность превратилась в невозможность. Когда мы приближаемся к границам родов и царств, то различия становятся незаметными, и линия деления исчезает. Это в действительности и произошло с животными видами, которые, не желая того, смешивают между собою и с растительным и животным царствами, которых не умеют уже отличить друг от друга. Г. де Линней признается, что, руководствуясь своими принципами и своим методом, он никогда не умел отличить человека от обезьяны. Современные наблюдатели до того сблизили между собой животных и растения, что они представляют теперь одно лишь царство, носящее название органического царства. Наблюдатели эти увидели, как исчезли одно за другим различия, делавшие из них, казалось, абсолютно несходные типы существ. Различия, при помощи которых сочли возможным отделить растения от минералов, начинают сильно тускнеть. О, если бы на мою долю выпала честь окончательного уничтожения их!

Однако имеется одно соображение, которое, кажется, оправдывает разделение видов и показывает, что если бы и отвергнуть все прочие аргументы, то его все же пришлось бы сохранить как коренящееся в самой природе. Не следует ~~да~~ считать животными, относящимися к одному и тому же виду, тех животных, которые путем совокупления производят себе подобных, продолжая и со-

храня сходство известного количества форм; и не следует ли относить к различным видам животных, совокупление между которыми совершенно бесплодно или во всяком случае дает лишь уродов, неспособных произвести ничего при соединении с каким бы то ни было существом?¹

Нетрудно ответить на это возражение. Совокупление бывает бесплодным между особями, особенно близкими друг к другу в естественном ряду существ. Это свойство охватывает известную область, внутри которой индивидуальные различия слишком малы, чтобы воспрепятствовать действию его. До каких пределов простирается оно? На это мы и взялись ответить, образуя виды, заключенные в известные пределы. Но это было преступление против природы. Способность размножения у существ одного и того же вида основывается бесспорным образом на сходстве организации. Но так как природа представляет повсюду картину постепенных переходов, то необходимым образом имеется больше сродства по строению и организации между последней особью какого-нибудь вида и первой особью следующего вида, чем между первой особью и последней особью одного и того же вида; в последнем случае мы имеем удаленные друг от друга члены, а в первом — члены смежные. Следовательно, если совокупление между двумя удаленными членами дает плоды, то было бы противоречием способности размножения, чтобы совокупление между двумя соседними членами было бесплодно. Если бы мы умели расположить особи в их естественном порядке и если бы мы были в состоянии произвести соответствующие опыты, то мы увидели бы вскоре, как исчезают границы наших мнимых видов. Вообще совокупление дает результаты, если соединяющиеся особи не имеют слишком различной организации, делающей совокупление бесплодным. Но так как безусловно организация двух особей никогда не бывает и никогда не может быть, по крайней мере естественным образом, столь отличной, чтобы сделать их совокупление бесплодным, то это обстоятельство не может служить основанием для различения видов. Раз два смежных животных, взятых по произволу в классе животных, размножающихся посредством совокупления, дают всегда неизменное и непрерывное потомство, то где указать границы видов?

ГЛАВА VIII

О ЕДИНСТВЕ И РАЗЛИЧИЯХ В ЕСТЕСТВЕННОЙ СИСТЕМЕ БЫТИЯ.

О СУЩЕСТВЕ, ПРОТОТИПЕ ВСЕХ СУЩЕСТВ

В природе имеется только один единственный акт, в который входят все явления; одно единственное явление, связанными частями которого являются все явления; одно единственное существо, прототип всех существ, как я это сказал и как это сказали до меня другие. Имелась только одна возможная естественная си-

¹ «Histoire Naturelle, générale et particulière», tome III, édit. in-12.

стема, такая, какой должно было быть следствие, исходящее из причины, содержащей в себе все возможное. Имелся только один единственный план возможной организации или животности, но план этот мог и должен был варьироваться бесконечным образом. Единство модели или плана, сохраняющееся в чудовищном разнообразии его форм, составляет основу непрерывности или постепенной связи существ. Все существа отличаются друг от друга, но все эти различия представляют естественные вариации прототипа, на который следует смотреть как на творческий элемент всех существ. Он их порождает подлинным образом, путем развития (développement). Это — зачаток, стремящийся естественным образом развиться (développer). В качестве такового он обладает тем большей силой расширения, чем больше существ, претендующих на существование, он содержит в себе. Его энергия может быть подавлена, ослаблена лишь антагонистичной силой, но такой силы не существует, ибо в природе нет противоположной воли. Поэтому зачаток развивается, и каждая степень его развития дает некоторую вариацию прототипа, некоторую новую комбинацию первоначального универсального плана. Каждая ступень представляет переход к следующей ступени; каждая комбинация влечет за собой всегда другую комбинацию, смежную с ней в естественном ряду, ибо, как я уже сказал, — и это полезно повторить — развитие не может быть приостановлено без достаточного основания, а единственным основанием, способным его приостановить, может быть лишь невозможность дальнейшего развития.

Легко понять, что при таком способе образования существ черты прототипа находятся во всех их, хотя повсюду и видоизмененными. Но большое количество суммирующихся друг с другом изменений может настолько исказить первоначальную модель, что она скрывается от нас. Две комбинации могут находиться на таком значительном расстоянии друг от друга в иерархии существ, что их родство ускользает от нас, и они уже не кажутся нам образованными согласно одному и тому же образцу. В этом случае мы не должны забывать принципа единства и непрерывности, чтобы не соблазниться этой обманчивой видимостью, силу которой мы в состоянии значительно ослабить, хотя и не можем окончательно рассеять ее. Вместо того чтобы признать несколько планов различных существ, мы последуем примеру Лейбница и допустим вместе с ним, что существует заметная или незаметная связь между всеми существами и естественный переход от одних к другим; или, вернее, вынужденные в силу закона непрерывности признать реальность этой постепенной связи, — независимо от того, замечаем ли мы ее или нет, — мы станем искать существа, промежуточные между обоими существами, кажущимися нам столь различного вида; если нам повезет в наших поисках и нам удастся заполнить весь промежуток, то мы увидим, как целостная разница, разделенная на свои мельчайшие части, производит противоположный результат, а именно связывает между собою существа, а не разделяет

их. Но если все же у нас не будет хватать нескольких звеньев цепи, мы поостережемся отрицать существование последней.

ГЛАВА IX

НЕОБХОДИМОЕ СЛЕДСТВИЕ ЗАКОНА НЕПРЕРЫВНОСТИ

Если принять вместе с неоднократно уже цитированным нами немецким философом, что люди связаны с животными, животные с растениями, а последние с минералами, связанными в свою очередь с телами, которые чувство и воображение представляют нам совершенно мертвыми и бесформенными; если, в частности, допустить, что в непрерывном ряду существ существенные признаки первого приближаются к признакам последнего и что, обратно, свойства последнего постепенно приближаются к свойствам первого¹, — то нужно признать как необходимое следствие, что все виды естественных существ, обыкновенно различаемые нами, образуют лишь одну единственную цепь, на протяжении которой постепенно переходят друг в друга все свойства, начиная с первого члена и кончая последним, если только можно сказать, что существуют первый и последний члены в такой бесконечной совокупности; и нужно таким образом признать, что организация — это скорее физическое свойство материи, чем метафизическая ступень бытия², — уменьшается или увеличивается постепенно от одного конца цепи до другого и присуща всем звеньям ее без исключения.

Поэтому не станем порицать ученых, которые признали все организованным, которые, основываясь на принципе непрерывности и на точных наблюдениях, сочли себя вправе рассмагивать соли, кристаллы и камни как организованные существа. Если имеется реальная связь между минералами и растениями, то лишь постольку, поскольку организация растения получает новый оттенок (или, если угодно, ослабляется), переходя к минералу, и сохраняется, не утрачиваясь окончательно, до самого низа иерархии. Организация минерала только меньше, т. е. менее заметна, чем организация растения, и благодаря этому мы, легко обманывающиеся видимостью, решили с отнюдь не философской торопливостью, что они относятся к различным царствам, подобно тому как мы провели аналогичное различие между животным и растением. Но с тех пор как сравнительная анатомия открыла множество аналогий и сходств между животными и растениями, не найдя между ними никакого существенного и необходимого различия, с тех пор, в особенности, как открытие полипа соединило их тесным и неразрывным образом, мы их рассматриваем как существа одного и того же порядка, несмотря на привычные и стличающие их друг от друга особые названия, признавая таким образом черты животности даже под корой дерева и в чашечке цветка. Точно так же, как бы ни маскировалась и ни пряталась у минерала орга-

¹ См. выше гл. V.

² «Histoire Naturelle, générale et particulière», tome III, edit. in-12, p. 24.

низация, столь явно заметная у растения, мы, чтобы быть последовательными, должны ее признать у него, если бы мы даже ее здесь и не заметили; и для нас достаточно будет ничтожнейших признаков, чтобы жадно схватить их и соединить минералы с органическими существами, несмотря на отделяющие их друг от друга названия и привычки, и признать в конце концов, что животные, растения и минералы представляют различные модификации организованной материи, что все они — одной и той же сущности, отличаясь друг от друга лишь различной степенью свойств этой сущности. Таков первый вывод, который можно сделать из принципа непрерывности и единообразия.

ГЛАВА X

ДРУГОЕ НЕОБХОДИМОЕ СЛЕДСТВИЕ ЗАКОНА НЕПРЕРЫВНОСТИ

Связь животного с растением предполагает, что последнее обладает животностью первого, поскольку это допускает занимаемое им в естественной иерархии место; таким же образом связь растения с минералом предполагает, что степень животности, свойственная растению, передается в соответственной мере минералу, ибо в неразрывной иерархии естественных существ, связанных между собой настолько близко, насколько это возможно, все существенные качества первого должны передаваться постепенно, вплоть до последнего, не исчезая окончательно ни у одного промежуточного члена ряда; пункт, в котором одно из них исчезло бы, был бы пунктом разделения и разрыва непрерывности.

Если это так, то можно ли было найти столь странным мое стремление превратить все в животное, причислить к животным всякого рода минералы, полуметаллы, воду, воздух, даже огонь, мое стремление сделать из животного царства универсальное царство и распространить его владычество вплоть до планет?¹ Если я пошел в этом отношении дальше всех предшествовавших мне натуралистов, то во всяком случае мне нетрудно будет показать, что они выдвинули предпосылки, из которых я вывел кажущееся столь странным следствие; и в чем можно меня упрекнуть, если следствие это выведено закономерно? А что вывод этот сделан правильно, я это попытаюсь доказать, развивши универсальную теорию существ, как я ее наметил во второй части, т. е. извлекая из принципа непрерывности, единообразия, единства все, что он содержит, и показав, насколько природа верна ему во всех своих проявлениях, даже тогда, когда она, как нам кажется, особенно от него удаляется.

Конец первой книги

¹ «Contem plation de la nature», tome I, partie VIII, chap. XVII. Кто мог бы подумать, что этот упрек был сделан мне ученым автором названного труда, котор ый сам является таким горячим сторонником закона непрерывности?

КНИГА ВТОРАЯ

О ЖИВОТНОСТИ ВООБЩЕ, ОБ ЕЕ ОТЛИЧИТЕЛЬНОМ ПРИЗНАКЕ И ЕГО ВИДОИЗМЕНЕНИЯХ

ГЛАВА I

О РАЗЫСКАНИИ ОТЛИЧИТЕЛЬНОГО ПРИЗНАКА ЖИВОТНОСТИ

Обыкновенно за существенный признак животности принимают то, что является лишь одним из видоизменений его. Правда, нелегко лишить животное всех индивидуальных, специфических, родовых, классовых различий, чтобы путем этих постепенных вычетов свести животность к минимуму свойств. Однако так следует поступить, если желать получить ее отличительный признак, ее конституитивный элемент.

Не углубляясь так далеко, мы останавливаемся на поверхности; исходя из некоторых понятий, полученных на основании быстрого обзора небольшого числа особей, мы воображаем себе некоторый план, некоторую модель, которой мы начинаем пользоваться повсюду, сравнивая с ней все существа. Неудивительно, что, беря такое небольшое поле сравнения, мы исключаем из животности множество других особей, имеющих на это такое же право, как и взятые нами раньше члены животной иерархии.

Словом, не будучи в состоянии быстро уловить изначальный прототип, мы берем вместо него некоторое количество его сочетаний и составляем себе из этого некоторую общую идею, которую

мы называем понятием животности. Правда, **изначальный** прототип сильно замаскирован под различными **облекающими** его формами; и он становится для нас тем более незаметным, что он всегда различно модифицируется у каждого индивида, ибо наше внимание естественным образом фиксируется скорее на поражающих нас внешних различиях, чем на ускользающем от нас внутреннем средстве.

Мы похожи на лишенного опыта и полного национальных предрассудков молодого человека, который, пройдя несколько миль от родной межи, начинает находить мир очень великим и, не встречая у чужеземцев религии, законов, нравов и мод своей страны, начинает сомневаться, находится ли он еще среди людей. Мы очевидно боимся слишком расширить животное царство, если включим в него растения и минералы; и мы смело отрицаем животность всего того, что, как нам кажется, не входит в составленную себе нами о нем ограниченную идею. Но имеем ли мы право вносить свои грубые предрассудки даже в святилище науки?

Если я спрошу у одного из тех натуралистов, которых я имею здесь в виду, почему он не признает камня животным, то он, не колеблясь, ответит мне, что он не находит здесь ни одного признака животности. Я тогда попрошу его сказать мне, каков этот признак, какую он составил себе в точности идею о животном как таковом. Чем больше будут его познания насчет природы животных, тем труднее будет ему дать мне правильный и надлежащий ответ на это. Какой-нибудь школьник ответил бы мне, что животное должно обладать членами, органами чувств, головным мозгом, желудком, сердцем и т. д. или по крайней мере чем-то аналогичным и эквивалентным тому, что мы находим у насекомых. Но философ, поразмыслив, скажет, что «слово *животное* представляет общую идею, составленную из частных идей, которые мы себе образовали на основании нескольких отдельных животных... что она заимствована например из частной идеи собаки, лошади или других животных, которые, как нам кажется, обладают разумом и волей, которые движутся и принимают решения на основании этой воли, которые состоят из мяса и крови, которые разыскивают свою пищу и принимают ее, которые обладают чувствами, полом, способностью к размножению...»; он заметит далее, что «по всеобщему признанию существуют животные, лишенные, кажется, всякого разума, всякой воли, всякого поступательного движения; что существуют животные, не имеющие ни мяса, ни крови и представляющие лишь какую-то студнеобразную слизь; что существуют животные, которые не могут разыскивать своей пищи и которые получают ее лишь от той стихии, в которой они живут; что существуют животные, лишенные чувств, даже чувства осязания, по крайней мере в заметной для нас степени; что существуют наконец животные, лишенные вовсе пола, и другие, обладающие обоими полами». После этих заме-

чаний он будет несколько более осторожным при определении или описании животности; он поймет, насколько недостаточна и непригодна для получения отличительного признака эта общая идея, ибо она состоит лишь из отдельных различий, из которых ни одно не присуще всем животным.

«Таким образом, когда мы составляем себе общую идею, выражаемую нами словом *животное*, мы соединяем вместе большое множество частных идей... и в множестве этих частных идей нет ни одной, которая составляет существо общей идеи». Так как эта идея не содержит ничего существенного, то она не исключает ничего; у нее нет неизменных и определенных границ; она выросла в процессе последовательного суммирования путем открытия новых существ, которых причислили к животным, хотя они не обладали ни одним из признаков, свойственных животности до этого открытия. Она может расти и дальше, и до тех пор, пока мы не узнаем в точности, сколькими способами природа может оживотнять материю, мы не будем иметь права исключать из нее вещества, которые мы называем растительными и минеральными, ибо у нас нет неизменной и постоянной идеи для определения животности существ.

Ученые, особенно серьезно занимавшиеся исследованием признаков животной природы, признали, что в последнем счете «всеобщего у животного остается лишь то, что ему свойственно с растением»... «что, вычитая из понятия кошки и розы все свойства, характеризующие в том и другом случае вид, род, класс, и оставляя лишь наиболее общие свойства, характеризующие животное или растение, мы не получаем никакого подлинно отличительного признака между кошкой и розой». По-моему, это значит признать формальным образом, что животное, сведенное к минимуму свойств, представляет лишь растение или, что одно и то же, что растение — это животное, но низшей степени, чем те животные, которых мы называем так. Так как общая идея растения тоже образована лишь из нескольких частных идей, взятых у различных растений, то, поступая согласно тому же методу, т. е. вычитая из растения все различия, составляющие вид, род, класс, мы приходим к тому, что его нельзя будет отличить от минерала и что у него останутся лишь те общие свойства, которые присущи ему вместе с минералом. Таким образом растение, сведенное к минимуму свойств, оказывается минералом, или же минерал оказывается растением, но низшей степени, чем существа, обыкновенно называемые так.

Растение есть животное; минерал есть растение; следовательно минерал есть животное.

Вот к чему привело нас разыскание отличительного признака животности: мы пришли к выводу, что животность представляет постепенные градации на протяжении универсальной цепи существ; что разделение индивидов на три царства не лишает последние два из них животности, указывая лишь меньшие степени ее.

ГЛАВА II

О ВНЕШНИХ ФОРМАХ ЖИВОТНЫХ. НЕ СУЩЕСТВУЕТ ОСОБЕННОЙ ФОРМЫ, СВОЙСТВЕННОЙ СПЕЦИАЛЬНО ЖИВОТНЫМ, НЕ СУЩЕСТВУЕТ ОСОБЕННОЙ ФОРМЫ, ЛИШЕННОЙ ЖИВОТНОСТИ

Животность так бесконечно разнообразна во множестве своих форм, что одно уже это разнообразие может служить прекрасным доказательством того, что она не обладает какой-нибудь отличительной внешней формой и что она не исключает из себя никакой формы.

На первый взгляд четвероногие кажутся похожими друг на друга, по крайней мере в основных, взятых в совокупности, чертах; дело в том, что ход развития природы так тонко нюансирован, что она покидает какую-нибудь форму, лишь видоизменив ее предварительно всевозможными способами, причем самые тонкие из этих видоизменений ускользают от нас. То же самое грубое сходство замечается между всеми близкими друг другу особями, например между птицами, между рыбами, между раковинами и т. д. Когда природа переходит от одной формы к другой, то она удерживает как можно больше от предыдущей формы, хотя она изменяет ее во всех ее чертах; это видоизменение — минимальное. Все четвероногие обладают четырьмя ногами, которые поддерживают тело, заканчивающееся спереди головой, а сзади хвостом, отсутствующим однако у некоторых человекообразных видов; но ни ноги, ни голова, ни хвост не похожи друг на друга у всех четвероногих, а особи одного и того же вида отличаются между собой по крайней мере в самых мелких чертах. Различие начинается в самых тонких признаках, захватывая затем более заметные формы.

Хотя даже самые близкие друг к другу животные не обладают ни одной вполне сходной чертой, но неправильно было бы судить о разнообразии животных форм, сравнивая между собой лишь смежные или почти смежные формы. Богатство природы в этом отношении обнаруживается гораздо лучше при сравнении более далеких друг от друга форм. Надо посмотреть, как эта искусная работница постепенно удлиняет пасть льва и леопарда, чтобы превратить ее в рыло свиньи и носухи, в морду циветты и генеты, а затем в птичий клюв, разнообразя его в этой новой форме, искривляя его, уплощая, раздувая, утончая, стягивая, изборождая; как потом она изменяет это роговое вещество в менее твердый хрящ, суживая и приспособляя его к морде рыбы, как наконец она утончает его до последней степени, чтобы сделать из него хоботок, жало, крючки насекомых. Надо посмотреть, как она покрывает тело животного последовательно пухом, шерстью, волосом, длинными колючками, подставляя затем на место этого перья и чешую, и наконец, откидывая все это, создает мягкотелых и голых животных. Надо посмотреть, как она варьирует строение, порядок, число, суставы пальцев ноги животного, удли-

няет чудовищным образом когти передних лап маленького четвероногого, соединяет их широкой нежной перепонкой, одним словом, как она создает крылатые лапки летучей мыши, затем крылья птиц, потом плавники рыб, оставив у летающих рыб недвусмысленные следы перехода от крыльев к плавникам.

Пусть природа произведет изменения в туловище животного, пусть, превратив сперва сплошную ступню в ступню с пальцами, она извлечет из каждого сустава пальца другие пальцы, а из суставов последних новые пальцы; пусть она заменит волосы, пух, перья листьями; пусть вместо одного хобота она создаст ряд их друг около друга, — все эти изменения будут означать лишь различные модификации животности, но не уничтожение ее; животность не связана с какими-нибудь формами; нет такой формы, которую можно было бы признать существенной для животности, и нет такой формы, которая противоречила бы ей.

Внешний вид раковин представляет разнообразие форм, кажущееся скорее искусственным, чем естественным. Молот, винт, клин, наугольник, копыто, подкова, напилоч, веретено, труба, каска, рожок, дубина, гребень, челнок, сердце, — кто, увидя все это, подумал бы, что это животные?

ГЛАВА III

ПРОДОЛЖЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕЙ ГЛАВЫ. О ПРЕВРАЩЕНИЯХ НАСЛКОМЫХ

Хотя природа может по произволу оживотнять материю, придавая ей решительно любую форму, но во всяком случае можно было бы думать, что, сообщив какому-нибудь животному некоторую особенную форму, она сохраняет ее у него в течение всей его жизни без значительных изменений. Так оно и наблюдается в действительности у большинства животных. Но существуют другие животные, которым она придает последовательно различные формы, как будто желая этим показать нам, что их животность абсолютно независима от этих форм.

Насекомое с золотыми крылышками, с перистыми усиками, легко носящееся в наших садах, первоначально ползало в виде червяка, не напоминая ничем той блестящей фигуры, которой оно гордится ныне. Этот червь мало-помалу потерял свойства животности, по крайней мере по внешнему виду. Его члены исчезли; став каким-то продолговатым яйцом или коническим бобом, лишенный потребностей, лишенный наружных органов, неподвижный, он, казалось, не имел уже больше признаков жизни. Это новое состояние не предвещало совсем предстоявшего ему славного превращения. Между тем из этой куколки вышла прекрасная бабочка, и ее новое состояние не похоже ни на одно из обоих первых. Ее продолговатое тело, состоявшее некогда из насаженных друг на друга колец, покрытое волосками, опиравшееся на несколько коротеньких ножек, разделено в настоящее время на три равные

части, как у самых больших животных, именно на голову, грудь и брюшко. Новая голова украшена усиками, которых не имела прежняя, и снабжена большим количеством гладких шагреневого цвета маленьких глаз; крючки или зубы червяка заменены тонко организованным хоботком. Грудь снабжена четырьмя крылышками, на которых сверкают золото и пурпур. Шесть длинных чешуйчатых ножек заменили лапки или крючки, бывшие может быть в большем количестве, но обладавшие конечно совершенно отличным строением. Новое насекомое приобрело органы размножения, которых не было у прежнего. В своем первоначальном облике оно ползало на земле или в воде; во втором облике оно почти не двигалось; в настоящее время воздух является его стихией, и оно легко поднимается в атмосферу, перелетая с цветка на цветок. Можно было бы сказать, что оно отдыхает на них лишь столько времени, сколько требуется, чтобы показать, насколько пышный блеск его великолепных пестрых крылышек превосходит краски самой прекрасной розы.

Итак мы имеем животных, принимающих последовательно самые различные формы, теряющих несколько членов и органов, приобретающих другие органы, испытывающих значительные изменения тех органов, которые они сохраняют. Гусеница, куколка, бабочка; кто бы мог подумать, что это не три особи, а только три формы одной и той же особи! Гусеница — это бабочка, лишенная крыльев, усиков, хоботка, это — ползающая, питающаяся травой и прядущая бабочка; куколка — это гусеница, все члены которой уничтожены, или же бабочка, все члены которой еще не появились; бабочка — это крылатая гусеница, или развившаяся куколка.

Среди насекомых встречаются еще и другие не столь разнообразные, но не менее замечательные превращения; но я оставлю их в стороне и перейду к явлению того же порядка, совершающемуся в глубине морской, точно природа пыталась скрыть от нас свои чудеса.

ГЛАВА IV

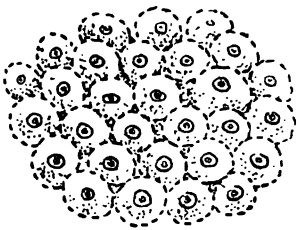
ВТОРОЕ ПРОДОЛЖЕНИЕ

ПРЕВРАЩЕНИЕ РЫБ В ЛЯГУШЕК. О ЕВРОПЕЙСКИХ ЛЯГУШКАХ

Лягушки рождаются рыбами; во всяком случае, появляясь на свет, они имеют их форму; у них еще нет лапок, и они очень похожи на маленьких головастиков. Недавно вышедшая икра похожа на гроздь маленьких яиц толщиной с булавочную головку, плавающих в каком-то белом слизистом веществе (табл. фиг. 1).

Эта икра осаждается на дне, затем через несколько часов появляется на поверхности воды. В течение первых дней белое вещество расширяется, а на 16-й или 17-й день можно заметить в центре каждого такого белого пространства черную точку, своего рода рубчик, представляющий как бы первый зачаток зародыша (фиг. 2),

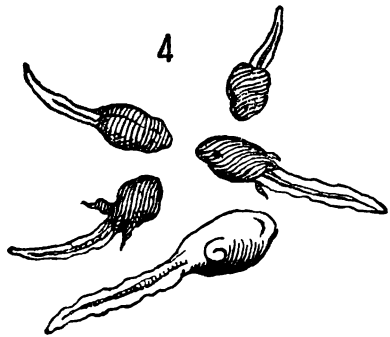
2



1



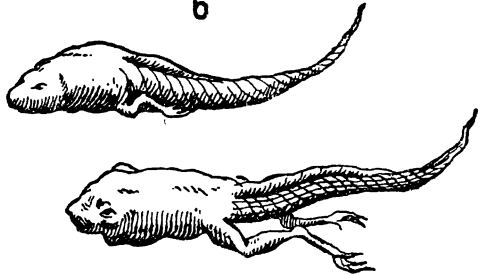
4



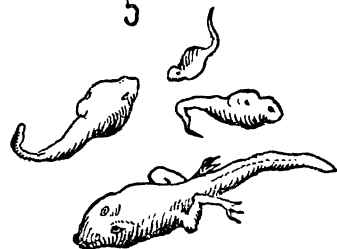
3



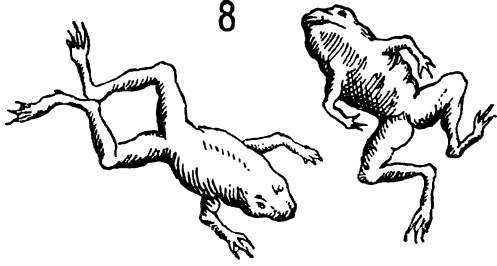
6



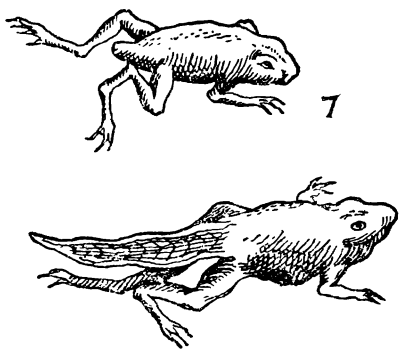
5



8



7



Вскоре эта небольшая организованная масса выпускает хвост, начинающий двигаться в вязкой материи, в которой он плавают; она выходит из нее, и перед нами оказывается маленький овальный клубок с зачаточным хвостом (фиг. 3).

У этих маленьких головастиков появляются затем лапки, которые вначале очень мало заметны. Полагают, что передние лапки развиваются первыми; если это так, то очевидно развитие задних лапок идет гораздо быстрее, ибо они уже недурно видны глазом, когда еще с трудом можно различить возникновение передних лапок (фиг. 4); но отлично можно разглядеть хвостик, снабженный плавниковыми перьями, а под брюшком что-то, довольно сильно похожее на пуповину (фиг. 4).

Несколько более развитые зародыши похожи одновременно и на рыб и на лягушек либо же ни на рыб, ни на лягушек. Голова у них какая-то неопределенная; у них хвост рыбы, а лапки лягушки (фиг. 5).

Через три месяца голова становится похожей спереди гораздо более на голову лягушки, чем рыбы; лапки почти совершенно выступили наружу и сформировались. Однако длинный и остроконечный хвост остается почти целиком (фиг. 6).

Параллельно с дальнейшим превращением хвост укорачивается со дня на день (фиг. 7).

Затем хвост исчезает совершенно. Превращение закончено, маленькая рыбка превратилась в настоящую лягушку (фиг. 8).

ГЛАВА XVI¹

О ВНУТРЕННИХ ЖИВОТНЫХ ФОРМАХ ИЛИ ОБ ОРГАНИЧЕСКОМ СТРОЕНИИ ЖИВОТНЫХ. НЕ СУЩЕСТВУЕТ ОСОБЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ, ПРИСУЩЕЙ СПЕЦИАЛЬНО ЖИВОТНЫМ. НЕ СУЩЕСТВУЕТ ОСОБЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ, ЛИШЕННОЙ ЖИВОТНОСТИ

Организация устрицы отличается больше от организации человека, чем организация полипа от организации мха. Объясняется это тем, что в универсальной иерархии существ устрица дальше от человека, чем полип от мха. Если расстояние, отделяющее человека от устрицы, недостаточно, чтобы отнести их к различным царствам, то почему же гораздо меньшее расстояние между полипом и мхом заставило их отнести — одного к животным, а другого к растениям? Противоречие это тем более странно, что, как все признают, у полипа больше родства с растением, чем с животным. Пусть составители классификаций объяснят нам, почему особи одного царства более похожи на особей другого царства, чем на особей своего собственного царства, или, иначе говоря, почему они не причисляются к царству, к свойствам которого особенно близки их свойства.

«Мы едва-едва знали животное, когда мы стали определять его. Но теперь, когда мы знаем его несколько лучше, осмелимся ли мы утверждать, что мы его знаем основательным образом? Откры-

¹ Гл. V—XV опускаются (*Ред.*).

тие полипов поразило нас, потому что, когда они стали нам известны, в нашем мозгу не было никакой соответствующей им идеи и потому что мы тщательно постарались удалить из него даже возможность их существования. Сколько существует еще животных, более странных, чем полипы, исследование которых опровергло бы все наши теории, если бы нам удалось открыть их? Нам пришлось бы тогда сочинить какой-то новый язык, чтобы описать результаты наших наблюдений. Полипы помещаются на границах какого-то другого мира, у которого будут когда-нибудь свои Колумбы и свои Веспучи. Станем ли мы думать, что мы проникли внутрь материков на том только основании, что мы издали заметили некоторые берега их? Мы должны составить себе более высокую идею о природе; мы должны рассматривать ее как какое-то необъятное целое и твердо решить, что наши открытия представляют лишь ничтожную часть загадок ее. Мы достаточно удивлялись в прошлом, чтобы уже не удивляться в будущем; но мы станем наблюдать; мы станем собирать новые истины, мы станем систематизировать их, если сможем, и мы будем готовы ко всему, повторяя себе непрестанно, что известное не может служить образцом для неизвестного и что образцы эти видоизменялись до бесконечности. Буquetовые полипы размножаются путем деления. Кто знает, не удастся ли когда-нибудь открыть животных, которые не делятся, а соединяются и сцепляются друг с другом, образуя одно животное? Кто знает, не является ли существенным условием для размножения такого животного слияние нескольких маленьких животных в одно? Мы говорим, что животное должно обладать головным мозгом, сердцем, нервами, венами, веками, желудком и т. д. Эти взгляды мы составили себе на основании наблюдения крупных животных, и мы доверчиво применяем их повсюду. Мы похожи на какого-нибудь французского путешественника, который рассчитывал бы найти в южных землях моды своей страны и который был бы очень смущен, не найдя их здесь. У животного царства тоже есть свои южные земли, где вероятно не существует моды обладать головным мозгом, сердцем, желудком и т. д. Почему требуем мы, чтобы природа обязана была всегда создавать какое-нибудь животное из элементов другого животного? Она конечно вынуждена была бы поступать так, если бы ее плодовитость не превосходила плодовитости наших жалких теорий. Но рука, создавшая полипа, показала нам, что она может, когда требуется, оживотнять материю гораздо более простым способом. В других случаях она оживотнила ее еще более простым способом. Она спустилась постепенно, почти незаметно, от этих огромных органических масс, которые мы называем четвероногими, к тем маленьким органическим массам, которые мы называем насекомыми; и путем таких постепенных и умело составленных вычетов она свела наконец животность к ее минимальному содержанию. Мы еще не знаем этого минимального содержания.

Как ни просто строение полипа, оно без сомнения еще очень сложно по сравнению со строением животных, находящихся ниже его в иерархии существ. Полип, так сказать, еще слишком животное, чтобы быть последним термином животности. Мы знаем, что головной мозг есть источник происхождения нервов, что он фильтрует духи (*les esprits*), что нервы являются органом ощущения, что сердце — главный двигатель кровообращения, что артерии и вены являются придатками его, и т. д.; мы наблюдали все это у крупных животных; мы нашли все это с изумлением, хотя и в иной форме, у насекомых; благодаря этому мы привыкли рассматривать эти различные органы и некоторые другие как нечто существенное для животного. Однако полип не представляет ничего подобного или аналогичного; лучшие микроскопы показывают у него лишь бесконечное множество крупинок, разбросанных во всей его массе; а столь новый и столь неожиданный опыт *выворачивания наизнанку* доказывает достаточно убедительно, что его строение не имеет ничего общего со строением известных нам животных. Если мы не могли угадать, что животное может размножаться отводками и путем прививок подобно растению, то еще менее возможно было для нас предположить, что оно обладает способностью быть выворачиваемым наизнанку, как перчатка. Однако полип с руками — настоящее животное; его прожорливость чрезмерна; он заглатывает всех небольших насекомых, которые коснутся его, и он их схватывает с ловкостью, похожей на ловкость охотящихся животных. Буquetовый полип, имеющий совершенно иное строение, не обладает этими преимуществами, но у него зато другие: он вызывает в окружающей его воде быстрое движение, увлекающее по направлению к нему живые тельца, которыми он питается. Существуют несомненно животные, которые еще гораздо более замаскированы, чем букетовый полип, и которые, не обнаруживая никаких внешних признаков животности, заставили бы нас долгое время колебаться насчет их настоящей природы. Когда клубень подобного полипа отрывается и прикрепляется своей короткой ножкой к какой-нибудь опоре, то можно ли его принять за животное? Разве червец не был принят за обыкновенный растительный нарост исследователями, не наблюдавшими его в его первоначальном состоянии? Разве водяная в прудах ракушка не лишена значительной части свойств, которые мы считаем необходимыми для животных? А сколько существует еще более простых раковин! Это не все; существуют вероятно животные, которые нам было бы невозможно признать за животных, если бы даже перед нами было раскрыто все их внутреннее и внешнее строение; дело в том, что в основе наших суждений лежит сравнение и что, опираясь на наши теперешние взгляды, мы не могли бы вывести из этого строения представления о жизни»¹.

¹ *Contemplation de la nature*, VIII part., chap. XVI.

Я считал необходимым переписать целиком этот отрывок, представляющий может быть самое философское место в «Contemplation de la nature». Я не мог бы выразиться лучше и энергичнее этого. С другой стороны, для меня является тайным удовлетворением обратить в пользу моих взглядов принципы натуралиста, который повидимому не склонен вовсе разделять их.

У нас слишком узкое представление о животных. В основе наших суждений лежит сравнение, и наши суждения оказываются ошибочными. Мы составляем себе идею животности по образцу некоторых животных видов; но это значит умозаключать от частного к общему. Открытие полипа дало нам урок, в котором мы очень нуждались, и мы должны им воспользоваться. Организация полипа не имеет ничего общего с организацией других известных нам животных. У него нет ни одного из их органов. Следовательно эти органы не существенны для животных. У него нет даже ничего сходного или аналогичного, следовательно животность не связана с этими органами или их аналогами и она может обойтись без тех и без других. Следовательно могут существовать животные, не обладающие абсолютно ничем из того, что мы до сих пор считали необходимым для животного. Природа может оживотнять материю способом, совершенно отличным от того, который нам известен или который мы можем вообразить себе. Сердце и кровь, распределяемая этой двойной мышцей во всех частях животного организма, головной мозг и продолговатый мозг, вены, нервы или их эквиваленты свойственны некоторым животным видам, но они не составляют вовсе животности. И действительно, спускаясь по ступеням универсальной иерархии, мы еще прежде, чем дойти до полипа, встречаем множество животных, лишенных всех этих органов или части их и являющихся тем не менее животными.

Эти бесспорные принципы влекут за собой далеко идущие выводы. Полип — это животное, органическое строение которого ни в чем не похоже на строение других животных; таким же образом может существовать какое-нибудь другое животное, строение которого не похоже ни на строение полипа, ни на строение всех других животных, признаваемых таковыми; это разнообразие животных организмов, совершенно отличных друг от друга, может представлять собою прогрессию, границ которой мы не в состоянии указать. Если бы я захотел назвать песчинку животным, то нельзя было бы опровергнуть меня, говоря, что строение этого атома ни в чем не похоже на строение животных; ведь полип находится в таком же положении, а между тем его животность всеми признается. Точно так же было бы малоубедительным ответом, если бы сказали, что песчинка не обнаруживает никаких внешних признаков животности; отсутствие всех внешних признаков животности не имеет решающего значения при определении природы какой-нибудь особи; в лучшем случае оно доказывало бы, что мы имеем перед собой замаскированное животное. Поли-

повый юлубень находится в этом положении. Эта песчинка могла бы быть одним из тех животных, которых нам невозможно было бы признать за таковых, даже если бы перед нами было раскрыто все их внутреннее и внешнее строение, потому что в основе наших суждений лежит сравнение и потому, что, опираясь на наши теперешние взгляды, мы не могли бы вывести из этого строения представления о жизни. Бросим же этот, вводящий нас в заблуждение, способ суждения; перестанем ограничивать животность образцами, наблюдаемыми нами у известных нам животных, и мы убедимся, что она может быть модифицирована множеством других различных способов, что природа, пришедшая путем постепенных модификаций от животности обезьяны к животности полипа, могла таким же путем притти от последней к животности песчинки, причем и последняя не является еще последним термином животности.

ГЛАВА XVII

О ПИТАНИИ

Мы разыскиваем отличительный признак животности. Мы не нашли его во внешних и внутренних формах животных. Перейдем же к животным функциям, может быть мы найдем его здесь. Первая из этих функций, представляющаяся нашему исследованию, это питание. Крупные животные питаются приблизительно одинаковым образом и при помощи довольно сходных органов. Все они обладают способностью двигаться в поисках своей пищи; обладают инстинктом, необходимым, чтобы выбрать подходящую для них пищу; когтями, чтобы хватать ее; ртом, чтобы принимать ее; зубами, чтобы разрывать ее; желудком, чтобы переваривать и готовить ее; сосудами, чтобы распределять ее во всех частях организма, с которыми она соединяется и ассимилируется. Но мы видели, что строение крупных животных не является законом для других животных. Впрочем, если бы мы даже захотели сделать из него такой закон, чтобы подчинить ему все живые существа, то это не подвинуло бы нас вперед. Разве мы не знаем, что человек первоначально питается подобно растению? Пуповина представляет собой корни зародыша, посредством которых он извлекает и сосет из вещества последа нужную ему пищу все то время, что он пребывает во чреве матери; может быть он там высасывает еще порами своей нарождающейся кожи самые тонкие элементы жидкости, в которой он плавает, подобно тому как листья деревьев сосут росу и атмосферические испарения?

Путь, каким пища входит в тело животного, чтобы превратиться затем в его вещество, совершенно безразличен для его животности; неважно, будет ли это через одно единственное отверстие, через рот, клюв, хобот; через несколько таких отверстий, присосков, корней, сосков или через поры, рассыпанные во всей его внешней поверхности, так или иначе, животное питается и возмещает вызванную транспирацией потерю вещества. Эти

различные способы принимать пищу приспособлены к различию животных организмов, к природе их организации. Иногда достаточно одного такого способа; часто два не бывают излишними, а могут быть и такие животные, которые нуждаются во всех трех; но то животное, для которого достаточно одного способа, остается тем не менее животным. Животное, обладающее ртом, прикрепленное к скале корнями и кроме того проводящее свою жизнь в воде, может отлично питаться вышеуказанными нами тремя способами. Животное, обладающее только корнями и не имеющее рта, станет питаться подобно растению. Таковы повидимому некоторые виды червецов и про-червецов, которые проводят свою жизнь в неподвижности, прикрепленные к листку, на котором они рождаются; наиболее вдавшаяся часть их округлого тела снабжена соском, которым они касаются листа; я часто наблюдал, как этот сосок выпускает там и сям маленькие корешки или присоски; при их помощи животное извлекает растительный сок, служащий ему пищей. Животное, которое не обладало бы ни ртом, ни корнями, питалось бы порами своей кожи. Если оно лишено средств, чтобы идти искать себе пищу, то сама пища найдет его. Если у него нет ни крючков, ни когтей, чтобы хватать ее, то она сама попадет ему в рот. Если оно лишено рта, чтобы принять ее, и зубов, чтобы раздробить ее, то пища окажется совершенно размяченной, совершенно жидкой, животное будет окружено и пропитано ею со всех сторон, все поры его кожи будут как бы маленькими всасывающими насосами, которые поглотят ее, подобно тому как губка пропитывается водой.

То, что я говорю о внешних органах питания, относится также и к более или менее многочисленным, более или менее сложным органам, расположенным внутри животного, чтобы приготовить здесь пищу и сделать ее пригодной для усвоения. Разумеется, эта подготовка требует большего или меньшего количества приборов, механизмов и действий в зависимости от качества пищи и организации живых существ. У различных животных желудок различен. У человека имеется только один желудок, у других животных их имеется несколько, ибо одного для них было бы недостаточно. Емкость желудка больше у мужчин, чем у женщин, ибо вообще мужчины едят больше. У птиц, которые не могут размельчить пищу путем разжевывания, имеется у входа в желудок другой желудок, где происходит это размельчение. Однако это наблюдается лишь у птиц, питающихся очень твердой пищей; действительно этого второго желудка нет у птиц, питающихся легко перевариваемыми веществами. Этот орган изменяется на много иных ладов в зависимости от разнообразия животных. У некоторых животных его нет вовсе, и он заменен чем-то эквивалентным ему. Другие животные представляют лишь один желудок. Еще у других нет ни желудка и ничего, замещающего его, а между тем они живут и питаются. Загадку эту нетрудно отгадать.

Животное питается хилусом, который образуется из пищи и соединяется с веществом животного. Этот хилус должен быть извлечен, выжат из пищи, которую принимает животное, а затем должен попасть во все части организма. Извлечение или выжимание хилуса и есть то, что называется пищеварением, и оно требует тем больше действия, чем труднее размягчить, разделить, растворить пищу, чтобы получить из нее содержащийся в ней сок. Дело в том, что лишь этот сок превращается в хилус. Этот выжатый и образовавшийся хилус представляет собою смесь маслянистых и водянистых веществ, поступающих из желудка и кишок в млечные сосуды, откуда он вливается в кровеносные сосуды, которые его распределяют повсюду. Размельчение, размягчение, разделение, растворение пищи требуют участия ряда механизмов, действия нескольких соков или растворителей различного рода в зависимости от различной природы пищи; действительно для растворения камедистых, слизистых и соленых веществ требуется водянистый сок; для растворения жиров — очень едкое мыло вроде желчи и т. д. Нужно далее, чтобы желудок двигался, помогая таким образом смешению растворителей с растворяемыми веществами и содействуя их работе. Таким образом для образования хилуса требуется множество жидких и твердых элементов, требуются водянистый сок и фильтрующие его органы, слюна и доставляющие ее железы, желчь и желчные сосуды, желудок и четыре его оболочки со всеми их железами. Но для животного, пища которого состояла бы из уже готового хилуса, весь этот аппарат из хилоносных сосудов и растворителей был бы совершенно бесполезным; оно могло бы быть лишено их, не испытывая от этого никаких неудобств. Животное может быть столь простого строения, что достаточно простого орошения его этим хилусом, чтобы он проник в него со всех сторон, особенно если хилус вполне подготовлен для усвоения, — свойство, которое значительно сократило бы все операции организма. Подобное живое существо не нуждалось бы ни в каких других органах питания кроме пор своей кожи, которые впитывали бы питательный сок и несли бы его от периферии к центру, подобно тому как у других животных он уносится от центра к периферии. Это животное нуждалось бы в выделительных органах не более чем в органах пищеварительных; ведь выделяется лишь та часть пищи, которая не может превратиться в хилус, а в рассматриваемом случае все шло бы на питание. Мы не в состоянии представить себе последней степени простоты подобного строения, но мы видели его более или менее осуществленным у некоторых животных. Способ, каким питаются некоторые глисты и зоофиты, очень мало отличается от только что описанного нами способа; у этих животных мы видим осуществленной некоторую часть наших гипотез. Этих примеров достаточно, чтобы заставить человека, знающего силы и методы природы, признать реальность остального.

Мы видим, что питание происходит настолько различным способом, при помощи столь многих или столь немногих органов, при помощи столь несходных органов, что в нем не оказывается ничего постоянного и единообразного, пригодного в качестве отличительного признака. Однако, несмотря на различие средств, результат всегда один и тот же — именно усвоение, соединение питательного сока с веществом животного. Это соединение одно только имеет существенное значение для возмещения потери животного организма. Отсюда можно извлечь следующий вывод: не существует такого способа питаться, который не годился бы для животного, и нет также такого способа питаться, который специально свойственен животному за исключением всех других.

ГЛАВА XVIII

О РОСТЕ

Животное растет, т. е. вытягивается, развивается (*se développe*), принимаемая им путем всасывания пища, соответственно подготовленная внутри организма, давит на форму во всех точках ее, соединяясь с ней, и заставляет ее благодаря этому вытягиваться, увеличиваться. Я доказал¹, что все существа в природе растут таким способом; следовательно если этот способ роста составляет отличительный признак животности, то надо признать, что все естественные существа представляют животных.

ГЛАВА XIX

О РАЗМНОЖЕНИИ

Всякое существо, закончившее свой рост, способно произвести себе подобное существо, и оно действительно производит его при благоприятных для этого обстоятельствах. Всякое существо происходит из зерна, зачатка, семени: три эти термина представляют собственно синонимы. В этом заключается единообразие размножения всех существ, как я это объяснил в начале настоящего труда². Поэтому напрасно стали бы рассматривать способ размножения некоторого вида особей как признак, отличающий их от всех других особей. Толпа, воображающая, что все животные совокупляются, и не наблюдавшая, что растения и минералы поступают таким же образом, может в этом ошибиться. Но с тех пор как узнали о наличии столь разнообразных способов размножения животных; с тех пор как наблюдали, что многие черви размножаются без совокупления, даже без всякого соединения между обоими полами, что насекомые размножаются отводками, что животный побег зарождается, растет и распускается на животном туловище, что полип дает семена

¹ Том I, ч. 2, гл. XV.

² *Ibidem*, *passim*.

и пускает побеги; с тех пор как узнали о существовании пола у растений, о наличии у них мужских и женских цветов и наблюдали, как первые рассыпают свое семя на вторые, иначе говоря, с тех пор как узнали, что животные размножаются подобно растению, а растения подобно животным, оба эти царства должны были в глазах натуралистов необходимым образом слиться между собою.

Что касается размножения минералов, то я показал, что оно совершается тем же способом, что и в обоих других царствах природы; что камни и металлы происходят из семени: их постоянные строения и форма требуют необходимым образом наличия зачатков, являющихся хранителями их и обладающих в миниатюре всеми их частями и признаками. Это сохранение форм не может быть результатом случайного соединения молекул. Не желая повторяться, я не буду приводить всех других данных мною этому доказательств¹. Я предпринял поиски семени камней и содержащих его сосудов, и мои изыскания не были бесплодны. Я даже открыл, как камни и минералы производят свое семя. Если я не нашел у них половых различий, то сколько существует животных и растений, которые лишены их или у которых их во всяком случае еще не нашли. Впрочем мы имели возможность наблюдать множество каменных и металлических зародышей в их матке вместе с пуповиной, оболочками и последом; мы видели, как они здесь растут и питаются подобно другим животным.

Могут существовать камни, размножающиеся отводками подобно некоторым животным и деревьям. Но у нас нет наблюдений, подтверждающих эту догадку. Я считаю также вероятным, что некоторые части одного и того же камня или несколько сходных камней одного вида могут так крепко пристать друг к другу, так тесно соединиться и анастомозироваться между собою, что они образуют лишь одну индивидуальное целое, растущее и питающееся подобно одному животному. Это явление наблюдается у полипов. Не более грудно допустить существование каменных или металлических черенков, чем животных черенков. Наличие металлических черенков повидимому является твердо установленным фактом, ибо в копиях почти никогда не находят чистого металла, который не был бы соединен с одним или несколькими другими металлами.

Известно, что некоторые насекомые, разрезанные на куски, возрождаются и что каждый кусок становится целым животным. «Земляные черви относятся к тем насекомым, которые возрождаются из своих обломков, и так как они очень крупны, то можно очень хорошо наблюдать явления их рождения. Сам обрубок никогда не растет, он остается всегда таким, каким он был после операции, он только более или менее худеет. Но через некото-

¹ Ч. 2, гл. XV, XVI и сл.

рое время можно заметить, как у его конца появляется очень маленькая беловатая почка, которая постепенно растет и вытягивается. Вскоре в ней можно бывает различить кольца. Сперва они расположены очень тесно и близко друг к другу. Они незаметно вытягиваются во все стороны. Внутри их можно заметить какие-то рубцы, а прозрачность их оболочек позволяет заглянуть в их внутренности и наблюдать здесь кровообращение. У них образуются новые легкие, новое сердце, новый желудок, а вместе с этим и ряд других органов. Эта недавно образовавшаяся часть очень тонка и совершенно не соответствует обрубку, на котором она выросла. Кажется, что на ваших глазах зарождается червь, привившийся к концу этого обрубка и стремящийся продолжить его. Этот маленький червеобразный придаток медленно развивается. Наконец он становится таким же толстым, как обрубок, и более длинным, чем он. Его можно отличить от обрубка лишь благодаря его цвету, несколько менее яркому, чем цвет последнего»¹.

Нередко можно наблюдать — если только обратить на это внимание — те же самые замечательные явления у некоторых камней. Я видел, как возрождаются обломки камней. Можно было явственно заметить, что эти каменные обломки дали каждый почку из того же самого вещества, выросшую и вытянувшуюся на обрубке первого камня, с которым она после этого составляла одно целое. Новое поколение можно было отличить лишь по тому, что старый ствол был более тусклого и темного цвета, между тем как новый отросток был более яркого и светлого цвета. Небольшой кусок дороги между деревней Абкуд в трех лье от Амстердама и маленьким озером того же названия покрыт сероватыми камнями одной и той же формы, из которых некоторые представляют побег в роде вышеописанных. Эти камни рождаются в озере и их добывают на его берегах, чтобы ими покрыть и укрепить дорогу. Тогда они молоды, живы и нежны. Телеги их легко ломают. Некоторые из этих живых обломков погружаются в землю, где с течением времени они возрождаются и становятся зрелыми камнями. Я наблюдал, как некоторые из этих молодых камней выросли на обрубке другого камня. Я наблюдал их различного возраста; иногда новые побеги резко не соответствовали стволу, на котором они возвышались; в других же случаях они были почти той же величины.

Но если бы даже размножение камней и металлов не сопровождалось всеми теми явлениями, которые наблюдаются при размножении существ, расположенных выше их в естественной иерархии, то это ничего бы не доказывало против закона единообразия. Существенно здесь то, что все ископаемые происходят, подобно растениям и животным, из семени. В остальном неважно, какими способами пользуется природа для этого размножения. Существуют типы размножения у животных и растений, в которых пол не при-

¹ «Contemplation de la nature» par C. Bonnet, tome I, part e VII, chap. VIII.

нимают никакого участия и в которых половые органы не играют никакой роли. Природа сохраняет конечно известное сходство в соответствующих операциях, но это сходство касается только существования дела, и оно всегда сопровождается разнообразием формы. Повсюду имеется оплодотворенный зачаток, но повсюду же средства и способы этого оплодотворения различны или действуют далеко не всегда одинаковым способом. Таким образом самое совершенное единство плана вытекает из величайшего разнообразия в выполнении его¹.

Различные способы, каким животные ищут друг друга, совокупляются между собою и размножаются, гораздо многочисленнее, чем мы можем себе это представить. Но и того, что мы знаем об этом, достаточно во всяком случае, чтобы показать нам, в какой степени природа может варьировать один и тот же план. И так как она умеет сохранить единство его при таком разнообразии, то философский ум сможет его распознать в нем, если только он достаточно силен, чтобы не поддаться иллюзии форм.

ГЛАВА XX

О СПОСОБНОСТИ ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Если нам неизвестны передвигающиеся растения, то зато можно наблюдать неподвижных животных. Даже самое крупное животное, засыпая, теряет способность двигаться во все время сна. Устрица, прибитая волнами к берегу и укрепившаяся на нем, открывает и закрывает свою раковину, подобно тому как цветок открывает и закрывает свою чашечку; движение, производимое устрицей, совершается посредством механизма, подобного механизму цветка, и по видимому один и тот же инстинкт управляет движениями в обоих этих случаях. Если утверждать, что первое носит самопроизвольный характер, то нельзя отрицать того, что и второе самопроизвольно. Таким образом существуют животные, обладающие поступательным движением не в большей степени, чем растения и минералы; с другой стороны, существуют растения, обнаруживающие больше движения и действий, чем некоторые существа, относимые к животным. Червецы не обнаруживают другого движения, другого действия кроме сосания сока из листа, к которому они прикреплены. Растения в смысле движения не уступают морской крапиве и всем трубчатым полипам, вытягивающим с места своего неизменного прикрепления нечто вроде рук или крючков, посредством которых они хватают свою добычу или пищу. Точно таким образом растения выпускают далеко корни, своего рода рты, при помощи которых они высасывают из земли питательный сок; они не вытягивают их безразлично во все стороны; встретив два пласта раз-

¹ Опускается часть главы, содержащая подробности о размножении различных животных (Ред.).

личной земли, они умеют всегда выбрать лучший из них; они умеют избегнуть и обойти камень, встречающийся на их пути.

Я рассматриваю способность передвижения как случайный дар существам, данный им для удовлетворения их потребностей, особенно потребности в пище, и следовательно как дар, полученный ими в меру их потребностей. Те животные, для которых она не была необходима, оказались лишенными ее. Она была дана с великой щедростью небесным светилам, движущимся в пространстве со скоростью, о которой мы не имеем представления и которая однако вполне соответствует их природе.

Состояние покоя или отрицание движения так же мало исключает животность, как состояние движения или отрицание покоя. То же относится и к соответствующей способности. Если существует какой-то вид движения, существенно необходимый для животного, то это — внутреннее движение, движение прозябания (*végétation*), жизненное движение, и это движение свойственно всем существам.

ГЛАВА XXI

ОБ ОРГАНАХ ЧУВСТВ, ОБ ОЩУЩЕНИЯХ И О СПОСОБНОСТИ ОЩУЩАТЬ

Что значит ощущать? Это значит, взяв это слово в самом простом и широком его значении, получить впечатление, толчок, испытать сопротивление. Так как в природе нет ни одного существа, на которое не действовали бы другие существа, то повидимому все существа ощущают по-своему, т. е. получают впечатления, производимые в них действием других существ. Ощущение представляет лишь это впечатление, органы чувств — органы, получающие его, а способность ощущения — способность получать его, которая очевидным образом находится в соответствующем органе.

Я знаю, что в понятие ощущения включают много других идей; туда включают апперцепцию, сравнение восприятий, мышление и даже суждение; но все эти вещи представляют различной степени ощущения, более или менее утонченного, более или менее сублимированного, не составляя сущности его. Я даже против того, чтобы в понятие ощущения включали движение, которое у множества чувствующих существ является следствием, выражением и знаком его, ибо могут быть другие чувствующие существа, не обнаруживающие никакого внешнего признака ощущения. Однако, привыкнув судить на основании сравнений и видимости, мы осмеливаемся отказывать в способности ощущения существам, не обнаруживающим признаков его посредством действий, которые мы могли бы истолковать по аналогии с нашими собственными действиями или по крайней мере с действиями наиболее близких к нам существ. Способность ощущения адекватна степени организации. Чтобы ощущать подобно нам, надо обладать органами чувств, подобными нашим; надо обладать головным мозгом, продолговатым мозгом и нервами, выходящими из них; надо обладать нашими ушами, глазами, нашим небом и т. д. Чтобы

обнаружить признаки ощущения посредством действий, похожих на наши действия, надо обладать членами или орудиями, необходимыми для выполнения подобных действий.

Все существа обладают своим особенным способом ощущать, подобно тому как они обладают своей особенной животной формой. Ощущение заметно слабее, когда мы опускаемся от человека к устрице; это ослабление совершается параллельно упрощению органов чувств. Еще более тупым будет ощущение растения, а тем более минерала. Но ничто не доказывает, что в природе имеются существа, абсолютно лишённые ощущения, как бы неясен ни был способ, каким они выражают свои особенные ощущения, или хотя бы они никаким образом не выражали их. Существуют действия и движения, находящиеся далеко за гранью нашего зрения; поэтому могут быть ощущающие существа, у которых выражение их чувствительности на одну или несколько ступеней ниже уровня нашего зрения. Кроме того все ощущение какого-нибудь существа может быть концентрировано внутри него, не проявляясь никаким образом наружу. Во всяком случае мы можем утверждать, что внешнее проявление ощущения в виде движения не входит необходимым образом в идею ощущения.

Ограничимся в данный момент этими предварительными замечаниями. Подробнее мы поговорим об этом, когда остановимся детально на вопросе об ощущении растений и минералов.

ГЛАВА XXII

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ЭТОЙ КНИГИ

Питание, рост и размножение — вот единственные свойства, присущие всем существам, называемым вообще животными, вот что характеризует животное. Но свойства эти не только не годятся для установления какого-то всеобщего, реального и существенного различия между животными и другими вещами, которым толпа дает другие названия, — именно названия растений и ископаемых, — а, наоборот, они повидимому самым тесным образом связывают между собою все естественные существа, требуют включения их в один и тот же класс и доказывают беспорным образом, что все они обладают животностью. Действительно, существо, которое питается, ассимилируя со своей собственной субстанцией посторонние вещества, которое растёт и развивается посредством этого всасывания пищи, которое размножается и производит себе подобные существа, есть настоящее животное, каковы бы ни были его органы, его форма и вся его организация. Но при помощи глаз философии, этих наилучше видящих глаз, можно открыть названные свойства у всех произведений природы.

Конец второй книги

КНИГА ТРЕТЬЯ

ОБ УНИВЕРСАЛЬНОМ ОРГАНИЗМЕ

ГЛАВА I

ОБ ОРГАНИЗАЦИИ; ЧТО ТАКОЕ ОРГАН

Один знаменитый современный натуралист утверждает, что органическое — это самая обыкновенная вещь в природе, вещь, очевидно меньше всего стоящая ей. Я лично думаю, что природа создает лишь органическое; и эта идея, казавшаяся даже при том ограничении, которым снабдил ее г. де Бюффон, странной некоторым исследователям, не странна и при том широком толковании, которое я даю ей. Начнем с того, чтобы составить себе точное понятие об организации.

Вопрос

Что такое орган?

Ответ

Орган — это удлиненное отверстие, это — полый, естественным образом активный цилиндр; к этой простой идее сводится самая сложная организация. Человеческое тело, этот шедевр организации, представляет лишь систему согнутых, скомбинированных, переплетающихся между собой трубок, наделенных внутренней силой, вытекающей из их строения.

Но из чего состоит сам орган? Каковы его элементы? Орган

состоит из других, меньших, органов; последние из других, еще меньших, органов, и так далее в прогрессии, соответствующей богатству природы.

Догмат ходячего естествознания утверждает, что орган получается из сосудов, сосуд — из волокон, волокно — из твердых и безжизненных молекул, лишенных всякой организации; согласно этому догмату, молекулы, или атомы, представляют собой простые существа, потому что различные части в них можно представить себе лишь путем абстрактной операции мысли. Подобные атомы — это абстракции, а абстракции не есть реальные существа. Рассуждающий таким образом естествоиспытатель воображает, будто сложное должно получаться из соединения нескольких простых веществ; при этом он не обращает внимания на то, что проста — это свойство, не подобающее сотворенной природе. В материальном мире нет ничего простого, все в нем сложно; простой атом материи есть нечто невозможное, подобно протяженности без протяженности. Нег менее философского взгляда, чем утверждение, будто сложное сводится к простым вещам. Эти принципы, умело развитые и выясненные нашими талантливейшими философами, должны отныне рассматриваться как аксиомы, и было бы лишним настаивать больше на них. Самое простое существо природы состоит из подобных ему существ. Поэтому на поставленный выше вопрос следует ответить, что орган — это полый цилиндр, состоящий из других органов или полых цилиндров, что не существует органа, элементы которого не были бы органами, подобными ему самому.

Мы, как нам кажется, замечаем различную степень сложности в организации различных существ, и вероятно это все, что мы имеем в виду, когда мы говорим, что одно существо более или менее сложно, чем другое.

ГЛАВА II

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ БЕЗЖИЗНЕННАЯ (BRUTE) МАТЕРИЯ? МОЖЕТ ЛИ ОНА СУЩЕСТВОВАТЬ?

Существует ли во вселенной бесформенная, бездеятельная, бесчувственная, лишенная организации, лишенная силы, лишенная какой бы то ни было способности субстанция, существует ли абсолютно мертвая и безжизненная масса, неспособная расти, развиваться, размножаться? Для решения этого вопроса надо исследовать наблюдаемые в природе явления. Но проблема эта уже разрешена, живо возражает мне торопливый в своих суждениях естествоиспытатель. Посмотрите на землю, которую вы топчете ногами, посмотрите на покрывающие ее камни, на зарождающиеся в ее лоне металлы, масла, смолы, серы, соли; все это абсолютно безжизненные, бездеятельные, бесчувственные субстанции, лишенные организации, лишенные силы, лишенные какой бы то ни было способности... Вот это-то мы и постараемся исследовать, прежде чем высказать свое суждение. Да позволю

будет мне предварительно спросить, могут ли существовать безжизненные субстанции? Может быть еще до всякого исследования естественных явлений мы найдем серьезные доводы, побуждающие нас отрицать возможность этого.

Так как единство и разнообразие составляют физическую красоту, то нет никакого риска сузить единство плана, единство принципа или причины и, наоборот, расширить разнообразие комбинаций, разнообразие результатов и следствий, поскольку это позволит исследование и наблюдение природы. Делая усилия в этом направлении, мы будем все более и более приближаться к истинной системе, в основе которой наверно лежит возможно совершенное единство, соединенное с возможно наибольшим разнообразием. Природа, не делающая ничего напрасно, пользуется единообразием настолько, насколько его ей достаточно. Она обращается к новой субстанции лишь тогда, когда она извлекла все возможное из той субстанции, над которой она работала до сих пор, и когда она должна произвести новые явления, требующие наличия другой субстанции; и если она может работать с одной, то не может быть двух возможных субстанций. Неужели думают, что наличие организации противоречит бытию некоторых существ, производству некоторых явлений; и что эти вещи могут иметь место лишь в системе, в которой существует безжизненная, бездеятельная, бесчувственная материя? Наоборот, если понять, что все совершается, все устраивается, все объясняется гораздо легче при допущении органической по существу материи, то безжизненная материя становится какой-то бесполезностью, какой-то невозможностью. в этом случае принцип единства заставляет нас отрицать ее существование.

Может быть найдутся лица, настолько проникнутые уважением к старым предрассудкам, что они скажут, будто существуют явления, не требующие организованной материи, так что в этом случае организация является чем-то излишним. Но это ведь и составляет пункт спора. Однако допустим это — как ни далека от меня мысль о возможности этого, я на время предположу это. Однако во всяком случае существует гораздо больше явлений, которые доказывают очевидным образом существование органической материи и которые не имели бы совершенно места, если бы существовала только безжизненная материя. Если предположить существование последней, то надо признать и существование первой. А между тем с одной органической материей можно удовлетворить всему, можно произвести и объяснить все, происходящее в природе. Мы видели, какое влияние должен оказывать на наши суждения закон единства в случаях, которые повидимому не требуют абсолютным образом наличия организованной материи. Он должен заставить предположить нас больше того, чем мы видим, должен заставить нас думать, что организация скрыта от наших глаз, не устроенных вовсе для того, чтобы все увидеть. Подобный метод, разумеется, более рационален, чем стремление разорвать

неосторожно цепь существ, когда все доказывает нам как раз ее непрерывность.

Раз все связано между собою в ходе природы, то каким образом она могла перейти от неорганизованной материи к организованной или от последней к первой? Между положительным и отрицательным нет связи, нет перехода. Этот скачок, который заставляют сделать природу, разумеется, труднее допустить, чем невидимую организацию песчинки или частицы воды. Неужели мания судить обо всем на основании показаний наших чувств будет всегда заставлять нас принимать нелепые вещи, вместо того чтобы честно признать, что существует бесконечное множество предметов, совершенно недоступных самым тонким органам чувств? Эта тесная связь, это неразрушимое сцепление, этот систематический порядок всех частей вселенной состоит, как уже было сказано, в том, что все в ней является непосредственным следствием чего-то предшествующего, влекущего за собой или определяющего существование последующего. Даже те, кто отрицает наличие организации у ископаемых, признают такого рода всеобщее сцепление всех вещей, какое я только что формулировал. Они не могут не признать этого закона, который, соединяя все существа одним внутренним узлом, заставляет их вытекать одни из других и объясняет таким образом все модификации единства. Как должна, по их мнению, безжизненная, неорганизованная материя влечь за собой и определять существование организованной материи? Нет, если во вселенной имеется безжизненная материя и организованная материя, то вселенная не представляет одного целого, одной системы; не существует взаимозависимости, связи сцепления между обеими великими частями материальной субстанции, составляющими ее. Одна часть существ уже не связана с другой; все особи этой изолированной части оказываются даже без связи, без зависимости, без сродства друг с другом. Поэтому пришлось придумать для них новую систему и какую систему! Систему, находящуюся в непрерывном противоречии с естественным порядком, так единообразно обнаруживающимся у всех других существ. Согласно новой теории, несостоятельность которой выдает ее происхождение, нет ни роста, ни развития, ни размножения. Эти безжизненные и неорганизованные тела не питаются, не растут, не размножаются, не живут. Вся их организация заключается в соединении частей. Они не рождаются; они образуются путем соединения нескольких элементарных молекул, которые прилепляются, прикладываются друг к другу, располагаются в различных формах и по различным планам. Они не питаются, они не растут; они не обладают никакой всасывающей силой, никаким ассимилирующим свойством, никакой эволюционной способностью, никакой энергией расширения; у них только новые частицы присоединяются к первоначальным агрегатам, масса которых увеличивается таким образом. Они не размножаются; просто другие элементарные молекулы образуют другие скопления, другие тела. Они не живут; это — абсолютно мертвые

массы без какой бы то ни было собственной энергии или движения. О, природа, ты раскрыла перед нами слишком малую часть своих творений, чтобы мы могли познать их! Почему же ты дала нам лишь столько знаний, сколько нужно было, чтобы ввести нас в заблуждение, заставить нас противоречить тебе и оскорблять тебя? О, высокомерные философы, вы, не знающие системы природы и заменяющие ее своими путанными концепциями, объясните нам, как происходят эти собрания элементарных частиц; скажите, что всегда собирает их в одной и той же форме, ибо форма минералов столь же неизменна в том, что вы называете видами, как и форма растений и животных, и их внутреннее строение носит не менее постоянный характер. Скажите нам, что держит между собой так крепко связанными эти частички? Скажите нам, почему минералы покрыты очень твердой, компактной оболочкой, которая должна была бы оказывать непреодолимое сопротивление присоединению новых частиц? Может быть вы скажете, что перенос, отложение и сцепление элементов, образующих минеральные вещества, происходят в силу некоторых законов притяжения, сцепления, сродства или даже благодаря какой-то симпатии? Но это значит отказать от вашего исходного принципа, ибо тела эти согласно вам не обладают никаким свойством, никакой активностью, энергией, способностью, симпатией. Одним словом, это только случайные группировки, случайные скопления, и случай, соперник природы, минерализирует часть материи, подобно тому как природа оживотняет другую часть ее. Вы разделили царство вселенной, вы осмелились лишить природу части ее владычества над существами, чтобы предоставить ее капризу случая.

Все субстанции питаются друг другом, что уже свидетельствует о некоторой общей аналогии между ними. Но наличие особенного сродства между всеми телами доказывается тем, что каждое тело ассимилирует со своей собственной субстанцией чужеродные вещества, которыми оно пользуется для своего питания или для своего роста. Животный организм не питается только остатками других животных. Вся или почти вся пища, которую он принимает, пропитана минеральными частями, землями, солями, тонко растворенными металлами; и я думаю, что для соединения с органической субстанцией они должны быть сами органическими, ибо, как мы сказали выше, результатом разложения организованного тела является всегда орган. Говоря, что животный организм ассимилирует со своей собственной субстанцией животные вещества, признаваемые обыкновенно безжизненными и неорганическими, я не думаю этим сказать, что эта ассимиляция совершается путем реального превращения одной субстанции в другую; нет нужды в таком превращении, чтобы доказать, что вещества, ассимилирующиеся с какой-нибудь органической субстанцией, должны быть сами органическими. Никто не станет отрицать, что для возможности этой ассимиляции (какова бы она ни была) они должны иметь непосредственное отношение к строению органической субстанции и обла-

дать очень тесным сродством с самой этой субстанцией. Но безжизненная, лишенная организации молекула не обладает строением и следовательно не может находиться в непосредственной связи со строением организованной молекулы. Она не может также обладать сродством с ним, ибо ее способ бытия во всем диаметрально противоположен способу бытия органического тела. Однако, ссоединяясь с тканью животной субстанции, она становится составной частью некоего органического целого, а могла ли бы она стать такой частью, не будучи сама органической? Если бы стали сомневаться в том, что все органические части органической субстанции сами органические, то можно было бы выдвинуть достаточно доводов в пользу этого. Ведь факт, что части животных регенерируют, что раны их зарубцовываются и заживают, а это происходит лишь благодаря регенерации мельчайших нервных и мускульных волоконцев, регенерации, которая не могла бы иметь места, если бы эти элементы не были органическими. Один современный исследователь сравнивает волокна, из которых составлены крупные животные, с полипами, которые снова вырастают после рассечения их и которые могут прививаться друг к другу. Эти побеги и эти отводки волокон свидетельствуют об организации их мельчайших частей. Поэтому можно утверждать, что в животном организме все является органом, а тогда следует необходимым образом признать либо, что пища, служащая для питания его, доставляющая вещество для роста его и содержащая всякого рода минеральные частицы, имеет органический характер, для того чтобы она могла соединиться с организмом, либо, что она организуется, соединяясь с ним. Но кто решится сказать, что безжизненная материя может организоваться? Это все равно, что сказать, будто то, что не существует, может дать себе существование. Безжизненная материя не только не обладает склонностью организоваться, но, наоборот, существо ее ставит непреодолимые препятствия организации. Поэтому следует признать, что пища была органической до того, как она включилась в ткань животного организма.

Пусть обратят внимание на цель и конечные результаты функционирования органов. Известно, что энергия органической машины сосредоточена особенно в ее мельчайших частицах. Мышца состоит из мышечных волоконцев, и энергия ее составных волоконцев составляет ее силу — новое доказательство того, что мельчайшие частицы, входящие в состав животной машины, должны быть органическими, ибо именно они вызывают движение и функционирование ее. Нам говорят, что «молекула образует волокно, волокно — сосуд, сосуд — орган». Какой смысл имеет это утверждение, если молекула, волокно и сосуд сами представляют органы; и если молекула неорганична, то как может она образовать орган? Ничто не могло бы побудить абсолютно безжизненные, мертвые молекулы расположиться в форме трубки или полого цилиндра; ничто не могло бы заставить их принять эту форму, и если бы они ее приняли, то это было бы чистой случайностью. Но если бы даже

допустить, что они ее приняли, то они образовали бы только безжизненное, инертное, лишенное активности, неспособное функционировать или двигаться тело, а это противоречит понятию органа. Но если представить себе все составные части органа маленькими органами, наделенными жизненной активностью в соответствии с их строением и их тонкостью, то легко понять, какую силу должно почерпнуть волокно из всех этих маленьких частных организмов, содействующих образованию его организации; легко понять, что их строение дает им способность располагаться согласно форме, аналогичной волокну; и что должно существовать расположение, которое ему свойственно и подходяще, так как оно обладает особенной формой.

Если органы состоят из других органов, а последние, в свою очередь, из других органов, то это ведь никогда не кончится... Это совершенно детские страхи. Ведь мы не видим и не можем представить себе последних терминов иерархии существ; но станем ли мы из-за этого сомневаться в существовании этой иерархии? Если я не ошибаюсь, природа повсюду и во всем безгранична для нас. Но окончательно должен рассеять наши пустые страхи в этом отношении тот факт, что, как известно опытным анатомам, мышца представляет собой пачку мышечных волокон, являющихся, в свою очередь, пачками более мелких мышечных волокон, и т. д., и в этом ряду нельзя дойти до волокна, которое не состояло бы из других волоконцев. Это признается относительно всех твердых элементов животного организма. Почему же делать себе какое-то пустое страшилище из того, что наблюдение заставляет нас признать во многих случаях? Действительно я мог бы привести еще много других аналогичных фактов.

Все эти теоретические соображения, не говоря уже о фактических данных, оказались мне достаточными, чтобы усомниться в возможности существования безжизненной и лишенной организации материи в наличной системе природы.

ГЛАВА V¹

О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ПРОИЗВЕДЕНИЯМИ ПРИРОДЫ И ПРОИЗВЕДЕНИЯМИ ИСКУССТВА. ПАРАЛЛЕЛЬ МЕЖДУ ИСКУССТВЕННЫМ МЕХАНИЗМОМ И ОРГАНИЧЕСКИМ МЕХАНИЗМОМ

Искусство собирает, а природа организует. Вот что отличает произведения искусства от произведений природы.

Рассуждая о естественных существах, никогда не следует терять из виду этого великого принципа. Только забыв его, можно сравнивать минералы со штучными изделиями, с обелисками, с портиками, а природу с ремесленником.

Существует универсальная организация, характеризующая про-

¹ Гл. III и IV опускаются (Ред).

изведения природы. Искусство обрабатывает материалы, которые оно хочет использовать; оно располагает их друг около друга или друг над другом, оно их соединяет, скрепляет, цементирует. Человек нашел законы механики, но искусственной и насквозь внешней механики. Он извлек из нее огромную пользу для построения различных, создаваемых им в малом или большом, построек; но все его машины — не органические, а обширные здания, в которых он как бы теряется, представляют лишенные жизни, функционирования, действия массы. Наоборот, в природе все живет, все создаваемые ею существа органичны по существу; они питаются, растут и развиваются благодаря всасыванию органической материи, ассимилирующей с их субстанцией. Искусственный механизм заключается в том, чтобы собирать различные материалы, склеивать, соединять их между собою, скреплять с другими материалами, обработанными с этой целью, и таким образом он действует всегда лишь на поверхности тел. Органический же механизм вырабатывает и подготавливает питательные вещества, которые должны служить для роста индивида; эти подготовленные вещества он вносит внутрь уже сформированных органов, увеличивая таким образом их диаметр и длину. В этом случае мы не имеем перед собой простого рядоположения (juxtaposition) или наложения (supra-position), а взаимное проникновение, ассимиляцию, совершающуюся во всех пунктах субстанции существа; словом, органический механизм действует внутри субстанций. Органическое существо есть в малом то, что оно есть в большом; оно не приобретает новых частей, ибо оно с самого начала имело их, но они были укороченными, уменьшенными во всех направлениях; функция органического механизма заключается в том, чтобы развернуть их, расширить до их полного роста. Произведения искусства не растут; их образуют по частям; каждая часть уже готова, когда ее присоединяют к другим частям. Произведения искусства не могут существовать сперва в малом, а потом в большом, ибо они не обладают вовсе силой расширения. Искусство не может например создать обелиск-зачаток, который рос бы и развивался до известного предела, а между тем все произведения природы начинают существовать именно в виде зачатка. Искусство может создать более или менее высокий обелиск на более или менее широком основании, между тем величина произведений природы, а также все прочие их размеры определены особенной энергией каждого зачатка, ибо универсальный организм модифицируется и регулируется специфическим строением отдельных машин и особенностями их органов. Произведения искусства не производят себе подобных; еще никогда не приходилось наблюдать, чтобы какой-нибудь дом произвел другой дом; искусственная механика не доведена до такого совершенства, и нет оснований надеяться, что она когда-нибудь будет доведена до него. Органические же существа в силу свойств универсального организма в состоянии производить другие подоб-

ные им существа. Наконец все произведения природы целостны, а искусство производит все свои произведения лишь по частям.

ГЛАВА VI

*МАТЕРИЯ ПО СУЩЕСТВУ ОРГАНИЧНА. ВСЯКАЯ МАТЕРИЯ ЕСТЬ ЛИШЬ СЕМЯ,
ЗЕРНО ИЛИ ЗАЧАТОК*

Я считаю организацию существенным качеством материи, качеством столь же существенным, что и протяженность, и я вижу в ней основу таких общих всем существам способностей, как способности питаться, расти и размножаться. Органические существа можно делить, ломать, рубить; таким способом можно уничтожить форму и строение целого, не уничтожая однако организации частей; ее нельзя у них отнять: пока они остаются материей, они остаются органическими, в каком бы состоянии они ни находились, и сохраняют способность питаться, расти и размножаться, обнаруживая ее, когда обстановка окажется для этого благоприятной, ибо всякая материя есть зачаток и может разложиться на зачатки. Правда, не все эти зачатки развиваются одновременно, развитые зачатки содержат все те зачатки, которые они ассимилировали себе в качестве подходящей для их роста пищи. Правда, всякий зачаток состоит из других зачатков, и это имеет место в неисчерпаемой нисходящей прогрессии, так что развитой зачаток, зрелое тело разлагается по существу на другие зачатки в тех случаях, когда мы говорим, что оно умирает, что оно портится и гниет. Правда также, что зачатки никогда не разовьются все, потому что сумма их неисчерпаема. Непосредственным результатом творческой причины были семена вещей, и всякая материя есть лишь семя, зерно или зачаток и не может быть ничем иным. Какую бы форму ни придало ей искусство, какие бы тела оно ни создало из нее, эта материя всегда органическая и всегда зачаток, но только приостановлено действие ее организации. Однако организация эта не разрушена и не может быть разрушена. Когда развившийся до своего предела зачаток погибает, то все его разложившиеся части сохраняют свои особенные организации, и все это должно называться скорее размножением, чем разрушением, потому что отделившиеся части приобретают благодаря этому большую способность к своему особенному развитию и потому что всякое размножение есть лишь развитие.

Но, скажут, во всяком случае организм разложившегося зачатка уничтожен?.. Я не решусь утверждать этого; я рассматриваю это разложение как совершенную стадию этого организма, который по внешности уничтожается, но в действительности размножается, превращаясь в несколько других организмов. Впрочем этот вопрос не имеет серьезного значения; формы переходят, сложные тела разлагаются,— не на простые и безжизненные молекулы, а на другие органические сложные тела. Существенно то, что материя — какие бы изменения с ней ни происходили —

остаётся всегда зачатком, сохраняя всегда способность расти и порождать существа, подобные их матери.

Дома, в которых мы живём, со всеми теми материалами, из которых они построены,— камнями, металлами, песком, цементом и т. д., — с мебелью, которой мы украшаем эти дома как ради удобства, так и ради роскоши; утварь, которой мы пользуемся; одежды, которые мы носим, — все это есть органическая материя, все это — зачатки, способные быть оплодотворёнными, предназначенные продолжить навеки-вечные природу. Ради этого поглощаются и превращаются в прах в обширной утробе земли целые города. Там все эти произведения искусства разлагаются и мало-помалу возвращаются к своему естественному состоянию. Земля питается их останками, из которых образуется особый сок, служащий пищей минералам и растениям. В свою очередь растения и минералы служат пищей животным. Таким образом материя становится последовательно металлом, камнем, растением, животным. Мало того: она проходит ещё через все стадии искусственных составных тел, для которых ею пользуется человеческая мысль. Все эти превращения несколько не изменяют ее сущности и не лишают ее свойственной ей организации.

ГЛАВА VII

Дополнение

МАТЕРИЯ НОСИТ ПО СУЩЕСТВУ ЖИВОТНЫЙ ХАРАКТЕР

Мы только что установили, что материя наделена по существу способностью питаться, расти и размножаться. Мы видели также, что эта тройкая способность является отличительным признаком животности. Отсюда мы умозаключаем, что материя носит по существу животный характер.

Зачаток — это существо стянутое, сокращенное, доведенное до минимума своего существования. Названное сокращение сообщает ему его эволюционную силу, благодаря которой оно питается и растет путем всасывания пищи, соответствующей его развитию, соответствующей и сходной с ним лишь потому, что она заключает в себе другие сходные или почти сходные зачатки. Механизм питания вносит эти зачатки в предназначенные для них вместилща, где они находятся в изобилии в зрелом возрасте. Это изобилие вызывает особое раздражение, особую энергию, которая представляет собой силу размножения и которая не может не произвести своего действия согласно законам, обусловленным особенным строением каждого индивида при проявлении этой способности.

Конец третьей книги

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

ПОПЫТКА ОТВЕТИТЬ НА НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ОТНОСИТЕЛЬНО ДЕЛЕНИЯ МАТЕРИИ НА МЕРТВУЮ МАТЕРИЮ И НА ЖИВУЮ МАТЕРИЮ

ГЛАВА II¹

ОТВЕТ НА ПЕРВЫЙ ВОПРОС. О ЕСТЕСТВЕННОЙ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ СУЩЕСТВ

Вопрос

«Если не существует взаимной связи между явлениями, то нет места для философии. С другой стороны, можно допустить, что состояние каждого из этих явлений может быть преходящим и при наличии связи между ними. Но если состояние существ подвержено непрерывному колебанию, если природа находится еще за работой, то вопреки цепи, связующей явления, нет места для философии. И все наше знание природы становится тогда столь же преходящим, как слова; то, что мы принимаем за историю природы, является не больше, как очень неполной историей одного момента. Поэтому я спрашиваю: всегда ли были и будут металлы такими, каковы они теперь; всегда ли были и будут растения такими, каковы они теперь; всегда ли были и будут животные такими, каковы они теперь, и т. д.? После глубокого размышления

¹ Гл. I опускается (Ред.).

над известными явлениями у нас появляется сомнение, которое вам, о, скептики, может быть простится,—сомнение, что мир не был создан, но что он остается таким, каким был и будет»¹.

О т в е т

Существование природы по необходимости развертывается во времени (*est successive*). Природа существует не целиком, а по частям. Состояние постоянства ей не свойственно. Зачатки, сотворенные все одновременно, не развиваются все одновременно. Согласно закону размножения или проявления (*manifestation*) эти развития происходят одно за другим. Ясно также, что каждое развитие (*développement*) последовательно и что оно происходит в минимально возможной мере, для того чтобы природа выявила все возможные способы бытия. В этом непрерывном колебании нет двух моментов ее существования, вполне или отчасти сходных между собой во всем. Природа, будучи всегда одной и той же, всегда различна. Поэтому я утверждаю положительным образом, что природа никогда не была и никогда не будет в точности такой, какова она в настоящий момент, когда я говорю это; что минералы никогда не были и не будут такими, каковы они теперь; что растения никогда не были и не будут такими, каковы они теперь; что животные никогда не были и никогда не будут такими, каковы они теперь, и т. д. Мало того, я не сомневаюсь в том, что не было такого времени, когда еще не было ни минералов, ни одного из тех существ, которые мы называем животными, т. е. что не было такого времени, когда все эти особи существовали только в виде зачатков, из которых ни один еще не развился. Может быть вначале существовал только один развившийся зачаток, который поглотил все прочие зачатки как необходимое для его развития вещество. А может быть всегда существовало бесчисленное множество одновременно развивающихся зачатков. Во всяком случае можно считать установленным, что природа никогда не была, никогда не бывает и никогда не будет стационарной или в состоянии неизменности: ее форма необходимым образом преходяща. Она всегда существовала и всегда будет существовать, но существовать всегда отличным образом. Природа всегда за работой в том смысле, что в ней непрерывно происходит развитие, размножение.

Но если состояние существ подвержено непрерывному колебанию, если природа находится еще за работой, то вопреки цепи, связующей явления, нет места для философии, и все наше знание природы, наше естествознание становится тогда столь же преходящим, как слова. То, что мы принимаем за историю природы, является не больше, как очень неполной историей одного момента...

¹ Этот, а также и все следующие вопросы четвертой книги взяты Робинз из «Мыслей об объяснении природы» Д. Дидро. См. Д е н и Д и д р о, Собр. соч., изд. «Academia», М. 1935, стр. 351 — 354 (*Ред.*).

По-моему, большое преувеличение утверждать, что нет места для философии, если природа не находится в неизменном состоянии. Естествознание — это познание природы такой, какова она есть. Если природа находится в непрерывном колебании, то можно наблюдать ее изменения, можно познать их, и это познание есть естествознание. Если природа находится еще за работой, то можно изучить ее операции, проследить ход и связь их, наблюдать и познать их, и это познание есть естествознание. Знание вещей должно необходимым образом быть столь же преходящим, как и сами вещи. Наш земной шар испытал перевороты, облик его совершенно изменился: то, что было морем, стало землей, а то, что было землей, стало морем; обширные болота высохли, и люди возвели гордые города там, где раньше жили жалкие пресмыкающиеся. Благодаря этим изменениям земного шара не раз менялась география. Но следует ли отсюда, что нет вовсе географии? Нет, отсюда следует только, что описание земли должно изменяться при каждом крупном перевороте. То же самое можно сказать об астрономии и обо всех других частях естествознания. Духовный мир тоже преходящ; принципы людей, их религии, нравы меняются; но здесь не место говорить об этом. История природы представляет лишь весьма неполную историю немногих моментов. Но это и не может быть иначе, если принять во внимание непрерывное колебание вещей. Однако надо заметить, что изменения, испытываемые системой в целости, в каждый отдельный момент незаметны для нас, что требуется накопление огромного множества этих изменений, чтобы получилось такое изменение, которое мы можем заметить; что требуется немало веков, чтобы произвести изменения, радикально разрушающие здание естествознания и заставляющие ученых построить его наново на других основах, так что наблюдения, опыты, взгляды, одним словом, реальная наука какого-нибудь времени еще применима — за незначительными исключениями — к какому-нибудь другому времени, лишь бы только не очень отдаленному от первого.

ГЛАВА III

ОТВЕТ НА ВТОРОЙ ВОПРОС. О МНИМЫХ ВИДАХ

Вопрос

«Не то же ли самое происходит с целыми видами, что в царствах животных и растительном с отдельным индивидом, который возникает, так сказать, увеличивается, растет, крепнет, потом разрушается и гибнет? Если бы вера не научила нас тому, что животные вышли из рук творца такими, какими мы видим их, если бы было позволено иметь малейшее сомнение насчет их начала и конца, то не мог бы философ, предоставленный собственным догадкам, предположить, что все живое имеет от вечности особенные, рассеянные и смешанные в массе материи элементы; что все эти элементы случайно соединились, потому что было

возможно такое соединение; что сформировавшийся из этих элементов эмбрион прошел через бесконечные стадии развития и организации; что он последовательно прошел стадии движения, ощущения, представлений, мысли, размышлений, сознания, чувств, страстей, знаков, жестов, звуков, членораздельных звуков, языка, законов, наук и искусств; что протекли миллионы лет между каждой из этих стадий этого развития; что ему может быть предстоит пройти еще другие стадии развития и организации; что он был или будет в состоянии стационарном; что он удаляется или удалится от этого состояния благодаря вечному разрушению, во время которого его способности покинут его, подобно тому как они возникли у него; что он навсегда исчезнет из природы или, вернее, будет существовать в ней под другой формой и с другими способностями, отличными от тех, которые наблюдаются в нем в данный момент времени? Религия избавляет нас от большого труда и от многих заблуждений. Если бы она не просветила нас насчет начала мира и универсальной системы существ, сколько различных гипотез нам пришлось бы принять для объяснения тайн природы! Эти гипотезы, все одинаково ложные, нам казались бы все почти одинаково правдоподобными. Вопрос, *почему нечто существует*, самый затруднительный, какой только может задать себе философия, и только откровение отвечает на него».

О т в е т

Существуют только индивиды, а не виды. Поэтому бесполезно спрашивать, возникают ли, растут ли, существуют ли, разрушаются ли и гибнут ли целые виды подобно индивидам. Вся материя есть лишь зачатки. Если какой-нибудь зачаток оплодотворен, то он распускается, растет, развивается и под конец разлагается на зачатки — частицы, которые, в свою очередь, распускаются и развиваются при обстоятельствах, благоприятных для их развития, чтобы затем так же разложиться на другие зачатки. И это относится ко всем зачаткам, т. е. ко всем существам. Они все преходящи, и ни один не похож в точности на другой. Поэтому то, что говорят о видах и об их постоянстве, есть лишь пустая фантазия, основывающаяся на обманчивой видимости. Так как разница, отделяющая одно существо от другого, остается одной и той же на всем протяжении естественной иерархии, то нет никакого основания превращать в какой-то особенный вид частичный ряд из нескольких особей за исключением других; оба существа, смежных с этим мнимым видом, т. е. то существо, которое предшествует началу его, другое, которое следует за концом его, имеют такое же право быть включенными в него, как и второй и предпоследний индивиды этого вида. Действительно, второй индивид вида не больше похож на первый, чем первый похож на тот, который предшествует ему и который однако отнесен к другому виду; точно так же индивид, следующий непосредственно за последним индивидом вида, отличается от него не больше, чем

этот последний отличается от предпоследнего. Так как нет никакого основания исключить из гипотетического вида оба смежных с ним по обе стороны существа, то приходится их включить в него, а раз в него допущены оба эти существа, то в силу закона индукции придется включить в него также те, которые непосредственно смежны с ними; легко понять, что этот закон заставляет нас необходимым образом включить в него универсальную совокупность существ, а признать наличие только одного вида — это все равно, что не признать никакого вида.

Поэтому философ не удовлетворяется предположением, что животность имела от вечности особенные, рассеянные и смешанные в массе материи элементы; что все эти элементы случайно соединились, потому что было возможно такое соединение; что сформировавшийся из этих элементов зародыш прошел через различные стадии развития и организации. В великой книге природы он прочтет, что животность по существу свойственна материи, что материя, животная по существу, изначально разделена на зачатки, которые развиваются последовательным образом, каждый в свое время; что все организации и все развития, сумма которых неисчерпаема, внутренне связаны, тесно сплетены между собою, не оставляя места ни для каких пустот и пробелов; что в максимально нюансированной иерархии существ организация не у всех особей допускает одно и то же совершенство, одни и те же способности, одни и те же действия, потому что она не образуется в одной и той же целостной форме и потому что эта форма — как внутренняя, так и внешняя — модифицирует универсальную организующую силу, которой наделена материя.

Что касается порядка, в котором совершаются эти развития, то я полагаю, что природа всегда переходила от менее сложного к более сложному. Наиболее сложная из известных нам организаций — это организация человека, и она-то обнаруживает больше явлений, чем всякая другая организация. Было время, когда ни один человеческий зачаток не был еще развитым. Но сколько потребовалось миллионов лет или веков, чтобы дать созреть человеческому семени? Сколько потребовалось изменений, чтобы создать это семя? Мы не в состоянии сказать этого. Между двумя последовательными и соседними развитиями нет никакого промежутка, ни большого, ни малого. Природа переходит от одного к другому непрерывным образом. Если нам кажется, что мы замечаем какие-то перерывы, какие-то нарушения непрерывности, то лишь потому, что от нас ускользают промежуточные звенья.

Так как согласно сказанному нами способности связаны с формами, то смена последних должна сопровождаться сменой первых. Если существуют переходящие формы, то и вытекающие из них способности должны переходить вместе с ними. Подобно тому как целостная форма какого-нибудь развитого зародыша исчезает, когда это зрелое существо разлагается на другие зачатки, подобно этому погибают и его способности. Может быть наста-

нет когда-нибудь время, когда не будет ни одного существа, сформированного подобно тем существам, которые мы наблюдаем в этот момент длительности; тогда не будет и ни одной из тех способностей, которые существуют в настоящее время. Они покинут тогда материю, потому что материя примет другие формы, а другие формы породят другие способности. Этого требует непрерывное колебание вещей. Но эта гибель относится лишь к случайным способностям, ибо, как я показал, животность не обладает какой-то свойственной ей по существу формой; что же касается самого признака животности, то он присущ самой материи, а не формам, которые она может принять или покинуть, не переставая быть животной¹.

Вопрос, *почему нечто существует*, — самый затруднительный, который только может задать себе философия... Я согласен с этим, и я пытался ответить на него философским образом в томе III этого труда.

ГЛАВА IV

ОТВЕТ НА ТРЕТИЙ ВОПРОС. ВСЯ МАТЕРИЯ — ЖИВАЯ. О ЖИЗНИ ЗАЧАТКОВ

Вопрос

«Если бросить взгляд на животных и на мертвую землю, которую они топчут ногами; на органические молекулы и на жидкость, в которой они двигаются; на микроскопических насекомых и на вещество, которое производит и окружает их, то станет очевидным, что материя вообще делится на мертвую и живую. Но как может быть, что материя не одна: вся живая или вся мертвая? Живая материя всегда ли остается живой? И мертвая материя всегда ли действительно остается мертвой? Разве живая материя не умирает? Разве мертвая материя никогда не начинает жить?»

Ответ

Я сомневаюсь, чтобы тщательное изучение картины природы могло бы заставить нас признать в качестве достоверной и очевидной истины, что материя вообще делится на мертвую и живую. Земля, которую топчут животные ногами, непрерывно обновляется и производит, а это несвойственно безжизненной и мертвой материи. Жидкость, в которой двигаются сперматические анималькулы, представляет сама лишь скопление других анималькул или меньших зачатков, движение которых было бы заметным, если бы мы имели лучшие инструменты. Вся материя есть лишь зачатки, а зачаток — это органическое существо, наделенное своей особенной жизнью, которая заключается вероятно лишь в быстром движении. Так заставляет нас думать живость движений анималькул, открытых во всяком семени. Благодаря этому быстрому движению образуются различные группы жи-

¹ См. выше, кн. 2, гл. II и сл.

вотных — зачатков, которые затем ломаются, образуя другие группы. Жизнь зачатков непохожа на жизнь развитого существа. Зачатки не питаются, не растут, не размножаются. Тем не менее можно думать, что они достигают некоторой степени совершенства, приводящей их незаметно к точке их первоначального развития; действительно, изменчивость сотворенных вещей не позволяет предположить, что они находятся в совершенно одинаковом состоянии все то время, что они остаются зачатками. Сильное движение, в котором находятся и которое сообщают друг другу зачатки, есть усилие, стремящееся к развитию, как это легко представить себе по испытываемому ими сокращению. Эти многократные усилия — единственное действие, на которое они способны, оставаясь зачатками, — увеличивают и совершенствуют их эволюционную энергию, достигающую благодаря этому высшей степени, если сочетание обстоятельств с самого начала благоприятствует их оплодотворению. Таким образом зачатки обладают реальной жизнью, а так как вся материя есть зачатки, то вся она живая. Но только имеются два вида жизни, жизнь зачатков и жизнь развитых существ, составляющих впрочем по существу лишь один вид; первый есть начало второго и влечет его за собой, подобно тому как детство влечет за собой юность, юность — зрелый возраст, а зрелый возраст — старость, что дает в общем пять периодов естественной жизни всякого существа.

Я показал выше ошибки и непоследовательности теории, признающей существование мертвой материи и живой материи. Нельзя привести ни одного серьезного довода против единства материи, а, с другой стороны, можно убедительно доказать, что безжизненная, неорганическая, мертвая материя есть нечто внутренне противоречивое и противоречащее реально данной системе природы. Живая по существу материя — всегда живая.

ГЛАВА V

ОТВЕТ НА ЧЕТВЕРТЫЙ ВОПРОС О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ЖИВОЙ МАТЕРИЕЙ И ТАК НАЗЫВАЕМОЙ МЕРТВОЙ МАТЕРИЕЙ

В о п р о с

«Есть ли какая-нибудь другая заметная разница между мертвой материей и живой материей кроме организации и реальной или кажущейся самопроизвольности движения?»

О т в е т

После ответа, данного нами на предыдущие вопросы, этот последний теряет смысл. Разница между мертвой материей и живой материей заключается в том, что мертвая материя — это простая фантазия, иллюзия, нечто невозможное, между тем как живая материя — это реальность, которая существует и всегда существовала.

ГЛАВА VI

ОТВЕТ НА ПЯТЫЙ ВОПРОС. ВСЯ МАТЕРИЯ ОБЛАДАЕТ СПОСОБНОСТЬЮ ДВИГАТЬСЯ САМОПРОИЗВОЛЬНО

Вопрос

«То, что называют живой материей, не есть ли только сама собою движущаяся материя? И то, что называют мертвой материей, не есть ли это материя, приводимая в движение другой материей?»

Ответ

Вся материя, будучи органической и живой, обладает способностью двигаться сама по себе. Эта самопроизвольность (*spontanéité*) движения присуща ей. Результаты ее регулируются и определяются естественными потребностями каждого существа. У зачатков только одна потребность — именно усилить настолько свою эволюционную энергию, чтобы она достигала степени, необходимой для обеспечения их развития при благоприятных обстоятельствах; поэтому все самопроизвольное движение зачатков сводится к непрерывному возбуждению, которое они сообщают с этой целью друг другу.

ГЛАВА VII

ОТВЕТ НА ШЕСТОЙ ВОПРОС. МАТЕРИЯ НЕ УТРАЧИВАЕТ НИКОГДА СПОСОБНОСТИ ДВИГАТЬСЯ

Вопрос

«Если живая материя есть движущаяся сама по себе материя, то как может она перестать двигаться, не умирая?»

Ответ

Ясно, что по существу живая материя обладает по существу способностью двигаться сама по себе и что она так же мало может потерять эту способность, как лишиться своей сущности. Я утверждаю не только, что подвижность по существу свойственна материи, я прибавляю к этому, что материя находится в непрерывном движении, в непрерывном действии и никогда не пребывает в полном покое. Ее организм всегда упражняется тем или иным способом. Неважно, будет ли это движение заметным или незаметным, местным или не местным, — оно всегда реально. Материя не могла бы перестать двигаться, не умирая; но по существу живая материя не умирает. Зачаток не умирает, т. е. он не становится безжизненной и неорганической материей. Все его части, распавшись, не образуют уже одного составного целого, но они продолжают жить каждая в отдельности. Если разрезать полипа на четыре куса и если эти четыре части, возродившись, становятся четырьмя живыми полипами, то можно ли говорить, что первый полип умер? Разумеется, нет. Рассечение не умертвило его, оно только превратило его в четырех других полипов, которых скрывала раньше его форма. Куколка, превратившаяся в бабочку, не умерла, она лишь изменила форму.

ГЛАВА VIII

ОТВЕТ НА СЕДЬМОЙ ВОПРОС. ЖИВОЙ МАТЕРИИ ДОСТАТОЧНО ДЛЯ СОЗДАНИЯ ВСЕХ ФОРМ И ВСЕХ ЯВЛЕНИЙ МАТЕРИАЛЬНОГО МИРА: МЕРТВАЯ МАТЕРИЯ НАРУШИЛА БЫ ВСЮ ОРГАНИЗАЦИЮ ЕГО

Вопрос

«Если существуют живая и мертвая материи сами по себе, то достаточно ли этих двух принципов для создания всех форм и всех явлений?»

Ответ

Не существует мертвой материи. Органическая, активная и живая сама по себе материя является принципом, достаточным для создания всех форм и всех явлений материального мира. Если признать, что вся материя — органическая, активная и живая, то нет нужды прибегать к каким-то пластическим натурам, формирующим души, руководящим разумами, организующим будто бы материю, которая не была бы способна к организации, если бы она была действительно безжизненной. В природе нет другого принципа жизни, другого активного принципа кроме самой активности зачатков, развитие которых дает все явления универсальной системы, где всякий акт создания представляет лишь развитие и превращение.

Мертвая материя противоречит реальной организации мира. Она разорвала бы цепь существ; она нарушила бы ход и действия природы¹.

ГЛАВА IX

ОТВЕТ НА ВОСЬМОЙ ВОПРОС. ЛОЖНОЕ ПРЕДПОЛОЖЕНИЕ. СТРАННОЕ СОЧЕТАНИЕ ИЗ НЕСОВМЕСТИМЫХ МЕЖДУ СОБОЙ ВЕЩЕЙ

Вопрос

«В геометрии реальная величина, прибавленная к мнимой, дает мнимое целое; а в природе, будет ли целое живым или мертвым, если молекула живой материи соединится с молекулой мертвой материи?»

Ответ

Как как не существует молекулы мертвой материи, то нельзя предположить, что молекула живой материи соединяется с молекулой мертвой материи. Каким образом мертвая материя могла бы соединяться с живой материей, которая исключает ее и не имеет никакой аналогии с ней? Это было бы каким-то странным сочетанием, было бы существом, наполовину мертвым и наполовину живым; действительно, хотя в геометрии реальная величина, прибавленная к мнимой величине, дает мнимое целое, но в природе мертвая молекула, соединенная с живой молекулой, не обладала бы способностью умертвить последнюю, так как сущность ее заклю-

¹ См. выше, кн. 3, гл. II.

чается в жизни; и точно так же живая молекула, соединенная с мертвой молекулой, не обладала бы способностью оживить последнюю, так как сущность последней заключается в том, чтобы быть мертвой.

ГЛАВА X

ОТВЕТ НА ДЕВЯТЫЙ ВОПРОС. ЛИШНИЙ ВОПРОС

Вопрос

«Если агрегат может быть или живым или мертвым, то когда и почему он будет живым, когда и почему он будет мертвым?»

Ответ

Раз невозможно существование агрегата, то лишнее спрашивать, когда и почему он будет тем, чем он не может быть.

ГЛАВА XI

ОТВЕТ НА ДЕСЯТЫЙ ВОПРОС. О ПРИНЦИПЕ ФОРМ

Вопрос

«Живой или мертвый, он существует в какой-либо форме. В какой бы форме он ни существовал, каков его принцип?»

Ответ

Я не знаю иного принципа форм кроме зачатков, в которых они начертаны в малом, если угодно в бесконечно малом. Энергии зачатков вместе с благоприятными для их развития обстоятельствами достаточно для создания форм во всем их совершенстве. Форма начертана в зачатке, подобно тому как зрелое тело в нем намечено или наброшено. Зачаток обладает лишь элементарными частями развитого тела, и точно так же он обладает лишь элементами совершенной формы. Зачаток представляет собой особь, доведенную до ее минимальных размеров, а набросок формы в зачатке есть крайний минимум этой формы.

ГЛАВА XII

ОТВЕТ НА ОДИННАДЦАТЫЙ ВОПРОС. О ПРООБРАЗАХ

Вопрос

«Прообразы (les moules) являются ли принципами форм? Что такое прообраз? Нечто реальное и предсуществующее или же только постижимые разумом пределы энергии живой молекулы, соединенной с мертвой или живой материей, пределы, определенные отношением всяческой энергии ко всевозможным сопротивлениям? Если это существо реальное и существующее предвечно, то как оно образовалось?»

Ответ

Из предыдущей главы следует, что не существует иных прообразов кроме самих зачатков, в которых реально отливается

вся материя, поглощаемая индивидами, когда они начинают развиваться, а также при дальнейшем их развитии. Вся материя, поглощенная растущим и расширяющимся зачатком, поступает в сферу действия его организма, испытывая законы его, а согласно этим законам эта питательная материя ассимилируется с машиной в целом.

Зачатки не образовались и не образуются. Они — непосредственное создание творца.

ГЛАВА XIII

ОТВЕТ НА ДВЕНАДЦАТЫЙ ВОПРОС. ВЛИЯНИЕ МАТЕРИИ РАЗВИТИЯ ЗАЧАТКОВ НА ПРОЯВЛЕНИЕ ИХ ЭНЕРГИИ

В о п р о с

«Варьирует ли энергия живой материи сама по себе или она варьирует лишь сообразно количеству, качеству, формам мертвой или живой материи, с которой она соединяется?»

О т в е т

Эволюционная энергия зачатков господствует над материей их развития. Последняя, подчиненная органической системе, в которую она вступает, подчиняется ей тем легче, что она очень сходна с ней. Таким образом энергия зачатка или его органическая сила безраздельно распоряжается питательными молекулами в целях их ассимиляции; сродство этих молекул со строением зачатка успешно помогает его организму. Таким образом можно утверждать, что условия, определяющие ассимиляцию молекул или развитие зачатка, находятся как в нем, так и в них: в молекулах — это их сродство с особенным строением зачатка; в зачатке — это его органическая сила, заставляющая их принять расположение, вызывающее их усвоение. Эволюционная энергия действует сама по себе, в силу своей собственной природы согласно известной мере и в определенных пределах. Несомненно также, что ее действие изменяется до известной степени количеством и качеством ассимилируемых ею молекул. Этим объясняются случаи преждевременного или позднего, удачного или неудачного развития. Так как зачаток развивается лишь путем всасывания (*intussusception*) ассимилируемой им материи, то свойства этой материи неизбежно влияют на его развитие. Зачаток отбрасывает неподходящие для него молекулы; если же они вошли в него, то они нарушают его деятельность; он пытается от них избавиться и страдает до тех пор, пока он их не извергнет наружу; он страдает больше или меньше в зависимости от того, больше или меньше они противоречат его природе. Может случиться, что он погибнет от усилий, делаемых им, чтобы избавиться от них. Все эти комбинации, все эти случайности входят в бесконечный план проявления вещей.

ГЛАВА XIV

ОТВЕТ НА ТРИНАДЦАТЫЙ ВОПРОС. РАЗНООБРАЗИЕ ЗАЧАТКОВ

Вопрос

«Существуют ли живые материи, имеющие специфическое отличие от других живых материй, или всякая живая материя по своей сущности едина и способна ко всему? Тот же вопрос относится к мертвым материям».

Ответ

Не существует двух сходных частиц материи, на какой бы ступени деления ее мы ни взяли их; не существует двух сходных зачатков. Между зачатками существует такое же разнообразие, как и между развитыми и зрелыми индивидами, ибо разнообразие зачатков является элементом разнообразия индивидов. Природа слишком богата, чтобы повторяться. Скажу даже больше: ее по необходимости постепенное и нюансированное развитие не позволяет ей заниматься тем, чтобы создать двойник какого-нибудь существа. Сходные существа таковы лишь для глаз, неспособных уловить их различие.

Не всякая живая материя способна по существу ко всему. Никакая живая материя не способна по существу ко всему. Не всякая материя годится для развития любого зачатка. Только некоторые зачатки, особенно близкие друг к другу в естественном порядке, могут служить друг другу этой цели. Говоря выше о размножении¹, мы предположили, что совокупление бывает плодовитым между особенно близкими друг к другу индивидами, пока индивидуальные различия слишком слабы, чтобы помешать действию совокупления, т. е. пока сумма связей и сходств их соответственных организаций больше, чем сумма индивидуальных различий. Точно так же зачатки могут служить материей развития друг для друга лишь тогда, когда в их строении больше сходства, чем различия; это свойство прекращается лишь тогда, когда индивиды находятся на таком расстоянии друг от друга в естественном ряду, что различия начинают превосходить взаимное сходство организаций.

ГЛАВА XV

ОТВЕТ НА ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ ВОПРОС. О СОЧЕТАНИИ ЖИВОЙ МАТЕРИИ С ЖИВОЙ МАТЕРИЕЙ

Вопрос

«Сочетается ли живая материя с живой материей? Как происходит это сочетание? Каков результат его? То же относится и к мертвой материи».

¹ С. 7, кн. I, гл. VII, в конце.

Ответ

Живая материя сочетается только с живой материей, ибо не существует другой материи. Оплодотворенный зачаток, раскрываясь, всасывает питательную материю, которая должна служить его росту, и благодаря силе своего организма он сочетает ее со своей собственной субстанцией, с которой она ассимилируется. Это сочетание заключается в усвоении, в ассимилировании питательной живой материи с живой материей, питающейся ею. Результатом этой ассимиляции является рост и развитие машины в целом, которая, заставив все другие небольшие машины войти в ее органическую систему, пользуется ими всеми для расширения своего особенного существа.

ГЛАВА XVI

ОТВЕТ НА ПЯТНАДЦАТЫЙ, ПОСЛЕДНИЙ ВОПРОС. ПЕРЕХОДИТ ЛИ МАТЕРИЯ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНО ЧЕРЕЗ СОСТОЯНИЕ СМЕРТИ?

Вопрос

«Если бы можно было предположить, что вся материя — живая, или что вся она — мертвая, то было ли бы что-либо другое кроме мертвой или живой материи, или могли бы живые молекулы вернуться к жизни, потеряв ее, чтобы потом опять расстаться с ней и т. д. до бесконечности?»

Ответ

Вся материя — живая; в материальной системе имеется только живая материя. Материя не может потерять ни своей жизни, ни своей организации. Когда какое-нибудь органическое и живое тело разлагается на другие органические и живые существа, то после этого разложения оказывается столь же мало мертвой материи, сколько ее было до разложения; происходит только разложение живого составного тела на другие живые составные тела, которые в свою очередь сами разложатся на другие составные живые тела, и при этом никогда не окажется ни малейшей частицы материи, которая умирает во всех этих разложениях. Не может быть перехода материи из состояния жизни в состояние смерти и ее возвращения из состояния смерти в состояние жизни, ибо жизнь по существу свойственна материи.

ГЛАВА XVII

ПОВТОРЕНИЕ ИДЕЯ ФИЗИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ВСЕЛЕННОЙ

Вся материя — органическая, живая, животная. Вся материя есть зачаток, но все зачатки обладают индивидуальными различиями, иначе говоря, их жизнь, их организм, их животность обладают оттенками, отличающими каждого из них от всех прочих. Не существует других элементов кроме зачатков; таким образом

все элементы разнородны. Эти элементы не являются простыми существами; простота — атрибут, несовместимый с материей. Элементы состоят из других элементов, т. е. зачатки состоят из других зачатков. Не существует ни естественного, ни искусственного сочетания, которое могло бы привести какой-нибудь элемент, какой-нибудь зачаток к последнему термину его деления. Зачатки в качестве зачатков неразрушимы. Они могут разложиться на другие зачатки лишь после своего полного развития; в состоянии зачатка они не способны ни к какому делению. При разложении какого-нибудь развитого зачатка на несколько других зачатков никакая материя не умирает. Вся материя остается живой; изменяются только форма и сочетание ее. Зачатки, рассматриваемые как образы или формы, переходят; рассматриваемые же как органическая и живая материя, они не переходят. Иначе говоря, в природе не существует разрушения, а имеется только непрерывное превращение. Идея последовательности входит необходимым образом в определение природы; природа есть последовательная сумма явлений, вытекающих из развития зачатков. Сколько имеется развитых зачатков, считая с начала мира до настоящего момента? Сколько остается их еще, которые должны развиться в течение будущего времени? Их ряд неисчерпаем как в направлении прошлого, так и в направлении будущего. Зачаток, который начал развиваться и который встретил непреодолимое для его развития препятствие, не возвращается вспять, чтобы вернуться к своему первоначальному состоянию, он борется против этого препятствия до тех пор, пока в результате его бесполезных усилий не получится его разложения, подобно тому как оно получилось бы естественным образом в результате его полного развития.

Откажемся же от идеи о мертвой, безжизненной, неорганической материи. Поймем ошибочность рассуждения, на основании которого мы утверждаем, что жизни нет там, где мы ее не замечаем. Это первый шаг к тому, чтобы начать видеть ее повсюду.

Конец четвертой книги:

КНИГА ПЯТАЯ

О ЖИВОТНОСТИ РАСТЕНИЙ

ГЛАВА I

ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА ЖИВОТНОСТЬ РАСТЕНИЙ

Растения — это животные, предназначенные природой проводить свою жизнь на том месте поверхности земного шара, где они родились, и не обладающие способностью передвигаться; как мы видели, эта способность не является существенным признаком животности. Организация растений не менее замечательна, чем организация других животных. И та и другая представляют собой систему твердых тел, орошаемых жидкостями. Питательный сок растений приносится во все их части, вплоть до конца мельчайших их разветвлений, множеством распределенных в них с этой целью сосудов; это распределение сока у растений эквивалентно кровообращению у других животных. Для полноты аналогии животности между растениями и животными нет вовсе необходимости доказывать, что сок действительно циркулирует в растении так, как кровь обращается в животном; нет вовсе необходимости, чтобы сок поднимался от корня вдоль стебля по волокнам древесины и спускался затем с верхушки стебля к корню по волокнам коры¹. Сколько существует животных, у

¹ «Dissertation sur la circulation de la seve dans les plantes».

которых нет настоящего обращения жидкости! Его нет у полипа, у солитера и у бесконечного множества других животных. Течение жидкости в питаемой ею машине может сводиться безразлично либо к простому орошению, либо к колебанию снизу вверх и сверху вниз, при котором жидкость проходит и возвращается обратно без всякого препятствия, мешающего ее подъему и опусканию, либо к обращению в неточном смысле слова, либо наконец к настоящему обращению. Ни одна из этих разновидностей не является чем-то существенным для животности. Последняя легко и охотно приспособляется к любой из них в зависимости от того места в иерархии существ, которое занимают рассматриваемые существа. Что касается растений, то, судя по опыту, сок обладает колебательным движением как в коре, так и в древесине.

Листья растений, стебли, лепестки, чашечки, плоды состоят из разветвляющихся во всех направлениях, анастомозирующих друг с другом или соединяющихся между собою сосудов. Растения обладают мышцами, нервами, железами, волокнами, волосами. Их кора — это настоящая кожа, покрывающая их; ее поверхность шероховата и узорчата, подобно коже некоторых животных. Растения дышат и потеют точно так, как животные.

Растения извлекают свою пищу из внутренностей земли, подобно тому как животные находят свою пищу на ее поверхности. Можно даже сказать, что они получают из первых рук те соки, которые мы получаем в измененном виде и с множеством примесей. Природа дала им не только один рот, как нам; у них столько же ртов, сколько имеется ветвей у корня, и численность и величина этих ветвей соответствуют величине растения и количеству пищи, требуемой для его роста. Так как каждое растение прикреплено к месту своего рождения, то корни его удлиняются, в соответствии с его потребностями, для поисков этой пищи.

Сходство это дополняется способом размножения растений, еще более поразительным, чем все только что сказанное. Растения не могут идти искать друг друга; поэтому все они или почти все двуполы, все обладают тычинками, завязями и трубами. Внимательная природа снабдила их мужскими и женскими цветами, соединяя оба пола в каждом индивидуе.

Растения обладают в известных отношениях гораздо большими преимуществами, чем человек — особенно в смысле плодovitости, — и подвержены гораздо меньшим бедствиям. Однако у них есть свои болезни. Некоторые растения, впитывающие слишком большое количество питательного сока, страдают полносочием, которое вызывает разлитие соков, удушья, закупорки. Болезни эти свойственны некоторым видам сосны, особенно видам ее, дающим естественным образом сок, называемый терпентином, когда он жидкий, и живицей или смолой, когда он становится твердым. Если сок этот из-за медленности продвижения свертывается в комки в своих трубках, — что происходит иногда благодаря

спадению какой-нибудь части их стенок,— то он мало-помалу распространяется в трахеях, служащих легкими для растений, и прекращает доступ воздуха; с прекращением дыхания деревья задыхаются. Можно наблюдать, как хиреют растения, как высыхают, желтея, их листья и преждевременно падают на землю. Это хирение, или сухотка, может происходить от разных причин. Она может иметь источником своего рода отвращение, вызванное скисшими соками и мешающее растениям принимать пищу, в которой они нуждаются. Часто также извлекаемый ими из земли сок испорчен и смешан с сырыми и нездоровыми частицами; это вызывает несварение. Существуют ли деревья, не подверженные гангрене и проказе,— я имею в виду тот мох, который собирается грудами вокруг их коры? Известно, какие опустошения произвела в 1728 г. в провинции Гатинэ одна заразительная болезнь среди деревьев, особенно среди шафранов, которые почти все погибли. Деревья страдают от холодов и морозов. Их кусают, их грызут, им вредят черви; судьбой всем существам назначено есть друг друга.

Растения не лишены ни одного из признаков животности. Среди них встречаются странные, необычайные, уродливые экземпляры. Не говоря уже о естественных фактах такого рода, искусство сумело заставить природу давать желательных ему уродов. Нередко можно видеть дерево, несущее плоды другого или нескольких других деревьев, видеть половинку апельсина, приклеенную к половинке лимона; такое же противоестественное соединение можно наблюдать у листьев, ветвей, ствола, причем целое, составленное из разнородных особей, растет и живет, что встречается редко у животных уродов.

Я написал это в 1760 г., и эти размышления были плодом прочтения мною различных книг по анатомии растений, их жизни, питанию, росту, размножению, дыханию, состоянию бодрствования, их сну и т. д. Действительно, все эти вопросы были тщательно изучены и выяснены талантливейшими естествоиспытателями, исследования которых подтверждают тезис о животности растений. Было бы бесполезным повторять здесь то, что можно найти достаточно подробно изложенным в других местах. Я ограничусь лишь тем, что сообщу о некоторых из этих наблюдений, показавшихся мне менее банальными, но не менее убедительными.

ГЛАВА II

СУЩЕСТВУЕТ БОЛЬШЕ СХОДСТВА МЕЖДУ НЕКОТОРЫМИ РАСТЕНИЯМИ И НЕКОТОРЫМИ ЖИВОТНЫМИ, ЧЕМ МЕЖДУ ПОСЛЕДНИМИ И ДРУГИМИ ЖИВОТНЫМИ. ТОЧНО ТАК ЖЕ СУЩЕСТВУЕТ БОЛЬШЕ СХОДСТВА МЕЖДУ НЕКОТОРЫМИ ЖИВОТНЫМИ И НЕКОТОРЫМИ РАСТЕНИЯМИ, ЧЕМ МЕЖДУ ПОСЛЕДНИМИ И ДРУГИМИ РАСТЕНИЯМИ

Достаточно бросить взгляд и сравнить совокупность наиболее крупных животных машин с так называемыми растительными машинами, чтобы убедиться, что часто существует больше внеш-

него сходства между некоторыми растениями и некоторыми животными, чем между последними и другими животными. Если рассмотреть в общих чертах тело человека, то оно представляет собой кожу, служащую подобно мешку оболочкой для ряда разных пачек из трубок различной величины — артерий, вен, мельчайших волокон и волоконцев, в которых течет и обращается жидкость, называемая кровью; эти мягкие части поддерживаются более твердыми частями, костями, входящими друг в друга или прикрепленными друг к другу с помощью сильных связей. Кроме того у человека имеются еще головной мозг, спинной мозг и костный мозг, а покрывающий все это мешок представляет сам совокупность очень тонких трубок, орошаемых тоже кровью. В функционировании механизма из твердых элементов и в обращении жидкости и заключается вся жизнь животных.

Дерево представляет собой очень похожее на это тело. У него кора облегает ствол, корни и ветви; но ствол, корни, ветви, одним словом, все части дерева состоят из бесчисленного множества более или менее тонких трубок, в которых течет жидкость, называемая соком и эквивалентная крови животного. Волокна эти представляют собою артерии и вены растения; они более или менее велики, сочетаются и переплетаются между собой различным образом в зависимости от разнообразия растений. Это переплетение из волокон несомненно эквивалентно внутренним органам животного, состоящим из соединенных между собой трубок. У обладающих ветвями растений имеется сердцевина, аналогичная головному мозгу и костному мозгу животного. Кора или кожа представляет в свою очередь ткань из очень тонких волокон, орошаемую тоже соком. Жизнь растения зависит от деятельности волокон и от движения сока¹.

Сколько существует животных, которые, если сравнить их между собой, не обнаружат такого сходства! Можно ли найти такое сходство между описанным выше приапом и каким-нибудь четвероногим животным? Поэтому, думаю я, вполне возможно, что наши классификаторы произвели странные перемещения в своей классификации существ. Может отлично оказаться, что некоторые из организмов, названных ими растениями, стоят в естественной иерархии существ выше некоторых других организмов, названных ими животными.

Вообразите себе, что оба бедра, обе ноги и обе ступни человека соединились между собою под одной и той же оболочкой, что десять пальцев на ступнях удлинлись и разветвились; что то же самое произошло с пальцами кистей рук и что кроме того из каждого сустава пальцев и сочленений запястья и локтя выступили новые ветви; что волосы на голове поднялись, увеличились, затвердели и тоже разветвились; что вся кожа затвердела, потрескавшись и покоробившись, так что она утратила следы

¹ Теофраст, Грю. Мальпиги, Колонн и др.

человеческой формы, — и вот вместо человека вы получите дерево. Наоборот, вообразите себе, что все ветки какого-нибудь дерева соединились по обе стороны его в две крупные ветви, наделенные у концов пальцами; что все листья, согнувшись и свернувшись, опустились к центру ствола в виде двух легочных листов; что верхушка дерева сократилась, раздулась, закруглилась и получила сужение между этой головой и обеими большими ветвями; что корни сократились, а нижняя часть ствола разделилась на две равные и одинаково расчлененные части и что у места разветвления тычинки различных цветков повисли в виде одной цилиндрической трубки; что кора стала мягкой, как тонкая кожа, — и вот вы получите вместо дерева человека. Обе эти формы не кажутся мне столь отдаленными друг от друга, а указанное превращение их столь трудным, как это можно было бы себе вообразить. Правда, можно быть уверенным, что природа перешла от одной из них к другой через колоссальное множество промежуточных форм и что только из-за невозможности уловить все моменты этого перехода нам так трудно поверить в это. Если бы мы знали все промежуточные между человеком и, скажем, дубом существа и если бы мы были в состоянии уловить все без исключения тонкие оттенки этого превращения, то оно не представляло бы для нас какой-то загадки. Изучение форм показывает повидимому также, что человек ближе к дубу, чем дуб к ностоку.

Носток — это тело неправильной формы, зеленоватого цвета, прозрачное, как густой студень, и дрожащее при прикосновении к нему. Он появляется после сильных дождей на песках и сухих землях. Он тает или, вернее, высыхает и погибает на солнце и при ветре; для него благоприятна только сырость. Его отнесли довольно поздно к растениям, но если бы в то время обладали такими же познаниями в области естественной истории, какими мы обладаем в настоящее время, то, думаю я, его бы отнесли сперва к животным. Г-н де Реомюр считал его просто листком, жадно поглощающим воду. В естественном состоянии можно наблюдать этот листок, когда он насытился водой; но лишь только он начинает сохнуть, как он сгибается, морщится, перестает быть узнаваемым, и его даже не легко заметить. Дождь воскрешает его, расширяет, увеличивает и возвращает ему его первоначальную форму, которую он теряет под влиянием засухи, чтобы получить ее обратно затем под влиянием влажности. У ностока нет корней; он живет подобно морским растениям, которые тоже лишены корней и которые впитывают всеми порами своей субстанции питающую их воду. Тот же самый натуралист наблюдал на поверхности некоторых ностоков маленькие круглые зерна различной величины: это было их семя. Он посеял его в различных сосудах; семена поднялись без корней, в виде маленьких листков, похожих на собранные им ностоки. Они росли одинаково хорошо, какой бы стороной их ни повернули к земле,

даже если бы их повернули стороной, противоположной той, которой они первоначально держались на земле, — и они оставались в этом новом положении, отлично приспособившись к нему, не стараясь вернуться к первоначальному положению, как более естественному, что решительно противоречит природе растения, пытающегося всегда принять вертикальное положение и принимающего его, если только ему предоставляют возможность этого¹.

Мы раньше видели примеры животных, имеющих корни; теперь перед нами случай растения — во всяком случае его считает растением талантливый наблюдатель, — которое лишено корней, которое ветер может носить и шатать во все стороны, которое можно поворачивать во всех направлениях, которое можно даже топтать ногами, и все это безнаказанно, ибо его организация, рост и жизнь от этого нисколько не страдают. Этот листок очень похож на воронкообразного полипа; очень может быть, что земля, подобно воде, имеет своих полипов. Одно время сомневались в животности полипов; можно надеяться, что с течением времени убедятся также в животности ностоков; что касается меня лично, то я уже убежден в этом. Как бы то ни было, это мнимое растение имеет конечно — даже по описанию г. де Реомюра — больше сходства с мягкотельными животными, или зоофитами, состоящими подобно ему из какой-то густой слизи (см. вышеописанных животных), чем со всяким другим растением. Больше того, я поместил бы его скорее выше, чем ниже морского гриба, приапа и некоторых видов морских перьев, имеющих или кажущихся имеющими корни, ствол и ветви.

ГЛАВА III

О ПИТАНИИ И РОСТЕ РАСТЕНИЙ

Питание и рост растений совершаются в точности так, как питание и рост животных. Известно, что питательные вещества растворяются и вырабатываются в теле животного, что выработанные там, они превращаются в хилус, в кровь и что кровеносные сосуды распределяют их во всех частях организма, с которыми они соединяются и ассимилируются, становясь таким образом мясом, костями, волосами и т. д. Земляной сок, всасываемый корнями растений, подвергается внутри их аналогичным, хотя вероятно менее многочисленным растворениям и приготовлениям; этот переработанный здесь сок, попадая во все части растительного организма, ассимилируется с ними и становится древесиной, листьями, плодами, семенами и т. д.

Рост представляет у растений, как и у животного, постепенное расширение частей во всех направлениях, происходящее под

¹ «Les observations sur la végétation du nostoch», par de Reaumur, dans «Histoire de l'Académie Royale des Sciences», année 1722.

действием питательных веществ, которые, соединяясь с субстанцией организма, растягивают ткань его и заставляют его расти.

ГЛАВА V¹

ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ О ЧУВСТВАХ И МЫСЛЯХ РАСТЕНИЙ

У растений нельзя заметить никакого признака чувства и мысли, они не обнаруживают ни удовольствия, ни страдания, ни любви, ни ненависти; они ничем не выявляют, что они обладают каким-нибудь познанием своего состояния, того, что им полезно и что вредно, и т. д.

Если бы даже это утверждение было верно, то этого все же было бы недостаточно, чтобы дать нам право отрицать у растений всякого рода чувства и мысли. Если мы обратим внимание на то, на каком расстоянии от нас они находятся в естественной иерархии, насколько их форма отличается от нашей, сколько потребовалось природе промежуточных звеньев и превращений, чтобы перейти от них к нам и от нас к ним, — одним словом, если мы обратим внимание на то, как мало соответствия между их органами и нашими (хотя некоторое соответствие и имеется), — то мы легко поймем, что наше положение не позволяет нам судить с некоторой степенью достоверности о том, что происходит в них. Это соображение способно умерить торпливость наших суждений в вопросе о положении растений, ибо вообще выражение чувств и мыслей у других индивидов нам тем более понятно, чем они ближе к нам, и тем менее понятно и ясно, чем они дальше от нас. Благодаря этому на известном расстоянии существа должны по строению своих органов так мало походить на нас, что мы замечаем у них лишь весьма неопределенные признаки чувства, признаки, не действующие на нас, непонятные для нас и поэтому не имеющие никакого смысла в наших глазах. Человек, сердце, ум, вкусы и взгляды которого особенно похожи на наши, — что вызывается сходством наших индивидуальных организаций, — есть, разумеется, тот человек, который лучше всего выражает для нас свои взгляды и свои мысли и у которого мы их лучше всего понимаем; он обнаруживает для нас наибольшее число признаков их, весьма убедительных, ясных, выразительных признаков, которые мы толкуем замечательно правильно и в которых мы ничего не поняли бы, или которое во всяком случае поняли бы не так отчетливо, если бы между нашими темпераментами не было такого большого сходства. Человек, душевный склад которого был бы менее похож на наш, не так легко был бы понят нами, а человек, направление ума которого было бы диаметрально противоположно нашему способу мыслить (что имело бы своим источником большую разницу температуры наших мозгов), обнаруживал бы

¹ Гл. IV опускается (Ред.).

для нас свои чувства и свои взгляды лишь смутным, неясным и часто загадочным для нас способом.

Если мы перейдем от людей к животным, то мы заметим ту же самую градацию. Обезьяна, собака, птица выражают свои чувства с некоторой степенью ясности для нас при помощи криков и жестов. Если мы станем спускаться ниже, то выразительность знаков уменьшается, а сами знаки становятся малочисленнее. Устрица закрывает и раскрывает свою раковину, полип удлиняет и укорачивает свои руки, — и это почти все, к чему сводится для нас выражение чувств у этих низших видов. Таким образом нет ничего удивительного в том, что оно становится еще менее ясным у растений, а тем более у минералов, которые находятся еще дальше от нас. Поэтому нельзя утверждать, что мы не замечаем у растений никаких чувств и мыслей из-за отсутствия их у растений; это происходит только из-за недостатка средств и органов выражения, доступных нашему пониманию. Вот все, что можно вывести из молчания растений. Мы имеем здесь дело не с полным отсутствием у них чувств, но с нашей неспособностью понять те знаки, которые они могут дать об этом и которые теряют для нас всякое значение из-за недостаточного сходства между нашими организациями.

Это соображение объясняет также, почему так трудно признать тезис о животности растений. Я не льщу себя надеждой, что сумею сделать его столь же очевидным, как тезис о животности собаки или лошади; но ведь и тезис о животности собаки или лошади для нас не так очевиден, как тезис о животности наших ближних, ибо если бы он был столь же очевиден, то не нашлось бы столько философов, которые так усердно и упорно превращали животных в машины, чего ни один из них не решился сделать по отношению к человеку. Я отлично понимаю, что животность растений может обнаруживаться для нас лишь в меру того, что допускает их расстояние от нас. Я не собираюсь придать тезису о животности растений большей степени очевидности, но я хочу сохранить за ним хотя бы эту степень очевидности против взглядов тех, которые отрицают у них животность, и показать ее тем, которые ее еще не заметили до сих пор. С этой целью я и начал рассмотрение этого вопроса и с этой целью я буду его продолжать.

Верно ли, будто у растений нельзя заметить никакого признака чувства и мысли, будто они не обнаруживают ни удовольствия, ни страдания, ни любви, ни ненависти, будто они ничем не выявляют познание своего состояния, того, что им полезно и что им вредно? Лица, высказывающие этот странный взгляд, повидимому, никогда не наблюдали и не изучали растений. Я предложу их вниманию несколько фактов и несколько наблюдений, которые, на мой взгляд, дают почти исчерпывающий ответ на этот вопрос.

Я не стану подробно описывать явлений, наблюдаемых у недотроги, название и движения которой доказывают наличие у нее чувствительности вопреки рассуждениям, отрицающим это. Листок здоровой недотроги чувствует даже слабое касание ветра и дождя; он закрывается при малейшем прикосновении к нему: обе его половинки — если за середину его взять самую крупную жилку — сближаются между собой, пока они не соединятся в точности. На суставцах листьев имеется маленькое место, которое отличается своим беловатым цветом и которое повидимому является местом наибольшей чувствительности растения. Если прикоснуться к листу недотроги несколько сильнее, то не только лист отодвинется и закроется, но то же самое сделает и противоположный листок той же пары. Кроме того отодвигается и ножка листа, приближаясь к веточке, из которой она выходит, и прилегая к ней. Сама эта веточка приходит в движение при более сильном прикосновении, соединяясь с ветвью, из которой она выходит. Наконец сотрясение может быть настолько сильным, что вся ветка в целом почувствует это, и это выразится в том, что она приблизится к своей крупной ветви¹. Разве недотрога не является животным, субстанция которого так нежна, что малейший толчок причиняет ей боль? Что бы ее ни толкнуло, ее первое движение заключается в том, чтобы отодвинуться, согнуть свои члены, и это движение отодвигания, бегства или отворачивания всегда пропорционально силе толчка, силе чувства. Разве найдется человек, который никогда не находился в положении недотроги? Пусть он вспомнит то движение, которое сделал, когда на руку ему упала искра огня или когда он погрузил ногу в слишком горячую или слишком холодную воду. Он убирал в этих случаях руку или ногу лишь потому, что он чувствовал боль. Таким же образом он должен истолковать движение недотроги, которой он касается, или же сказать, что он не чувствовал обжигавшего его огня, заставившего его убрать свою руку, ни ледяной воды, заставившей его убрать ногу.

Цветок с острова Цейлона, который островитяне называют синдрик-маль (sindrik-mal), начинает медленно раскрываться к 4 часам вечера, продолжает это постепенно в течение всей ночи до утра, когда он раскрывается целиком; после этого он начинает закрываться и складывать свои листья с той же самой постепенностью до 4 часов вечера. Все это сильно смахивает на самопроизвольное движение, имеющее своим источником сам цветок. Что же касается регулярности и единообразия этого движения, не обнаруживающего в отличие от движения крупных животных, особенно движений человека, никаких капризов, то это объясняется тем, что капризы — это свойство разума, а не животности. Да позволено мне будет сказать мимоходом следую-

¹ «Observations sur la sensitive», par M-r du Fay в «Mémoires de l'Académie Royale des Sciences», année 1736.

щее. Можно заметить, что животные утрачивают единообразие своего инстинкта и приобретают прихоти лишь по мере своего приближения к человеку, как если бы он сообщал им свою капризность. Домашние животные несомненно более капризны, чем неприрученные животные. Синдрик-маль чувствует, что чрезмерный солнечный зной причиняет ему боль; он не может выносить дневного света; поэтому он закрывается с утра до 4 часов вечера, раскрываясь и распускаясь при ночной свежести и темноте. Этот цветок, может быть, сова или летучая мышь среди растений.

Существуют другие виды растений, листья которых следуют за движением солнца под влиянием удовольствия, испытываемого ими от прямых лучей его. Можно наблюдать, как они подставляют утром верхнюю поверхность своих листьев навстречу поднимающемуся солнцу и как они ее держат прямо обращенной к этому светилу в течение всего времени его нахождения над горизонтом, так что эта поверхность обращена к югу в полдень и к западу вечером. Ночью или когда небо облачно, листья находятся в горизонтальном положении, причем верхняя поверхность их обращена кверху; можно было бы сказать, что они глядят на небо и ищут в нем светила, благодетельного света которого они жаждут подобно всем прочим животным благодаря чувству теплоты и жизни, сообщаемому им солнцем. Это движение свойственно множеству растений, представляя только некоторые отличия, вытекающие из их различного строения. Так например акация не следует за движением солнца, но когда листья ее согреются от теплоты солнечных лучей, то они обнаруживают сильное впечатление, вызванное в них теплотой, тем, как они сгибают свои края к верхней своей поверхности. Ночью и в сырую погоду они сгибают их книзу, иначе говоря, для выражения противоположного ощущения они производят противоположные движения. Так же поступают и животные.

Члены прикрепленного своими корнями животного обладают известным естественным положением подобно членам передвигающегося животного; и то и другое обладает чувством вытекающего отсюда благополучия, так что, когда стесняют их члены и ставят их в противоестественное положение, то они делают усилия, чтобы избавиться от этого принуждения и вернуться к своему естественному положению. Так например если посеять зерно навыворот, то обращенный кверху корешок его сгибается, чтобы войти в землю, а обращенная книзу зачаточная почка искривляется, чтобы подняться к поверхности земли. Это поведение доказывает достаточно ясно, что зерно чувствует неудобство неловкого положения, в которое его поместили, и что оно пытается путем самопроизвольного движения вернуться к своему естественному состоянию. Под влиянием того же самого чувства растение, встретив два пласта земли, выбирает тот из них, который подходит к нему, и удаляется от того, который вреден ему или менее подходит. Под влиянием опять-таки того же самого чувства, растение, заклю-

ченное в теплицу или в погреб, поворачивается и обращается в сторону окон или отдушин, как бы в поисках воздуха, нужду в котором оно ощущает. Эти явления и множество других аналогичных им, которые я обойду молчанием, известны всему свету; и естествоиспытатель, привыкший улавливать малейшие признаки, обнаруживаемые природой, несмотря на заботливость, с которой она скрывает от нас свои чудеса, — этот естествоиспытатель не сможет не видеть в них явных признаков чувствительности. Он без труда признает, что роза, раскрывающаяся под лучами солнца или медленно распускающаяся при любовном дуновении ласкающего ее зефира, чувствует в этот восхитительный момент сладость своего существования благодаря своего рода раздражению, соответствующему ее органическому строению; что, подобно тому как у личитожнейшего насекомого совокупление сопровождается очень острым ощущением удовольствия, точно так же энергичное извержение семянной жидкости тычинками на пестики доставляет растениям сильное ощущение сладострастия; и можно утверждать, что цветы хиреют, высыхают и падают после этого акта, подобно тому как насекомые хиреют и умирают после совокупления и кладки яиц. Даже сам царь животных испытывает после акта совокупления усталость, истощение, которые несомненно повлекли бы за собой его гибель, если бы природа не восстанавливала быстро произведенную им при этом затрату энергии. С каким пылом склоняются тычинки над пестиками, чтобы покрыть их своим семенем, а мужские цветы ищут женские цветы, которые никогда не отказываются от их объятий! С каким искусством вьюнок опрокидывает чашечку своего цветка, когда тычинки и пестик созрели. Он знает, что без этого опрокидывания пестик, который больше тычинок и который всегда расположен выше пыльников, не сможет получить от них семенной пыльцы. Кто будет утверждать, что он не знает этого и что точно так же он не чувствует, когда он в состоянии произвести себе подобное существо, тот должен сказать то же самое о животных и предположить, что акт размножения происходит у них без всякого ощущения, — что явно несостоятельно.

Вот, думаю я, довольно значительное количество фактов, и фактов достаточно убедительных. Но, чтобы не оставить, если возможно, никакого сомнения в этом вопросе, разберем, что такое ощущение, и посмотрим, находится ли у растения то, что его составляет.

Ощущение — это полученное каким-нибудь органическим существом впечатление, заставляющее его искать известные предметы и избегать известных других предметов. Впечатление, заставляющее его искать известные предметы, приятно ему, потому что эти предметы подходят к его строению, и оно доставляет удовольствие. Впечатление, побуждающее это существо избегать известных предметов, неприятно, потому что эти предметы вредны его строению, и оно доставляет страдание. Это впечатление, полученное органическим существом, способным к внешнему движению, обнару-

живается в виде движения, производимого им, чтобы приблизиться или удалиться от предметов, производящих на него приятное или неприятное впечатление. Отсутствие этого движения не есть бесспорный признак нечувствительности, потому что впечатление может быть целиком внутренним. Оно концентрируется внутри существа, если последнее лишено органов, с помощью которых оно могло бы обнаружить его вовне. Существо это вынуждено только стремиться к тому предмету, который подходит к нему, не будучи в состоянии приблизиться к нему, и избегать предмета, который не подходит к нему, не будучи в состоянии удалиться от него. В дальнейшем мы увидим, имеются ли такого рода существа в природе. Но было бы противоречием, чтобы какое-нибудь существо делало вид, будто оно ищет некоторый предмет и приближается к нему, если бы оно не стремилось к нему, или чтобы оно делало вид, будто избегает его и удаляется от него, если бы оно не питало отвращения к нему. Если оно не желает его и наслаждение им неприятно ему, то почему оно ищет его и приближается к нему? Или же если оно не питает к нему отвращения и его присутствие не неприятно ему, то почему оно избегает его и удаляется от него? Реальное существо неспособно к таким капризам и к такому лицемерию. Поэтому следует признать в качестве бесспорного принципа, что органическое существо, ищущее известных предметов, получает от них приятные впечатления и что оно испытывает чувство удовольствия при обладании ими; что, наоборот, органическое существо, удаляющееся от известных предметов, получает от них неприятное впечатление и что их присутствие причиняет ему чувство страдания. Словом, органические существа, которые ищут и избегают известных предметов, — это чувствующие существа. Но мы видели, что некоторые растения избегают прикосновения руки, что другие ищут солнца, принимают известное расположение предпочтительно перед другим, оставляют то положение, которое им придали, и возвращаются к тому, которое у них отняли, что они выбирают между двумя различными пластами земли, приближаются к тому, который подходит к ним, и удаляются от того, который менее благоприятен для них. Следовательно растения — это чувствующие существа, способные испытывать удовольствие и страдание, желание и отвращение; нельзя отрицать в них этого свойства, не противореча самому элементарному понятию об ощущении.

Я принял для себя за правило: верить людям не на основании их слов, — стоик бесстыдно лжет, когда посреди величайших страданий он заявляет, что он не страдает, — а на основании менее двусмысленного языка, чем слово, я имею в виду естественный язык жестов, тот универсальный язык чувств, которые очень трудно фальсифицировать, язык криков, слез, вздохов, ласк, перемены в лице, восторгов, с которыми природа устремляется к одному предмету или удаляется от другого, одним словом, язык поступков. Я вижу, что в обычной жизни это самая правдивая сторона

человека, хотя все же случается довольно часто, что и эти внешние признаки обманывают нас, потому что человек обладает злощастной способностью извращать все, фальсифицировать все. Однако он не может притворяться долго; рано или поздно природа начинает проглядывать вопреки этому насилию: шкура овечья не покрывает так полно волка, чтобы не показались когти последнего. Мы так убеждены в большей правдивости этого немого языка жестов по сравнению с языком звуков, что когда слова какого-нибудь человека противоречат его внешнему виду и всему его поведению, то мы, не колеблясь, предпочитаем верить скорее его лицу и поступкам, чем его языку. Этот язык жестов свойствен нам вместе с животными и растениями; он даже более наивен и более правдив у животных, чем у человека, и тем более у прикрепленных корнями животных, потому что они менее способны фальсифицировать его, и он тем более убедителен. Поэтому да позволено мне будет думать, что жалобы собаки, ее крики, ласки, тявканье, убежание, ее стремление к некоторым предметам и явное отвращение к другим предметам представляют выражение ее чувств; что точно так же и в соответственной степени движения растений, например усилия недотроги избежать прикосновения других тел, старания синдрик-маль раскрыться в пору ночной прохлады и закрыться в дневной зной, постоянство, с которым следуют за движением солнца, поворачиваясь вместе с ним, подсолнечники, искусство, с каким все растения выбирают лучшие из двух пластов земли, жадность, с какой они ищут воздуха и света, способность акаций сгибать свои листья то вверх, то вниз в зависимости от температуры воздуха, — что все это свидетельствует о впечатлениях, которые производят на них внешние существа, и о чувствах, которые они испытывают в связи с этим.

Если считать этот пункт отныне установленным, то этим, поскольку у нас имеются убедительнейшие доводы в пользу чувствительности растения, выясняется и другой, еще более, кажется, противоречащий ходячим предрассудкам.

«Все мыслители единодушно сводят ощущение к восприятию и мысли». Ощущать, воспринимать, мыслить, познавать — представляют синонимы в этом смысле. Поэтому, если мы признаем у растений ощущения, то мы не можем отказывать им в некоторой системе восприятий, мыслей и познаний, аналогичных их ощущениям и основывающихся на этих ощущениях. Следует признать, что ощущать — это значит познавать; что избегать какой-нибудь вещи и искать другой вещи — это значит судить, что одна вещь неприятна и вредна, а другая приятна и полезна. Действительно, я не вижу ничего страшного в том, чтобы признать у растений известную степень познания и разума, мышления, суждения, ибо мы вынуждены признать у них наличие ощущения, желания, отвращения на основании предполагающих их действий.

Я надеюсь, что этой точке зрения не придадут более широкого толкования, чем следует. Природа дала, разумеется, всем существ-

вам известную долю рассудка, именно такую, какой требует их самосохранение и их благополучие, — но и только. Точно так же все существа должны наслаждаться сладостью существования в степени, соответствующей их строению и занимаемому ими в иерархии существ месту. Что значит существовать, не ощущая своего существования, не зная его, насколько это доступно данному существу? Неужели думают, что у какой-нибудь живой твари возможно подобное, абсолютно лишённое всякого ощущения, всякого познания существование? Между тем в природе все живет. Все существа должны питаться, расти и размножаться. Эти три потребности дают себя чувствовать благодаря более или менее сильным ощущениям и дают себя познать благодаря более или менее явным, в зависимости от системы, восприятиям. Эти впечатления и эти восприятия побуждают все существа искать средств для удовлетворения этих потребностей в таком изобилии и с таким наслаждением, какие допускает их состояние, а так как природа никогда не обманывает, то она дала всем существам всю ту степень знания, ловкости и, выражаясь более философским образом, всю ту степень мудрости, в которой они нуждаются, чтобы выполнить обе задачи — как личного самосохранения, так и размножения их вида — и обеспечить себе все то, что требует их благополучие, и удалить или избежать всего того, что противоречит ему. Вот почему человек, которому приходится устранить столько бедствий и удовлетворить столько потребностей и существо которого способно к такому совершенствованию, обладает также столь развитым разумом и ловкостью. Легко понять, насколько должна уменьшиться доля этого при переходе через все промежуточные ступени от человека до первого животного, неподвижно прикрепленного к почве. Разумеется, она при этом сильно уменьшается, но не окончательно утрачивается. Скромные потребности растения удовлетворяются легко; земляной сок сам отыскивает его, но оно нуждается еще в известной степени познания, чтобы отличить почву, доставляющую ему подходящий сок, от почвы, из которой оно могло бы извлечь лишь испорченный сок; оно нуждается также в известной степени ловкости, чтобы отвернуть свои корни от этой вредной почвы и направить их в сторону другой почвы; оно нуждается в ней также для выполнения всех других самопроизвольных операций и действий, доступных нашему наблюдению.

Никто больше не верит серьезным образом, что животные — это чистые машины. Хотя они представляют лишь чистую материю, но мы без всякого труда приписываем им некоторую соответствующую степень мышления. Не более трудно признать, что и растения обладают некоторой системой восприятий, соответствующей их организации. Этот последний взгляд не более странен и не более опасен, чем первый. Вопрос заключается только в том, соответствует ли он фактам. Как судим мы о познании животных? По знакам, которые они нам дают об этом. А что это за знаки? Их

действия, которые мы толкуем согласно законам аналогии. Но если судить о растениях согласно тем же самым законам аналогии, то их действия свидетельствуют о некоторой особой системе восприятий, без которой не могло бы обойтись их существо и которая соответствует их потребностям. Сфера их мысли очень узка; их разум очень смутный, тупой, но и в таком виде его достаточно для них, чтобы они могли выполнить цели природы. Однако это еще не низшая ступень разума¹.

Конец пятой книги

¹ Гл. VI опускается (Ред.).

КНИГА ШЕСТАЯ

О ЖИВОТНОСТИ МЕТАЛЛОВ, КАМНЕЙ И ВСЯКОГО РОДА ИСКОПАЕМЫХ ВЕЩЕСТВ

ГЛАВА I

О ЖИЗНИ И ОРГАНИЗАЦИИ ИСКОПАЕМЫХ

Мы видели, как природа, постепенно видоизменяет животность, начиная с первого из четвероногих и до последнего из растений, которыми согласно взглядам естествоиспытателей-классификаторов являются может быть трюфели, носток, или какой-нибудь мох или лишай. Не будем думать, что природа, опустившись до этой ступени универсальной иерархии, изменяет себе и что она должна изменить свой план. Не будем слушать лживых рассказней тех, которые осмеливаются клеветать на нее. Не будем верить рассуждениям людей с недостаточным философским складом ума, согласно которым органическая жизнь природы здесь кончается, ибо, как они уверяют, после затраты, произведенной ею для заполнения высших классов иерархии существ, у нее уже ничего не остается для низших классов. Правда, природа, организуя и оживотняя ископаемых, производит при этом меньшие затраты и обнаруживает меньшую пышность. Но если их животность более скрыта, более смутна, более сосредоточена, то разве от этого она менее реальна? У одних ископаемых она как бы заключена в узы их

массивности: в ней нет ничего бросающегося в глаза, ничего поражающего; у других она представляет как бы легкий налет на их поверхности, но столь тонкий оттенок ускользает от нас; у всех же ископаемых она скрыта под формами, органами и операциями, резко отличающимися от наших: она мало заметна для нас, ибо, тщеславные во всех своих суждениях, мы при оценке других созданий всегда берем за основу сравнения нас самих. Не разум, а наше тщеславие лишает ископаемых занимаемого ими положения, превращая их в безжизненные и неодоушевленные тела. Вот почему мы заменили это вводящее в заблуждение правило более надежными принципами. Разыскивая отличительный признак животности, мы напшли, что она абсолютно независима от форм; что она не связана ни с какими определенными органами или аналогами их, ни с какими знаками, ни с какой особенной организацией или особенными свойствами, ибо все эти вещи представляют лишь индивидуальные различия. В частности мы убедились, что могут существовать и что в действительности существуют несколько степеней животности ниже порога наших чувств. Но всем животным свойственно по существу питаться, расти и размножаться, и мы убедились, что камни, металлы и всякого рода ископаемые — это органические тела, состоящие из твердых и жидких элементов и наделенные тройкой способностью питаться, расти и размножаться в силу внутреннего жизненного начала, подобно другим животным, находящимся выше их в универсальной иерархии существ.

Таким образом организация ископаемых животных представляет лишь новую разновидность плана животности, а не какой-то новый план. Существуют животные, которые проводят свою жизнь в непрерывном возбуждении, всегда предвигаясь с места на место и которых природа должна была принудить к отдыху, усыпляя все их способности. Существуют другие животные, которые ведут более сидячий образ жизни, которые прикреплены к какому-нибудь клочку земли и поднимают свою голову над поверхностью земного шара, как будто только для того, чтобы быть спокойными зрителями движений и беготни передвигающихся животных, принимая в этом участие по-своему. Ископаемые животные проводят свою жизнь в утробе земли; они здесь рождаются, здесь питаются, растут, созревают, распространяют свое семя; они здесь стареют, умирают, если только их не вырывают из земли. Соппротивление, оказываемое ими нам, когда мы хотим извлечь их из земли, свидетельствует достаточно красноречивым образом о том, какое насилие над ними мы учиняем, и может быть зло, причиняемое ими затем нам, является мстью за это.

Их жизнь, подобно жизни других животных, делится на различные возрасты, и эти различные возрасты, заключенные в некоторые постоянные границы, можно различить по признакам, весьма похожим на те, которые характеризуют периоды нашей жизни. У них имеется свой возраст детства и неразумия. При рождении и некоторое время спустя — это мягкие слабые тела, нежного сложения,

доступного различного рода расстройствам и болезням. Рабочие, привыкшие рыть землю, работать в коях и каменоломнях, уверяют единодушно, что еще молодые камни и металлы легко крошатся, мягки и несовершенны и что лишь с течением времени они приобретают твердость и вполне созревают. Затверждение начинается с наружной корки, и оно продолжается, подвигаясь постепенно к центру, который затвердевает последним. Монкони (Monconys) нашел на берегах Красного моря огромное множество очень похожих друг на друга камней, из которых некоторые были твердые снаружи, но не изнутри, между тем как другие, казавшиеся более зрелыми и готовыми, были сплюснь твердыми. Наружная часть ископаемых созревает раньше, чем внутренняя; объясняется это тем, что питательный сок у них направляется от периферии к центру, так что сперва орошаются, получают пищу и развиваются наружные части; это должно было бы быть совершенно иначе, если бы ископаемые росли путем чисто внешнего приложения материи.

Когда металлическая пыль или металлическое семя начинает прорастать, то сперва это лишь скопление маленьких зерен, какая-то зернистая рудная порода, это, так сказать, первое детство металла. Через некоторое время те из зерен, которые не погибли, начинают расти и становятся отдельными, более крупными кусками; заполняемая ими рудная жила называется почкой (rognon). Эти металлы молоды и несозревшие; их темперамент еще не сформировался. Они продолжают расти и крепнуть благодаря пище, получаемой ими не через рот или корни, а через все поры их внешней поверхности, выполняющие функции рта или корней. Этой пищей являются сера, горная смола, земля, вода. Если обратить внимание на продолжительную подготовку, требуемую этими питательными веществами, прежде чем они станут пригодными для соединения и ассимиляции с субстанцией золота или алмаза, то не приходится удивляться тому, что эти тела столь тверды и столь компактны по строению и обладают столь тонкими органами. Более грубая организация, каналы, образованные из более объемистых трубочек, не могли бы выработать надлежащим образом этих соков и не позволили бы ассимиляции их. Пищеварение было бы несовершенным, а хилус — слишком грубым. Вместо того чтобы говорить, что трудно поверить, будто в столь плотных телах, как камни и металлы, имеются сосуды, через которые могут циркулировать соки, следует скорее признать, что тела эти, состоящие из столь однородной материи и из столь совершенно подготовленного и переваренного сока, могут быть лишь живыми существами, обладающими крайне тонкими органами, необходимыми для превращения в столь чистую субстанцию грубой пищи, для освобождения ее от нечистот и сублиминирования. Но все это может быть лишь результатом очень могучей внутренней организации, организации тем более могучей, чем тоньше, чем теснее расположены друг около друга и чем сильнее инструменты, при помощи которых она действует. Металлические индивиды, расположенные друг над дру-

гом или друг около друга, продолжают расти и вытягиваться во всех своих формальных частях и во всех направлениях. Они образуют нити, из которых некоторые параллельны горизонту; другие, более или менее отклоняющиеся, расположены наклонно к горизонту; некоторые перпендикулярны к нему, и довольно часто случается, что под влиянием силы прорастания последние поднимаются над поверхностью земли в виде кустов или же проникают внутрь молодых растений, внутреннюю форму которых они принимают¹. Когда рост их закончился, они затвердевают подобно костям животных. Тогда нити приобретают полную зрелость и становятся более крупными жилами металла.

При своем возникновении камни мягки подобно всем существам, которые зарождаются в виде нежной слизи, ибо эта мягкость необходима для первого развития зачатка, чтобы распутать тонкую ткань его строения. Этой мягкостью объясняется их слабость и хрупкость в юном возрасте; причина обоих этих свойств заключается в излишке жидкости, являющемся также причиной слабости юных животных и растений. Затем, по мере того как они растут благодаря ассимилируемой ими пище, они становятся тверже. Но вполне твердыми они становятся лишь по завершении своего роста, и часто они достигают этой твердости лишь на воздухе, когда они выпустили всю заключающуюся в них влажность. Их рост не происходит хаотическим, неровным, неопределенным, беспорядочным образом, как это было бы при случайном наложении друг на друга частей. Образованные таким образом тела никогда не достигли бы того совершенства и той чистоты, которой достигают драгоценные камни. Такие беспорядочные скопления не дали бы всегда одинаковых по форме и по размерам фигур; они не произвели бы тел столь одинаковой твердости, прочности, блеска и цвета; они не породили бы никогда тел с радиальной симметрией или с симметрическим расположением слоев, ни столь правильно и художественно изготовленных тканей. Мы видим, что камни растут в матках, в которых они были зачаты. В кристаллических копиях, где можно наблюдать кристаллы всякого возраста, никогда не встречается таких, которые обладают только частью своих органов и которые ожидают, чтобы случай прибавил к ним нехватавшую им часть. В них можно наблюдать более или менее крупные, более или менее прозрачные, более или менее сформированные в соответствии с их возрастом пирамиды; но самые молодые, самые небольшие, самые нежные из них такие же целые, как и другие. Это — факт, в котором нетрудно убедиться собственными глазами. Точно так же у звездчатого камня звезды не образуются одна за другой, а растут все одновременно. В зародыше они представляют лишь небольшие слегка лучеобразные точки, растущие вместе со всем телом; лучи мало-помалу вытягиваются, а полости увеличиваются по мере роста камня в диаметре, и таким образом это каменное животное

¹ Опускается примечание о «богемских грибах или сморчках» (Ред.).

оказывается в малом тем, чем оно является в большом. Это замечание применимо ко всем ископаемым.

Минералы обладают всеми органами и всеми способностями, необходимыми для их самосохранения, г. е. для их питания. Подобно растениям и некоторым снабженным раковинами животным — как например устрица и блюдце — они лишены способности передвижения. Объясняется это тем, что они не должны идти искать своей пищи, которая, наоборот, находит их. Эта способность вовсе не существенна для животности; у обладающих ею животных она является лишь особым, вызванным особенностями их строения, средством самосохранения, и поэтому можно считать лишенных ее животных привилегированными существами, ибо они достигают той же самой цели с меньшими средствами. Сколько существует крепких и изворотливых животных, которые тратят свои силы на преследование и, так сказать, на завоевание своей пищи! Сколько раз их усилия оказываются бесполезными! Часто они ошибаются в выборе подходящей для них пищи, и тогда, жадно пожирая ее, они идут навстречу своей смерти, думая, что обеспечивают свое существование. Человек является убедительным примером этого. Можно ли после этого сказать, что я заблуждаюсь, считая минералы привилегированными в этом отношении существами, ибо, не покидая места, они находят свою пищу, так сказать, прямо под руками? Если ее им недостает, то они страдают и хиреют, и нельзя сомневаться в том, что они испытывают мучительное чувство голода и удовольствие от удовлетворения его в меру своих способностей. Если их пища смешана, то они умеют извлечь из нее полезные им элементы и отбросить испорченные части; будь это не так, то никогда или почти никогда не образовывались бы совершенное золото или алмазы чистой воды. Кроме того, подобно другим животным, они обладают внутренними органами, чтобы фильтровать ее, дистиллировать, готовить и доставлять во все части своего тела. Неважно, как называть эти органы и каково их строение, — результат всегда один и тот же, а именно питание и рост индивида. Природа не интересуется формами, и мы не имеем никакого права подчинять ее произведения нашим домыслам. Органы эти точно соответствуют степени фильтрации и переработки, которой должны подвергнуться в них питательные вещества для образования надлежащего хилуса. Вот чем объясняется их чрезвычайная тонкость. Если влить в желудок четвероногого соки, высасываемые дубом при помощи его корней, то они не будут здесь подготовлены так, как это требуется для роста дуба. Точно так же пища, подходящая для металлов, не может быть переработана внутри растения, так как она должна быть переработана, чтобы ассимилироваться с металлической субстанцией. Не следует переносить органы одного животного на другое животное. Всякое животное обладает подходящими для него органами, не переставая от этого быть настоящим животным. Величайшая ошибка судить о каком-нибудь существе или о какой-нибудь группе существ на основании того,

что отличает от них другое существо или несколько других существ.

Между различными периодами жизни ископаемых существуют точные и очень правильные отношения. У разных видов существуют различные отношения между временем, которое требуется ими для развития и достижения своей зрелости, временем, в течение которого они пребывают зрелыми, и временем, в течение которого они хиреют по частям и которое приводит к их смерти или полному разложению. благородные металлы, как золото и серебро, нуждаются для созревания и достижения своего совершенства в более длительном сроке, чем другие металлические вещества; но они и сохраняют это совершенство дольше, и старость их наступает не так быстро. Наоборот, железо размножается и растет самым быстрым образом, но оно и живет меньше и скорее стареется. То же самое относится к мраморам по сравнению с шиферами, пемзами и т. д. Будь у нас больше наблюдений, мы были бы в состоянии вычислить отношения между различными периодами жизни ископаемых и составить таблицы этого. Долговечность некоторых металлических или каменных тел не должна удивлять философа, который знает, как много лет потребовалось им для достижения своего совершенства. Не меньше времени требуется для образования столь чистых тел, как благородные металлы и драгоценные камни. Если цена их основывается на этих соображениях, то она справедлива и отвечает философским требованиям. Действительно, именно здесь все совершается на основании веса, числа и меры, что доказывает убедительным образом наличие скорее некоторого внутреннего фактора, некоторой органической силы, чем действие какой-то случайной причины.

Когда ископаемые начинают приближаться к своей зрелости, то избыток жидкостей уменьшается, потому что вместе с увеличением размеров тела жидкостям приходится орошать и питать большее количество твердых элементов, и тогда между жидкими и твердыми элементами устанавливается равновесие, подобное тому, которое характеризует зрелый возраст других животных. Достигнув своей зрелости, ископаемые наслаждаются полнотой своего бытия и деятельности своих способностей и свойств. В это время магнит и рысий камень обнаруживают максимум своей притягательной силы; алмаз — свою прозрачность и чистоту воды; карбункул — свой блеск; гранат — свой прекрасный пурпуровый цвет, а другие камни — всю красоту своих цветов. Таким же образом соли, серы и горные смолы, равно как и металлы, обнаруживают в это время максимум своих качеств.

Некоторые лица весьма неблагоприятно утверждают, что «минерал есть лишь безжизненная материя; материя неактивная, нечувствительная, действующая лишь под принуждением законов механики, подчиняющаяся лишь всеобщей силе, распространенной во вселенной; что это материя, лишенная организации, силы, всяких способностей, даже способности размножаться; бесформенная суб-

станция, созданная для того, чтобы люди и животные топтали ее ногами...»¹ Как! У минералов нет ни силы и никакой способности! Да позволит мне ученый автор этого заявления спросить у него, что же такое тогда свойство, благодаря которому магнит притягивает железо, эта столь активная и могущественная способность; или что такое та менее значительная способность некоторых прозрачных камней притягивать к себе соломинки, перья, золотые листочки, волосы, бумагу, шерсть и шелк; что такое электрическая сила прозрачных и непрозрачных камней; что такое столь известное свойство асбеста или медицинские свойства различных камней, из которых один — именно острацит — лечит воспаление грудей, другой — нефрит — болезнь того же наименования, третий — иудейский камень — растворяет желчные камешки? Я спрошу у него также, что представляет собой способность пробного камня, которым пользуются с таким успехом мастера и который помогает им различать металлы и распознавать их? Существуют ли более активные и более могущественные существа, чем металлы? Самый искусный и самый опытный в тонких манипуляциях химик лишь с трепетом работает над ними. Разве их тягучесть и ковкость не являются некоторыми способностями? Сколько людей обязаны своей жизнью их свойствам, являющимся основой химического искусства? Чем была бы медицина, чем был бы ряд других искусств без чудесных свойств растений и минералов? Будет ли преувеличением с моей стороны сказать, что противоречиво считать тела, у которых мы вынуждены признать столько свойств, неактивной, лишенной силы и всяческих способностей материей? Я утверждаю, что безжизненная и неорганическая материя не может обладать абсолютно никакой силой или свойством; в противном случае она не была бы действительно безжизненной, она не могла бы обладать способностью, являющейся продуктом особенной органической системы. Таким образом, вместо того чтобы нагромождать гипотезы на гипотезы, вместо того чтобы, отказывая минералам в организации, лишая их вопреки данным опыта их способности, более разумно, по-моему, обратить внимание на их способности, чтобы убедиться в том, что они могут принадлежать лишь живому и одушевленному существу. Поэтому остановимся на время на рассмотрении свойств минералов, их операций, их действий; они покажут нам безошибочным образом, что происходит в них, и дадут нам возможность извлечь их из того состояния тупости, на которое их так несправедливо обрекли. Нижеследующие размышления могут показаться новыми многим читателям, но принципы их стары и вполне достоверны.

Способности всякого существа соответствуют особенностям его органов, природе его потребностей, различным обстоятельствам, в которых оно может естественным образом очутиться, а все это соответствует занимаемому им во вселенной месту. Для существ с другими отношениями к окружающему нужны другие способно-

¹ «Histoire naturelle générale et particulière etc.», tome III, edit. in-12.

сти, а другие способности требуют для своего развития других органов, или, если угодно, другие органы требуют других способностей. Все существа обладают двумя потребностями: потребностью самосохранения в течение некоторого времени и потребностью сообщить жизнь другим существам. Все существа испытывают эту двойную потребность в соответствии с их строением; все они удовлетворяют ее с помощью средств, соответствующих их органам питания и размножения, и удовлетворение этого повсюду сопровождается той долей наслаждения, на которую способен данный организм. Изумительное разнообразие способов, каким обнаруживаются у различных индивидов эти потребности, средств, какими они пользуются для их удовлетворения, числа и уловок органов, предназначенных для этой двойной цели, вида и силы удовольствия, связанного с выполнением этих обязанностей, — все это неспособно породить разницу по существу между существами; наоборот, в этом отношении они все включены в один и тот же класс и одинаковы. В соответствии с ними эти существа являются различными животными, живущими, т. е. питающимися, растущими и размножающимися, каждое сообразно с формами своей организации; все это — разновидности животности, как мы это уже неоднократно говорили.

Зрелый возраст ископаемых есть для них, как и для всех прочих существ, то время, когда они достигают своего совершенства. Но я уже довольно много говорил о их способности размножения в предлагаемой теперь седьмой части и особенно во второй части моего труда. Что касается различия полов, которое до сих пор не найдено у них, то имеется немало примеров, доказывающих, что оно вовсе не абсолютно необходимо для размножения; в частности ископаемые могут размножаться посредством отделившихся от них частей или обломков; во всяком случае не следует терять надежды, что может быть когда-нибудь удастся отличить мужское золото и женское золото, мужские алмазы и женские алмазы.

Кроме этих основных и первичных способностей, присущих всякому существу, имеются еще и другие способности, соответствующие известным органическим формам, другим отношениям, другим обстоятельствам, в которых индивид может очутиться естественным образом и в которых он не должен быть застигнут врасплох. Второстепенные способности годятся лучше существенных способностей для распознавания места и для оценки совершенства существ. Поллип и муха обладают более значительной способностью размножения, чем человек. Но органические формы человека разнообразнее и многочисленнее, чем у полиппа; у человека больше отношений к окружающему, и сфера его связей значительно обширнее; поэтому он и обладает большим количеством второстепенных способностей. Последние повидимому у индивидов обратно пропорциональны существенным способностям, ибо чем сложнее и разнообразнее организация, тем больше порождает она особенных свойств, но, с другой стороны, наличия тем больших условий

требует сохранение и размножение подобного организма, а это увеличивает трудности его самосохранения и уменьшает средства для этого. Точно так же, чем проще организация, тем легче она сохраняется и размножается, тем меньше у нее отношений к окружающему и следовательно свойств. Однако разнообразие органических форм, число отношений и характер вытекающих из этого свойств являются чем-то лишь случайным для животности. Свойства, порожденные этими различными комбинациями органов, влекут за собой лишь индивидуальные различия между животными. Их основа заключается не в животности как таковой, ибо животность может существовать без них, а в определенной степени животности, которой они соответствуют. Отсюда следует, что животное может обладать ими в большем или меньшем количестве, обладать ими всеми или ни одним из них, не переставая от этого быть животным; отсюда следует также, что нет таких свойств, которые более животны, чем другие. Подлинно животными способностями являются лишь способности питания, роста и размножения и еще те, которые необходимым образом вытекают отсюда, — как например способность ощущения — и которые тоже встречаются у всех существ в степени, соответствующей комбинации их органических элементов. Что касается частных способностей, то они разбросаны в разных местах на всем протяжении иерархии существ, не охватывая ее во всем ее объеме.

Так как у нас некоторые органы сочетаются в виде глаза, то мы обладаем способностью видеть. Благодаря другой комбинации органов карбункул обладает способностью светиться. Заставим обе эти комбинации обменяться местами, и тогда наш глаз начнет действительно светиться, а карбункул начнет видеть. Мы можем придвинуть к себе лишь то, чего могут достигнуть наши члены. Магнит, янтарь и известные другие тела притягивают некоторые другие тела, помещенные на определенном расстоянии от них. Нет никаких оснований считать одну из этих способностей более животной, чем другую. Наши способности видеть и хватать руками вещи вовсе не существенны для животности; они только свойственны той степени животности, которая присуща человеку. Точно так же способность карбункула светиться и способность некоторых камней притягивать (я пользуюсь самыми банальными примерами, чтобы быть понятнее) вовсе не существенны для животности, они являются только свойствами таких-то особенных животных. Это рассуждение можно применить ко всем особым способностям некоторых существ, на которые следует всегда смотреть, как на свойства различных степеней животности, и которые не более животны одни, чем другие. Они образуют черты, нравы и жизнь индивидов, создавая между ними разнообразие, но не отделяя их радикально друг от друга. Они порождают различные действия и операции, смысл которых для нас тем менее понятен, чем меньше они похожи на наши и чем более отличной от нас системой органов они вызываются. Однако при некотором внимании можно до

известной степени разобрать их значение и истолковать их с известным успехом.

Способность светиться есть конечно нечто более совершенное, чем способность видеть свет. Она предполагает больше чистоты в субстанции, больше однородности в частях, больше тонкости в строении. Душу называли невидимым светом, а свет — видимой душой. Другое доказательство того, что даже в обыденной речи считают способность светиться выше способности видеть, заключается в том, что когда желают расхвалить красивые глаза, то их сравнивают с двумя лучезарными светилами. Таким образом философы, поэты и толпа единодушно ставят светящиеся тела выше видящих существ. Неужели столь превосходная способность может быть слепой и тупой способностью, в то время как гораздо менее совершенное в своем роде чувство зрения доставляет нам столько радостей? Неужели карбункул, алмаз, изумруд, сапфир и все прочие тела, относимые обыкновенно к группе естественных самоцветов, — как те, которые светятся сами по себе, так и те, которые светятся только после трения их, — неужели они не наслаждаются по-своему деятельностью столь прекрасной способности? Неужели они совершенно не сознают ее? Неужели они не получают никакого удовлетворения от функционирования ее? Конечно это не может быть удовольствием, похожим на то, которое мы испытываем благодаря чувству зрения, потому что способность светиться и способность видеть сильно отличаются друг от друга и предполагают другое строение и совершенно различное сочетание органов. Но это все же есть удовольствие, соответствующее этой способности и степени животности, с которой она связана. Неужели меня можно обвинить в пустом фантазировании, если я предположу, что золото, серебро и другие металлы, драгоценные камни и все те вещи, которые мы так высоко ставим, могут в известной мере наслаждаться нашей высокой оценкой их? Что точно так же все те существа, которые мы считаем лишенными чувств и которые мы однако включаем в наше общество, пользуясь ими и заботясь о них, принимают некоторое участие в устанавливаемом нами взаимоотношении с ними? Могут сказать, что идеи эти скорее поэтического, чем философского характера; но разве важно, кто открыл истину — поэт или философ, лишь бы она стала нам известна! Эти идеи возвращают всем существам их законные права, которые мы у них отняли столь деспотическим образом. Мы чуть было не низвели животных до того же самого состояния. Мы желаем обладать всем одни, не допуская к этому других существ. Мы почти готовы присвоить себе все бытие. Эти идеи оживляют природу, которую раньше мы заставили хиреть. Они распространяют вокруг нас веселье, жизнь и интерес.

Но, скажут, ископаемые не обнаруживают никаких признаков чувств, вкусов и той доли знания, которую им желают приписать... Это далеко еще не доказано. Предрассудки мешают нам видеть многочисленные свидетельства того, что происходит в них. Но

если бы даже и не было этих свидетельств, то следовало бы скорее признать, что все их ощущения, весь их разум сосредоточены внутри, чем предположить природу несправедливой и цепь существ разорванной или признать такую бессмыслицу, как учение о безжизненной материи¹. Если бы ископаемые обнаружили внешние признаки той доли чувств, которая им свойственна, то могло бы оказаться, что эти знаки не дошли бы до нас ввиду их несоответствия нашим органам. Но разве наши органы — мера всего существующего?

Ископаемые обладают животной и жизненной организацией, соответствующей их природе, и функции ее у них настолько заметны, насколько это нужно. Мы ошибочно привыкли считать некоторые действия, за исключением всех прочих, признаками жизни; это различие основано исключительно на том, что мы — или особенно близкие к нам животные — выполняем эти действия, а другие действия принадлежат существам, более далеким от нас. Вот источник наших ошибочных суждений о различных существах. Так как ископаемые обладают лишь той разновидностью жизни, которая соответствует их природе, то они могут обнаруживать признаки ее лишь того же самого порядка, ибо у них имеются лишь органы, соответствующие этой разновидности жизни. Но это не мешает им выражаться достаточно ясно для тех, кто желает их понять.

В куче, состоящей из различных пылинок, магнит умеет хорошо отличать частицы железа, которые он притягивает в силу своей симпатии к ним. Камень, который натирают, чтобы заставить его светиться, понимает, чего хотят от него, и его блеск доказывает его согласие на это. Разве эти знаки недостаточно красноречивы? Я не могу в особенности допустить, чтобы минералы, доставляющие нам своими свойствами столько добра, не испытывали сладостного удовлетворения, являющегося первой и величайшей наградой за доброту, какого бы вида и какой бы степени она ни была. Нет, эти свойства не могут быть совершенно бездушными. Может быть скажут, что минералы получают эти полезные свойства лишь после соответствующей обработки их нами. Но разве мы сами не нуждаемся в подготовке и культуре для проявления наших способностей? Разве нам не нужны различные средства и инструменты, без которых наши способности были бы очень ограничены? Что же удивительного в том, что минералы обнаруживают свои свойства лишь при некоторой помощи им, раз мы сами нуждаемся в этом, чтобы использовать свои способности? Мы пользуемся минералами, но действуют-то они. Мы пользуемся ими, ибо мы узнали их свойства, но мы узнали их лишь благодаря тому, что они обнаружили их своими действиями. Это их знаки, и наше счастье, что мы поняли их. Мы обнаружили бы неблагодарность за значительные услуги, которые они нам оказывали и продолжают

¹ См. выше, кн. 3, гл. I.

оказывать, если бы мы старались умалить их. Пробный камень обладает безошибочным чутьем для распознавания металлов, подобно тому как мы обладаем известным чувством для суждения о красках, и возможно даже, что он лучше знает металлические субстанции, чем мы знаем доступные нам вещи. Магнит обладает свойством сообщать свою силу путем простого соприкосновения, подобно тому как мы обладаем различными способами сообщать наши знания. Я не могу поверить, что магнитная игла всегда устремляется к полюсу, ничего при этом не испытывая и ничего об этом не зная. Это пристрастие ее слишком заметно и слишком сильно, чтобы оно было абсолютно бессознательным. Я предпочитаю лучше думать, что магнитная игла не лишена абсолютно знания того, насколько она полезна морякам, и что благодаря счастливой симпатии она так любезно соглашается указывать им путь в их гибельных странствованиях. Действительно, сфера познания, соответствующая каждому существу, охватывает все те случаи, которые могут естественным образом затрагивать его. И неужели алмаз, завидующий магниту в его способности притягивать железо и мешающий ему обнаруживать свою притягательную силу в его присутствии, не обладает внутренним сознанием своего превосходства? И неужели золото, которое дает нам или заменяет нам все и из которого в знак благодарности мы сделали если не нашего царя, то нашего бога, совершенно не знает того почета, которым оно пользуется у нас? ¹

Свойство минералов не представляет чего-то замкнутого в себе, ибо существуют минералы, которые сообщают друг другу свои способности, которые действуют друг на друга, отыскивают друг друга, избегают друг друга, поддерживают друг друга путем общения. Разве это не есть своего рода способность к усовершенствованию и своего рода общество в пределах того, что позволяет их природа? Разве эти отношения менее реальны оттого, что они отличаются от отношений, обнаруживаемых между собой другими животными?

Далее, взглянем быстро еще раз на последний период жизни ископаемых, ограничиваясь для большей убедительности взятыми уже нами примерами. Минералы стареются, и их дряхлость вызывается той же самой причиной, что и одряхление животного. Твердые элементы их высыхают под влиянием воздуха или солнечного зноя, жидкие элементы оказываются в недостаточном для их существования количестве, жизненная сила изнашивается под влиянием работы, и универсальный закон, которому все подчинено, увлекает их вместо со всеми другими существами к их концу. Их способности

¹ Uxorem cum dote fidemque, et amicos,
Et genus et formam regina pecunia donat. *Horat.*
Quidvis numm's praesentibus opta;
Et veniet... *Petron.*

«Супругу с приданым, и верность, и дружбу, и благородство, и воспитание дает царь-золото» — *Гораций*. При наличии денег желай чего хочешь, и получишь... — *Петроний*.

мало-помалу ослабевают и уменьшаются. Старясь, магнит теряет свою притягательную силу, которую он утрачивает также под влиянием неупражнения. Если пределы жизни минералов и продолжительность времени, в течение которого они обнаруживают свои способности, неизвестны нам так точно, как пределы жизни некоторых других индивидов, то во всяком случае они тоже имеют свои нормы; однако часто мы на это не обращаем внимания, а часто их долговечность мешает нам определить ее, потому что мы не можем произвести достаточно надежных в этом отношении наблюдений, тем более, что все происходящее внутри земли мало доступно нам. Однако известно, что металлы и камни, и даже драгоценные камни, стареются и, старясь, теряют свои свойства; они мало-помалу дряхлеют, превращаясь сперва в туф, а потом в пыль. Разложение является концом их жизни, как и у нас.

К этому очерку жизни и животной организации ископаемых можно было бы прибавить множество других черт. Но я ограничусь вышесказанным, предоставив остальное проницательности просвещенных читателей.

ГЛАВА II

СОМНЕНИЯ НАСЧЕТ ТАК НАЗЫВАЕМЫХ ОКАМЕНЕЛЫХ ТЕЛ

Теория окаменелости — это верх фантазии естествоиспытателей. Соблазнившись видимостью, т. е. сходством формы, они сочинили себе и почти вбили другим в голову, будто все каменные ископаемые, у которых имеется некоторое сходство с частями растений, плодов, зерен, орехов, миндалей, стволов, ветвей, листьев и т. д. или с частями животных — костями, челюстями, зубами, черепами, позвонками и т. д., — являются самими этими, но окаменевшими, т. е. превращенными в камни, частями. Стали признавать окаменелыми не только части растений и животных, но даже целые деревья и животные — буки, орешники, дубы, лавровые деревья, масличные деревья, сосны, ели с их семенами и их плодами¹. Вудвард (Woodward) говорит об окаменелых лесах в Ирландии, Англии и особенно Шотландии, а в довершение всего этот автор указывает, что леса эти состоят целиком из деревьев, не встречающихся теперь в той стране, где их находят. Затем идут насекомые, гусеницы, бабочки, мухи и различные виды жуков; пресмыкающиеся — ящерицы и змеи; рыбы — карпы, щуки, окуни, барбуни и раковины всех видов; четвероногие, люди и окаменевшие великаны². Лет шестьдесят с лишним назад из земли выкопали скелет окаменелого слона в одной горе Верхней Саксонии, судя по рассказу ученого историографа саксонского герцога, который я привожу в примечании³. Шейхцер рассказывает об одном окаменелом чело-

¹ Плиний, Теофраст, Клувиус, Гесснер и т. д.

² См. прекрасный список всех этих окаменелостей в «Ориктологии» г. Даржанвила (Dargenville).

³ Опускается примечание, содержащее цитату из донесения Э. Тенцелиуса, историографа саксонского герцога, об окаменевшем слоне (Red.).

веческом скелете. Боккачио упоминает об одном окаменелом великане в 200 локтей, найденном в Сицилии. Все это лишь первые попытки силы окаменения. Кирхе, считающий рассказ об окаменелом великане выдумкой, а самого Боккачио выдумщиком, серьезно говорит об одном африканском городе, окаменевшем вместе со своими жителями, а также об одной татарской армии, окаменевшей вместе со множеством животных, следовавших за ней для пропитания ее.

Вот в немногих словах история окаменелостей — теория, которая усвоена многочисленными учеными и которую каждый из них пытался подкрепить новыми доводами. Но их рвение, кажется мне, походило на рвение Демокрита, о котором Монтень нам сообщает, по Плутарху, следующее: «Демокрит, поев раз фиг (Плутарх говорит, что это был стурец), отдававших вкусом меда, стал размышлять, откуда у них взялась эта необычная сладость; желая выяснить этот вопрос, он встал из-за стола, чтобы посмотреть то место, где были собраны эти фиги. Узнав об этом, его служанка сказала ему со смехом, чтобы он не трудился, ибо она положила фиги в сосуд, в котором находился раньше мед. Он очень рассердился на то, что она помешала ему заняться этим исследованием и лишила его любознательность повода проявиться. «Уходи, — сказал он ей, — ты меня огорчила, однако я не перестану искать причины этого, как если бы это была естественная причина». И вот он стал искать истинной причины для ложного и мнимого следствия».

Вот поразительный пример великого философа, страдающего манией объяснять все, даже вещи определенно ложные и мнимые. Я не сомневаюсь в том, что фанатичные сторонники теории окаменелостей будут тоже огорчены, если их разубедят в их взглядах. Им доставляет слишком большое удовольствие исследовать и фантазировать на ту тему, как кость или ствол дерева могут превратиться в камень, чтоб усомниться в достоверности этого. Возможно, что некоторые, если бы они даже знали наверное, что не существует никаких окаменелостей, стали бы подражать Демокриту и не преминули бы найти *истинную причину для ложного и мнимого следствия*, — ведь чего только ни объясняют в настоящее время! И если пришлось бы для этого перевернуть вверх дном земной шар, то это их бы не остановило. Они станут вам доказывать, что вся земля до известной степени глубины представляет лишь груды развалин и обломков, беспорядочно нагроможденных землетрясениями, вулканами, потопами и т. д.

Надо заметить сперва, что существуют некоторые каменистые отложения (incrustation), которые не представляют вовсе настоящих окаменелостей. Это — простое расширение каменного сока или, как я думаю, разрастание некоторых каменных зачатков, покрывающее какой-нибудь предмет. Подобные отложения встречаются довольно часто. Во Франции, Италии, Германии существуют источники, где все, что бросают в них, покрывается в короткое время

такой каменистой или кристаллической коркой; иначе говоря, плавающие в воде этих источников зачатки задерживаются на кусках дерева, раковинах и других бросаемых сюда телах, распускаются здесь, прорастают и растут, питаются здесь как водой, орошающей их, и другими поглощаемыми ими зачатками, так и самим веществом покрываемых ими тел; действительно, разбивши эти отложения, можно убедиться, что дерево и раковины, на которых они прорастали, если и не совсем разрушены, то как бы высохли и высосаны.

Точно так же сгущения и кристаллизация, происходящие в гротах, особенно в гротах, находящихся на некоторой глубине под землю, представляют собой каменистую и кристаллическую растительность. Здесь дело происходит не так, чтобы просочившаяся вода превратилась в камень или кристалл; здесь, наоборот, зачатки мрамора и другие аналогичные им зачатки прорастают и растут. Эти гроты представляют собой как бы тайные лаборатории, в которых природа раскрывает перед теми, кого она допускает, секрет роста ископаемых.

То, что называют окаменелостью в собственном смысле слова, — это инфильтрация камнетворного сока, который просачивается в поры растений, раковин и костей животных, превращая твердые части их в каменистое вещество. Я начну с замечания, что только живые органические существа способны ассимилировать постороннюю материю со своей собственной субстанцией; эта ассимиляция есть результат жизненной организации. Существует ли операция, требующая большей энергии, чем превращение одного тела в другое тело? Природа не показывает нам ничего более чудесного; это — шедевр ее творческой силы, уступающий по своему значению только акту оплодотворения. Есть ли существо, обладающее меньшей энергией, чем материя грубая, неорганическая, безжизненная, недействительная, лишенная всякой способности? Естественные испытатели забывают о своих принципах и побуждают нас поступить таким же образом, когда они уверяют, будто лишенная активности и какой бы то ни было способности материя может действовать столь энергично на такую крайне активную и сильную материю, как растительная и животная материя, чтобы превратить ее в свое вещество. Они не могут сделать ничего лучшего, чтобы избавить нас от труда опровергать их.

Если растения очень пористы и организация их достаточно мягка, чтобы легко впитывать камнетворный сок, то раковины и кости животных — гораздо более плотной консистенции. Чтобы они могли впитать жидкость, которая должна окаменить их, надо предположить, что исходящая от постороннего источника теплота заставляет испариться из них все жирные элементы, прокаливает их и образует в них бесчисленные отверстия, через которые может просочиться каменистая материя. Но центральный огонь, способный прокалить кости, должен истребить растения. Нет никаких оснований допустить наличие такого прокаливания в швейцарских, английских и немецких каменоломнях, из которых добывают многочисленные эк-

земляры этих якобы окаменелых костей, ибо, если допустить это, то сами камни должны были бы быть прокаленными и превращенными в золу, особенно если принять во внимание, что эти камни очень мягки. Так например знаменитый человеческий скелет Шейх-цера был найден в шифере. Если скажут, что прокаливание костей вовсе не необходимо для их окаменения, то я спрошу, почему в иных случаях мы имеем дело с простым каменистым отложением, а в других — с внутренним окаменением. Если камнетворный сок обладает достаточной силой и тонкостью, чтобы просочиться в столь плотные тела, как кости и раковины, то почему в других случаях он лишь скользит по менее твердым веществам, не ассимилируясь с ними? Что задерживает его на их поверхности, когда он может проникнуть внутрь их? По существу никогда не должно было бы быть простых каменистых отложений.

Все существа, наделенные способностью питаться и расти, обладают также способностью ассимилировать себе питательные вещества, служащие для их роста. Камни обладают камнетворной силой или способностью превращать в свою каменистую субстанцию вещества, служащие им пищей, подобно тому как животные обладают плотетворной, если можно так выразиться, силой, т. е. способностью превращать в плоть принимаемую ими пищу. Не существует никаких других окаменелостей. Но в случаях окаменелостей рассматриваемого рода окаменевшая материя должна была быть первоначально растворенной, затем переработанной в теле камня и наконец ассимилированной с его субстанцией. Таким образом сходство фигуры некоторых каменистых тел с частями растений и животных не только не доказывает, что это есть сами эти окаменевшие части, но, наоборот, разрушение формы окаменевшего тела является предварительным необходимым условием его окаменения. При всякой ассимиляции одного вещества с другим и следовательно при всяком окаменении не ассимилирующее вещество принимает форму ассимилируемого вещества, но наоборот, ассимилирующее тело уподобляет ассимилируемое тело своей собственной субстанции, в которую оно его превращает.

Между тем сходство форм является главной основой теории окаменелостей. Г-н де Реомюр превратил французскую бирюзу в кости и зубы окаменевших животных на основании простого внешнего и внутреннего сходства формы, отбросив ряд других обстоятельств, несовместимых с его гипотезой. «Все те, — говорит этот знаменитый академик, — которые убеждены, что правильная фигура различных каменистых веществ показывает, чем были некогда эти вещества, т. е. все те, которые считают окаменелыми раковинами камни, обладающие в точности фигурой некоторых раковин; которые принимают за зубы превращенных в камни рыб или животных глосопетыры и другие каменистые тела, в точности похожие на зубы, — все они, говорю я, придерживаясь этого взгляда, единственно правдоподобного и почти всеми принятого, не усомнятся в том, что вещество, доставляющее нам бирюзу, представляет собою окаменелые

кости»¹. Но что станется с теорией г. де Реомюра и других натуралистов, придерживающихся того же самого взгляда, если показать им, что нет ничего более ошибочного и менее достоверного, чем это сходство форм, и что если бы оно даже было достоверно, то оно ровно ничего не доказывало бы в пользу теории окаменелостей?

Я не первый стал высказывать сомнения относительно указываемого сходства. Вот размышления по этому вопросу одного знаменитого немецкого натуралиста; я очень доволен, что они принадлежат представителю народа, чьих ученых обвиняют в чрезмерном преувеличении значения их исследований. Говоря об окаменелых плодах и костях животных, Байер советует наблюдателю этих достопримечательностей не относиться слишком критически к недостатку сходства, который он мог бы заменить в отношении величины, цвета, внутреннего строения и внешнего вида их². Кто после подобного совета не насторожится и не сбавит по крайней мере на две трети все рассказы о сходстве между так называемыми окаменелыми телами и их прототипами? Байер сам поплатился за это искреннее, но неосторожное признание, ибо некоторые лица усомнились в реальности ряда ископаемых, представленных в дополнение к его «Ориктографии»³.

Г-н де Реомюр, несмотря на свое убеждение в правильности теории окаменения зубов и их превращения в бирюзу, тоже признавал, что бирюза эта в действительности не была похожа ни на какие зубы известных морских или земных животных и что имелись экземпляры бирюзы величиной с кулак. Таким образом вся его гипотеза основывается на маловероятных возможностях. Нет ничего менее убедительного, чем рассуждения такого рода: этот камень не похож на зуб ни одного из известных животных, величина его даже превосходит величину всех известных зубов, тем не менее это окаменелый зуб какого-то неизвестного животного, которое следует разыскивать, чтобы сравнить этот камень с его прототипом, когда он будет найден; весьма вероятно, что кости этого животного, существование которого еще не доказано, дали нам копи бирюзы, представляющей однако совершенно отличную форму... Предоставляю читателю самому судить о правдоподобии такого рассуждения.

Но среди жителей местности Симон, в Нижнем Лангедоке, где находят эту бирюзу, существует предание, что когда-то здесь находили крупные экземпляры бирюзы, походившие на кости рук и ног... Жаль однако, что древнейшие экземпляры бирюзы, сохраняющиеся в кунсткамерах, не подтверждают этой ходячей легенды, способной превратить бирюзовую копь в окаменелых людей.

Но бирюза покрыта тонкой эмалью, похожей на эмаль зубов; листья, из которых она составлена, похожи на листки костей; когда

¹ «Observations de M-r Réaumur sur les Mines de Turquoises du Royaume».

² J. L. Baieri, *Oryctographia Norica*.

³ «Oryctologie» de M-r Dargenville.

экземпляры бирюзы недавно добыты, то в них можно различить направление волокон и слоев, образующих здесь клетки, расположенные в порядке, очень близком к расположению у костей; контуры этих слоев волнисты и завиты, меж тем как в других случаях они прямолинейны или представляют единообразную кривизну; если подвергнуть экземпляр бирюзы действию огня, то в нем образуется много маленьких отверстий, как у прокаливаемых костей... Однако эти аналогии не доказывают вовсе, что бирюза — это окаменелый зуб, а доставляющая ее руда — куча окаменелых костей. Покрывающая бирюзу эмаль — это ее корка; будучи менее твердой, чем сам камень, она впитывает из земли сок, чтобы после первой подготовки дать его в изобилии заключенному в ней телу. Таким же образом почти все минералы имеют меловую или мергелевую корку, служащую им оболочкой. Драгоценные камни всегда покрыты нежной, мучнистой, эмалированной или кристаллической коркой. Внутреннее строение бирюзы, листообразное, желобчатое, клеточное, с волнистыми и мягкими контурами, не отличается резко от строения многих других камней — тальков, шиферов, нумизмала и т. д., но оно не вполне похоже на него, потому что ни одно существо не похоже в точности на другое и потому что разница между ними растет соответственно их расстоянию друг от друга в естественном ряду существ. Все прокаленные минералы пронизаны отверстиями, так что это не является какой-то особенностью костей; у древесного угля наблюдается то же самое явление. Объясняется оно тем, что теплота истребляет и заставляет испариться жидкость, заполнявшую поры этих различных тел. Их внутреннее строение и их внешняя форма, столь постоянные, как это может быть у близких друг к другу особей, и их мнимое сходство с костями животных доказывают только, что это — организованные тела, возникшие из особенных зачатков, которые питаются, растут и размножаются, но несколько не доказывают реальности окаменелости.

Несколько лет назад в горах Саси, в двух лье от города Реймса, были найдены на небольшом расстоянии друг от друга, на глубине в пятнадцать футов три камня. Соединенные вместе, эти три куска представляли в грубом виде человеческую голову. Этого было достаточно, чтобы сделать из них окаменелую голову какого-то убитого человека. Эта голова была уродлива и чрезмерно велика. Чтобы объяснить это обстоятельство, прибегли к новому объяснению: эту голову начали рассматривать уже не как голову убитого человека, но как голову человека, умершего от особой болезни костей — экзостоза, — которая и вызвала такие необыкновенные размеры ее. Но почему в таком случае не сделать из нее головы великана? Нам показывают единственный зуб в том, что называют верхней челюстью, и на корешок в нижней челюсти. Но в швейцарских журналах можно прочесть, что лет двадцать назад из земли выкопали камень, который приняли за кость человеческого плеча и в котором находился тоже зуб; нет сомнения, что этот зуб, если это был действительно зуб, мог очутиться здесь лишь случайным

образом; еще никогда не наблюдали ни человека, ни животного, лопатка которых была бы снабжена зубами. То же самое можно было бы предположить насчет указанной гипотетической челюсти, если только не допустить, что этот зуб похож на золотой зуб ребенка, о котором пишет Плиний. Но рассмотрим несколько ближе эту голову. Если взять первый кусок, представляющий череп, то, не говоря уже о чудовищной величине его, он весьма неодинаковой толщины; в некоторых местах толщина его больше двух дюймов, а на противоположной стороне она не больше трех — четырех линий. Натуралистам известна особая разновидность камней, которые похожи на человеческий череп и которые поэтому они называют карниоидами; но им никогда не приходило в голову, что это окаменелые черепы. Довольно хорошо намеченные орбиты глаз заполнены каким-то каменистым веществом, но у названного камня нет ни носа, ни ушей, и требуется огромное усилие воображения, чтобы представить себе, что они когда-то были здесь. Обе челюсти не соответствуют третьей кости и плохо гармонируют с ней; достаточно только взглянуть на них, чтобы убедиться, что они не принадлежат одному и тому же индивиду. Нижняя челюсть, разделенная на две кости, представляет еще более странное уродство: от одного венечного отростка до другого имеется отверстие в четырнадцать дюймов. Правда, один писавший об этой самой голове автор утверждает, что щель размером только в тринадцать дюймов; повидимому он думал, что дюймом меньше чудесного это все равно, что дюймом больше правдоподобия. А вот еще нечто сверхчудесное; однако я не решусь сказать, что это какая-то хитрость. В верхней челюсти имеется один только зуб, не окаменелый, но отлично сохранившийся вместе со своей эмалью. Такой же корешок имеется в нижней челюсти. Но как могли так хорошо сохраниться эти зубы, несмотря на окаменение всего остального, если, судя по огромному множеству глосопетер и бирюзы, являющихся, как нас уверяют, окаменелыми зубами, эти маленькие кости слоистого и очень тонкого строения легко окаменевают? Кроме того не имеется никакого следа прочих луночек, и нельзя показать, что их место занято какой-то каменистой материей. Неужели эта голова имела всегда лишь два зуба?

Я не отрицаю того, что ископаемые могут походить на различные части человеческого тела — на ногу, глаз, ухо, даже мужские и женские половые органы — существуют примеры этого, но я не вижу никаких доводов в пользу того взгляда, будто эти ископаемые являются окаменелыми человеческими органами. Это — камни, возникшие из зачатков и выросшие подобно всем прочим камням. Нет ни одного случая окаменелости, который выдержал бы испытание беспристрастного исследования. Я говорю это не только о челюстях, черепках, зубах, позвонках и других так называемых окаменелых костях. Так же не убедительны и примеры окаменелых плодов. Я видел якобы окаменелые миндали, каштаны, сливы, мускатные орехи, оливки и желуди. Но я должен сказать, что они совсем не похожи

на эти плоды в естественном виде. Так например находимые в Саксонии амигдалоиды представляют камни, покрытые другими продолговатыми, неровными камнями, которые не обнаруживают и следа того, что они были когда-нибудь миндалями. Точно так же lapis frumentarius покрыт небольшими камнями различной формы, воспроизводящими довольно неточно форму некоторых зерен, как например семечек дыни, зерен аниса; но все эти тела и другие подобные им — это фигурные камни, обладающие своей особенной естественной формой, подобно всем произведениям природы, и происхождение их не приходится искать в окаменелых растениях. Сюда же следует отнести болиты, которые не являются вовсе яйцами рыб, а каменистыми зачатками, развившимися один за другим, подобно экземплярам группы кристаллов. То же самое можно сказать о трицитите, у которого находят сходство с колосом пшеницы, о каламите, или камыше, о сирингите, или соломинке, о меконите и т. д.

Ископаемые раковины относятся тоже к классу фигурных камней; сюда следует причислить кораблики, амонитов, устриц, морских ежей и т. д.: 1) потому что существует много ископаемых этого рода, прототипов которых нельзя найти в море; Шейхцер насчитывает около пятнадцати видов таких ископаемых, родственных которым, по его словам, нельзя найти нигде; 2) потому что эти, как их называют, остатки потопа не могли очутиться в каменоломнях и горах на той глубине, на которой их находят. Если бы даже воды потопа затопили весь земной шар, то все же они не могли размягчить и раскрыть скалы и каменоломни, чтобы погрузить туда целые пласты раковин, из которых некоторые весят сто двадцать пять фунтов, как например та раковина, которая была найдена в Гессенском ландграфстве; 3) потому что для всех или почти всех окаменелых раковин, встречающихся на севере, родственные организмы встречаются лишь в восточных морях и что после потопа они должны были уже тысячу раз погибнуть и превратиться в прах; 4) потому что те раковины, для которых находят, как думают, родственников, в действительности большей частью на них очень мало похожи, если присмотреться к ним внимательнее, так что единственное основание теории, превращающей их в морские тела, само лишено основания. Кроме того нельзя привести ни одного довода против того, что могут существовать камни, по внешнему виду несколько похожие на известные нам раковины.

Перейдем к камням, на которых имеются отпечатки фигур растений, насекомых и рыб. По их поводу было высказано множество более или менее остроумных гипотез. Г-н Люид (Luyd) и г. Вудвард изучали камни из провинции Глостер в Англии; г. Милль (Mill) изучал камни из Саксонии; г. де Лейбниц — камни из Германии; г. Шейхцер — камни из Швейцарии; г. Жюсье и другие авторы — камни из Франции. В объяснении этого явления между различными авторами не имеется единодушия, но все они утверждают, что растения и животные, фигуры которых можно видеть на этих камнях, очутились под влиянием различных переворотов на земном

шаре в пластах шифера или другой какой-нибудь горной породе, где они погибли; время разрушило их субстанцию, и остался только отпечаток их фигуры, независимо от способа, каким это произошло. Иногда этот отпечаток плоский, без рельефа и без углубления; в других случаях обе чешуйчатые пластинки этих камней представляют каждая на своих соприкасающихся между собой внутренних поверхностях лишь одну и ту же фигуру, с одной стороны рельефную, а с другой — углубленную; еще в иных случаях эти углубления заполнены каким-то металлическим или каменистым веществом, так что в этих случаях рисунки — каменистые или металлические.

Во всех этих случаях нет ничего похожего на субстанцию растения или рыбы, имеется только простое подобие форм. Это злополучное сходство форм явилось источником всех заблуждений, которыми полна естественная история.

Мы смеялись бы над наивностью дикаря, который, будучи абсолютно незнаком с искусством живописи, сказал бы при виде какого-нибудь закопченного портрета: здесь был когда-то человек из костей и плоти, как я, но время вместе с какой-то причиной, существование которой я предполагаю, не будучи в состоянии ее указать, уничтожило субстанцию этого человека, и от него остался лишь тонкий рисунок. Но таково в точности и рассуждение наших натуралистов, причем названный портрет — как он ни закопчен — более похож на человека, чем многие рисунки на фигурных камнях похожи на растения и рыбы, за отпечатки которых их признают.

Но если бы даже указываемое сходство было полным (а действительно имеются рисунки, очень похожие на растения и животные), то разве более поразительно увидеть фигуру рыбы, нарисованную на шифере или на сером камне, чем увидеть фигуру птицы или человеческой головы на агате? Все знают прекрасный и драгоценный агат г. Даржанвиля, на котором природа дала черный портрет в профиль на светлом фоне, почти в манере Рембрандта. На нем можно различить все — форму головы, нос, рот, глаз, волосы, драпировку. Кто не видел в кабинете г. аббата Жоли де Флери (Fleury) в Париже двух небольших портретов мавров на двух агатах? У одного голова обнаженная, у другого на голове небольшая шапочка испанского образца. Замечательнее этого может быть только агат из того же самого кабинета, на котором изображена птица, сидящая на стволе дерева: голова, клюв, оба крыла, туловище — все это отлично нарисовано. Каково бы ни было происхождение этих фигур, какое бы объяснение им ни дать, но никому еще не пришлось в голову говорить об окаменелых головах или птицах. Почему же на каком-нибудь камне не может оказаться естественным образом изображения рыбы, как это бывает с изображением человека?

Весь свет признает реальность дендритов, т. е. естественных камней, представляющих деревья, кусты, мох, вереск и т. д. Почему же предполагать, что венерины волосы, многоножки, адианты, лон-

хиты, осмоды и всякого рода папоротники забрались из восточной и западной Индии в центральную Европу, чтобы здесь окаменеть или прилепиться художественным образом к шиферам и другим слоистым камням, расположиться на них без всякой складки¹, затем рассеяться и оставить лишь простые отпечатки? Дендриты, представляющие мхи, находят рядом и под естественными мхами, и однако их отпечатки на камнях считают естественно свойственными последним, не рассматривая их как следы самих мхов. Но любовь к чудесному требует, чтобы изображения венериных волос и папоротников происходили от этих растений, растущих в чужих климатах, как будто бы они не могли быть естественно свойственными тем камням, на которых их находят, как это признают относительно дендритов. Нет никаких оснований проводить различие между этими воспроизводящими изображения деревьев камнями; их все следует одинаково причислить к фигурным камням. Элементы их своеобразных фигур существовали в зачатках, продуктом которых они являются. Эта теория проста, включая все в единый план.

Конец шестой книги

¹ Среди других любопытных особенностей этих камней г. де Жюсье указал на то, что никакой листок не был у них согнут. «Мем. de l'Académie des Sciences de Paris», année 1718.

КНИГА СЕДЬМАЯ

О ЖИВОТНОСТИ ЗЕМЛЯНЫХ, ВОДЯНЫХ, ВОЗДУШНЫХ И ОГНЕННЫХ ЧАСТИЦ

ГЛАВА I

ЗЕМЛЯ, ВОДА, ВОЗДУХ И ОГОНЬ СУТЬ ОРГАНИЧЕСКИЕ СУБСТАНЦИИ

Упругость воздуха, растворяющая и разъедающая способность воды, способность расширения, которой наделена земля, жар огня и его способность расплавлять самые твердые тела доказывают достаточным образом, что эти вещества представляют органические тела. Было бы странно, было бы нелепо, чтобы существа, признаваемые самыми энергичными и сильными во вселенной, представляли инертную, неорганическую, лишённую жизни и какой бы то ни было силы материю.

ГЛАВА II

О ЗЕМЛЯНЫХ АНИМАЛЬКУЛАХ, ОБ ИХ ЖИЗНИ И ИХ СПОСОБНОСТЯХ

Земля — губчатое тело, жадное до воды, подобно ностоку, на который она очень похожа. Различные земли происходят от различных зачатков, как мы это видели во второй части нашего труда ¹. Земляные анималькулы размножаются путем деления своих частей; но существуют и такие, которые приносят зерно или семя.

¹ Гл. XIX.

Примеры этого я привел раньше¹. Их настоящая пища — это вода и остатки минералов. Но они питаются в особенности водой, ассимилируют ее со своим собственным веществом, растут и достигают довольно быстро свойственного им совершенства вместе с соответствующими этому способностями. Когда они достигли своей полной зрелости, они в состоянии произвести себе подобных; они обнаруживают тогда свою силу расширения, действия которой столь велики и столь известны; они растяжимы, гибки и годятся для выделки из них всяких изделий; они обладают запахом; они бродят под влиянием кислот. Земля повидимому возрождается каждый год или даже чаще. На этом возрождении земли основаны все принципы земледелия, ибо одним из свойств ее животности является содействие росту растений; но чтобы содействовать этому надлежащим образом, земля должна быть вполне зрелой, должна быть в цвете своих сил. Земляные животные погибают благодаря высыханию своих твердых элементов, или, иначе говоря, благодаря потере ими жидкости. Они старятся и умирают. Смерть их такова же, как и смерть других животных. Они умирают, иначе говоря, их форма как целого погибает, а сами они разлагаются на живые земляные зачатки, которые в свою очередь разовьются, и на различные инородные частицы, послужившие для их роста. Стареясь, они теряют также свои способности. Высыхая, земля не только утрачивает свою силу расширения, но и сокращается, по наблюдениям г. де Реомюра, на пять линий на каждые шесть дюймов; высохшая земля теряет свою растяжимость, свой запах, свое плодородие; она также не годится уже для роста растений. Она находится тогда в таком же состоянии, как все мертвые животные.

ГЛАВА III

О ВОДЕ И ЕЕ ЖИВЫХ ЧАСТИЦАХ. НАБЛЮДЕНИЯ ЛЕВЕНГУКА, ДОКАЗЫВАЮЩИЕ ЖИВОТНОСТЬ МЕЛЬЧАЙШИХ ВОДЯНЫХ ЧАСТИЦ

Я уже рассказал в общих чертах², что Сваммердам и Левенгук нашли путем повторных наблюдений, что самая чистая вода, которую только они могли достать, представляла собой скопление микроскопических червячков; что дождевая, речная, источниковая и морская вода всегда содержали в себе бесконечное множество этих анималькул. Возможно конечно, что в этой воде находились некоторые посторонние семена, но принятые ими предосторожности не позволяют сомневаться в том, что значительнейшая часть этих животных представляла саму воду, живую. Я изложу теперь несколько подробнее опыты Левенгука.

Этот знаменитый натуралист, прочтя у Сваммердама описание водяных вшей и блох, решил исследовать колодезную воду, хранящуюся в течение некоторого времени в новом глазированном

¹ Ibidem.

² Т. I, ч 2, гл. XIX.

глиняном горшке. С помощью микроскопа он легко заметил здесь почти бесчисленное множество маленьких животных, в десять тысяч раз меньших тех животных, которых Сваммердам наблюдал невооруженным глазом. Они отличались между собой как по величине и фигуре, так и по производимым ими движениям.

Одни, казалось, состояли из пяти, шести, семи или восьми очень светлых шариков; очевидно это была сама субстанция воды в такой животной форме; их тонкий, как паутинка, хвост был в четыре раза длиннее остальной части их тела. Он заканчивался небольшим шарообразным суставом. Двигаясь, эти животные выпускали два маленьких рожка, которыми они непрерывно шевелили, точно они служили им плавниками. Если их хвост, встретив в воде какую-нибудь небольшую нить, зацеплялся за нее, то чтобы высвободить его, они вытягивались и сгибали свое тело в виде овала или арки. Благодаря этому усилию, при котором все тело животного сокращалось в направлении шарикообразной конечности хвоста, оно высвобождалось, а хвост его оставался закрученным подобно медной проволоке, обернутой вокруг пальца. По словам Левенгука, он с помощью своего прекрасного микроскопа насчитал на расстоянии, равном величине крупной песчинки, несколько сот этих маленьких животных, запутавшихся в нескольких нитях.

Он наблюдал также животных более крупных размеров и иной формы. Их голова представляла самую крупную конечность их тела, нижняя часть которого была плоска и снабжена несколькими очень тонкими ножками, с помощью которых они передвигались с поразительной быстротой. Верхняя часть их тела заключала в себе восемь, десять или двенадцать очень светлых и очень прозрачных шариков. Когда они наталкивались на нити, то тело их изгибалось назад, и, сделав очень ловкий прыжок, они принимали свое естественное положение. Если они оказывались на суше, вне своей стихии, то они округляли свое тело, причем голова их поднималась в центре подобно вершине пирамиды; через некоторое время, сделав при помощи своих ножек усилие, они лопались, а заключенные в их теле шарики рассеивались, причем нельзя было найти никакого следа образовавших их пузырьков. Замечу мимоходом, что подобная организация водяных анималькулов, заключающаяся в органическом соединении шариков столь тонкого строения и столь легко отделяющихся друг от друга, очень благоприятствует исключительной текучести воды.

В капле воды можно было заметить еще животных третьего вида, в восемь раз меньших, чем животные первого вида и в два раза больших в длину, чем в ширину. У них были очень тонкие ножки, которыми они шевелили очень быстро, то вращаясь, то перемещаясь прямолинейно.

В воде имелись еще другие животные, фигуру которых было очень трудно различить или, вернее, нельзя было определить с достоверностью по причине их ничтожных размеров. Они были может

быть в тысячу раз меньше глаза вши, говорит наш талантливый и трудолюбивый наблюдатель. Часто они отдыхали на одном месте, а затем вдруг начинали двигаться, вращаясь с огромной быстротой подобно волчкам, погоняемым детьми; описываемая ими окружность была кажется не больше окружности песчинок; потом они вытягивались прямо вперед.

Наш автор открыл еще в каплях этой самой колодезной воды, застоявшейся в глазированной и хорошо закрытом глиняном горшке, некоторых других мелких животных, очень больших однако по сравнению с первыми. Они были как бы гигантами этого мира. Когда в них оказывалось недостаточно воды, то они лопались подобно мельчайшим из этих животных. Все животные умирают вскоре после того, как они оказываются вне своей стихии или когда им нехватает соответствующей им пищи.

Успех этих первых опытов побудил Левенгука повторить их. 26 мая того же года (1676) он, собрав дождевую воду, стекавшую с крыши его дома, нашел в ней несколько очень маленьких животных. Исследовав одновременно воду от того же самого дождя при его падении прямо с неба, он не нашел в ней никаких животных, что заставило его предположить, что животные, наблюдавшиеся им в первой воде, попали туда из свинцовых желобов, где эти образовались в воде, застоявшейся там еще от предыдущих дождей. Однако, сохранивши вторую порцию воды в горшке, он не замедлил увидеть в ней маленьких прозрачных животных. На следующий день он нашел их здесь в большем количестве, причем некоторые из них стали несколько крупнее, но целые тысячи их не достигали по величине размеров обыкновенной песчинки.

9 и 10 июня после еще более сильного дождя Левенгук собрал воду от него, и, оставив ее до следующего дня, он нашел около тысячи этих маленьких животных в одной капельке этой воды. 12-го число этих маленьких животных в каждой капле этой воды оказалось вдвое больше, 13-го он наблюдал другую разновидность животных, в восемь раз больших, чем прежние. Их фигура была почти круглой, они двигались быстрее, чем прочие животные и почти по кругу, а потом вдруг погружались на дно капельки воды. 14-го он заметил множество маленьких насекомых, у которых одна часть была прозрачной и которые были плоскими снизу и круглыми сверху. Одновременно с этим он нашел здесь еще множество других маленьких животных; он нашел их также в нескольких каплях воды от другого дождя, которую он сохранил с 17 по 26 июня, не найдя в ней ничего при первом наблюдении.

Повторив эти опыты над речной водой, в частности над водой Мааса, он заметил почти те же самые явления; здесь оказался целый муравейник из маленьких животных, которые лопались и рассыпались, когда увлажненный кончик иглы высыхал ¹.

¹ «Transactions philosophiques» и «Journal des Savants».

Из этих наблюдений следует, что субстанция воды — одушевленная и живая подобно всей прочей материи; что большие и малые скопления воды — это более или менее крупные скопления водяных червячков; что дожди происходят от новых поколений этих ани-малькул. Пары, поднимающиеся под влиянием солнца в воздух и сгущающиеся, как нас уверяют, на известной высоте, чтобы упасть затем в виде росы, туманов, дождя, представляют в действительности поднявшиеся в атмосферу водяные зачатки, которые здесь распускаются, растут и развиваются до известного момента, питаясь самым грубым воздухом, чтобы упасть обратно на землю в бoльшем количестве, когда тяжесть их станет такой, что их не может выдержать воздух, носивший их легко в тонком виде зачатков. Теплота ускорила их оплодотворение и рост; они стали тяжелее, чем содержащийся в таком же объеме воздух; воздух поддается, и они падают; возможно, что не следует искать другой причины для объяснения ливней, сопровождающих бури.

Замечено, что количество падающего дождя больше количества поднимающихся в атмосферу паров; это тем более странно, что согласно мнению некоторых физиков солнце уничтожает значительную часть притягиваемых им паров, которыми оно питается, и что кроме того все пары, вышедшие за пределы нашей земной атмосферы, уже не падают обратно на землю. Поэтому количество выпадающего дождя должно было бы быть меньше количества паров, а в действительности оно больше. Чем объясняется этот излишек? Тем, что воды морей, рек и ручьев дают очень большое количество семени или яиц, как очень тонкую материю, которая испаряется и поднимается в воздух; на соответствующей высоте эти зачатки находят ту температуру, которая необходима, чтобы они распустились, развились и, развиваясь, приобрели тот объем, с которым они падают на землю. Вот почему количество выпавшего дождя превосходит количество пара.

Водяные червячки, достигнув зрелости, размножаются там, где они находятся, но не все тела одинаково хороши для роста зародышей. Вода размножается в воде, и очень вероятно, что молодые воды питаются погибающими старыми водами, землями, которые они подтачивают, воздухом, который они содержат в себе, металлами, которые они растворяют и свойства которых они тогда заимствуют, как это наблюдается у минеральных вод, коих имеется множество сортов в зависимости от различных металлов и солей, которыми они питаются при различной степени насыщения.

Как я только что сказал, воды размножаются в воздухе. Они размножаются также в земле, около ее верхней оболочки, особенно в некоторые времена года; едва распустившиеся зародыши поднимаются из земли благодаря воздуху и достигают нижней поверхности листьев растений и других расположенных поблизости от земли тел. У этих маленьких животных имеются некоторые излюбленные перед другими тела. Они прикрепляются довольно безразлично ко всякого рода травам и растениям; они собираются

в большом количестве в стеклянных и хрустальных сосудах, но они никогда не прикрепляются к металлическим сосудам, каков бы ни был металл, из которого они сделаны.

Но вернемся к наблюдениям Левенгука. В недавно собранной дождевой воде он не наблюдал никаких животных вероятно потому, что хотя зачатки распустились и достигли уже известной степени развития, но они не были еще достаточно крупными, чтобы быть замеченными. Однако через несколько часов в капле воды величиной с песчинку можно было наблюдать уже несколько животных, а через день тысячу их, через два дня две тысячи, и в этом случае животные, которых наблюдали первыми, оказывались крупнее тех, которые показались последними. Кроме того более крупные животные обнаруживали больше движения и деятельности, чем менее крупные. Все это вполне согласуется со здоровыми взглядами насчет сущности жизни и роста животных, а также их силы и их способностей, которыми они обладают во всей полноте в пору своей зрелости.

Наиболее чистая вода вместе с тем наиболее прозрачная и самая безвкусная вода. Объясняется это вероятно тем, что наиболее чистая вода — это такая вода, индивиды которой еще особенно близки к состоянию зачатка, когда они не обладают еще ни цветом, ни вкусом; они приобретают их лишь тогда, когда они достигают своей зрелости.

ГЛАВА IV

НОВЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ НАД ВОДЯНЫМИ АНИМАЛЬКУЛАМИ

Наличие нескольких тысяч животных в объеме воды величиной с песчинку не может быть приписано чужеродному семени; в противном случае надо было бы допустить, что в этой маленькой капле чистой и прозрачной воды меньше частиц воды, чем посторонних частиц. Кроме того форма этих животных, состоящих из водянистых шариков, которые под влиянием высыхания лопаются и испаряются, свидетельствует достаточным образом об их природе. Ньюентит (Nieuwentyt), наблюдавший такие капли воды иного объема, нашел в мельчайших каплях тысячи частиц, которые он признал элементарными частицами воды, а не посторонними телами; это служит подтверждением того взгляда, что наблюдавшиеся Левенгуком анималькулы представляли саму субстанцию живой воды. Ньюентит нашел также, что эти частицы были неодинаковой величины и различного вида. Лишь немногие из них были совершенно круглыми. Все эти факты согласуются с наблюдениями Левенгука за исключением пункта о движении водяных частиц, о котором Ньюентит не говорит вовсе может быть потому, что он не наблюдал его, а может быть потому, что он пренебрег им как обстоятельством, не имеющим никакого отношения к интересовавшему его вопросу, и именно к вопросу о крайней малости элементарных частиц воды. Но

если бы даже он не заметил этого движения, то отсюда нельзя было бы извлечь ничего против тезиса о животности этих водяных атомов. Во-первых, это движение не является существенным признаком животных; затем в недавно собранной воде не было небольших движущихся существ; возможно, что они были слишком юны, а их движения слишком слабы, чтобы их можно было заметить. Но эти животные показались через несколько часов, увеличиваясь затем в числе и размерах.

Проверяя наблюдения Ньювентита, я, в отличие от этого талантлившего наблюдателя¹, не сумел увидеть и насчитать до тринадцати тысяч элементарных частиц воды в капле столь ничтожных размеров, что ее легко можно было перенести на острие иглы. Но замеченные мною в ней тельца показались мне, как и ему, различной величины и различного вида; одни из них были длинными, другие ветвистыми, третьи снабжены выступающими точками, четвертые почти круглого и гладкого вида, пятые были согнуты и искривлены, как если бы их обе оконечности стремились соединиться между собой. Первые свои наблюдения я произвел над источниковой водой. Наиболее длинные тельца обладали, как мне показалось, каким-то очень энергичным движением, особенно у одной своей оконечности, которой они проворно шевелили. Хотя это могло быть целиком оптической иллюзией, часто встречающейся при столь тонких наблюдениях, я пришел к убеждению, что это движение было реальным и что благодаря именно ему некоторые из них казались искривленными и изгибающимися, подобно тому как изгибаются и извиваются в различных направлениях червячки из уксуса, из испорченной воды и из сыра. Мельчайшие водяные частицы были наиболее гладкими и круглыми; я не наблюдал в них ни ветвей, ни небольших выступающих точек. Так как наблюдавшиеся мною у крупных животных точки и маленькие выступы были, по моему мнению, лапками, головой и хвостом этих животных или же только их руками и присосками, то я решил, что тела, лишенные этих выступов, были зародышами, находившимися в том же состоянии, что и заключенные в луковицу полипы, которые еще не выпустили наружу своих членов. Однако я желал увидеть нечто более характерное.

Собрав дождевую воду в хрустальный сосуд, я крепко запер его и оставил эту воду на двадцать четыре часа. Затем я набрал этой воды на острие иглы и стал наблюдать ее под микроскопом. Вскоре я увидел здесь массу полных жизни и подвижных маленьких животных. Естественная история этой капли воды, которую я могу назвать миром в миниатюре, могла бы заполнить целый том, если бы я захотел описать подробно все то, что я увидел. Мне нетрудно было заметить здесь червячков,

¹ Цитировано г. де Мерэн в l'Histoire et les Memoires de l'Académie Royale des Sciences de Paris.

которые, как мне казалось, резко отличались друг от друга своим видом и движениями. Одни, составленные из колец, в которых можно было различить суставы, и безногие, тащились медленно; другие оставались почти неподвижными на одном и том же месте; третьи прыгали с необыкновенной проворностью; благодаря упругости своего изогнутого дугой хвоста они могли подняться со дна этой капли воды, которая казалась величиной с маленький орех, до поверхности ее. Некоторые животные двигались по кругу, диаметр которого был вдвое больше длины их тела. Другие, точно прикрепленные к средней области этой маленькой атмосферы, проделывали в ней довольно неправильные движения. Я не мог установить, плавали ли они или летали; по обеим сторонам их тела, взятого в ширину, можно было ясно отличить маленькие выступавшие точки, но были ли это крылья или плавники, или ни то, ни другое? Число их лап или рук было неодинаково. У различных индивидов я нашел их от двух до восьми. Самые маленькие животные почти всегда казались мне самыми круглыми, и я их сравнивал, как я сказал выше, с полипами в луковице; но в дождевой воде, сохранявшейся в течение нескольких дней в хорошо запертом сосуде, я наблюдал, что наиболее крупные животные были почти круглой или эллиптической формы. Рассматривая их довольно долго, я заметил, что некоторые из них лопнули, разорвались и рассыпались в виде тончайшей пыли, едва доступной превосходному микроскопу, которым я пользовался. Может быть это были самки, у которых наступил срок кладки яиц. Мы знаем, что самка насекомого, из которой добывают кошениль, до того разбухает во время беременности, что ее хоботок и ее лапки скрываются в складках ее кожи, благодаря чему ее могли принимать в этом состоянии за зерно; мы знаем далее, что благодаря росту заключенных в самке яиц это разбухание увеличивается до конца срока беременности, так, что когда яйца созрели, то детеныши делают усилие, чтобы выйти, и действительно выходят, прорвав кожу матери. Таким же образом лопаются, достигнув зрелости, семенные сумки цветов, чтобы распространить заключающиеся в них зачатки.

Я не буду описывать более подробно этих опытов; каждый может легко повторить их и убедиться в том, что то, что кажется невооруженному взгляду водой, представляет в действительности скопление водяных анималькул, питающихся воздухом, который проникает в воду, землей, которая всегда к ней примешана в небольшом количестве, и встречающимися в ней атомами соли металла. Почему не предположить, что они едят друг друга, подобно полипам, подобно самым крупным животным, наконец подобно людям, которые ведь тоже обладают этим прекрасным качеством? Вода кроме того подтачивает и разъедает все тела — дерево плотин, мрамор и т. д. Это явление, объясняемое движением частиц воды, вызывается в действительности разье-

дающей деятельностью водяных животных, которые удовлетворяют таким образом мучительный голод, заставляющий их заботиться о самосохранении.

ГЛАВА VI¹

ОБ ОРГАНИЗАЦИИ, ЖИЗНИ И СТРОЕНИИ ВОЗДУШНЫХ ТЕЛЕЦ (CORPUSCULES)

Свойства воздуха — его упругость, его сила расширения, его сжимаемость, сцепление его частиц друг с другом и с посторонними телами, его способность передавать все звуки, все тона — все это доказывает бесспорным образом, что воздух — это органическая и очень активная материя; а так как всякое органическое существо есть живое существо, есть животное, то они доказывают столь же убедительно, что воздух одушевлен, или иначе, что микроскопические воздушные тельца представляют собой анималькулы. Они крайне мелки, они пробираются повсюду, проникают во все тела; по тонкости они уступают может быть лишь анималькулам огня, о которых у нас вскоре будет речь.

Упругость воздуха можно легко объяснить, если представить себе воздушных анималькул в виде согнутых спиралью червячков, обладающих способностью сокращаться и расширяться. Когда они испытывают действие или толчок от какого-нибудь сжимающего их постороннего тела, то они сокращаются благодаря органическому и самопроизвольному движению, похожему на движение недотроги. Но это состояние тягостно для них, и они возвращаются к своему естественному положению, лишь только это оказывается возможным; они возвращаются к нему с тем бóльшей живостью, чем более стеснены, более сжаты они были; это объясняет, почему упругость воздуха пропорциональна испытываемому им сжатию.

Червячки эти питаются главным образом огнем; они жадны до него, они обжираются им, переполняются им; в этом состоянии они вздуты, расширены почти так, как полный духовой мускул. На языке ходячей физики это состояние называют разрежением воздуха под влиянием теплоты. За этим следуют пищеварение, обильная испарина и может быть не менее обильные выделения, влекущие за собой уменьшение вздутости и расширения благодаря потере материи, бывшей причиной этого.

Я предполагаю, что вязкость воздуха или сцепление между собой его частиц объясняется спиральной формой воздушных червячков, которые благодаря этому могут очень легко зацепляться друг за друга; так же легко могут они зацепляться и за поверхность посторонних тел, особенно таких, которые не совсем гладки, а неровны и шероховаты.

Одним из замечательнейших свойств воздушных атомов, связанных с их животностью, является их способность передавать звуки и распространять с величайшей точностью все тона и

¹ Гл. V опускается (Ред.).

все аккорды. Эта способность так ценна, что, по мнению даже сторонников учения о безжизненной материи, она свидетельствует о наличии в составе этого газа какого-то тайного и очень искусного механизма; но чем может быть этот тайный и очень искусный механизм, как не особой организацией? Я не стану объяснять, каким образом эти червячки при передаче звуков и всех тонов их справляются с этой деликатной задачей. Нельзя отрицать того, что такая способность предполагает существование некоторого внутреннего соответствия между их складом и складом органа, на который они воздействуют. Уже простой взгляд на ухо и различные составляющие его части обнаруживает в нем много спиральных линий; более тщательное изучение внутренней анатомии его открывает еще большее количество волоконцев, изогнутых тем же самым способом. Это соответствие с формой воздушных анималькул заслуживает несомненно внимания. Нельзя отрицать также того, что существа, производящие на нас столько различных впечатлений, вызывающие в нас чувства любви или ненависти, переполняющие нас радостью или погружающие нас в печаль, испытывают и по-своему переживают все эти чувства. Не является ли их собственная чувствительность основой их способности возбуждать нашу чувствительность и воздействовать на нее? К ним можно с полным основанием применить житейское правило: *Никто не может дать того, чего он не имеет*, а также следующий совет Горация: *Если вы хотите заставить меня плакать, начните сперва плакать сами.*

ГЛАВА VII

О ВЕЩЕСТВЕ ОГНЯ ИЛИ ОБ АНИМАЛЬКУЛАХ ОГНЯ

Чем тоньше материя, тем более оказывается она активной. Так как активность является существенным свойством ее, то энергия ее должна увеличиваться вместе с тонкостью масс и простотой организации. Чем проще действие ее, тем оно становится больше. Более сложная организация имеет большее количество соотношений и способна произвести большее количество действий; но вся сумма этих действий пропорционально меньше усложнения вызывающего их организма, иначе говоря, в совокупном действии какой-нибудь сложной организации каждый орган обнаруживает меньше действия, чем он обнаруживал бы, если бы действовал отдельно или в менее сложной системе. Объясняется это тем, что все эти отдельные действия комбинируются, а, комбинируясь, они не могут не испытать некоего ущерба; поэтому сумма составных движений меньше суммы движений, взятых порознь до их сложения. Если бы активность не была существенным свойством материи, то при упрощении организации она уменьшилась бы, а не увеличилась, и наконец на известной степени утончения совсем исчезла бы. Действительно в этом случае имелась бы некоторая первая ступень организации материи, на которой начиналась бы первая ступень активности и ниже которой этой активности не имелось бы совсем; эта актив-

ность росла бы вместе с усложнением организации благодаря прибавлению новых органов. Но чем проще был бы организм, тем ближе он был бы к самой низкой ступени активности и следовательно тем менее активным он был бы.

Зачатки или начала — это самые небольшие, самые простые или наименее сложные существа, ибо все здесь доведено до минимума существования, и в то же время это самые активные и самые сильные существа. Это не может быть иначе, потому что их рождение, представляющее самое значительное усилие природы и не могущее быть вызвано никаким посторонним фактором, ибо они недоступны воздействию никакого другого тела, является результатом их собственной энергии. Не будь этой органической энергии, какой-нибудь индивид мог бы сколько ему угодно изливать семя в матку другого индивида, но этот акт не вызвал бы оплодотворения никаких зачатков, ибо не существует внешних причин, способных эффективно воздействовать на них и дать начало их развитию.

Какую цель преследуют все эти рассуждения? Не только дать понять нам, что эти столь тонкие существа организованы и одушевлены, но также показать нам, что тонкость и простота их организации являются причиной их необычайной активности, сфера которой находится повсюду и могущество которой владевает над всем. Огонь — единственная настоящая жидкость (флюид), таковая в собственном смысле и по существу, и все другие тела жидки лишь благодаря огню, т. е. благодаря наличию в них некоторого количества огненных анималькул. Одной из их отличительных способностей является способность расплавлять все прочие тела, которые затвердевают лишь в их отсутствии; если бы отнять у воздуха все огненные частицы, то даже он затвердел бы, подобно тому как замерзает вода. Только огонь никогда не теряет и не может потерять своего жидкого состояния; оно свойственно ему по существу и вызывается вероятно формой и активностью его микроскопических анималькул, мешающей им зацепляться друг за друга или хотя бы приставать друг к другу так аккуратно, чтобы образовать одно твердое тело.

Неужели эти существа, сообщающие и поддерживающие теплоту в животном теле, существа, являющиеся началом жизни, сами лишены ее? Благодаря своим ничтожным размерам они должны иметься в телах в очень большом количестве, чтобы порождать в них заметную теплоту или свет. Однако способность согреть и освещать свойственна каждому телу. Г-н Гук (Нюок), ударяя по кремню на листе бумаги и исследуя с помощью хорошего микроскопа места, на которые упали искры и которые были отмечены маленькими черными пятнышками, заметил здесь круглые, блестящие атомы, хотя невооруженный глаз не видел здесь ничего¹. Это были маленькие светящиеся черви.

Самые крупные из этих животных (не следует предполагать их

¹ См. его «Микрографию».

всех одинаковой величины; кроме того можно думать, что они не перестают расти с первого момента своего развития до полной зрелости), повторяю, самые крупные из этих животных, попав в мельчайшие поры твердых тел, остаются там заключенными до тех пор, пока какая-нибудь посторонняя сила не высвободит их оттуда; так как они здесь почти изолированы, то они не порождают ни теплоты, ни света. Но в фосфорах они собраны массами, подобно муравьям в муравейнике или пчелам в ульях. Муравьи, как известно, начинают копошиться при малейшем происшествии и кучами выходят из своего подземного жилья. Точно так же можно наблюдать, как огненные анималькулы собираются при малейшем сотрясении фосфора и выходят наружу в виде света. Они так чувствительны, что даже простое трение вызывает их на поверхность натертых тел, где они обнаруживаются благодаря своей теплоте и своему свету.

Обыкновенно говорят, что *луч света состоит из семи лучей, обладающих каждый своим особым коэффициентом преломления, естественным результатом специфического отличия молекул, входящих в их состав*. Известно, что угол преломления пропорционален силе, с которой тело проходит известную среду, ибо постоянное по величине сопротивление среды изменяет меньше направление более сильного тела, изменяя больше направление более слабого тела. Почему не допустить семи возрастов, или периодов, в жизни анималькул огня и следовательно семи ступеней силы, свойственных каждому возрасту? Проходя через призму, эти животные должны будут преломиться каждый согласно своей силе, согласно своему возрасту, и таким образом каждое будет обладать своим собственным цветом.

Читатель, надеюсь, разрешит мне не вдаваться в большие подробности. Я боялся бы задержаться на мелочах. Я еще больше боялся бы стать жертвой заблуждения, которое я критиковал уже, а именно перенесения на одно какое-нибудь животное организации другого животного. Когда, говоря об операциях водяных, воздушных или огненных анималькул, я их сравнивал с операциями других, несколько более известных животных, то я делал это лишь для того, чтобы лучше уяснить свою мысль читателю, а не для того, чтобы поставить знак равенства между весьма различными организациями. Различие свойств свидетельствует о несходстве органов, а несходные органы дают начало иному строению, иным нравам, иным склонностям, иным симпатиям, иным восприятиям, — но тем не менее всегда в согласии с планом животности, охватывающей всю природу.

ГЛАВА IX ¹

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ЭТОЙ КНИГИ

Если мы будем остерегаться обманов чувств, если мы убедимся в недостаточности наших органов чувств для суждения о предме-

¹ Гл. VIII опускается (Ред.).

тах, недоступных им, если мы беспристрастно взвесим убедительность рассуждений и наблюдений, содержащихся в этой книге, то нам совсем нетрудно будет представить себе субстанцию земли, воды, воздуха и огня в виде скопления анималькул, обладающих своей особенной жизнью, организацией, способностями и нравами. Но, скажут, глаз не замечает здесь ничего подобного... Это возражение годится для детей и для толпы. Когда вы смотрите на армию с высоты удаленной от лагеря горы, то вы видите лишь более или менее обширное скопление; но вы не видите ни составляющих эту армию солдат, ни царящего в ней порядка. Между тем в армии все находится в движении, и действия почти всех отдельных солдат в ней разнообразны. Но так как она слишком далеко от вас, то вы ничего этого не видите. А на еще большем расстоянии армия окончательно исчезла бы из ваших глаз. Точно так же, что видите вы, когда вы замечаете далеко в море какой-нибудь корабль? Какую-то машину, внешность которой вам довольно трудно описать. Но вы не различаете в ней никакой отдельной части, никакого матроса, никакого ее движения. Таким же образом анималькулы земляные, водяные, воздушные и огненные находятся благодаря своей малости на слишком большом расстоянии от ваших глаз, чтобы вы могли их увидеть, заметить их движения и познать их организацию. Общеизвестный пример этого представляют капли животного семени, не показывающие невооруженному глазу заключенный в них мир червячков, часть которых можно заметить под микроскопом. Более сильные инструменты показали бы нам воздушных и огненных червячков. Но так как величина — это относительное понятие, то их крайняя малость, делающая их невидимыми, не является доводом против тезиса об их животности.

Конец седьмой книги

КНИГА ВОСЬМАЯ

О ЖИВОТНОСТИ ЗЕМНОГО ШАРА И НЕБЕСНЫХ СВЕТИЛ

ГЛАВА I

ОПЫТ НОВОЙ ТЕОРИИ ЗЕМЛИ

Поразительно, что люди за время своего существования на земном шаре не сумели еще узнать организации его и убедиться в животном характере его. На землю смотрят как на безжизненную массу, как на груды развалин и обломков, во всяком случае так смотрят на ее верхнюю оболочку, начиная с поверхности ее до той последней глубины, до которой людям удалось проникнуть. Философы, не отличаясь в этом вопросе от толпы, тем упрямее придерживаются этого прерассудка, чем более его обосновывают доводами разума. С какой уверенностью один из них уверяет нас, что все на земном шаре находится в хаотическом беспорядке, так что «ему трудно поверить, что земля является продуктом разумного существа, поставившего себе какую-нибудь цель в своей работе. Ложе, на котором покоится океан, кажется ему самой нелепой вещью в природе, и он никоим образом не может восхищаться красотой или изяществом его, ибо по его мнению, оно столь же бесформенно и неправильно, сколь велико. Что касается подземных пещер, трещин и расщелин в земных пластах, то он не может представить себе, что это есть дело рук природы или непосредственно самого бога, ибо эти вещи не имеют никакого разумного назна-

чения, и в них нет ничего прекрасного. Далее, что касается гор, *то они, по его словам, помещены друг около друга без всякого порядка с точки зрения их пользы или их красоты, и между их частями нет никакого соответствия, свидетельствующего о наличии какого-нибудь плана или замысла.* Наконец он думает, что на земном шаре имеется множество бесформенных и непропорциональных вещей и множество вещей, совершенно лишних. *Он считает земной шар хаотической и беспорядочно расположенной массой разбитых тел, между частями которых нет никакого соответствия или симметрии; земля в его глазах представляется хаотической массой, жалкой планетой, составленной из грязи¹.*

Правда, были другие философы, которые не высказывались так решительно об этом кажущемся хаосе. Более проникательные, они увидели симметрию там, где Бернет увидел лишь обломки разрушенного мира. Рассматривая неровную поверхность земли, это якобы странное скопление гор и впадин, равнин и пропастей, материков и морей, они заметили очень правильное расположение, законы которого они нашли и развили². Точно так же внутренность земли представилась им в виде очень искусного смешения различных веществ, а не в виде нагроможденных друг на друга рукой случая обломков. Это представляет уже шаг по направлению к истине; но их взгляды на закономерное расположение частей земного шара еще далеки от теории о земле как об органическом целом и животном организме.

В конце предыдущей книги мы сказали, что животный характер огненных и воздушных червячков слишком тонок, чтобы быть замеченными нами; он недоступен даже нашим инструментам, более дальнзорким, чем наши глаза. Здесь дело обстоит как раз наоборот; земной шар — слишком огромное животное, совокупность которого мы не в состоянии охватить, благодаря чему мы не можем узнать его. Если воздушные червячки находятся вследствие своей чрезвычайной малости на слишком большом расстоянии от нас, то огромное тело, на котором мы ползаем, благодаря своей величине слишком близко от нас. Мы видим лишь части его, мы их созерцаем лишь по кускам и в отдельности; между тем, чтобы судить о нем, их надо было бы охватить все одним взглядом, надо было бы увидеть их отношения, их взаимное соответствие, наблюдающийся между ними постоянный порядок, надо было бы добраться до сердца, до центра жизни этого огромного животного. Я не сомневаюсь, что в этом случае мы увидели бы черты столь же правильной и может быть еще более чудесной организации, чем организации любого из животных, которых носит на себе и питает земля. Предположим, что какое-нибудь из этих жи-

¹ «Théorie sacrée de la terre» par *Th. Burnet*, dans «Essai sur l'histoire naturelle de la terre», par *Woodward*.

² Бурге, Бюффон, Леман (*Lehman*) и др.

вотных было бы столь же велико, как земля, что, вместо того чтобы его можно было видеть целиком, можно было бы, ввиду несоответствия между его величиной и слабостью нашего зрения, наблюдать лишь некоторые внешние органы его по частям и как бы изолированными, что, вместо того чтобы можно было анатомировать все его внутренности, мы могли бы углубиться лишь на ничтожное расстояние от его поверхности, например на $\frac{1}{8000}$ его толщины (какой приблизительно доле диаметра земного шара равна глубина наших самых глубоких шахт), — чем бы в таком случае показалась нам эта смесь органов и частей, у которых мы не увидели бы ни их отношений, ни связей, эта груда костей и мяса, вен, мышц, нервов, сухожилий, волокон и волоконцев, столь различных размеров, столь различно скомбинированных между собой, столь своеобразно изогнутых, особенно если бы для изучения этой массы мы нарушили и изменили ее естественное строение? Движение дыхания подобного животного было бы само по себе для нас не более заметно, чем суточное вращение земного шара, а обращение жидкости в нем показалось бы нам столь же странным, как морские приливы и отливы; не видя двойной мышцы, вызывающей его, мы бы искали причины его в давлении со стороны какого-то постороннего тела. Мы судили бы о различных твердых и жидких элементах, наблюдаемых вместе с их смешанным механизмом в его организации, таким же образом, каким мы судим в настоящее время о различных твердых, мягких, сухих, влажных и т. д. веществах, находящихся в поверхностном слое земли, где мы производим свои раскопки. Одним словом, это живое существо, увеличившись в размерах, стало бы для нас какой-то безжизненной массой; его органы казались бы нам тоже безжизненными телами, образовавшимися благодаря случайному скоплению маленьких частей, приложенных друг к другу; мы бы не заметили их органической взаимозависимости и не догадывались бы об их жизненной комбинации; и если бы какой-нибудь философ, более смелый, чем другие, решился сказать, что все эти части принадлежат некоторому животному организму, существование которого отрицают, ибо не могут охватить его в целом, то вероятно ему оказали бы большую честь, не назвав его фантазером. Но возьмем на себя риск такого фантазерства.

Я осмеливаюсь утверждать, что наша земля есть такое животное. Если по своей форме и по своему строению она не похожа в точности ни на какое другое животное, то это свидетельствует лишь о новом варианте плана животности. Но во всяком случае она представляет собой, подобно другим животным, систему жидких и твердых элементов. Твердые элементы ее непрерывно орошаются, питаются и оживляются жидкими элементами, которые, исходя из океана как своего наибольшего вместилища, распределяются благодаря бесконечному множеству более или менее крупных каналов по всем членам этого огромного тела, а благодаря более тонким сосудам — по самым нежным тканям. У земли можно заметить

несколько видов жидких элементов, подобно тому как в организме крупных животных имеется несколько сортов соков. Достаточно ткнуть лопатой в любом месте, чтобы напасть на жилы, в которых течет эта жидкость; она циркулирует повсюду и выступает даже на самых высоких горах, в пустотах рудников и в самых глубоких пропастях, и это не стоячая вода, но живая вода, так ее невольно называет под влиянием силы истины даже невежественная толпа. Если бы земля была безжизненной и неодошевленной массой, то все вещества на ней подчинялись бы в своем расположении законам удельной тяжести; не могло бы быть так, чтобы более тяжелое тело находилось на более легком, как например мрамор на воде или металл на глине; последнюю сферу образовал бы огонь, который облекал бы воздух, воздух облекал бы воду, вода — мягкую землю, мягкая земля — твердую и более плотную землю, твердая земля — соли, соли — камни, каменные породы — металлы, а золото и ртуть находились бы в центре¹.

Между тем этот порядок далеко не всегда соблюдается. Наоборот, у животного мягкая плоть покрывает твердые кости, содержащие в себе вещество костного мозга, еще более мягкого, чем плоть; точно так же в земле наблюдают твердые вещества, окруженные мягкими веществами, наблюдают очень тяжелые пласты, расположенные над очень легкими пластами, — а это расположение чисто органического характера. Всякое животное представляет вначале лишь сгущенную слизь; мало-по-малу твердые элементы становятся более плотными; в этом сложном сочетании в течение долгого времени господствуют жидкие элементы, и этим объясняется слабость первого возраста жизни; но это изобилие жидких элементов необходимо для роста твердых элементов, стремящихся к равновесию; наконец они достигают этого равновесия, и до тех пор, пока оно сохраняется, животное пользуется полнотой своего существа. Все признают довольно единодушно, что наша земля была вначале гораздо менее твердой, чем она стала впоследствии; она тогда была со всех сторон окружена водой, подобно тому приблизительно как зародыш плавает в жидкости амниона; тогда она находилась в мягком состоянии. Жидкие элементы господствовали в ней, и твердые элементы лишь мало-по-малу освободились от этого излишка жидкости. В настоящее время твердые и жидкие элементы находятся в одинаковом или почти одинаковом количестве, и их совершенное равновесие характерно для зрелого возраста земли. Однако жидкие элементы, стремящиеся всегда к покою, находятся здесь в непрерывном движении, как и в животном организме; это — периодическое и правильное движение, сообщаемое им органической силой, исходящей изнутри твердой

¹ Conjecture sur les Pierres figurées qu'on trouve à Saint Chaumant dans les Lyo nais et en mille autres endroits de la terre, aussi bien que sur les coq ili ges et les autres vestiges de la mer, par le P. C. D. L. C. D. J. В этой главе я позволил себе присвоить некоторые из этих догадок, которые я с радостью возвращаю их автору.

массы, движение, приводящее в волнение воды до самой глубины их и обновляющее их в тончайших каналах. Эта циркуляция, или, если угодно, это колебание жидких элементов внутри этого огромного тела поддерживает в нем жизнь, здоровье и деятельность. Все эти аналогии достаточно убедительны.

Однако я не собираюсь на основании их рассматривать земной шар как животное, подобное тем, которым оно доставляет их пищу: ведь я же раньше предупреждал, что не следует переносить свойство одного животного на других животных, наоборот, мы имеем здесь иную форму животности, а следовательно иные органы, иные свойства, иную организацию. Как бы далека ни была последняя от обычных форм животности, это не должно смущать нас, ибо план животности не имеет границ, и он охватывает все возможные комбинации.

Не говоря вместе с поэтом, что камни — это кости этого огромного животного, или с другими писателями, что землетрясения — это его конвульсивные движения и т. д., я тем не менее думаю, что можно объяснить свойствами животного все изменения, происшедшие на земном шаре, все перевороты, которым он подвергался и которым он еще будет подвергаться в дальнейшем. Время должно будет расширить наши представления о животности, включив в них все те вещи, которые мы до сих пор исключали из них.

«Где только нельзя найти животных? — восклицает один естествоиспытатель, которого я не раз цитировал и опровергал. — Природа, прибавляет он, рассыпает их повсюду щедрой рукой. Они являются ее прекраснейшими произведениями; она их щедро расточает. Она заключила животных в животных. Она захотела, чтобы известное животное стало миром для других животных и чтобы последние находили в нем все необходимое для удовлетворения всех своих потребностей. Воздух, растительные и животные жидкости, испорченные вещества, грязь, навоз, сухое дерево, раковины, даже камни — все одушевлено, все кишит обитателями. Больше того, даже море повидимому представляет собой лишь скопление животных. Свет, который оно испускает ночью в знойное время года, вызывается бесчисленным множеством очень маленьких светящихся червячков»¹ и т. д.

Мне достаточно было бы подчеркнуть сильнее некоторые места этого отрывка, чтобы найти в нем резюме всей моей теории, правда, вопреки намерениям автора. Во всяком случае отрывок этот доказывает, что, чем более мы станем изучать природу, тем больше мы найдем повсюду следов животности, даже у существ, которые кажутся наиболее безжизненными и неорганическими. Да, природа рассыпала повсюду щедрой рукой животных или, вернее, она создала лишь животных. Она заключила животных в животных. Она захотела, чтобы известное животное было миром для других животных и чтобы последние находили в нем все необходимое

¹ «Contemplations de la nature».

для удовлетворения своих потребностей. Такова и земля по отношению к нам и другим животным, питающимся ее субстанцией. С этой точки зрения мы должны смотреть на себя и на других крупных животных как на червяков на теле того крупного животного, которое мы называем землей. Я очень огорчен, что эта точка зрения унизительна для человека, но тем не менее она близка к истине.

ГЛАВА II

ПРЕДПОЛОЖЕНИЕ О ЖИВОТНОСТИ НЕБЕСНЫХ СВЕТИЛ

«Сколько было во все времена и во все века философов, сколько было христианских теологов, которые признавали души у звезд и у планет, не говоря уже о тех, которые создали из них богов!»¹

Таким образом нет ничего нового во взгляде, приписывающем этим огромным телам инстинкт и какую-то разновидность разума вместе с органами, необходимыми для деятельности этого разума и этого инстинкта. Что мешает нам признать ту быстроту, с которой они движутся, животной способностью и притом высшей степенью способности передвижения? Кто не поразится вместе с тем смехотворности наших суждений? Какое-нибудь существо не движется заметным образом, следовательно, говорим мы, оно не животное; другое существо передвигается быстрее и правильнее, чем мы, — следовательно оно не животное. Почему не допустить, что самопроизвольное передвижение может обладать всеми степенями скорости и правильности? Почему настаивать на том, что всякое правильное движение свидетельствует об отсутствии сознания? Разве прямота есть доказательство отсутствия сознания? Не является ли она, наоборот, признаком разума и доброты? Дети каприза, мы желаем, чтобы все было столь же капризно, как мы. Движимые духом нелепого деспотизма, мы обвиняем в безжизненности все то, что не обнаруживает в своих чувствах, нравах и действиях таких же странностей, как мы.

Если мы не захотим ограничивать гамму животности и разума одними теми свойствами, которыми мы обладаем, то наш умственный горизонт расширится, и в великий план животности можно будет включить все существа, начиная от незаметного атома и кон-

¹ «Египтяне создали из них богов, а из греков стойки приписывали, им божественные души. Анаксагор был осужден как безбожник за то что он отрицал душу солнца. Клеант и Платон были в этом отношении более правоверными. Филон приписывал небесным светилам не просто души, а очень чистые души. Ориген придерживался того же самого взгляда; он полагал, что души этих светил не всегда им принадлежали и что когда-нибудь они их покинут.

Авицена наделял небесные светила разумной и чувствующей душой. Симплиций приписывал им зрение, слух и осязание. Тихо и Кеплер допускали души у звезд и у планет. Баран-Занус (Baran-Zanus), монах ордена варнавитов, астроном и теолог, приписывал им какую-то среднюю между разумной и животной душой душу. Фома Аквинский, приписавший им в различных местах своих сочинений довольно щедро разумные души, кажется, отказался в седьмой главе своего труда «*Contra gentes*» от этого взгляда, наделяя их лишь чувствующими душами».

чая колоссальными небесными светилами. Действительно масса не играет здесь никакой роли, и животность соединима как с самыми большими, так и с самыми малыми телами. Ребячество говорить: разве атом, столь малый, как частица воздуха, может быть животным? Разве тело, столь большое, как солнце, может быть животным?

Кто не слышал о морском чудовище, самом большом и самом грозном из всех обитателей океанов? Его называют кракеном, кракшеном или крабоеном. «Его спина или верхняя поверхность имеет в окружности *около полулье*. На первый взгляд его можно принять за кучу *маленьких островков, окруженных плавающими морскими травами*. Самые выступающие складки его тела похожи на песчаные отмели. Его блестящие рога поднимаются до высоты мачт судов среднего размера. Это — своего рода руки, которые могли бы схватить и потопить крупнейшие военные суда. Пробыв некоторое время на поверхности воды, это чудовище малопомалу погружается в нее. Погружаясь в воду, оно создает вокруг себя *водоворот*, увлекающий собою все, что встречается в сфере его вихря. Его извержения образуют на море огромную массу тины, вкус и запах которой привлекают тучи рыб. Тогда оно поднимает свои руки или рога, схватывает своих гостей и пожирает их. Переваривши их, оно получает таким образом новую приманку для привлечения других рыб. Благодаря этому встреча с этим чудовищем является хорошим предзнаменованием для улова рыбы. Надо прочесть в книге Олая Магнуса, как опыт научил рыбаков пользоваться этой приманкой без всякой опасности, маневрируя в соответствии с движениями этого животного, которые они научились угадывать. Пловучие острова, прибавляет автор этого сообщения, не что иное, как кракены, которых некоторые моряки называют также *сок-драулен*, т. е. *приносящие несчастье*»¹.

Если существует животное, спина которого имеет пол лье в окружности, то может существовать и другое животное, у которого она — одно лье в окружности, или сто лье, или тысяча лье, или несколько миллионов лье и которое обладает органами и способностями, соответствующими его виду, его образу жизни, его способу расти и размножаться. Чтобы убедиться в этом, достаточно не ограничиваться тем, что доступно нашим органам чувств, и продумать те принципы, которые я развил в этой седьмой части и которых я не буду больше углублять.

ГЛАВА III

ОБЩЕЕ ПОВТОРЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО

Я рассмотрел естественную иерархию существ, я изучил законы этой иерархии, я пытался основательно исследовать принцип непрерывности, связующий между собою все. Согласно этому принципу существует и может существовать лишь один класс,

¹ Olai Magni Gothi, Archiepiscopi Upsaliensis, *Historia de Gentibus septentrionalibus*.

лишь одно царство существ и бесконечное множество особей, максимально близких друг к другу; существует один только план и бесконечное множество модификаций, порождающих друг друга необходимым и непосредственным образом. Поиски отличительных признаков животности подтвердили эту точку зрения. Мы не смогли найти между естественными существами каких-то специфических, родовых или классовых различий, которые могли бы лечь в основу деления их на царства, классы, роды или виды. Изучение внешней формы животных, их внутреннего строения, их способов питаться, расти, размножаться, способности передвижения, способности ощущения не дало нам ни одного столь существенного для существ, признаваемых всеми за животные, признака, коего нельзя было бы применить ко всем тем существам, которых обычно называют растениями и минералами в зависимости от места, занимаемого ими в универсальной иерархии. Оказалось либо, что эти свойства животности являются случайными признаками, вытекающими из такой-то частной животной формы, либо, что свойства, которые следует считать существенными, принадлежат всем существам в соответствии с природой каждого из них и с его потребностями. Чтобы доказать правильность теории всеобщей животности, пришлось убедиться в том, что не существует безжизненной, неорганической, недеятельной материи. Но я пошел дальше этого; я доказал, что не может быть такой материи, что материя по существу органична и одушевлена. Я показал затем живую картину универсального организма; я проследил формы и действия, одним словом, всю организацию животности во всех ее оттенках и степенях; мне нетрудно было обнаружить ее у растений, где она достаточно заметна. Тщетно она скрывалась у каменных и металлических субстанций, в мельчайших частицах солей, в атомах земли, воды, воздуха и огня: я выявил ее даже там, где она доведена, кажется, до своего минимума. Рассеянная в величайших массах вселенной, раскинутая по всей поверхности земного шара, она была неузнаваема, ибо она обнаруживалась здесь лишь по кускам и отдельным частям; я подобрал и собрал признаки ее. Я ее нашел также у обширных тел, которые являются в глазах толпы светящимися точками, прикрепленными к небесному своду, и которые на этом огромном расстоянии от нас похожи скорее на светящихся насекомых, затерянных в необъятном пространстве.

Я убедился, что вся материя организована, оживотворена, одушевлена. Но может быть другим людям, чтобы заметить то же самое, следовало бы иметь мои глаза.

Конец восьмой книги и седьмой и последней части

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ВСЕГО ТРУДА

Бог и природа, причина и ее действие — вот те крупные вопросы, которыми я дерзнул заниматься в эпоху, интересующуюся обыкновенно легкомысленными развлечениями. Преждевременно умудренный, я с ранних пор выработал в себе обязательную привычку — думать, размышлять, философствовать. Я искал истину; если, преследуя ее, я заблудился, то я желал и продолжаю желать быть наставленным на правильный путь. С этой целью я изложил и подверг на усмотрение ученых свои мысли о боге и природе, об атрибутах или совершенствах несотворенного существа и об универсальной системе сотворенных существ. Это не столько утверждения, сколько сомнения. Я не собираюсь поучать других, ибо я не приобрел и не купил права на это; я хочу сам учиться и готов признать и любить, как своего благодетеля, того человека, который взял бы на себя труд исправить мои взгляды, если они в этом нуждаются.

Времени и истине!

Конец последнего и четвертого тома

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОТРЫВКИ ИЗ СОЧИНЕНИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ О ЕСТЕСТВЕННОЙ ГРАДАЦИИ ФОРМ БЫТИЯ, ИЛИ ОПЫТЫ ПРИРОДЫ, УЧАЩЕЙСЯ СОЗДАТЬ ЧЕЛОВЕКА»

О ПРОТОТИПЕ¹

Все существа были задуманы и образованы согласно единому замыслу, бесконечно нюансированными видоизменениями которого они являются. Об этом прототипе и его превращениях, рассматриваемых как соответствующие достижения в направлении к самой совершенной форме бытия, а именно человеческой форме.

Так как ход природы совершается постепенно, незаметно, путем всегда минимальных переходов, то все произведения ее связаны друг с другом возможно теснейшим образом, хотя сумма различий, накопленных на протяжении универсальной иерархии существ, может вызвать сомнения и неуверенность насчет наличия связи между самыми высокими и самыми низкими существами. Каждое существо обладает своим особенным существованием, но ни одно не изолировано или не независимо. Каждое имеет более или менее тесные сношения со всеми другими, и даже крайние члены общаются между собой. Они возникают друг из друга столь тесным и необходимым образом, что каждое имеет достаточное

¹ Этот отрывок представляет собою первую главу сочинения Р. Бина «Философские соображения о естественной градации форм бытия...» (Ред.)

основание своего существования в предшествующем ему существе, подобно тому как само оно является достаточным основанием существования следующего за ним существа.

Да позволено будет мне напомнить об этой связи всех существ, достаточно подробно установленной и развитой в другом месте; она делает из всей природы одно непрерывное целое, состоящее из разнообразных существ, целое, в котором несовершенство наших знаний заставляет нас видеть перерывы или пробелы, хотя таких перерывов нет и не может быть.

Природа представляет один единственный акт. В этом акте заключены прошедшие, настоящие и будущие явления; его постоянство является причиной длительности вещей.

Когда я созерцаю бесчисленное множество существ, разбросанных по поверхности земли, заключенных внутри ее и в ее атмосфере, когда я сравниваю камень с растением, растение с насекомым, насекомое с пресмыкающимся, пресмыкающееся с четвероногим, то, несмотря на отличающие их друг от друга различия, я замечаю сходство, доказывающее, что все они были задуманы и образованы согласно одному единственному замыслу, бесконечно нюансированными видоизменениями которого они являются. Они все обнаруживают яркие черты этой модели, этого изначального экземпляра, этого прототипа, принявшего при своей реализации последовательно бесчисленные и бесконечно разнообразные формы, в которых бытие является нам.

Эти черты не ускользнули от внимания гениальных наблюдателей; и если я намереваюсь теперь подробнее развить мысль, высказанную до меня другими учеными, довольный возможностью прибавить в меру своих слабых способностей некоторые доказательства к тому, что было предложено скорее как догадка или как сомнение, чем как истина, то все же я считаю своим долгом вернуть славу открытия тем, кому она принадлежит.

Во главе этой великой иерархии обитателей земли стоит самый совершенный из них, человек. Он соединяет в себе не все качества других существ, но все те свойства, которые совместимы между собой у одного и того же существа и притом в высшей степени совершенства. Это — шедевр природы, последний член иерархии существ; по крайней мере мы принимаем его здесь за последний член, потому что на нем кончается известная нам естественная иерархия существ.

Рассматривая изумительно разнообразный ряд животных, стоящих ниже человека, я замечаю, как природа трудилась, ощупью продвигаясь вперед к этому замечательному существу, венчающему ее работу. Как бы ничтожно ни было продвижение ее на каждом шагу, т. е. при каждом новом произведении ее, при каждой модификации первоначального замысла, но после некоторого числа превращений оно становится весьма заметным. Если разница между двумя соседними четвероногими — например лошадью и зеброй — слишком тонка, чтобы мы могли решить, какое

из них ближе в иерархии существ к человеку, то зоолог, переходящий от двуногих к двуруким, затем четвероногим, однокопытным, раздвоеннокопытным, раздельнокопытным, а от последних к четвероруким, замечает, что он постепенно поднимается к вершине иерархии, на которой он находит единственное животное, одновременно двурукое и двуногое. Сравнивая затем с ним этих различных животных, он без труда убеждается, что какое-нибудь четверорукое, как например турецкая обезьяна или орангутан, гораздо более похоже на человека, чем любое раздельнокопытное четвероногое, а однокопытное гораздо меньше похоже, чем раздельнокопытное, особенно из тех, которые пользуются своими передними ногами, как руками. Если только наш зоолог внимательно рассмотрит все признаки сравнения, то он найдет также, что орангутан гораздо более похож на человека, чем на любое другое животное.

Сколько существует промежуточных звеньев между прототипом и человеком, столько, по-моему, было попыток природы, которая, стремясь к самому совершенному, могла однако достигнуть его, лишь проделав этот бесконечный ряд набросков. Действительно естественное совершенство состоит в единстве в сочетании с максимальным разнообразием; таким образом только предельная, наибольшая модификация изначальной формы может дать наисовершенную форму, а так как этот предельный член должен заканчивать весь ряд промежуточных модификаций, то, чтобы получить его, надо было предварительно исчерпать весь этот ряд.

Природа могла осуществить человеческую форму, лишь комбинируя всевозможным образом все те признаки, которые должны были войти в нее. Если бы она перескочила хотя только через одну комбинацию, то они не имели бы той степени взаимной гармонии, которую они приобрели, пройдя через все оттенки.

С этой точки зрения я представляю себе каждую модификацию оболочки прототипа своего рода этюдом человеческой формы, над которой размышляла природа, и я считаю себя вправе назвать коллекцию этих этюдов ученичеством природы, или опытами природы, учащейся создать человека ¹.

То, что я говорю о человеке по сравнению со всеми другими существами, может быть применимо также к любому члену универсальной иерархии по сравнению с предшествующими ему существами. Но так как человек, насколько мы знаем, стоит выше всех других существ на нашей планете, то мы не получили бы настоящего представления о всем богатстве природы, если бы мы ограничились изучением ее на примере какого-нибудь низшего существа.

Когда изучаешь человеческий организм, эту бесконечную массу

¹ Плиний назвал вьюнок, маленький цветок, очень похожий на лилию, — ученичеством природы, учащейся создать лилию (*convolvulus tyrosinum naturae Ilium formare discentis*).

систем, скомбинированных в одну систему, это колоссальное множество частей, сил, способностей, отношений, движений, число которых подавляет нашу мысль, хотя она знает лишь ничтожнейшую часть их, то перестаешь удивляться тому, что потребовался такой длинный ряд сочетаний и перемещений, сложений и разложений, прибавлений и вычитаний, изменений, уничтожений, всякого рода превращений, чтобы получить столь искусную и столь чудесную организацию.

Но найдется ли достаточно острый взор, способный распознать набросок человека — не в первом осуществлении прототипа, которое недоступно нашим чувствам и которое мы не можем представить себе, но в мельчайшем из доступных нам животных, уже достаточно далеко от прототипа и благодаря этому достаточно близком к человеку? Кто в состоянии проследить за этим наброском во всех его дальнейших превращениях? Кто может насильно вырвать у природы ее секрет и показать нам, как она непрерывно совершенствует свою работу, прибавляя способности к способностям, органы к органам, как она видоизменяет эти органы, придавая им всевозможные формы, то удлиняя их, то укорачивая, свертывая их у одного индивида и развертывая у другого, иногда уничтожая их, а затем восстанавливая с новым механизмом; одним словом, как она создает всего человека по кускам и частям, отделявая почти бесконечным образом каждую часть, никогда не повторяясь и составляя таким образом из них бесконечное множество различных существ; как она сообщает каждому существу свою неисчерпаемую плодовитость, чтобы создать из него то, что наши классификаторы называют видами, этими долговечными памятниками постепенности ее продвижения, и как наконец таким путем она приходит к задуманному ею шедевру?

Человек (я имею в виду человека, взятого в общем и абстрактном смысле как модель вида) есть прототип плюс результат всех комбинаций прототипа при переходе через все звенья универсальной иерархии бытия. Если бы какой-нибудь гениальный человек, достаточно осведомленный о ходе развития природы и знакомый с тем, что этот прототип приобрел на каждом шагу, смог отнять у человека эти свойства в соответствующей нисходящей прогрессии, в обратном порядке, то он низвел бы его до нижней ступени иерархии, где он свелся бы к простой первоначальной оболочке первообраза. Но уже на первом шагу этого нисхождения он перестал бы быть человеком, ибо существо, самое близкое к человеку, это — почти человек, но не человек.

Так как человек есть прототип плюс результат всех комбинаций прототипа при переходе через все звенья универсальной иерархии бытия, то почему прототип не может быть человеком минус этот самый результат? Потому что этот результат есть именно та разница, которая составляет человека. Сказать, что прототип есть человек минус этот результат — это все равно, что

сказать, будто прототип есть человек минус то, что составляет человека. А что это значит, как не то, что прототип не есть человек?

Прототип — это модель, представляющая существо в его минимальном содержании; это неисчерпаемый фонд модификации. Каждая осуществленная модификация дает некоторое существо и может быть названа превращением прототипа или, вернее, его первой оболочки, бывшей его первым осуществлением. Прототип — это интеллектуальный принцип, изменяющийся лишь при своем осуществлении в материю.

Пещера, грот, шалаш дикаря, хижина пастуха, дом, дворец могут рассматриваться как постепенные и последовательные вариации одного и того же архитектурного плана, который начал выполняться при минимальном количестве элементов. Шалаш дикаря, хижина пастуха, дом — это не Эскуриал, не Лувр; но их можно считать более или менее далекими типами этих дворцов в том смысле, что подобно последним они связаны с одним и тем же первоначальным замыслом и что все они — продукты одной и той же более или менее развитой идеи. В самой жалкой хижине мы находим те же самые существенные части, что в великолепнейшем дворце; вся разница между хижинкой и дворцом заключается в количестве частей, их отделке, их пропорциях, их расположении, их украшениях, словом, в ряде вещей, которые получаются из первоначального плана, так сказать, путем эволюции. Не только все постройки людей (при всем их разнообразии у одного и того же народа и еще большем разнообразии у различных народов) относятся к одному и тому же плану, но план этот включает в себе также все те грубые жилища, которые умеют строить себе животные в соответствии со своими потребностями и своим инстинктом.

Камень, дуб, лошадь, обезьяна, человек — это постепенные и последовательные вариации прототипа, осуществление которого началось при минимальном количестве элементов. Камень, дуб, лошадь — не люди, но на них можно смотреть как на более или менее грубые типы человека в том смысле, что они связаны с одним и тем же первоначальным замыслом и что все они — продукты одной и той же более или менее развитой идеи. В камне и в растении можно найти те же самые существенные для жизни принципы, что и в человеческом организме; вся разница заключается в комбинациях этих признаков, в числе, пропорции, порядке и форме органов.

Рассматривая естественную иерархию существ — безразлично, как ее ни назвать — как соответствующие достижения бытия при движении его к человечеству, мы сравним их сперва с внешней и внутренней формой человека или с физическим человеком, а затем со способностями высшего порядка, т. е. с человеком как с разумным существом.

Этот новый взгляд на природу и ее произведения, сводящий

их все к одной единственной творческой, создавшей их, идее, основывается на принципе непрерывности, связывающем между собою все части этого великого целого. Каждый механизм, рассматриваемый в отдельности, стремится непосредственным образом создать лишь тот механизм, который он порождает в действительности, но сумма этих механизмов стремится к последнему результату, а мы принимаем здесь за этот последний результат человека, ибо мы желаем ограничиться лишь земными существами, единственно доступными нам.

ЧТО СОСТАВЛЯЕТ СУЩНОСТЬ БЫТИЯ: МАТЕРИЯ ИЛИ СИЛА¹

Вся материя — органическая, живая, животная. Неорганическая, мертвая, неодушевленная материя — это иллюзия, бессмыслица.

Питание, рост, размножение — таковы общие результаты жизненной или животной активности, присущей материи.

Мы имеем, по нашему мнению, некоторое право принимать эти положения за исходные посылки.

Осуществление при помощи максимального и минимального аппарата этих трех вещей: питания, роста и размножения — такова, так сказать, универсальная задача, которую должна была решить природа. Человек представляет самое изящное, самое высокое, самое сложное решение ее, то решение, где особенно ярко обнаруживается искусство природы.

Когда размышляешь над тайными действиями природы, то возникает очень серьезный и затруднительный вопрос, а именно: что является у существ субъектом — материя или активность?

С одной стороны, активная способность кажется чем-то содержащимся в материи, существенным качеством ее, с другой же стороны, активность кажется субстанцией, а материя только орудием, которым пользуется эта субстанция для обнаружения своей энергии.

У низших существ, как например минералы и растения, мы объясняем все явления материей как главной сущностью этих существ; мы не думаем даже, чтобы в них могло быть что-нибудь другое кроме материального субъекта.

Поднявшись несколько выше, мы начинаем сомневаться и обнаруживать нерешительность. Мы замечаем самопроизвольность движений и действий, свидетельствующую о наличии некоторого активного принципа, которому нельзя не приписать их. Однако эта активность здесь все еще непреодолимо определяется материей, и таким образом в этих системах материя и активность как бы господствуют поочередно, являясь в зависимости от обстоятельств то главным фактором, то второстепенным. Можно было бы сказать, что активная способность делает здесь усилия, чтобы подняться над протяженной, твердой, непроницаемой массой, с которой она связана и которой она часто вынуждена подчиниться.

¹ Вторая глава того же сочинения. (Ред.)

Наоборот, в человеке материя есть очевидно лишь тот орган, при помощи которого активное начало обнаруживает свои способности. Это — оболочка, модифицирующая его действия, оболочка, без которой человек может быть действовал бы более свободным образом, без которой также может быть он не умел бы действовать и без которой несомненно его действия не были бы заметными.

Не кажется ли также, что, чем больше возрастает и совершенствуется у существа активная способность, тем более она поднимается над материей? Не могла ли бы она достигнуть естественным образом такой степени совершенства, при которой она перестала бы совершенно нуждаться для своих действий в материальных органах, так что она могла бы их отбросить как бесполезное орудие и перейти в мир чистых духов?

Таково согласно этой гипотезе развитие активной силы, приущей материи. Первоначально она представляет лишь минимальную часть бытия. Благодаря многочисленным усилиям и постепенному развитию она под конец становится главной частью его. Наконец она совершенно дематериализуется, если я позволю себе так выразиться, превращаясь под конец в чистый дух.

Что бы ни думать об этой смелой гипотезе, на которой я не особенно настаиваю, я готов предположить, что эта сила, о которой я говорю, есть самый существенный и самый универсальный атрибут бытия, или даже лучше, сущность бытия, и что материальное есть орган или средство, при помощи которого эта сила проявляет свои действия.

Если меня спросят, как я представляю себе эту силу, то я отвечу с рядом философов, что я представляю ее себе в виде тенденции к изменению в сторону лучшего, проявляющейся непрерывным и необходимым образом, ибо всякое изменение есть ближайшая тенденция к другому, лучшему изменению; каждое новое состояние есть достаточное основание более совершенного состояния, и следовательно оно должно вызвать его.

Привыкнув судить о реальности вещей на основании действующей на наши чувства видимости, мы готовы признать в мире наличие лишь материи, ибо мы видим только материю, и, — говоря словами одного современного автора, — так как все наблюдаемые нами в природе модификации состоят в простом изменении границ протяженности, то там, где мы перестали иметь дело с этой протяженностью, мы начинаем думать, что попали в область небытия, и останавливаемся, как будто бы не можем существовать за пределами протяженности.

Мы не обращаем внимания на то, что материальный или видимый мир — это совокупность явлений, и ничего больше; что должен необходимым образом существовать невидимый мир, который есть основа, субъект видимого мира и к которому нужно сводить все реальное и субстанциональное природы.

Этот невидимый мир есть совокупность всех сил, которые

непрерывно стремятся улучшить свое существование, которые в действительности улучшают его, расширяя и непрерывно усовершенствуя свое действие в размерах, соответствующих каждой из них.

В невидимом мире существует градация сил, подобно тому как в протяженном или видимом мире существует прогрессия форм. Активные силы порождают друг друга по-своему, подобно тому как материальные формы порождают по-своему друг друга. Понятые более глубоко слова эти означают, что материальные формы возникают друг из друга лишь потому, что известная степень силы влечет за собою другую степень ее, влекущую за собой третью, и т. д.

Из сказанного следует, что прототип представляет прототипическую силу в соединении с прототипической формой, т. е. силу и форму, сведенные к их элементарному состоянию, и что необходимый прогресс этих элементов заполняет универсальную иерархию существ.

В этом ряду надо отметить некоторые особенности.

С каждым членом его материя теряет свою грубость и становится менее массивной, так сказать, менее материальной, между тем как сила становится все более и более активной во всех направлениях. Минимальная степень силы нуждается для своего выявления лишь в самом грубом органе. Высшая степень силы требует орудия, соответствующего ее энергии, чтобы она могла действовать надлежащим и цельным образом.

Так как минимальная сила оказывается таким образом соединенной с наиболее материальной массивностью, а самая тонкая форма с максимальной активностью, то ясно, почему на нижней части иерархии существа как будто больше связаны с материей, чем с силой, между тем как в верхней части ее наблюдается обратное.

Так например у ископаемых сила действует незаметным и скрытым образом, недоступным взору толпы, которая поэтому считает ее совершенно несуществующей. Поэтому ископаемые считаются неодушевленной, нечувствительной и мертвой материей, ибо грубые чувства видят в них лишь лишенную действия материю.

Несколько выше сила начинает становиться заметной; но так как ее действия ограничены задачей увеличения объема одушевляемой ею материи, развитием формы ее, то ее легко смешивают с материей. Ее называют вегетативной силой и в ней видят минимальную часть этой системы, в которой материя кажется доминирующей.

Поднимемся еще на несколько ступеней, и мы найдем у животных двоевластие материи и силы.

На вершине иерархии мы находим существо, которое повидимому связано с материей лишь общими отношениями протяженности, твердости, непроницаемости и т. д., настолько совершенства активного начала, составляющего собственно его существование, поднимают его над той долей материи, которая служит ему органом.

Ряд этим не заканчивается. Могут существовать более тонкие формы, более активные силы, чем те, которые составляют человека. Сила может незаметно освободиться от всякой материальности и начать некоторый новый мир... Но не будем заноситься в обширные области возможного, где мы можем заблудиться.

Независимо от того, что составляет сущность бытия: сила или материя, одно достоверно, именно, что всякое существо обладает формой и активностью. Таким образом природа в целом представляет нашему наблюдению две крупные вещи: эволюцию сил и развитие форм. В настоящее время мы остановимся на формах.

О ПЕРВОМ НАБРОСКЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ФОРМЫ У ИСКОПАЕМЫХ¹

Искусство, эта обезьяна природы, поможет нам понять, каким образом самые простые и самые грубые формы могут, усовершенствуясь, дать самые сложные и самые изящные формы, как будто совершенно непохожие на первые и по внешности совершенно отличные от них.

Рассмотрим начатки искусства. В древнейшие времена греки поклонялись тридцати идолам, или видимым божествам, не имевшим человеческой фигуры. Это были бесформенные глыбы, квадратные камни или столбы. Такою была долгое время Юнона в Теспиде, Диана в Икарии, Юпитер в Коринфе и первая Венера в Пафосе; такими были также в других городах Вахх, Амур и Грации. В Спарте Кастор и Поллукс изображались в виде двух кусков дерева, скрепленных между собой двумя поперечными брусками; этой фигурой пользуются еще до сих пор на наших небесных глобусах для обозначения созвездия Близнецов в Зодиаке.

В дальнейшем упомянутые мною камни и столбы снабдили грубо намеченными головами. В Аркадии можно было видеть такие изображения Нептуна и Юпитера, первого — в Триколоне, второго — в Тегее.

Прошло еще немало времени, пока догадались разделить пополам нижнюю часть этих бесформенных масс и указать таким образом ноги и бедра.

Таковы были жалкие начатки искусства у египтян, этрусков и греков, доведших его в дальнейшем до такого совершенства, которого оно уже не достигало после них².

Возьмем этот камень в его начале, независимо от составленной нами себе теории насчет образования каменных субстанций. Какое сходство можно найти между первыми зачатками мраморной глыбы, начинающей расти во внутренности земли, и прекрасными формами, которые сумела придать ей рука Фидия? Сколько изменений и превращений должна претерпеть эта глыба до того, как она сможет получить первые удары резца?

¹ Третья глава.

² См. *Винкельман*, История искусства у древних.

Первая статуя была столбом или, еще более, бесформенным камнем, без всякого признака человеческих черт, без отличия головы, рук, ног¹.

Загляните в кабинеты антикварных редкостей, раскройте сборники Гори (Gory), Монфокона (Montfaucon), Кейлюса (Caylus) и посмотрите, какой путь прошло искусство, пока оно поднялось от этих грубых форм до совершенства статуй Антония или Вереры Медицейской.

Посмотрите на эту массу набросков в глине, в дереве, в слоновой кости, в камне, в металле! Сколько набросков больших и малых размеров, начиная с чудовищных колоссов до крохотных фигурок на печатках, как например на печатках Микель Анджело! Сколько проб в виде бюстов, статуй, барельефов! Бесчисленны сохранившиеся до нас памятники, характеризующие различные возрасты искусства, и это еще ничто в сравнении с произведениями, которые погибли от времени или которые были уничтожены человеческой злобой и глупостью.

Сколько пришлось высечь голов, прежде чем дошли до прекрасного овала греческих голов! Сколько было сделано плоских и раскосых глаз! Сколько приплюснутых и чересчур длинных носов, сколько неправильных разрезов рта и вздернутых губ! Сколько смешно заостренных подбородков и плохо помещенных ушей! Сколько уродливых рук, на которых нельзя различить пальцы, и сколько пальцев без суставов! Сколько широких и плоских либо худых и тонких ступней, сколько вывороченных ног и колен, тел без всякого намека на кости и мускулатуру или, наоборот, с резко подчеркнутыми костями и мускулатурой, нервами и венами! Сколько породило искусство узких и худых фигур или тяжелых и массивных, сколько нелепых поз, чудовищных пропорций, угловатых форм, прежде чем оно сумело создать Ниобею с ее дочерьми, Аполлона Ватиканского или Крылатого гения с Виллы Боргезе — эти вечные образцы подлинной красоты!

Потребовалось бесконечное множество переходных ступеней и оттенков, чтобы старый стиль, этот грубый, жесткий, лишенный грации стиль, изменив угловатость слишком выдающихся частей в округлые, мягкие, легкие контуры, превратился сперва в великий и возвышенный стиль, затем соединил в себе изящное с возвышенным и наконец достиг величайшей правдивости подражания у Праксителя, Лизиппа и Апеллеса.

Прошли века, многочисленные поколения художников сменили друг друга, произведено было множество проб, прежде чем были найдены правильная пропорция частей и то умножение числа центров, благодаря которому формы прекрасного тела оказываются состоящими из подвижных линий, меняющих непрерывно центральную точку, ибо они непрерывно вливаются друг в друга, как волны.

¹ Греческое слово *Κίον*, столб, даже в лучшие времена Эллады означало также статую.

Это медленное и постепенное развитие искусств есть несовершенный образ развития природы. Гораздо меньшее расстояние отделяет мраморную глыбу, насильственно вырванную из земной утробы, от самой прекрасной статуи, чем первую материализацию прототипа от человека. Однако эта первая материализация его есть первый набросок человека.

Природа начала готовить в ничтожнейшем атоме этот шедевр механики, который должен был быть доведен до совершенства лишь после бесконечного множества комбинаций. Если она не создала еще голов, рук, кистей руки, ступней, мяса, костей, мышц, то она все же отделявала материалы их; она работала над другими, менее сложными, формами, которые путем незаметных переходов должны были породить совершенные формы.

Созданные вначале существа обладали уже своей особенной жизнью, соответствующей их простоте; они питались, росли и размножались; и хотя эти важные функции выполнялись при наличии минимального аппарата, они все же предполагали существование органов, соответствующих их виду, и, что бы ни представляли собой эти органы, они указывали на путь, ведущий к их аналогам, осуществленным впоследствии у царя животных.

Найдется ли такое произведение природы, которое не является системой твердых элементов, орошаемых некоторой жидкостью? Самый беглый взгляд на вселенную показывает нам большие тела, плавающие в жидкости, тем более тонкой, чем сами они массивнее. Если мы станем судить о других светилах на основании нашего земного шара, то каждое из них представляет особенную систему твердых элементов, пронизанную со всех сторон особенной жидкостью. Каждая ископаемая субстанция представляет аналогичное строение. Все эти большие и малые системы, при всей их многочисленности и всем разнообразии, можно справедливо считать первыми набросками человеческой машины, поскольку последняя состоит из твердых и жидких элементов, взаимодействие которых поддерживает жизнь.

Туловище, та часть тела, которая заключает в себе органы кровообращения и дыхания, должно было ввиду своей важности быть намеченным первым. Но, скажут, что имеется в камне похожего на сердце и легкие животного?

Я согласен, что действительно наши чувства не находят здесь никакого сходства. Но разве это может служить основанием для отрицания его? Проследим деградацию этих органов, не выходя из границ животного царства, и посмотрим, до какой степени она может быть доведена.

Сердце и легкие крупных животных совершенно похожи на сердце и легкие человека; во всяком случае разница так ничтожна, что ею можно пренебречь. Однако разница эта растет по мере того, как мы спускаемся по иерархии существ, и на известном расстоянии от человека она становится у некоторых видов уже очень заметной. Сердце начинает постепенно терять тот богатый набор органов.

и сосудов, которые имеются у человека; потом оно теряет предсердие; ниже изменяется его форма, и вскоре оно приобретает вид длинной артерии; еще ниже, у некоторых насекомых, уже нет ни сердца, ни легких, а имеются органы совершенно иного строения, выполняющие функции их, в чем и заключается их сходство с ними.

Мы находимся еще в границах животного царства, а между тем эти органы, казавшиеся столь существенными, уже претерпели огромное изменение. Больше того, их уже в действительности нет; природа их заменила их аналогами совсем иного строения. Аналогия будет в дальнейшем все слабеть, и эти аналоги будут в свою очередь уничтожены или во всяком случае испытают столь странные превращения, что о них скорее можно будет догадываться, чем заметить их.

Природа создала одно своеобразное существо, представляющее собой лишь разветвленную кишку; его ткань повсюду одинакова, его можно вывернуть наизнанку, сделав из внутренности животного его наружную часть, причем это выворачивание наизнанку несколько не вредит жизненным функциям.

В каком виде существуют у столь простой машины аналоги сердца и легких? Они могут существовать лишь в виде пузырьков и трахей, как у растений, к которым так близок полип. Эта догадка подтверждается микроскопическими наблюдениями; в ткани, из которой составлен полип, удалось найти бесконечное множество зернышек, являющихся вероятно главными органами, необходимыми для существования этого животного.

Если бы у минералов мы не нашли ни пузырьков, ни трахей, то из этого можно было бы вывести правомерно лишь то, что для этих существ достаточно более простого органического аппарата.

Сколь тонкими и простыми должны быть органы жизни таких чистых тел, как золото и алмаз! Благодаря своей крайней тонкости они недоступны нашим чувствам, и мы не можем составить себе представления об их строении. Так как наши глаза и наши микроскопы, гораздо более сильные, чем наши глаза, не замечают их, то мы отрицаем их реальность. Но заключить таким образом реальность бытия в узкую сферу наших органов чувств или наших инструментов — это значит нанести оскорбление природе.

Убежденный в том, что ископаемые живут — если и не внешней жизнью, ибо они могут быть лишены членов и органов чувств (чего впрочем я не решаюсь утверждать), то во всяком случае внутренней, скрытой и по-своему очень реальной жизнью, хотя стоящей значительно ниже жизни спящего животного или растений, — я не осмеливаюсь отказывать им в органах, необходимых для их существования, и какую бы форму ни имели эти органы, я ее рассматриваю как шаг вперед по направлению к форме их аналогов у растений, насекомых, крупных животных и наконец у человека.

Человек обладает сердцем, печенью, легкими, желудком и т. д. Насекомые обладают очень тонким длинным сосудом, имеющим

форму артерии, кишечным мешком и трахеями. Растения обладают лишь пузырьками, сосудами и трахеями. Существа, стоящие ниже растений, должны обладать еще более простыми органами, но их простота не мешает им быть прототипом более сложных органов.

Не все люди способны понять значение рассуждений общего характера. Большинство требует более конкретных выводов, более убедительных доказательств. Мы их найдем у этого, стоящего ниже растений, класса существ. Эти доказательства будут менее подозрительны, чем если бы мы их заимствовали из какой-нибудь другой области. Здесь нам не приходится бояться ни ошибок, ни обмана.

Посмотрите, как природа запечатлела на ископаемых различные формы человеческого тела! Существуют камни, представляющие сердце человека, другие камни подражают формам головного мозга, черепа, челюсти, костей, кисти руки, ступни, почки, уха, глаза, а третьи воспроизводят половые органы мужчины и женщины. Могла ли природа дать понять нам более вразумительным образом, к чему стремились первые превращения бытия?

*КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ОРГАНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ
РАСТЕНИЕМ И ЧЕЛОВЕКОМ¹*

Мы рассматривали до сих пор лишь массы без наростов, стволы без ветвей, тела без членов. Первые растения — как например трюфели и носток — тоже лишены ветвей, стеблей и листьев. Гриб имеет корни; его раздувшаяся на его ножке головка расширяется во все стороны в виде выпуклой сверху и вогнутой снизу крышечки; нижняя поверхность слоистая или трубчатая, т. е. снабженная небольшими трубками. За грибами следуют лишай, затем идут травянистые растения, кусты и деревья.

Материя, проявлявшаяся на этой ступени иерархии существ лишь в плотных формах, без внешних разветвлений, создает здесь в стволах своего рода центры, из которых выходят, с одной стороны, корни, с другой — ветви и листья. В дальнейшем мы увидим новые формы, которые примут те и другие.

Я не намерен останавливаться здесь на рассмотрении бесконечного множества растений или бесконечного разнообразия их форм. Мы знаем несколько более двадцати тысяч растений, и это несомненно лишь двадцатая часть того, что нам остается еще узнать. Кто мог бы насчитать хотя бы только многочисленные породы мхов, лишайев, грибов? Наша ботаника относится может быть к ботанике природы как единица к ста тысячам. Впрочем я ошибаюсь, мы не подвинулись даже настолько. Не менее поразительно разнообразие растительных форм с их гаммой оттенков от ностока до кедра и ели. Но мы должны обратить свое внимание на органическое отношение между растением и человеком.

Человек — не растение; растение — не человек. Но между растением и человеком я нахожу сходство форм и частей, доказывающее мне, что это — два превращения первообраза, из ко-

¹ Глава тридцать шестая (Ред.).

торых одно при всей своей отдаленности от другого может тем не менее породить его путем ряда изменений, приращений и приближений.

Я не думаю этим сказать, что растение может стать человеком. Меня бы плохо поняли, если бы истолковали так мою мысль; я имею в виду только, что план, согласно которому природа создала растения, может быть усовершенствован настолько, чтобы стать образцом человеческой машины, подобно тому как план организации растений есть усовершенствованная разновидность плана минеральных машин.

Я нахожу у растений различие пола и половые органы, не очень отличающиеся по форме от половых органов мужчины и женщины. Тычинки, мужские половые органы растений, это волокна или столбики с семенными коробками, похожими на яички. Разница между этими органами и мужскими половыми органами заключается в том, что у мужчины яички висят внизу и у основания члена, между тем как в растении они находятся наверху.

У растений имеется всегда семя в пузырьках, откуда оно извергается в место, служащее для оплодотворения. Этим местом является пестик, у которого есть основание, каналы и пыльник, соответствующие влагалищу, матке и трубам женщины.

У зародыша растения есть пуповинные волокна, дольки, служащие ему последом, и оболочки, соответствующие хориону и амниону, в которые заключен человеческий зародыш. Эти органы образуются в обоих случаях из излишка семени. Зародыши как растения, так и человека питаются в этом первоначальном состоянии через пуповину.

У человека отличают туловище и конечности; голова, руки, бедра и части их — это конечности. То же самое наблюдается и у растений; в них можно отличить ствол и конечности, именно корни и ветви. Еще не настало время, чтобы корни укоротились, нижняя часть ствола разделилась на две равные части, а все ветви собрались по обе стороны только в две толстые ветви, но уже теперь мы можем заметить, что пальцы или разветвления ног и рук — это замаскированные остатки древней формы.

Все твердые части человеческого тела двух родов: либо костистые, либо мясистые. Точно так же все твердые части растения — корни, стебли, ветви, листья, цветы, плоды, семена — состоят из двух родов тел. Деревянистые части, т. е. волокна и волоконца, соответствуют костям. Кора, кожа, сердцевина, мякоть, паренхима — это мясистые части растений. Растительная сердцевина содержится в древесине, как костный мозг в костях.

Кора деревьев состоит из трех оболочек, именно тонкой коры, толстой коры и эпидермы. Точно так же кожа человека состоит из трех оболочек: внутренней кожи, надкожницы и эпидермы.

В человеческом теле имеются две главных жидкости — кровь и лимфа. У растений тоже имеются две жидкости — сок и вязкая

жидкость, похожая на лимфу. Если сок в действительности не циркулирует в растении, как циркулирует кровь в человеке, то тем не менее он обладает правильным движением, и как бы ни назвать это движение, оно все же есть идея¹ кровообращения.

Растение сосет с помощью своих корней и пор своих листьев, представляющих собой своего рода рта, сок, который попадает в пузырьки, желудки растения. Там он бродит и переваривается; затем он переходит в деревянистые волокна, соответствующие млечным сосудам. Оттуда он попадает в сосуды, соответствующие кровеносным сосудам; здесь он появляется в виде окрашенного сока, пригодного для ассимиляции с растением. Действительно, эти сосуды распределяют его среди всех частей растительной машины для питания их.

У растения существуют, так же как у человека, выделительные органы для извержения веществ, которые не должны оставаться в теле.

Листья растений — это их легкие. Вещество листьев губчато. Они снабжены трахеями, служащими для дыхания растений. Другие сходные трахеи идут параллельно деревянистым волокнам, с которыми они сообщаются и в которые они непрерывно вводят получаемый с помощью дыхания воздух для разжижения сока и для облегчения движения его. Подобные же трубки спиралевидной формы имеются у кровеносных сосудов человека, и через них непрерывно проходит свежий воздух, который смешивается с кровью, разжижая ее и облегчая циркуляцию ее.

Далее, у растений... Но нужно ли мне останавливаться на этих аналогиях и повторять то, что уже опубликовано многочисленными авторами по вопросам об анатомии растений, их питания, их росте, их размножении и об органах, необходимых для всех этих функций? Растения живут, они дышат, они потеют. Они потеют сильнее человека; они дышат тем легче, что их легкие находятся на конце их членов, между тем как наши легкие оттеснены к центру нашего тела. В растительных машинах происходит всасывание питательных веществ, подготовляемых и перевариваемых в них; в них происходят ассимиляция нужных веществ и извержение ненужных или чужеродных веществ. У растений имеется время бодрствования и время сна. У них имеется также множество наших болезней. Они подвержены прыщам, закупоркам и засорению сосудов, нарывам, воспалению, гангрене, особой разновидности лихорадки и т. д.

Все это, как мне кажется, представляет собой целый ряд свойств человека. Вряд ли растения могли бы иметь этих свойств больше, не будучи людьми. Между тем они только очень несовершенные наброски человека.

¹ Я употребляю здесь слово *идея* в его первоначальном значении образа.

Читатель должен был заметить при рассмотрении прогрессивного ряда существ, как мы его представили в своем изложении, что всякий раз, когда природа желает сообщить конечностям новую форму, она начинает с постепенного их устранения и что затем, когда она добилась их исчезновения, она производит некоторые промежуточные существа, лишённые их. За растениями, имеющими корни и ветви, следуют земные и водяные черви, лишённые членов; затем идут насекомые, имеющие ноги и крылья, довольно отличные от корней и ветвей, которые они собой заменили. У раковин ноги исчезают, появляясь снова в другом виде у раков. У змей они снова исчезают, ибо они должны принять вид плавников у рыб.

Причину этого явления может быть удастся найти, наблюдая то, что происходит на наших глазах при превращении гусениц. Между наружным видом гусеницы и наружным видом бабочки разница велика. У пресмыкающегося насекомого тело сплошное, у летающего насекомого оно состоит из члеников. У первого имеется множество коротких ножек, челюсти, вырабатывающий кокон орган; у второго — длинные лапки, крылья, хоботок. Поэтому при превращении этих частей насекомое должно пройти через некоторое промежуточное состояние, в котором оно лишено и тех и других, состояние, являющееся той подлинной средой, в которой природа производит требуемое превращение. Гусеница становится куколкой, освобождаясь от своей кожи, своих ног, производящего кокон органа, не говоря уже о внутренних частях, и насекомое покидает это состояние лишь тогда, когда, потеряв органы своего первого тела, оно приобрело органы своего второго тела.

Сравнивая это превращение отдельной особи с непрерывным превращением универсального бытия, можно сказать, что червь, раковина, змея — это своего рода куколки первообраза, переходящего из состояния растения в состояние жука, из состояния жука — в состояние ракообразного, из состояния ракообразного — в состояние рыбы.

Однако сравнение это очень несовершенно. Обыкновенная куколка полностью или почти полностью пассивна; она совершенно не питается; животное находится в каком-то состоянии продолжительного летаргического сна, по выходе из которого оно оказывается совершенно отличным от самого себя. Червь же, раковина, змея — отнюдь не спящие летаргическим сном животные; они питаются, они растут, они производят себе подобных. Дело в том, что превращение первообраза не происходит в отдельных особях, а в их универсальной модели, превращёнными осуществлениями которой все они являются, и таким образом для снабжения первообраза новыми оболочками нет необходимости в состоянии оцепенения, в котором способности животного кажутся скованными.

Несмотря на эту разницу и на ряд других, на которые я здесь

¹ Глава пятьдесят шестая (Ред.).

не указываю, куколка гусеницы, превращающаяся в бабочку, имеет известное сходство с безногими и лишеными членов пресмыкающимися, разбросанными в различных местах в цепи существ и представляющими особенно резкие изменения конечностей.

*ОРАНГУТАН, ПОНГО, ЛЕСНОЙ ЧЕЛОВЕК, САТИР, МАНДРИЛЛА, ШИМПАНЗЕ, НОЧНОЙ ЧЕЛОВЕК, ТРОГЛОДИТ И Т. Д.*¹

Все эти названия обозначают одно и то же четверорукое, и они были даны ему различными путешественниками или натуралистами. Это животное изображено на рис. I, а рядом с ним — маленькая самка того же самого вида, у которой на боках имеется несколько шерстинок.

Орангутан конечно не человек, но он очень близок к нему. Но он также не обезьяна, не мартышка, от которой он отличается больше, чем от человека. Поэтому его можно принять за какой-то промежуточный вид, заполняющий переход от обезьяны к человеку, и так мы и будем его рассматривать.

Один из самых ученых и знаменитых натуралистов нашего времени собрал с большой тщательностью и разбором все то, что написали о внутреннем и внешнем строении этого животного наиболее правдивые путешественники и наиболее точные анатомы; нам не остается ничего лучшего как привести здесь результаты этого описания. Таким образом мы приведем, согласно г. де Бюффону, краткое резюме отличий этого четверорукого от человека и его сходств с ним.

С внешней стороны орангутан отличается от человека носом, который у него не выдается, слишком коротким лбом и подбородком, не приподнятым у своего основания. Его уши пропорционально слишком велики, глаза слишком близки друг к другу, промежуток между носом и ртом слишком велик. Это — единственные различия между лицом этого животного и человеческим лицом и они, как легко видеть, не очень велики.

Туловище и конечности отличаются тем, что бедра орангутана относительно слишком коротки, руки слишком длинны, большие пальцы слишком малы, ладони слишком длинны и узки, ступни похожи скорее на кисти рук, чем на человеческие ступни; мы увидим вскоре, что в этом последнем пункте имеются некоторые видоизменения.

Половые органы самца отличаются от половых органов мужчины лишь в том отношении, что у крайней плоти нет уздечки; половые органы самки с внешней стороны очень похожи на половые органы женщины. Обезьяны эти отличаются той замечательной особенностью, что самцы испытывают такое же сильное вожделение к женщинам, как к своим самкам. Эти животные пытаются застигнуть врасплох негрятенок, и если они могут схватить их, то они их берегут, чтобы наслаждаться ими, хорошо кормят их и не причиняют им никакого вреда.

¹ Глава сто четвертая (Ред.).

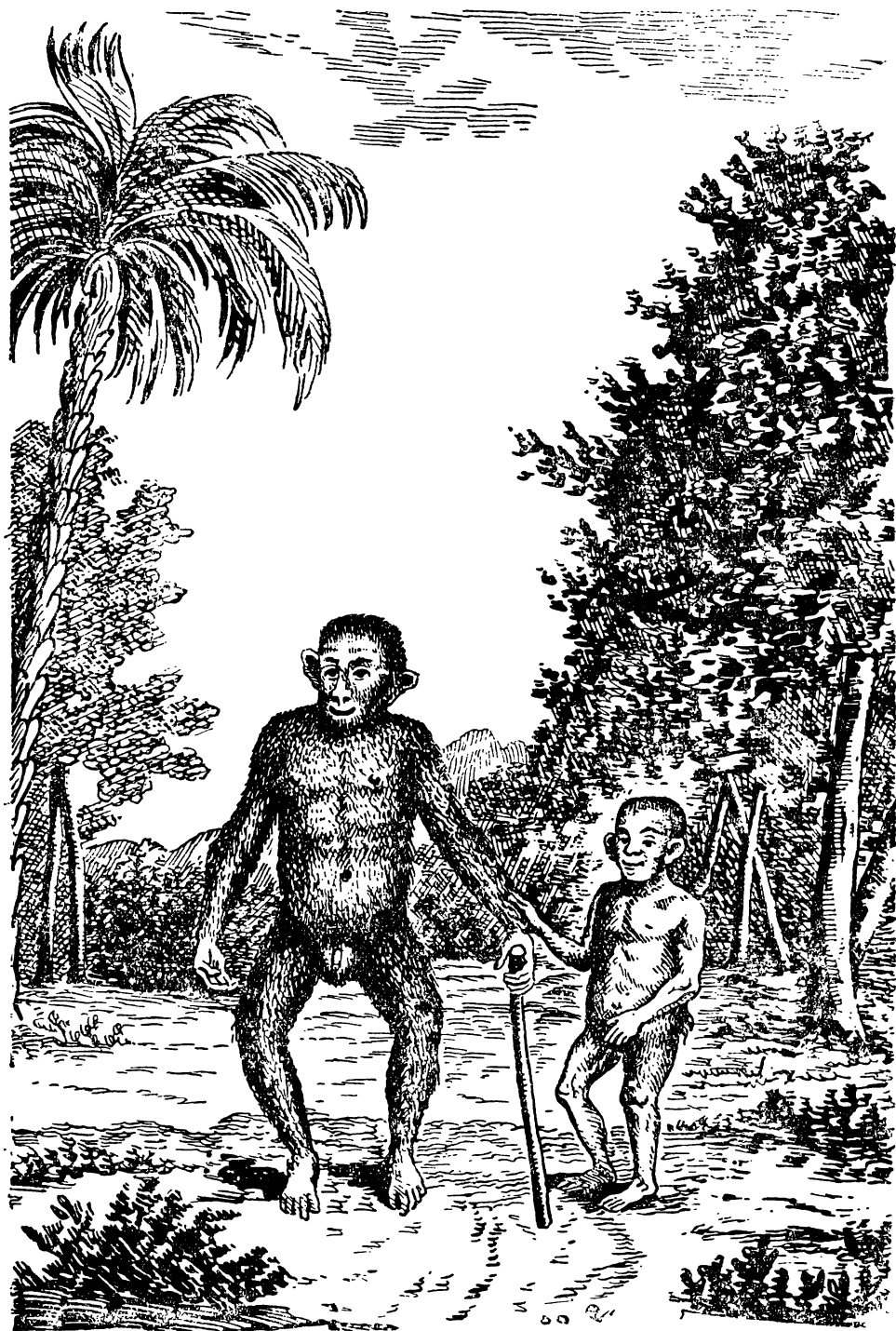


Рис. I

Со стороны внутренней организации эти животные отличаются от людей числом ребер; у человека их лишь двенадцать, а у орангутана тринадцать; кроме того у него шейные позвонки короче, тазовые кости более сжаты, бока — более плоски, орбиты глаз — более впавшие; на первом шейном позвонке нет отростка; почки — более круглы, чем у человека, а форма мочеточников иная; точно так же иную форму имеют мочевой пузырь и желчный пузырь, которые уже и длиннее, чем у человека.

Все остальные части тела, головы и наружных и внутренних органов так похожи на соответствующие части человека, что нельзя сравнивать их между собою, не испытывая восхищения и вместе с тем изумления, что при столь поразительном сходстве строения и организации не получается одних и тех же результатов. Так например, у орангутана язык и все органы речи те же самые, что у человека, и однако он не говорит; головной мозг абсолютно той же самой формы и тех же самых размеров, и однако орангутан не мыслит. Однако надо заметить, что мысль и речь, в которых мы отказываем этому своеобразному животному, приписываются ему г. Линнеем по Киеппу (Кюер) и некоторыми другими путешественниками. Этот ученый шведский натуралист прямо заявляет, что орангутан мыслит и что он говорит при помощи свиста.

У орангутана ягодицы и икры такие же, как у человека, и следовательно он создан, чтобы ходить стоя, подобно нам; у него широкая грудь, плоские плечи и позвонки, устроенные, как у нас; его головной мозг, сердце, легкие, печень, селезенка, поджелудочная железа, желудок, кишки абсолютно похожи на наши; у него имеется также червеобразный отросток слепой кишки; наконец орангутан с физической стороны больше похож на человека, чем на любое другое животное, даже больше, чем на павиана и мартышку, не только вышеуказанными частями тела, но также шириной лица, формой черепа и челюсти, формой и числом зубов, прочими головными и лицевыми костями, величиной пальцев и большого пальца, формой ногтей, числом поясничных и крестцовых позвонков, числом хвостовых костей и наконец соответствием суставов, величиной и формой коленной чашки, грудной кости и т. д. Таким образом, если сравнить это животное с теми животными, которые больше всего похожи на него, как например с маготом, павианом или мартышкой, то оказывается, что оно еще больше похоже на человека, чем на этих животных, кажущихся однако столь близкими к нему, что им всем даже дали одно и то же название обезьяны, между тем как, по нашему мнению, от них следует отличать орангутана как промежуточный между ними и человеком вид. Если бы нужно было отнести его к какому-нибудь другому виду, то по своей внешней форме он заслуживает места среди людей; и можно простить индусов за то, что они причислили его к человеческому роду, назвав его орангутаном, т. е. диким человеком, ибо телом он похож на человека больше, чем на других обезьян или на какое-нибудь другое животное; назва-

ние это было усвоено путешественниками и натуралистами, назвавшими его *homo nocturnus*, *homo silvestris*, *l'homme des bois*, *the man of the woods*, и во всяком случае он заслуживает того, чтобы зачинать собою человеческий вид, столько же, сколько человек заслуживает того, чтобы заканчивать род четвероногих, во главе которого, как известно, поместил его г. Линней.

У орангутана плоское, голое и смуглое лицо и столь же голые уши, руки, ноги, грудь и живот; на голове у него шерсть, спускающаяся в виде волос по обеим сторонам висков; шерсть имеется также, но в небольшом количестве, на туловище и поясице; существуют люди, гораздо более волосатые, чем орангутан. В высоту он имеет пять или шесть футов, и тело его столь же пропорционально, как и тело человека. Хотя он устроен так, чтобы ходить стоя, но так как пальцы его ног очень длинные и пятка его ступает по земле с большим трудом, чем пятка человека, то он легче бежит, чем ходит; чтобы ходить легче и больше, ему нужны были бы искусственные каблуки, более высокие, чем каблуки наших башмаков.

Из всех этих фактов можно сделать тот вывод, что единственное существенное различие между телом этого животного и телом человека — это строение тазовых костей и строение ног; только этими важными частями орангутан похож больше на других обезьян, чем на человека. Впрочем разница в строении ног не так резка и постоянна, как это можно было бы думать на основании наблюдений некоторых отдельных экземпляров. Она очень заметна у шимпанзе, изображение которого можно найти в «*Histoire naturelle générale et particulière avec la description du cabinet du roi*». Она также велика у маленькой самки, изображение которой приведено здесь (рис. I). Но у понго, или большого орангутана — той обезьяны, рост которой равен росту человека, — большой палец ноги более похож на первый палец человеческой ноги, а пятка ниже. Я видел высушенную ногу понго, пальцы которой были еще более похожи на пальцы человеческой ноги, чем это видно на приводимом нами рисунке, хотя уже эта нога не есть нога шимпанзе или малорослого орангутана. В 1762 г. я получил также с побережья Анголы зародыш понго, который можно видеть на рис. II и ноги которого совершенно похожи на человеческие ноги. Лоб его не такой маленький, как у шимпанзе, подбородок несколько более приподнят, уши сравнительно меньше и лучше поставлены, бедра и руки более пропорциональны, и таким образом понго, который больше похож на человека своим ростом и размерами, чем шимпанзе, еще больше похож на него формами и пропорциями лица и конечностей. Длина бедер показывает может быть, что тазовые кости его более похожи на тазовые кости человеческого скелета, чем тазовые кости малорослого орангутана.

Если бы наблюдения эти подтвердились путем анатомического исследования известного числа понго, то мы имели бы в этом животном почти-человека, которого трудно было бы отличить по

внешнему виду от настоящего человека, и значительный пробел между обезьяной и человеком был бы заполнен. Мы имели бы тогда после длиннохвостых прыгунов, сапажу и мартышек короткохвостых павианов, потом магота, у которого имеется лишь след хвоста, большого и малого гиббонов и турецкую обезьяну, которые не имеют вовсе хвоста и ходят прямо на двух руках; затем шимпанзе, или небольшого орангутана, понго, или большого орангутана, и наконец человека, у которого мы найдем несколько рас, если даже не несколько видов.

О МОНСТРАХ (УРОДАХ)¹

Трактат естественной иерархии бытия был бы неполон, если бы я не коснулся некоторых особенных форм, которые мы называем уродливыми, потому что они повидимому отклоняются от правильности и единообразия других произведений природы. Эти странные сочетания элементов животности, которые обыкновенно объясняют случаем, встречаются на всем протяжении цепи существ, и, на мой взгляд, они входят в общий план природы. Эти модификации первообразной формы, представляющие по сравнению с другими формами какой-нибудь избыток, недостаток, уродливость или смещение частей и не обладающие постоянством других форм, часто только показываются на время и исчезают, не порождая аналогичных форм. Действительно, если уродливость достигает известной степени, т. е. если она вносит такие изменения в организацию субъекта, что у него обнаруживается больше признаков различия, чем сходства с другими существами, то он оказывается изолированным от них, не имеет сходного с собой существа, с которым он мог бы успешно совокупиться, и следовательно оказывается неспособным размножаться. Но уродство не всегда достигает этой степени, и когда оно затрагивает лишь конечности или же когда оно такого рода, что не причиняет серьезных нарушений в организме, то оно несколько не мешает размножению, а закрепляется, передается из поколения в поколение, иногда с различными капризами и изменениями довольно странного характера.

У камней, растений и животных имеются свои уроды, т. е. особи, отклоняющиеся от обыкновенных форм, как мы себе их представляем; действительно, слово «урод», как и слово «вид», выражает простое отношение, существующее лишь в нашей мысли. Выделив при описании произведений природы известные нормы правильности и единообразия, мы называем все то уродом, что отклоняется от них, подобно тому как, классифицируя существа, мы называем особым видом всякую группу существ, созданную этой классификацией и делением целого. Расширим же сферу наших идей; не будем создавать малых систем внутри большой системы. Поймем, что самые странные на первый взгляд формы, на какой бы ступени они ни находились, входят необходимым и существ-

¹ Глава сто двадцатая (Ред.).



Рис. II

венным образом во всеобщий план бытия; что это — столь же существенное превращение первообраза, как и другие существа, хотя мы и наблюдаем у них отличные явления; что они служат для перехода к соседним формам; что они готовят и влекут за собой следующие за ними комбинации, подобно тому как они были подготовлены предшествующими им комбинациями; что они способствуют порядку вещей, а не нарушают его. Может быть природа должна была создать сперва множество уродливых существ, прежде чем она сумела произвести более правильные и с более симметрической организацией существа. Может быть первоначально было больше этих уродливых существ, чем более правильно организованных форм. Если в настоящее время наблюдается обратное, то лишь потому, что эти уроды лишены способностей, необходимых для размножения. Так как способность размножения соединена с некоторой, более правильной, комбинацией органов, то они должны были погибнуть и уступить место более организованным существам. Однако формы их не совсем погибли, и время от времени некоторые из них возникают перед нами. Нельзя считать недостатком природы то, что среди бесконечного множества сочетаний материи имеются и такие, которые лишь показываются на время и исчезают, ибо они не могут существовать сами по себе.

Существа, расположенные в иерархии бытия далеко друг от друга, являются друг для друга уродами, ибо формы их очень несходны с точки зрения числа, вида или расположения частей. Оставим однако далекие друг от друга существа, возьмем особей одного и того же вида, но различной расы. Разве хвостатый человек с Борнео не покажется уродом в Париже? Разве готтентотская женщина со своим передником из кожи не покажется уродом в константинопольском гареме? Существуют расы людей, голова которых так вдавлена между плечами, что она кажется помещающейся на груди. Существуют другие, у которых из-за одной толстой, как туловище, ноги не видно вовсе другой, тонкой и худой, так что эти люди кажутся имеющими лишь одну ногу и одну ступню. Все эти уродливости являются такими лишь с точки зрения, составленной нами себе на основании наиболее обычно встречающихся и наиболее единообразно следующих друг за другом форм.

Может быть на некоторых из тех миров, которые катятся над нашими головами, существа, признаваемые уродами на нашей земле, составляют постоянные расы, среди которых мы, со своей стороны, явились бы уродами. В этом нет никакого противоречия.

*

* *

Я поставил себе целью изучить естественную иерархию форм бытия, а теперь я уступаю перо человеку более искусному, чем я.

Конец

ПРИМЕЧАНИЯ¹

3. — Оптимистическое учение о мире («все в мире хорошо») развивал *Лейбниц* (1646—1716). Пессимистическое учение («все плохо») развивалось в древней философии стоиками, гностиками, а в новое время скептиком *Монтенем* (1533—1592). *Бейль* (1647—1706) утверждал, что в мире больше зла, чем добра. *Руссо* (1712—1778) утверждал, что в мире больше добра, чем зла.

4, 9, 18, 32, 293, 299, 300. — *Мачес* или *Мани* (215—277 н. э.) — основатель религиозного учения манихейства, выдававший себя за божьего посланника. Его учение было распространено на Востоке до IX в. Сущность манихейства заключается в учении, аналогичном зороастризму, о двух равносильных мировых началах — добре и зле, которые подразделяются на ряд элементов. Земля и человек созданы из смешения элементов доброго и злого начал. Задача человека заключается в том, чтобы содействовать восстановлению полного разграничения двух миров — доброго и злого.

4, 500. — *Авиценна Ибн-Сина* (980—1037) — крупный арабский философ и врач, последователь Аристотеля. Комментарии А. к Аристотелю были основным источником для ознакомления с этим последним и пользовались большим авторитетом у схоластиков. В своей энциклопедии наук А. соединяет естественные науки с магией, талисмановедением и т. п. Главное произведение А. — «Канон» — было издано частично в Риме в 1593 г., частично в Бреславле в 1609 г.

4, 5. — *Альберт Великий* (1193—1280) — богослов и философ. Первый схоластик, комментировавший и приспособлявший Аристотеля к христианской теологии. Развивал также аристотелевские воззрения на природу как обладающую и в мире неорганическом самостоятельной творческой силой.

4. — *Парацельс Филипп-Августин-Теофраст* (1493—1541) — медик и философ. Оживлял всю природу, также и неорганическую, находя всюду «археев», или «духов жизни». Сравнивал мир с яйцом, рассматривая физические вещества как семена. Связывал с этим алхимические и астрологические взгляды.

4. — *Кардан Иероним* (1501—1571) — итальянский математик, философ и врач. Учил о всеобщей одушевленности мира, видя только в

¹ Цифры в начале абзацев означают соответствующие страницы текста.

«душе» источник движения и развития. Формой проявления «мировой души» считал тепло и свет. Считал, что металлы живут и растут благодаря соединению трех земных элементов: земли, воды, воздуха. Затем вырастают черви, из которых возникают все животные и человек с бессмертной душой.

4. — *Фаллопий Габриель* (1523—1562) — итальянский анатом, ученик Везалия, известный своим открытием яйцепроводов в женском организме, которые и получили название фаллопиевых труб. Работал также в области ботаники.

4. — *Де Клав Этьен* — один из защитников атомистики в XVII в. Его диспут в защиту атомистики был запрещен парламентом в 1624 г.

4, 5. — *Ферранте Императо* (около 1550—1631) — неаполитанский фармацевт, создавший ботанический сад и собравший коллекцию минералов. Пытался также выяснить физические процессы внутри земли, которые вызывают геологические изменения.

4, 5, 25, 117, 247. — *Турнефор Жозеф-Питтон* (1656—1708) — известный французский ботаник. Был профессором Jardin des Plantes в Париже. Выступил как систематик растений. Систематизировал роды растений по цвету и плоду как основным признакам. Установил основные типы цветков. В свою систематику Турнефор включил 17 «классов» трав и 5 «классов» кустов и деревьев.

4, 442. — *Колонн Франческо-Мария-Помпей* (1644—1726) — итальянский естествовед, работавший над проблемами физики и космологии.

5, 117. — *Муциан Руф* (1471—1526) — немецкий гуманист, бывший главой Эрфуртского кружка гуманистов, в который входили Гесс, Рубиан, Иона и др. Был ученым-энциклопедистом, пытавшимся соединить христианскую теологию с античной философией.

5. — *Этмюллер Михаил* (1644—1688) — профессор ботаники, хирургии и анатомии в Лейпцигском университете. Член Леопольдовской академии. Возглавил ятрохимическое движение в Германии.

5. — *Борелли Джованни-Альфонсо* (1608—1679) — астроном и создатель школы ятромехаников, объяснявших жизненные процессы механически и не делавших различия между органическим и неорганическим.

6, 48, 124, 483, 484. — *Сваммердам Иоганн* (1637—1680) — голландский анатом. С. заложил основы точной анатомии насекомых, установив отличие у них между процессами линьки и действительными трансформациями организма, что послужило основой для естественной их классификации. Описал историю развития лягушки. В эмбриологии придерживался господствовавшей тогда теории преформизма, по которой в зародыше вложены уже в готовом виде все отдельные части животных, только крайне малые по размеру. Изучал экспериментальным путем роль спермы в организмах.

6. — *Питкэрн Арчибальд* (1652—1713) — английский медик, физик и поэт. Был врачом в Эдинбурге. Принадлежал к деистам.

6, 88. — *Гартсекер Николай* (1656—1725) — голландский физик, математик и натуралист. Был профессором математики в Гейдельберге и членом Парижской и Берлинской академий наук. Противник ньютоновства. Работал над рядом физических проблем, занимался исследованиями также в области органического мира, например движения крови. Был последовательным преформистом и виталистом.

6, 42, 88, 89, 92, 95, 124, 483—485, 487. — *Левенгук Антон* (1632—1723) — голландский исследователь-самоучка. Сделав более 400 микроскопов и увеличительных стекол, Левенгук добился увеличения в 270 раз, что дало ему возможность открыть мельчайшие организмы. Объекты исследования Левенгук брал самые разнообразные: кровь, семенную жидкость, глаза, зубное вещество, мускулы и т. д. Наиболее крупные его открытия — это нахождение красных кровяных телец, сперматозоидов, бактерий, инфузорий. Свои открытия Левенгук обобщил в учении о сперматических животных, или анималькулах, в котором в

наиболее наивной форме выразилась идея преформизма. Левенгук был убежден, что из живых анималькул только и могут возникнуть организмы, и рассматривал их как обладающих уже всеми органами и членами, только в малом виде, прозрачными и поэтому незаметными. Например сперматозоид представлялся Левенгуку уменьшенным человеком со всеми частями его тела.

6. — Здесь Робинэ приводит цитату из Лейбница по вопросу «о существовании душ в человеческом зачатке до его оплодотворения» без комментариев, так что можно подумать, что его точка зрения совершенно такова же. На самом деле Робинэ в этом пункте отличается от Лейбница как материалист, базирующийся не на лейбницианской «силе представления», а на «структуре головного мозга», по Робинэ, преформированной в зародыше.

9. — Лейбниц утверждал, что бог может быть творцом зла в силу скрытого попушения.

9. — *Василий Святой* (329—378 н. э.) — один из главных представителей православного богословия; был архиепископом в Кессарии.

9, 65, 76. — *Лактанций Люций-Целий-Фирмиан* — церковный писатель IV в. Апологет христианства. Главное сочинение — «*Divinae institutiones*».

10. — Робинэ имеет в виду *Гетчесона* (1689—1755), учившего об особом «моральном чувстве» — «moral sense», и *Юма* (1711—1776).

13. — Робинэ здесь говорит о ньютоновой теории силы всемирного тяготения, притягивающей тела прямо пропорционально их массам и обратно пропорционально квадрату расстояния между их центрами. Самая природа силы тяготения оставалась у *Ньютона* (1642—1727) совершенно не объясненной.

15, 303. — *Эпикур* (340—270 до н. э.) превратил античных богов в существа, состоящие из атомов более «тонкой» материи, обладающие таким же телом, как и люди, дыханием, способностью речи, но лишенные всех забот. Их местонахождение Эпикур локализовал в пространстве между мирами и не признавал никакого их вмешательства в процессы на земле и в людские дела.

16. — *Сорен Жак* (1677—1730) — известный протестантский проповедник. Кальвинист.

16, 276, 345 — 346. — *Леклерк Жан* (1657—1736) — протестантский теолог, примкнувший к наиболее антидогматическому направлению — арменианизму.

16. — *Стэкгауз Фома* (1677—1752) — английский теолог.

16. — По библейским преданиям амалекитяне, кочевое племя на юге Палестины, напали на евреев при их переходе из Египта к Синаю, но были отражены еврейским вождем Иисусом Навином. Моисеем было заповедано, что, когда евреи приобретут оседлость, они должны истребить амалекитян. Сначала иудейские цари брали дань с амалекитян и только в 722 г. до н. э., при царе Иезекии, они были окончательно уничтожены евреями.

17. — Приводится цитата из Немезия (Nemes.). *Немезий* из Эмезы (Финикия) (около 400 г. н. э.) был епископом. Пытался соединить христианское учение о божественном промысле, бессмертии души, свободе воли с неоплатонизмом, который у него выступает в наиболее эклектической форме. Его сочинение «О природе человека» имело большое распространение в средние века.

18, 131. — *Абади Ж.* — религиозный писатель XVIII столетия.

20. — Робинэ говорит о Руссо. Руссо исходил из правильной мысли, что все недостатки существующего общества и его культуры вытекают из того, что оно основывается на частной собственности и что было время в предистории человечества, когда этого не было. Но отсутствие последовательного материалистического мировоззрения и понимания мирового развития привело Руссо к наивному отрицанию вообще всякой культуры, идеализации первобытного общества и провозглашению его естественным состоянием человечества.

22. — Робинэ излагает здесь взгляды Лейбница. См. стр. 278.

25. — Флогистоном, или теплородом, называли в XVII—XVIII вв. предполагаемое невесомое вещество, рассматривавшееся как «субстанция» огня, которая выделяется из тел в процессе горения и служит основой его. Робинэ, как и все его современники, во время написания им своего сочинения знал только теорию флогистона. Открытие Лавуазье, что сущностью горения является соединение тел с кислородом, получило признание только в конце XVIII в.

25. — *Геттар Жан-Этьен* (1715—1786) — врач, был хранителем минералогического кабинета у герцога Орлеанского, членом Парижской академии наук.

25, 479, 481. — *Жюссье* (XVIII в.) — целая семья французских ботаников — три брата и их племянник. Робинэ говорит очевидно о старшем брате Антуане (1686—1758), который был учеником и преемником Турнефора по кафедре ботаники в Королевском саду.

25, 396, 522, 523. — *Линней Карл* (1707—1783) — знаменитый шведский естествоиспытатель, создатель первой точной классификации растительного и животного мира. Классификацию построил на двойной номенклатуре — названиях рода и вида. Установил точные отношения между систематическими группами — классом, отрядом, родом, видом и разновидностью. Дал новую классификацию растений и животных. Отрицательным у Линнея были искусственность многих частей систематики и укрепление представления о неизменности видов организмов.

25. — *Вайан Себастьян* — ботаник, первый высказавший в 1717 г. правильный взгляд о разделноплодности растений.

26. — *Евстахий Барталомео* (1510—1574) — итальянский врач и анатом, известный своим открытием соединительной трубы между барабанной полостью и носоглоткой, которая получила его имя.

28. — Речь идет о сифилисе, который после большой эпидемии в XV в. в Европе стал широко известен. С самого начала врачи начали лечить его ртутью.

28. — Главными представителями скептицизма и пессимизма в новое время были Монтень, приравнивавший человека к животным, и Пьер Бейль, утверждавший, что в мире больше зла, чем добра.

29. — «Философ-романист» — Руссо.

29. — Сен-Пре — герой романа Руссо «Новая Элоиза», олицетворяющий самого Руссо, который считал, что зло создано только как исторический продукт возникновения собственности и неравенства.

30. — Наклон оси, вокруг которой вращается земля, к плоскости эклиптики на $66^{\circ} 33'$ и ее перемещение вокруг солнца с сохранением параллельности к самой себе создают смену времен года на различных полушариях земли. Благодаря этому солнце согревает в одну часть года южное полушарие в течение большей части суток, а в другую часть года северное полушарие.

30, 274, 324, 496. — *Бернет ома Ф* (1635—1715) — английский церковник, был проповедником при королевском дворе.

30, 50, 54, 91, 96—98, 388 и др. — *Бюффон Жорж-Луи-Леклер* (1707—1788) — крупный французский естествоиспытатель. Был членом Академии наук. Одним из первых сделал попытку построить систему природы не путем голого умозрения, а на основе фактов естествознания, причем выступил против библейского учения о творении, выдвинув учение о геологической эволюции земли в 65 тыс. лет, и против линнеевских категорий рода и вида как только отвлеченных понятий, указывая, что реальность принадлежит особи. Делил развитие земли на 7 периодов, признавая трансформации органического мира. В отличие от Робинэ жизнь приписывал только особым «органическим молекулам», но тоже изначально существующим. Цельной системы Б. не создал, ограничиваясь главным образом внешним описанием. Собр. соч. Б. «Histoire naturelle générale et particulière» в 36 томах, Париж 1749—1788, на

русском яз. — «Всеобщая и частная история естествознания», 10 частей, СПб 1788—1808.

31, 76, 336, 500. — *Фома Аквинат* (1225—1274) — один из представителей средневековой схоластики, канонизированный католической церковью. Философию рассматривал как служанку теологии. Использовал аристотелевское учение о категориях бытия, о потенциальном и актуальном как основу для своей богословской системы, добавив идею творения мира. Выдвигая принцип восходящей причинности, учил, что бог как всеобъемлющая причина включает в себе все существующее.

31, 336. — *Вольф Христиан* (1679—1754) — немецкий философ, систематизировавший лейбницаанскую философию. Монады Лейбница, сущность которых в силе представления, Вольф заменил «атомами природы», образуемыми различными «силами», которые мыслит как простые, неразложимые и неуничтожаемые элементы мира. Считал, что созданный мир является не абсолютной необходимостью, так как мог быть создан богом и иным.

36. — Теория особого электрического вещества была выдвинута еще в 1600 г. Джильбертом, установившим отличие электричества от магнетизма и рассматривавшим притяжение, наличное при электрических процессах, как результат выхождения из тел невесомой электрической субстанции. В XVIII в. были выдвинуты две теории электричества — дуалистическая и унитарная. Первая, защищаемая Дю-Фэ и Сеймером, утверждала, что существуют две различных электрических «жидкости» в каждом теле и что их отделение одной от другой создает электризацию тел. Вторая, защищаемая Ватсоном и Франклином, признавала существование одной только электрической жидкости, избыток которой создает положительную электризацию тела, а недостаток — отрицательную. Робинэ говорит только об одном «электрическом веществе», что дает повод думать, что он придерживался унитарной теории Франклина. Принцип единой природы электричества выступает в современной науке в учении о том, что и положительное и отрицательное электричество состоит из материальных частичек, связанных с системами волновых движений. Различие двух видов электричества объясняется различием зарядов у частиц, их образующих.

42. — *Фонтенель* — известный французский писатель и ученый-популяризатор, достиг 100 лет (1657—1757).

43. — *Орозий Павел* — историк V в. н. э., родившийся в Испании. Ученик Августина Блаженного, написавший историю от Адама до готского периода.

43. — *Варрон Марк-Теренций* (116 г. до н. э. — 27 г. до н. э.) — крупнейший римский ученый и писатель, написавший до 70 сочинений в 620 книгах.

43, 472, 478, 506. — *Плиний Старший Гай-Секций* (23—79 н. э.) — римский ученый-энциклопедист, написавший знаменитую «Естественную историю», охватывающую все тогдашние представления о мире, начиная с астрономии и физики и кончая человеческим обществом и его культурой.

43. — *Зосима* — византийский историк V в. н. э., живший в Константинополе. Написал историю Римской империи от императора Августа до 410 г.

43, 69, 333. — *Моисей* — по библии религиозный вождь и законодатель древних евреев, который их вывел из Египта в Палестину и дал свои десять заповедей, внушенных богом. Рассматривался как автор «Пятикнижия» — первых пяти книг библии.

43, 117, 448, 472. — *Теофраст* (371—286 до н. э.) — крупнейший греческий ученый — родоначальник ботаники. Был учеником Аристотеля. Части растений делил на наружные — корни, стебли, ветви и побеги, листья, цветы, плоды — и внутренние — кору, древесину и сердцевину, «состоящие из сока, волокон, жил и мяса».

43. — *Диодор Сицилийский* — греческий историк, живший во время

Юлия Цезаря и Августа. Около 21 г. н. э. окончил свою историю всех стран и народов, начиная с мифических данных и кончая завоеваниями Юлиа Цезаря.

43. — *Страбон* — крупнейший географ древности. Грек, живший при Августе. Его «География» является основным источником сведений о географической науке древности.

60. — По всей вероятности Робинэ имеет в виду врачей; насмешка над врачами-шарлатанами вошла после Мольтера в моду в XVII и XVIII вв.

63. — *Мустафа I* (1617—1618) — брат *Ахмета I* (1603—1617), хотя делал янычарам миллионные подарки, был свергнут через три месяца и объявлен умалишенным. Его сын *Осман II* (1618—1622) попытался ликвидировать янычар, но был ими убит за это. После него опять был возведен Мустафа I, но через несколько лет умер, вероятно от отравления. Его место занял *Амурат*, или *Мурад IV*, казнивший до 25 тыс. чел. Пытался ввести порядок в государстве, но безуспешно. Его преемником был его брат и наследник *Ибрагим* (1640—1648), который был задушен янычарами, посадившими на престол его семилетнего сына Магомета IV, при котором они стали полными правителями Турции.

69. — *Броун Томас* (1605—1681) — английский философ и медик. За свою философскую исповедь «Religio medicis» был заподозрен в атеизме. Приводимое Робинэ произведение Броуна появилось в оригинале под названием «Pseudodoxia epidemica, or treatise on vulgar errors», Лондон 1646 г. В нем Броун выступал против различных ходячих мнений своих современников.

70. — *Саддукеи* — одна из трех религиозных древнееврейских сект вместе с фарисеями и ессеями. Еврейский историк Иосиф Флавий сравнивал саддукеев с эпикурейцами. Саддукеи отрицали загробное воздаяние и делали вывод, что целью человека является забота о благах земной жизни. Просуществовали саддукеи с 150 г. до н. э. до 70 г. н. э.

70. — *Иуда Галилеянин* вместе с фарисеем *Саддуком*, или *Цадоком* поднял восстание галилеян против римской власти на почве переписи, которую проводил римский прокуратор в 7 г. н. э.

70. — *Фарисеи* — древнееврейская религиозная секта наравне с саддукеями и ессеями. Просуществовала с 150 г. до н. э. по 70 г. н. э. Историк Иосиф Флавий так излагает учение фарисеев: «Фарисеи верят в бессмертие души; за гробом людей ожидают суд и награда за добродетель или возмездие за преступность при жизни; грешники подвергаются вечному заточению, а добродетельные имеют возможность вновь воскреснуть».

70. — *Иосиф Флавий* — еврейский историк (37 н. э.). Сначала воевал с римлянами, потом передался на их сторону и, находясь при дворе римских императоров, начал писать исторические работы, в которых пытался примирить иудеев и римлян.

70. — *Флор Грессий* был римским прокуратором Иудеи при императоре Нероне. Его грабеж населения вызвал восстание, охватившее всю Палестину и приведшее к установлению на короткое время еврейского правления, которое было разгромлено Веспасианом.

74. — *Тиверий* (14—37 н. э.) к концу своего правления начал кровавую политическую борьбу с сенатской партией, которая была историком Тацитом изображена как «нечестивая война». *Ти н* (79—81 н. э.), хотя был беспощадным разрушителем Иерусалима, получил в традиционной истории славу «человеколюбца». *Траян* (98—117 н. э.) значительно расширил границы Римской империи завоеваниями, за что получил репутацию у историков «лучшего римского императора». *Нерон* (54—68 н. э.) особенно прославился своей жестокостью: убил свою мать, казнил своего учителя, философа-стоика Сенеку, поджег Рим, начал преследование христиан. *Марк-Аврелий-Антонин* (161—180 н. э.) — своеобразный император-философ, был стойким, идеалом считал «свободное государство с равноправием». *Гелио абал* (218—222 н. э.) в 14 лет был про-

возглашен императором сирийскими легионерами. Вся его «деятельность» свелась к гомерическому расточительству, разврату и религиозному помешательству.

16, 77. — *Янсенисты* — последователи учения Корнелия Янсения. Будучи формально католическим, это учение склонялось к протестантизму, отрицая свободу воли. Главным очагом янсенизма был монастырь Пор-Рояль.

88. — Другие названия для сперматических организмов давали например французский исследователь, современник Левенгука, Николай Андри (1658—1731), называвший их просто «червячками», потом Мопертюи, рассматривавший их как наделенные психическими способностями «молекулы живой материи» или «пластидулы». Бюффон применил название «панспермические инфузории».

89. — *Нидгем* (XVIII в.) — англичанин, католический священник, открывший около 1747 г. инфузории. Защищал в противовес Спалланцани самопроизвольность их зарождения. Наиболее известное сочинение — «*Animalcules infusories*», 1767.

92, 101. — *Ларвей Вильям* (1578—1657) — основатель современной физиологии. Установил научную материалистическую теорию кровообращения, изгнав всех метафизических «археев» и «духов», которые выдвигались как движущие начала крови, и показав естественную телесную систему круговорота крови. Заложил основы эмбриологии, доказав, что все животные развиваются из яйца, что выразил в своей знаменитой формуле «*Omne vivum ex ovo*» («Все живое из яйца»). Установил аналогию между развитием млекопитающих и остальных животных. Выдвинул идеи единства различных типов животных и постепенного развития органов.

92. — *Реджи Ф ачческо* (1626—1698) — итальянский ученый и поэт. Провел целый ряд опытов над насекомыми, работал в области физиологии и гигиены.

92, 449, 450, 475, 483. — *Реомюр Ренс-Антуан* (1683—1757) — известный французский натуралист и физик. Главными работами являются создание термометра со шкалой в 80 градусов и исследования над насекомыми. Реомюр был преформистом и считал даже, что для каждого члена тела есть свой зародыш.

94. — Увлеченный своим преформизмом, Левенгук видел в сперматозоидах готовые организмы, только в очень малом виде. Левенгук делал фантастические рисунки этих «первичных форм организмов». При этом он, считая только сперматозоид, без яйца, носителем зародыша, доходил до того, что зарисовывал якобы им виденные в сперматозоиде очертания мужского и женского индивидуума. Все строение и все видовые особенности организмов с этой точки зрения оказывались заранее готовыми, и считалось, что по ним можно устанавливать виды, совершенно без рассмотрения эволюции организмов.

96. — Эти первые наблюдения — первые микроскопические исследования Левенгука, приведшего к заключению, что при соединении яйца и сперматозоида зародыш приносится только сперматозоидом, а яйцо дает ему только питание и возможность роста. Этим Левенгук восстанавливал старое аристотелевское учение о мужском начале как единственном оплодотворяющем.

96. — Теорию происхождения всех организмов из особых «органических молекул» выдвинул Бюффон. Бюффон выступил с резкой критикой преформистских теорий, указывая на совершенную немыслимость того, чтобы в одном первом животном данного вида было заложено уже все бесконечное число последующих поколений. Жизнь Бюффон рассматривал не как проявление метафизической жизненности, а материалистически — как свойство материи, именно особых «органических молекул». Эти «органические молекулы» Бюффон считал одной и той же природы и у растительных и у животных организмов и не заключающимися заранее форм различных видов. Но провести полное ма-

териалистическое объяснение возникновения организмов Бюффон не смог. Объясняя возникновение различных видов организмов из одинаковых молекул, Бюффон апеллирует к некоей «внутренней форме» — «*moule interieure*», выступающей в каждом собрании молекул и заставляющей их кристаллизироваться в определенные формы. Сперматозоиды возникают, по Бюффону, от кристаллизации в репродуктивных органах «органических молекул», поглощенных в процессе питания и оказавшихся избыточными.

100, 101. — В XVII в. получила распространение овулистская теория, рассматривающая только яйцо как источник зародышей. Ее утвердил в 1657 г. Гарвей своей знаменитой формулой «*Omne vivum ex ovo*» («Все живое из яйца»). Регнер де Грааф (1672) описал особые пузырьки в яичниках млекопитающих, получившие его имя, и рассматривал их как яйца. К овулистам принадлежали самые крайние преформисты — Сваммердам, Мальпиги и Валисниэри, который довел это до такого фантастического представления, что в «овариуме» — вместилище яиц «праматери Евы» — уже находились зародыши всего рода человеческого. В XVIII же веке на основе открытия Левенгуком сперматозоидов создалась противоположная крайняя теория — анималькулистическая, рассматривающая только сперматозоиды как носителей зародышей, а яйцо только как дополнительный субстрат, необходимый для увеличения размеров зародышей. Кроме Левенгука к этому воззрению примкнули Николай Андри (1658—1731), Гартсекер, Бурге, Далефантиус (1699), Готье (1750). Эти двое последних доходили до того, что утверждали, что сперматозоиды обладают всеми членами человека. Среди этих фантастических крайностей Робинэ занимает позицию наиболее умеренного преформиста. «Зачаток» с его точки зрения еще совершенно отличен по своим формам от «зародыша»; он также отказывается от крайностей овулистической и анималькулистической теории и становится на ту правильную точку зрения, что оба пола дают зачатки.

103—104. — Теорию развития зародышей организмов, подобно тому как из яйца насекомого выходит личинка, изнутри которой потом выходит куколка, из-под оболочки которой в свою очередь появляется уже готовое насекомое, защищали преформисты Сваммердам, Галлер, Спалланцани. Теорию развития зародышей из органических молекул выдвинул Бюффон, рассматривая развитие как процесс, аналогичный кристаллизации под действием особой «внутренней формы», выступающей в каждом соединении молекул. Теорию развития зародышей на основе их «сублимации» — выделения их из разных частей тела родительских организмов в семя отцовского и материнского организмов — выдвинул Мопертюи. Он объяснял, что благодаря этому «извлечению» зародышей у них сохраняется «воспоминание» о занимавшемся ими месте, благодаря которому они и формируются аналогичным образом. Возникновение новых видов Мопертюи приходилось объяснять как только нарушения этих «воспоминаний». Теорию развития зародышей как «сознательного сочетания» первичных единиц бытия, обладающих «сознанием и разумом, находящимся в соответствии с их массами и формами», защищали лейбницианцы. Формирование материального организма и детерминирование его функций действиями «нематериальной души» фигурировали у виталистов XVIII в. — Шталя, Биша, Гартсекера.

106. — В действительности до начала внедрения оплодотворенного яйца в матку оно развивается и растет за счет питательного вещества — желтка, который находится в протоплазме яйцевой клетки. После начала внедрения в матку с помощью ворсинок зародыш начинает питаться и расти за счет веществ, поступающих из материнского организма, и в этот период и образуется послед.

106. — Робинэ имеет в виду Нидхэма, исследовавшего образование семени у рыбы-кальмара (см. стр. 89 и примечания к ней).

106—107. — Проблема факторов, определяющих пол при зачатии, оставалась совершенно необъясненной до ознакомления начиная с 1900 г. с работами Менделя, проведенными им еще в 1865 г. Создано представление о соединении одинаковых половых клеток в гомозиготную форму и соединении различных клеток в гетерозиготную, которая имеет тенденцию к расщеплению. У различных видов организмов различные полы являются гомозиготными и гетерозиготными. У человека и млекопитающих мужской пол гетерозиготен и производит два вида сперматозоидов — «мужские» и «женские»; женский пол гомозиготен и производит только «женские» яйца. При оплодотворении, если соединяется «мужской» сперматозоид с яйцом, получается мужской пол, если же соединяется «женский» сперматозоид с яйцом, получается женский пол. Робинэ приближался, насколько это было возможно для его времени, к правильному воззрению, отбрасывая крайние теории овулизма и анималькулизма и считая оба пола вносящими «зародыши». И в отношении человека и млекопитающих у Робинэ получается правильное представление о женском поле как дающем «зародыши» только «женского рода».

111. — Имеются в виду «*Considerations philosophiques sur la gradation naturelle*», изданные Робинэ в Париже и Амстердаме в 1768 г.

113. — Золото и серебро находятся в земле не в виде руды, а в самородном состоянии. Золото находят в виде слитков или в виде тончайших пластинок, прожилок. А серебро действительно иногда принимает форму волос, проволоки, металлических веточек, помещаясь в пустых местах различных пород.

113, 472. — *Кузиус Карл* (1526—1609) — бельгийский ботаник, занимавшийся также географией, историей.

114. — Камни у животных образуются главным образом из шерсти, свалывшейся в комки и пропитавшейся солями извести, что называется «безоар». Основой образования камней в организмах является выпадение растворенных веществ из секретов и выделений различных полостей тела — желчи, мочи, стущающихся и образующих ядро камней.

108. — Действительно, по современным данным у человека и высших обезьян оплодотворенное яйцо только очень постепенно врастает в стенку матки. Сначала на яйце образуется множество ворсинок, начинающих врастать в матку. Затем постепенно они сосредоточиваются на той стороне яйца, которая непосредственно прилегает к матке, и вырастают в целый орган — планцету, или послед, соединенный с материнским организмом системой кровеносных сосудов, проходящих через пуповину, соединяющую планцету с зародышем.

115. — Очевидно речь идет о римско-германском императоре *Рудольфе II* (1576—1612), занимавшемся не столько государством, сколько алхимией и астрологией и собравшем громадные коллекции всяких редкостей.

115. — *Генкель Иоганн-Фридрих* (1679—1744) — немецкий медик, работавший также в области горного дела в Саксонии. Был членом Лейпцигской академии. Писал по вопросам химии, минералогии, ботаники, затронул близкую для Робинэ идею родства растений и минералов.

115. — Пирит, или серный колчедан, является очень распространенным минералом, находящимся в породах как вулканического, так и осадочного происхождения.

115. — В каменоломнях на месте разработок — выломки камня — обычно появляется грунтовая вода.

116. — *Фридрих III* был императором римско-германским с 1415 по 1493 г.

117, 125, 472, 475, 476, 479. — *Шейцхер Иоганн-Якоб* (1672—1733) — медик, преподававший также математику и физику и написавший большое число работ по различным вопросам естествознания, много места посвящая вопросам возникновения и развития неорганического и органического мира.

119. — Литофитные растения, или петрофиты (по-гречески «каменные растения») — род растений, растущих на поверхности скал, например некоторые мхи, водоросли.

120. — Саргассо — морские водоросли, бурые или темноцветные, верхняя часть которых держится на поверхности воды. Занимают иногда огромное пространство, образуя то, что называется Саргассовым морем.

120. — В рудниках получается окисление металлов, сказывающееся на составе воздуха.

121. — Потози — город в Боливии, на склоне Сиерро Гордо де Потози, в местности, богатой залежами серебра.

121. — *Пейреск Николай-Клод* (1580—1637) был парламентским советником в Провансе. Работал в области естествознания, главным образом математики и астрономии, и находился в ученой переписке с учеными почти всех стран.

121. — *Стено* (1638—1686) — датчанин, живший главным образом в Италии. Занимался в основном вопросами анатомии, его именем назван канал околоушной железы. Разрабатывал также вопрос о происхождении животных и человека и установил общее между ними.

121. — *Бальиви Жорж* (1668—1706) — известный итальянский медик и анатом, выступивший в области общей теории науки как виталист против ятрохимической теории Парацельса.

121. — *Агрикола Георг* (настоящая фамилия Бауэр) (1490—1555) — первый немецкий минералог-систематик. Врач, работал также в области горного дела. Установил классификационную систему минералов, разделяя их на простые и сложные. Простыми он считал: земли, конкреции, камни и металлы. Его система имела влияние еще и в XVIII в.

121, 123. — *Маттиоль Пьер-Андре* (1500—1577) — итальянский медик, живший во Франции. Стал известен своими фундаментальными комментариями к сочинениям древнегреческого врача Диоскорида, изданными с 1 тыс. рисунков.

121. — *Бехер Иоганн-Иохим* (1635—1682) — немецкий медик, работавший в области химии и по вопросам о строении земли.

123. — *Вормиус Олаус* (1588—1654) — профессор физики, медицины и греческого языка в Копенгагенском университете. Занимался также космологией, географией, археологией.

123. — *Диоскорид* (I в. н. э.) — греческий врач.

126. — В действительности янтарь вовсе не вырастает из камней на горах, да еще обязательно «между двумя камнями», как это думает Робинэ, а представляет собою ископаемую смолу, являющуюся трансформацией под влиянием давления, температуры, влажности и т. п. жидкого терпентина из ранее существовавших видов хвойных деревьев.

127. — *Гюйгенс Христиан* (1629—1695) — физик, математик и астроном, создавший волновую теорию света. В астрономии кроме открытия одного из спутников Сатурна открыл туманности в созвездии Ориона, пятна на Марсе, закончил открытие кольца Сатурна. Соч. «Oeuvres complètes» 1888—1905.

127. — *Кассини Джованни-Доменико* (1625—1712) — итальянский астроном. Был членом Парижской академии наук. В астрономии открыл последовательно четырех спутников Сатурна: в 1671 г. — Япета, в 1672 г. — Рея, в 1684 г. — Тетиса и Диона, а также законы либрации Луны и сделал ряд наблюдений.

129. — Одним из наиболее близких по времени к Робинэ глашатаев эгоизма как основного стимула всех человеческих поступков был английский писатель и мыслитель *Бернар Мандевиль* (1670—1733), выведивший и нравственность главным образом из эгоизма.

129. — *Мальбранш* (1638—1715) в области морали доказывал, что все человеческие склонности могут вытекать только из стремления и любви к божеству и что только связь души с телом является причиной возникновения страданий. Английский философ *Салль Кларк* (1675—1729) пытался обосновать мораль на выполнении в

отношении всего окружающего того, чего требуют его своеобразные, индивидуальные особенности и свойства, так как они вложены в него самим божеством и выполнять их значит выполнять волю божью. Этот принцип действия Кларк рассматривал как прирожденный всем людям нравственный закон. Другой английский мыслитель *Вильям Уолстон* (1659—1724) аналогичным образом обосновывал идеалистическую теорию о постоянных, необходимых моральных правилах на правильном представлении о природе объектов и объяснял всякий поступок добрым, если он являлся следствием правильного понимания сущности вещей, которая у него тоже мыслилась идеалистически. *Монтескье* (1689—1755) рассматривал и нравственность и всю вообще общественную жизнь как определяющуюся природными и историческими условиями, такими, как физические условия страны, состояние хозяйства данного народа, государственное устройство и т. д. Но метафизика сказала у Монтескье в том, что он, несмотря на все это, различные виды государственного управления связывал с каким-либо постоянным, неизменным моральным свойством.

129. — Робинэ имеет в виду постановку вопроса о происхождении понятий добра и зла, положительного и отрицательного у *Локка* (1632—1704), отрицавшего какие бы то ни было «врожденные идеи». Локк выводил их только из полученных из опыта «простых идей» удовольствия и страдания.

136. — Речь идет об основателе рефлексологии человека и животных, *Декарте* (1596—1650). Рефлекторная дуга — последовательность процессов от внешнего возбуждения до ответной реакции организма — представлялась ему наивно механической системой «трубочек», по которым движутся «животные души», «*spiritus animales*», создающие все реакции организма. Но эти «животные души» мыслились Декартом как материальные, «тонкие жидкости», которые он полностью отличал от своего «нематериального духа», действующего через шишковидную железу.

139. — Здесь у Робинэ соединяется заложенное Локком учение о чувствах удовольствия и неудовольствия как основе поступков людей с распространенным в XVIII в. учением о естественных доброты и симпатии к своим ближним, к людям. Так, Шефтсбери учил, что естественными для человека являются добрые чувства, а злые неестественны. Учение о прирожденном моральном чувстве, одним из главных выражений которого является симпатия, выдвигали Гетчесон и Юм.

140. — Замечание Робинэ о том, что основы общества заложил не дикарь, направлено против Руссо.

148—149. — Робинэ выступает против абсолютного дуализма духа и тела, выдвинутого Декартом, утверждавшим, что их образуют две субстанции: духа — нематериальная и непротяженная, и тела — материальная, протяженная, между которыми нельзя установить абсолютно ничего общего. Фактически Декарт, противореча себе, все-таки признавал известную согласованность и сходство между тем, что происходит в теле и в духе: дух правильно воспроизводит восприятия, полученные от тела, во-время и именно так, как этого требуют телесные закономерности, движет шишковидную железу и т. п.

152. — Теорию взаимного воздействия духа и тела как совершенно различных субстанций выдвинул Декарт. Теория гармонического соответствия процессов в душе и теле была в системе окказионализма Арнольда Гейлинкса (1625—1669), утверждавшего, что ввиду абсолютного различия духа и тела и того, что дух является только зрителем событий, не может быть вообще никакого взаимодействия между ними самими. Согласованность между телесным и психическим создается, по Гейлинксу, только благодаря вмешательству божества в каждом отдельном случае (случай по-латински *occasio*,

откуда и термин — окказионализм). Наиболее известной и имевшей наибольшее влияние является теория предустановленной гармонии Лейбница. Лейбниц и духовное и телесное рассматривал состоящими из мельчайших непротяженных, нематериальных элементов-монад, обладающих способностью представления. Но, несмотря на общность природы этих монад, Лейбниц отрицал возможность взаимодействия между ними и соответствие между процессами в них, специально между монадами души и тела, объяснял гармонию, предустановленной божеством.

153. — *Гертуллиан Квинт-Септимий-Флоренс* (родился в 160 г. н. э.) — один из наиболее крупных богословов. Т. был крайним выразителем религиозной нетерпимости: призывал к гонениям на язычников, требовал введения церковных правил в быт, уничтожения вообще всех наук и т. п. Единственным знанием Т. считал веру, что выражено в его знаменитом изречении «Credo quia absurdum est». В своей богословской системе Т. пользовался чудовищно извращенным материалистическим представлением о телесности всего существующего — «Nihil est incorporeale nisi quod non est» («Ничто не бестелесно кроме того, чего нет»). Т. считал, что бог и душа тоже телесны, но мир сотворен богом из ничего. В теории познания Т. пытался провести положение о том, что чувства не обманывают.

153. — *Арнобий Старший* (умер в 327 г. н. э.). Был учителем красноречия в Нумидии. Написал «Adversus nationes» в семи томах, где опровергал нападки язычников на христианство, но соединял его с платонико-гностицистскими принципами.

153. — *Климент (Тит Флавий) Александрийский* (умер около 217 г. н. э.) — афинянин, к концу жизни перешедший в христианство и ставший пресвитером в Александрии. Пытался эклектически соединить христианство с языческой философией и наукой на основе единства веры и знания.

153. — *Иринеи* (130—202 н. э.) — малоазиатский грек, проповедник христианства в Галлии; был епископом лионским. Считался авторитетом по истории христианских догматов. Его «Пять книг против ересей» были изданы Эразмом Роттердамским в 1526 г.

154. — *Зигварус* или *Зигварт Иоганн-Георг* (1554—1618) — немецкий теолог, получивший большой авторитет у вюртембергских теологов. Автор многих теологических «Диспутов». *Газенфрегер Матвей* (1561—1619) — протестантский теолог, защищавший кальвинизм. Был профессором в Тюбингене. *Туммиус*, или *Тумм Теодор* (1586—1630) — лютеранский богослов, получивший известность участием в диспутах «о чело-веческой природе Христа» и борьбой с иезуитами. *Николаи Филипп* (1556—1608) — один из известных лютеранских теологов. Яркий борец с папистами, написавший «De Antichristo Romano» (1609).

156. — Робинэ имеет в виду две основных, противоположных теории света — корпускулярную и эфирно-вихревую, оформившихся окончательно в XVII в. Первую защищал Ньютон, признававший наряду с частицами материи существование абсолютно пустого пространства и таинственной «силы» тяготения. Свет Ньютон объяснял как выбрасывание солнцем потоков мельчайших материальных частичек-корпускул, которые, не встречая сопротивления в абсолютной пустоте, несутся по мировому пространству и притягиваются различными планетами. Вторую теорию выдвигал уже Декарт, а затем разработал Гюйгенс. По этой теории свет представляет собою волновые движения в мировой материальной среде — эфире, обладающем свойствами «тонкой жидкости», о которой говорит Робинэ. Солнце является центром, порождающим волновые движения, создающие свет.

157. — *Рюйш Фредерик* (1638—1731) — голландский анатом. Был профессором анатомии в Амстердаме. Стал известен своей работой о лимфатических сосудах.

162. — *Рамо Жан-Филипп* (1683—1764) — известный французский ком-

позитор и музыкальный теоретик, вместе с Люлли — создатель французской оперы.

181. — *Лорри Шарль* (1726—1783) — известный французский врач, работавший в различных областях медицины и физиологии.

181. — Мозговые центры, связанные с деятельностью сердца, находятся в продолговатом мозгу.

194. — Робинэ здесь разумел известные его современникам обвинения в манихеизме Пьера Бейля за статьи в его словаре о манихеянах и павликианах.

200. — *Кинг Вильям* (1650—1723) — английский церковник, был архиепископом в Дублине. Стронник протестантизма.

201. — Имеются в виду Локк и его последователи. В понимании самой природы объективного бытия Локк продолжил декартовский дуализм души и тела, противопоставляя материальным, протяженным телам «нематериальных духов». Локк аргументировал следующим образом: «Не имея другой идеи движения кроме перемены расстояния от других вещей, которые признаются пребывающими в покое, и находя, что духи подобно телам могут оказывать воздействие только в месте своего нахождения, а что оказывают они воздействие в разное время в разных местах, я не могу не приписать перемены места всем конечным духам» («Опыт», часть А, гл. XXIII, § 19). Тут у Локка получается любопытное соединение идеализма с механицизмом. Создается фантастическая картина чего-то «непространственного», но перемещающегося в пространстве.

202. — Речь идет об учении *Спинозы* (1632—1677) о мировой субстанции, наделенной двумя атрибутами — протяженности и мышления, которую он называл богом. Одновременно Робинэ имеет здесь в виду философа Кларка, защищавшего ньютонианское понимание пространства как необходимого атрибута бога.

203. — Тут Робинэ возражает против воззрения Лейбница, что все «монады» неспособны ни к какому общению. Лейбниц, исходя из метафизически-дуалистической аксиомы Декарта о независимости друг от друга субстанций, выставил известное положение, что «монады», представляющие каждая «субстанцию», «...не имеют окон, через которые что-либо может войти или выйти». У Лейбница выходило, что все процессы порождаются только из самих «монад», а соответствие между «монадами» создается «предустановленной гармонией».

203, 448. — *Грю Неемия* (1628—1711) — английский ботаник и врач, который рассматривается вместе с Мальпиги как основатель микроскопической анатомии. Исследовал различные органы растений, особенно яичко и семячко. Показал внутреннее строение растений и прослеживал историю развития различных их видов. Работал также по физиологии растений.

206. — Здесь и дальше Робинэ развивает тот агностицизм в отношении вопроса о божестве, который имеется уже у Локка. Хотя Локк декларировал, что «наше знание бытия божия достовернее, нежели познание бытия всякой другой вещи, не открытой непосредственно нашим чувствам» («Опыт», часть IV, гл. X, § 6), он должен был фактически свести дело к тому, что «признавать возможным для бога лишь то, что мы в состоянии постигнуть о нем, значит либо делать бесконечным наше понимание, либо делать конечным бога. Если вы не понимаете деятельности вашей собственной конечной души, мыслящей внутри вас вещи, то не считайте странным того, что вы не можете понять деятельности вечной, бесконечной души, которою созданы и управляются все вещи, которой не могут вместить небеса небес» (там же, § 19). Робинэ, продолжая это отрицание познаваемости божества, доводит его до представления только о какой-то творящей причине в мире, не более того.

209. — В метафизике нового времени Декарт считал вечными истинами, установленными самим богом, общие идеи и математические

принципы. Мальбранш учил о «необходимых» истинах, неизменных и внушенных божеством. Лейбниц защищал существование необходимых, неизменных, врожденных истин у людей.

212. — *Ремон Николай* — французский ученый, возглавлявший целый кружок ученых в Париже. Был последователем Платона; Лейбниц с ним переписывался с 1713 по 1716 г. по вопросам своей «Теодицеи», систематическое изложение которой он сделал в 1714 г. специально для Ремона и его кружка.

219. — Локк рассуждал о бесконечности следующим образом. В действительности в чувственном опыте дано всегда восприятие только конечного числа конечных вещей, но, приобретая представления об этих конечных вещах, человеческая психика обладает способностью мысленно их воспроизводить в неограниченном числе, откуда и создается представление о бесконечном пространстве и длительности.

224. — Автор «Писем к материалисту» — французский картезианец Линьяк. *Линь к Жозеф-Адриен де Ларж* (умер в 1762 г.) — французский аббат-ораторианец, философ, последователь Декарта и Мальбранша, интересовавшийся также вопросами естествознания. Разбирал такие вопросы, как причины движения планет, строение земли и организмов, естественное происхождение человека и др.

232. — С первого взгляда может предстать, что Робинэ здесь становится на точку зрения метафизической теории Лейбница о «предустановленной гармонии» души и тела, поскольку говорит о какой-то «естественной гармонии, требуемой связью обеих субстанций». Но в целом ряде мест Робинэ категорически отказывается от воззрения Лейбница и специально от его теории «предустановленной гармонии». Есть место, где Робинэ называет лейбницевское учение о силе представления как единственной миробразующей «странным методом» (см. стр. 245), и другие места, где Робинэ выступает специально против лейбницевской теории «гармонического соответствия» (см. стр. 152) и против его отрицания взаимодействия между всем существующим (см. стр. 203). Так что у Робинэ здесь имеется в виду совершенно не лейбницевская, метафизическая теория, а именно в действительном смысле слова «естественная гармония», создаваемая признаваемой Робинэ необходимой связью психического и телесного.

237. — У Спинозы действительно была такая сторона системы, что все «души» и «идеи» — психическое — являются «модусами» — видоизменениями одного атрибута субстанции — мышления. Но у Спинозы все вещи наделены еще и протяженностью, материальностью. Учение о существах с одной только «духовностью» выдвигал не Спиноза, а создатель субъективного идеализма — епископ Беркли.

245. — Учение о градации всего существующего по одному только свойству — степени развития способности представления и мышления — выдвигалось в философии эпохи XVII и XVIII вв. главным образом Лейбницем и его последователями.

257. — В новой философии учение о «чистом разуме» выдвинул рационалист Декарт, рассматривая его как источник «врожденных идей», таких, как идея о боге, о математических истинах, из которых дедуктивно можно вывести основы познания. Это представление разработал Герберт Чербюри (1581—1648). Но более всех Робинэ здесь должен был иметь в виду философа, имевшего из числа идеалистов на него наибольшее влияние, — Лейбница.

258. — Под «князем современных метафизиков» Робинэ разумеет Локка. Цитируемое им место находится в локковском «Опыте», в гл. XXIII «О наших сложных идеях субстанций», § 12 (русское изд. 1898 г., стр. 283—284).

265. — Имеются в виду лейбницианцы, которые в своем оптимизме и богооправдании доходили до такой аргументации, которая была в духе просвещенного абсолютизма. У самого Лейбница бог как «монада монад» оказывался единым, действительно «монархическим»,

центральным началом во вселенной. Лейбниц провозглашал его главой мирового «божьего града» и прямо делал аналогю, что бог — «глава всех интеллектуальных индивидуальностей или субстанций, как абсолютный монарх в наиболее совершенном городе или республике».

271. — Исторический образец приписывания божеству и материального протяженного бытия Робинэ имел у себя перед глазами в виде системы Спинозы, наделявшего свою божественную субстанцию не только атрибутом мышления, но и атрибутом протяженности.

272. — *Протей* — один из персонажей греческой мифологии. Морской бог, подвластный главному морскому богу Посейдону, обитающий на острове Фарос. Делал предсказания людям, но, когда его искали, принимал самые разнообразные формы, чтобы ускользнуть от людей.

280. — Претензии Робинэ, так же как например Бейля, к Спинозе, что у него создается дикое представление о божестве, бьют мимо цели, потому что у Спинозы субстанция — это вовсе не бог религии, а материальная протяженная природа.

276, 285. — *Длонисий (Псевдо) Ареопажит* (V или VI в. н. э.) — мистик, считавшийся учеником апостолов и поэтому пользовавшийся большим авторитетом в схоластике. Пришел к идее полной несостоятельности всяких представлений о божестве и считал возможным только совершенно лишнее образа ощущение бога в глубине души. Развивал идеи неоплатонизма в отношении градации форм бытия от разобщенного состояния к объединенному, о зле как отрицании.

291. — *Гаррис Джон* (1666—1719) — английский писатель, более известный как издатель одной из первых английских энциклопедий «*Lexicon technicum*» (1704). В 1698 г. издал лекции Бойля.

295. — *Полибий* (около 204—122 до н. э.) — древнегреческий историк, написавший «Историю римского государства» на основе особенно строгого изучения источников, в чем выразилось то стремление к «истине», о котором он заявляет в приводимом Робинэ месте.

300. — Пьер Бейль утверждал, что добродетели бога и человека основываются на тех же идеях, но что проявления их различны у бога и человека.

302. — В новое время наибольшие «усилия ума» для оправдания зла приложил Лейбниц, написавший специальную «Теодицею». «Естественное объяснение допущения зла в мире» Лейбниц обосновывал тем, что бог мог создать как отличное от себя бытие только конечные и несовершенные существа, но выбрал таких, которые способны к совершенствованию и преодолению зла.

306. — *Бертен Жозеф* (1712—1781) — известный французский анатом. Был членом Академии наук. Сделал большое количество исследований, главным образом относительно кровообращения, дыхания и др.

307. — *Гален Клавдий* (130—200 н. э.) — самый крупный анатом и физиолог древности, был также наиболее крупным врачом-практиком после Гиппократа. Был последователем Аристотеля, применяя его телеологию к объяснению строения организма. Главный его анатомический трактат «*De usu partium*», который по всей вероятности имеет в виду *Дидро* (1713—1784), написан на основе анатомических исследований на обезьянах. Прямой противоположностью телеологизма Галена явилась попытка исключительно механического объяснения жизненных процессов у голландского врача и химика *Германа Бургава* (1668—1738). Бургав выступил против флогистонной теории, объяснял химическое сродство притяжением частиц. Пытался построить физиологию на механических основах. Совершенно новое по сравнению с Бургавом внесли работы его ученика, швейцарского физиолога *Альберта Лаллера* (1708—1777), заложившего начало учения о раздражимости организма как основе его деятельности.

308. — Робинэ метко высмеивает лейбницианское представление о творении мира богом: Лейбниц утверждал, что бог создал мир ради своей славы.

309. — Робинз продолжает критику лейбнизианских рассуждений о творении мира богом. Лейбниц исходил из положения, что только бог является бытием абсолютно необходимым, а все остальное объявлял только возможным. Отсюда следовало, что кроме осуществленного мира возможны были и другие. И создание этого мира объяснялось как результат выбора его богом как лучшего среди многих возможных.

309. — Автор «*Reponse*» (который не надо путать с «Провинциальными письмами» Паскаля) — Пьер Бейль. Это его последнее крупное произведение было напечатано в 1703 г. и представляет полемику с теологами Вильямом Кингом, Бернардом, Леклерком и Жакло.

312. — *Формей Жан-Анри-Самюэль* (1711—1797) — пастор и профессор богословия в Берлине и непреходящий секретарь Берлинской академии наук. Специально выступил против теории воспитания Руссо, противопоставляя ей «Христианского Эмиля» («*L'Emile chretien*», 1764). Популяризировал философию лейбнизианца Вольфа — «*La belle Volfienneppe*», Гаага, 1741—1753.

316. — Речь идет о так называемой Семилетней войне Франции при поддержке России, Швеции, Испании с Англией и Пруссией. Второй том «О природе» Робинз был написан в 1763 г., а Семилетняя война длилась с 1756 по 1763 г., так что Робинз это пишет как раз в конце войны.

321. — Локк, Юм, Кондильяк понимали свободу как возможность делать то, чего не делаешь, или не делать то, что делаешь. Свободу как способность желать или не желать понимал Боннэ. Вольтер понимал свободу как способность действовать или не действовать.

322. — Имеется в виду воззрение Лейбница. Для доказательства основного тезиса своей «Теодицеи», что существующий мир есть наилучший, Лейбницу надо было предварительно постулировать, что у бога был выбор при создании мира. Это Лейбниц выводит из того, что все кроме бога не является необходимым бытием, а только сотворенным по его воле, так что всемогущим существом могли быть созданы и иные миры. Выбор этот божество совершило по лейбницевскому принципу достаточного основания, что и доказывает, что созданный мир есть наилучший. Лейбниц аргументировал: «Следует присоединиться к моему суждению *ab effectu*: так как бог выбрал этот мир таким, каков он есть, то он лучший».

324. — *Коллинз Джон-Антони* (1676—1729) — английский философ, ученик Локка. От традиционного христианства пошел в сторону «свободомыслия», утверждая, что человеческая мысль не может быть ограничена и должна быть полностью использована для правильного понимания бога, в противовес противоречивым воззрениям церковников. Написал специальную диссертацию о свободе и необходимости, развивая воззрения Локка.

326. — Замечание о «протяженном и телесном боге» направлено против Спинозы.

327. — Рационалисты-метафизики (Декарт, Спиноза, Лейбниц) XVII в считали существование совершенством.

336. — *Толет Франсуа* (1532—1596) — теолог, иезуит, комментатор Аристотеля.

346. — *Кедворт Ральф* (1617—1688) — наиболее крупный платоник среди английских философов. Выступил против атеизма, выросшего на основе учения Гоббса. Вносил телеологию в физику, жизнь организмов объяснял особой «пластической силой». Доказывал, что мораль может иметь своим источником только «сверхъестественное» — божество, которое создает у человека врожденные моральные идеи.

353. — Учение о творении богом мира по образу «идей», существующих вечно, было заложено наиболее крупным идеалистом древности Платоном и послужило основой идеалистического удвоения мира — на мир окружающей действительности и «сверхчувственный мир». Сред-

невековые схоласты выдвигали представление о «*mundus archetipus*», по образу которого создан действительный мир. В дальнейшем это понятие выступает например у Кампанеллы. Даже у ряда крупных естествоиспытателей XVIII в. сохраняется еще представление о творении богом материальных организмов по каким-то «идеям», «плану». Бюффон например выдвигал как постулат своей системы положение, что, «творя животных, высшее существо употребляло всегда одну только идею, заставляя ее варьировать всевозможными способами».

358. — Таким современным Робинэ платоником в этом отношении был например Бюффон, утверждавший, что, «творя животных, высшее существо употребляло всегда одну только идею». Робинэ же категорически отбрасывает все «идеи» и «архетипы», по которым по классическому идеалистическому представлению творится мир.

361. — Учение о вечном творении мира богом защищали Августин Блаженный, Немезий, Авинцена, Аверроэс, Фома Аквинский, а из философов нового времени Декарт и Лейбниц.

362. — *Пемброк Томас* — английский граф, с которым Локк жил вместе во время своего пребывания во Франции, в Монпелье, с 1675 по 1679 г. и которому Локк посвятил свой «Опыт о человеческом разуме» в 1690 г.

365. — Официальной философией и наукой принималось, по данным библии, существование мира только в 6 тыс. лет. Уже один из пионеров в области геологии Стено натолкнулся на то, что геология указывает иной, неизмеримо больший срок, но как добрый католик решил все-таки поверить библии. Первым разрушил эту традицию Бюффон, который в своей «*Theorie de la terre*» установил возраст земли уже в 65 тыс. лет, с шестью периодами. Робинэ, колеблясь, отбрасывает библейское представление и основывается на данных геологии.

371. — Робинэ имеет в виду лейбницианское учение о творении богом существующего мира как лучшего из возможных (см. стр. 309 и примечание к ней).

373. — *Анаксимандр* (около 610 — около 547 до н. э.) — древнегреческий философ, один из ионийских натурфилософов. Субстанцией всего существующего считал «апейрон» — вечную, беспредельную и бесформенную материю, вне которой ничего не существует и из которой в силу ее собственных потенций периодически возникают и затем гибнут миры.

375. — Учение о наличии антагонистического начала, ведущего к гибели мира, имеется у Эмпедокла, у неоплатоников и т. д.

378. — *Лукан Марк-Анней* (38—65 н. э.) — римский эпический поэт. Был воспитанником стоической школы и в приводимой Робинэ картине рисует представление стоической философии о периодическом мировом пожаре, который превращает все вещи в первоначальную материю.

381. — *Веренфельс Самуэль* (1657—1740) — швейцарский теолог.

387. — Непрерывность развития всего существующего защищал Лейбниц, и Робинэ в этом случае безусловно находится главным образом под его влиянием. У Лейбница основанием для того, чтобы настаивать на абсолютной непрерывности всего существующего, было его метафизическое учение о градации всех «монад» по одной только степени интенсивности их «силы представления». Этой метафизической теории Робинэ не принимает и переносит принцип непрерывности развития на материальные формы бытия. Это позволяет ему отгородиться от ошибочной теории мировых катастроф, якобы сметающих все с лица земли и абсолютно прерывающих развитие, что защищалось например Боннэ, Мопертюи и особенно Кювье.

388. — Тут Робинэ имеет в виду главным образом Бюффона и Боннэ, которые оба признавали непрерывность развития всего существующего, но однако совершенно неправильно, в отличие от Робинэ,

устанавливали качественное отличие органического мира от неорганического и не сживотворяли этот последний.

388. — У Бюффона получался действительно совершенно неправомерный скачок от обезьяны к человеку, потому что он здесь переходил к идеалистическому декартианскому дуализму психического и телесного у человека.

389. — Естествоиспытатель, о котором идет речь в гл. III, — Боннэ.

389, 400, 402, 410, 411, 417, 499. — *Боннэ Шарль* (1720—1793) — крупный швейцарский зоолог, ботаник и философ. Известен своим открытием партеногенеза — девственного размножения у тлей и бесполового у полихет. Исследовал процессы деления и регенерации у полипов, которых рассматривал как переходную форму от растений к животным. Экспериментировал над регенерацией у ряда низших насекомых, например дождевых червей, и установил возникновение в некоторых случаях уродливых индивидуумов. Изучал процессы метаморфозы у насекомых. Был одним из первых, начавших изучать тропизмы и процессы роста у растений. Соч. «Oeuvres du Charles Bonnet», Neufchâtel 1779—1783. На русском языке имеется «Созерцание природы», 1792—1804, «Философские начала о первой причине и действии оной», СПб 1805, «Мысли о таинстве природы и истине», СПб 1811.

391. — *Буддеус Иоганн-Франц* (1667—1729) — немецкий философ и теолог. Был профессором философии в Галле и теологии в Иене.

392. — Полипы — разновидность жгучих, кишечнополостных животных, прикрепляющихся одним концом к неподвижным предметам. Тело состоит из мешка с двумя отверстиями — для принятия пищи и выбрасывания непереваренного. У ротового отверстия имеются щупальцы, служащие для захвата пищи и передвижения.

392. — *Кениг Самуэль* (1712—1757) — французский философ. Известен своим выступлением против Мопертюи с доказательством, что принцип наименьшего действия был уже установлен Лейбницем, причем Берлинская академия, выступившая в качестве эксперта, ошибочно осудила Кенига. По поводу этого он и выступил со своим «L'Appel au public» в 1752 г.

392—394. — *Мопертюи Пьер-Луи-Моро* (1698—1759) — французский философ. Был членом Парижской академии наук, президентом Прусской академии наук. Был сторонником ньютонианства и выступал против декартианства. Все это соединял с феноменализмом юмистского типа и своеобразной телеологией.

394. — Против искусственных, априорных классификационных делений, которых накопилось очень много в XVII и XVIII вв. из-за недостаточности опытного изучения, выступали такие крупнейшие имена, как например Бюффон, Боннэ. Исходя из идеи непрерывной преемственности и трансформации видов, Бюффон восставал против абсолютных делений органического мира на «семейства». Он говорил: «Если мы не можем понять реальной последовательности живых существ, то это вина наша, а не природы, которая не знает предполагаемых семейств и представляет в сущности совокупность индивидов».

396. — Линней объединил человека и обезьян в один «отряд» — «приматов». Человек получил по системе двойного обозначения по роду и виду, принятой Линнеем, знаменитое название «Homo sapiens».

399. — Имена этих ученых, признававших все организованным, приводятся Робинэ на стр. 4—5.

400, 402, 411, 460. — Речь идет о Боннэ, который выступил со специальной, очень резкой, критикой теории всеобщей оживотворенности Робинэ.

403. — Разделение всего существующего в природе на три «царства» утвердил родоначальник классификации в науке Линней в своем основном произведении «Systema naturae», появившемся в 1735 г.

К самому названию было добавлено: «в котором изображены три царства природы, разделенные на классы, отряды, роды и виды».

409. — *Колумб Христофор* (около 1446—1506) — знаменитый мореплаватель, открывший Америку.

409. — *Веспучи Америго* (1451—1512) — мореплаватель, совершивший ряд путешествий в 1497—1504 гг. в Америку, которая была названа его именем.

414. — Хилусом, или хилом, называется млечный сок, представляющий разновидность лимфатической жидкости, пропитывающей все ткани организма и служащей средой, передающей клеткам организма питательные вещества в процессе ассимиляции. Открытие хилуса — млечного сока — Азеллием в 1522 г. явилось отправной точкой для изучения процессов пищеварения.

416, 424. — Естествоиспытатели, выводящие органическое из простого соединения молекул, — имеется в виду теория органических молекул Бюффона, отрицавшего в них зачатки (см. стр. 96 и примечание к ней).

416. — Отводками называются новые растения, вырастающие благодаря образованию дополнительных корней у растений естественным или искусственным путем. У камней конечно ничего подобного не существует.

422. — Представление о волокне как исходной структурной единице, образующей организмы, было характерным для XVIII в., так как открытие клеток было сделано только в XIX в. Шванном и Шлейденем. Наиболее полным выразителем этой теории волокон был в XVIII в. известный натуралист, антипреформист Эразм Дарвин (1731—1802), который самые зародыши представлял себе в виде тончайших волокон, отделившихся от отцовских нервных волокон и в результате роста образующих целый организм. Основой этих органических волокон Дарвин принимал химические соединения — атомные.

448. — Приап — отряд из класса звездчатых червей. Этот червь состоит из двух частей: туловища и хоботка, к чему иногда присоединяется хвостовая часть.

448. — *Мальпиги Марчелло* (1628—1694) — известный итальянский анатом, физиолог и ботаник. Мальпиги провел целый ряд фундаментальных исследований строения мозга, сетчатки, органов осязания, селезенки, а также ряда насекомых. Исследовал развитие цыпленка в яйце. Заложил фундамент анатомии растений, установив их клеточное строение.

449. — Носток — простейшее растение, род водорослей, живущих в воде, прикрепляясь к месту или пассивно плавая. Состоит из цилиндрических клеточек, окруженных слизистым влагалищем.

450. — Зоофитами — животво-растениями начиная с Аристотеля называли род животных, таких, как губки, актинии, кораллы, которых считали переходными формами от растений к животным.

450. — Растения, по современным воззрениям, питаются веществами, полученными не только из земли, но и из воздуха в виде углекислоты, кислорода, водорода, но есть разновидности растений, питающиеся органическими соединениями, например насекомоядные растения. Для растений, обладающих хлорофиллом, необходимо еще для процесса питания поглощение солнечной теплоты, благодаря которой только и может происходить образование крахмала из углекислоты и воды, являющееся первым этапом процесса ассимиляции. Самое поступление веществ извне в организм происходит действительно путем всасывания их в растворах и в газообразной форме из земли и атмосферы. Абсолютно необходимыми для питания растений являются углерод, кислород, водород, азот, фосфор, сера, калий, кальций, магний и железо.

• 452. — Робинзэ имеет в виду картезианцев, рассматривавших животных как автоматов.

453. — Образец того, что Робинз клал в основу деятельности организмов рефлексы, строго детерминированные воздействиями внешней среды. Учение о рефлексах организмов было выдвинуто еще Декартом, но у него рефлекторная дуга прерывалась на самом решающем месте — в головном мозгу — и ответная реакция выводилась из того, в какую сторону направит шишковидную железу «нематериальный дух» (см. стр. 148—149 и примечания к ней). У Робинза же рефлекторная дуга нигде не прерывается, а только сопровождается психическими состояниями, и рефлексология ставится на материалистические рельсы.

453. — *Дюфей (du Fay) Шарль-Франсуа де Систернэй* (1698—1739) — французский химик и ботаник.

458. — В XVIII в. уже большинство ученых отказывается от воззрения Декарта на животных как на простые механизмы, чему способствовало развитие биологических наук, показавшее своеобразие органического и выдвинувшее уже идею о происхождении человека из животного мира.

460. — Человек «с недостаточным философским складом ума» — Боннэ.

462. — *Монкони Балтазар* (1611—1665) — французский врач. В течение многих лет путешествовал по Европе и Востоку, разыскивая сочинения Зороастра.

465. — Речь идет о воззрениях Бюффона.

472, 479, 496. — *Вудвард Джон* (1665—1728) — проф. медицины в Лондоне, работавший также в области космологии и геологии.

472. *Геснер Конрад* (1516—1565) — профессор медицины в Париже, был также крупным библиографом и эллинистом, собравшим большой материал из области прежних представлений об естественной истории. Первым ввел систематическую классификацию растений, приняв за ее основу различие органов оплодотворения. За свою обширную «Историю животных», которую он начал печатать в 1551 г., получил название «немецкого Плиния».

472, 476, 480. — *Даржанвилль-Десалье Антуан-Жозеф* (1680—1765) — французский писатель, занимавшийся также вопросами естественной истории.

472. — *Тенцелиус Вильгельм-Эрнст* (1659—1707) — большой эрудит в области книжной продукции, за что и был признан саксонским историографом и назначен в Дрезден.

473. — *Боккаччо Джованни* (1313—1375) — знаменитый итальянский писатель, автор «Декамерона».

473. — *Кирхе Афанасий* (1601—1680) — иезуит, был профессором математики и философии в Вюрцбурге, потом в Риме. Работал также по вопросам магнетизма, геологии, археологии, физиологии.

473. — *Плутарх* (50—120 до н. э.) — греческий писатель по вопросам истории, религии, философии, наиболее известный своим «Сравнительным жизнеописанием» с биографиями 46 древних знаменитостей.

476. — *Байер Иоганн-Яков* (1677—1735) — профессор медицины в университете в Альторфе. Член, а потом президент Леопольдовской академии. Изучал ископаемых и минералы.

477. — Драгоценные камни — продукт главным образом кристаллизации, например из расплавленных пород с большим количеством железа и магния, как алмаз, гранат и др.

479. — *Люйд* или *Луидус* (1610—1709) — вместе с другим естествовником Лантусом (1670—1741) защищал старое аристотелевское воззрение на окаменелости как на неорганические образования, которые природе не удалось превратить в организмы.

479. — *Милль (Mills) Иеремия* (1713—1784) — английский теолог, работавший также в области естествознания.

480. — *Рембрандт ван Рейн* (1606—1669) — знаменитый голландский живописец. Одним из основных его приемов было подчинение красок контрасту света и тени.

480. — *Жюли Гуг-Адриен* (1718—1800) — французский иконофил. Был секретарем Академии живописи и скульптуры и хранителем гравюр в Королевской библиотеке в Париже.

480. — Дендритами называются кристаллические сростки, образующиеся в горных породах из минеральных растворов, содержащихся в просачивающейся воде. Эти кристаллические образования принимают формы веточек, кустиков.

487, 488. — *Ньюентит Бернар* (1654—1718) — голландский естествоиспытатель. Был ярким картезианцем и выступал против лейбнищевского исчисления бесконечно-малых.

488. — *Мерэн Жан-Жак д'Орту* (1678—1771) — французский естествоиспытатель, работавший главным образом в области физики. Член и секретарь Парижской академии наук.

492. — *Гук Роберт* (1635—1703) — крупный английский естествоиспытатель. Был секретарем Лондонского королевского общества. Главное открытие — деформация упругого тела. Установил температуру таяния и кипения. Высказывал идеи о всемирном тяготении и волновой природе света.

496. — *Леманн Иоганн-Готлиб* (умер в 1767 г.) — медик, профессор химии и директор императорского музея в Петербурге. Работал также в области горного дела и минералогии.

496. *Бурге* (Bourguet) *Луи* (1678—1742) — французский археолог, геолог и философ.

500. — *Анаксагор* (около 500 — около 428 до н. э.) — древнегреческий философ, живший в Афинах, из которых был изгнан по обвинению в безбожии. Рассматривал все существующее как состоящее из разнокачественных мельчайших частей — «гомеомерий», которые сначала находились в хаотическом состоянии. Затем под воздействием «мирового разума» — «Нуса» — они образовали вселенную.

500. — *Клеант* из Ассоса (Малая Азия) (331—232 до н. э.) — сначала кулачный боец, затем философ стоической школы и ее глава после смерти ее создателя Зенона.

500. — *Филон* из Александрии (I в. н. э.) — еврейский философ, пытавшийся соединить еврейскую теологию с греческой философией.

500. — *Ориген* (185—254 н. э.) — один из наиболее крупных философов-богословов начала н. э. Давал аллегорическое истолкование Библии и евангелия. Учил, что бог создал мир, в котором происходит борьба противоположных начал: доброго-вечного и злого-преходящего и что человек спасается благодаря божественному откровению.

500. *Симплиций* (умер в 549 г. н. э.) — греческий философ, член афинской школы и последователь неоплатоника Прокла. Эклектически пытался примирить Платона и Аристотеля в своем известном комментарии к Аристотелю, касающемся учения о категориях, физики и сочинений о небе и о душе. Как последователь Прокла держался сугубо мистических воззрений на градацию «духовных существ» по принципу соподчинения и включения высшим низшего.

500. *Тихо Браге* (1546—1601) — знаменитый датский астроном, сделавший массу точных наблюдений и разрушивший средневековое представление о кристаллической «звездной сфере». Исходя однако из теологических соображений, Браге пытался соединить гелиоцентрическую систему Коперника со старой геоцентрической системой Птолемея.

500. — *Кеплер Иоганн* (1571—1630) — крупнейший немецкий астроном. Установил три основных закона движения планет и сделал ряд других важных работ в области астрономии. Учил о «мировой гармонии», созданной богом, и о «душе» у небесных светил, которая является их движущим началом.

500. *Баран-Занус Редемптус* (1590—1622) — итальянский астроном и теолог. Был профессором философии в Аннеси.

501. | *Олай Магнус* (1490 -1558) — шведский церковник, историк и картограф.

512. — *Вичкельман Иоганн-Иоахим* (1717—1768) — крупнейший немецкий археолог и историк искусства, заложивший начало современной археологии и истории искусства в области древнего мира. В 1764 г. выпустил свое основное произведение «Geschichte der Kunst des Altertums».

513. — *Гори Антонио-Франческо* (1691—1757) — крупнейший итальянский антиквар. Сначала писал теологические трактаты, а потом занялся исключительно изучением древности. Составил большое количество изданий, представляющих объединение и систематизацию экспонатов музеев различных городов.

513. — *Кейлюс Клод-Филипп* (1692—1765) — французский археолог, коллекционер и литератор.

513. — *Микель-Анджело Буонаротти* (1475—1564) — знаменитый итальянский живописец и скульптор, архитектор, инженер и поэт.

513. — *Пракситель* (вторая половина IV в. до н. э.) — знаменитый древнегреческий скульптор.

513. — *Лизипп* (IV в. до н. э.) — древнегреческий скульптор и литейщик, создававший свои произведения исключительно из бронзы.

513. — *Монфокоп Бернар* (1655—1741) — французский историк древнего мира и коллекционер.

513. — *Апеллес* (вторая половина IV в. до н. э.) — крупнейший греческий художник-иоппец. Прославился своим изображением богов, а также Александра Македонского в виде Зевса-громовержца.

522. — *Киерп Нильс-Матсон* (родился около 1630 г., умер около 1667 г.) — шведский путешественник, проделавший в 1647 г. кругосветное путешествие. Описание его он опубликовал в «Путешествии по Азии, Африке и многим другим языческим государствам» (1667).

УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ

I. СОЧИНЕНИЯ РОБИНЭ¹

Discours sur l'histoire de l'Académie royale des sciences, depuis son rétablissement jusqu'à l'année 1751 inclusivement. 1760, in — 12.

Essais de morale ou Recherches sur les principes de la morale. Trad. de l'angl., de D. Hume, Amsterdam 1760, in — 12.

De la nature. Tome premier, Amsterdam 1761, in — 4 («Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée». Amsterdam 1763; troisième édition, Amsterdam 1766). Кроме того существовал несколько изданий, не разрешенных автором.

Considérations sur le sort et les révolutions du commerce de l'Espagne. 1761, in — 8.

Considérations sur l'état présent de la littérature en Europe. Trad. de l'angl. (сочинение Шеридан), Londres (Paris) 1762, in — 12.

De la nature. Tome second, Amsterdam 1763, in — 8.

Grammaire française, extrait des meilleurs grammairiens français ou dialogue entre un grammairien et son élève, Amsterdam 1763, in — 8.

Mémoires de Miss Sidney Bladph. Trad. de l'angl. (сочинение Шеридан), Amsterdam 1763, 3 vol., in — 12.

Lettres de Théodose et de Constance. Trad. de l'angl. (сочинение Langhorne). Rotterdam 1763.

Lettres secrètes de Voltaire, publiées par M-me M. L. B. (1764).

Les contes des génies, ou les charmantes leçons d'Horam, fils d'Asmar. Trad. de l'angl. (сочинение J. Ridley), Amsterdam 1766, 3 vol., in — 12.

De la nature. Tome troisième, Amsterdam 1766, in — 8.

De la nature. Tome quatrième, Amsterdam 1766, in — 8.

L'homme d'Etat. Trad. de l'italien (сочинение Никол. Донато) avec un grand nombre d'additions considérables, Liège 1767, in — 4.

Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou les essais de la nature qui apprend à faire l'homme (De la nature. Tome cinquième). Amsterdam 1768, in — 8. Одновременно вышла и в Париже.

Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec la condition et les facultés des autres animaux. Trad. de l'angl., Bouillon, Paris 1769, in — 12.

¹ В основу положен список, приведенный в книге R. Albert, Die Philosophie Robins.

«*Recueils philosophiques*» — сборники статей, издавались Робинэ вместе с Кастильоном в 1769—1779 гг., 10 vol.

Analyse raisonnée de Bayle ou Abrégé méthodique de ses ouvrages, particulièrement de son dictionnaire historique et critique, dont les remarques ont été jointes dans le texte, pour former un corps instructif et agréable de lectures suivies, Amsterdam 1770, 4 vol., in—12 (продолжение восьми томов незаконченного издания de Marsy, вышедшего в 1755 г.).

Histoire d'Emilie Montague. Trad. de l'angl. (сочинение Fr. Brooke), 1770.

Dictionnaire anglais-français et français-anglais de Chambaud, «исправленный и улучшенный» Робинэ, Londres 1766, 2 vol., in—4.

Supplément à l'Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. (Robinet), Paris 1776—1777, 5 vol., in—fol.

Dictionnaire universel des sciences morales, économiques, politiques et diplomatiques, ou bibliothèque de l'homme d'Etat et de citoyen, Londres (Neufchâtel) 1773—1783 (совместно с Кастильоном, Sacy, de Pommereul и др.).

Lettres sur les débats de l'Assemblée nationale relativement à la Constitution, Rennes — Paris 1789, 3 vol., in—8.

Histoire universelle, depuis le commencement du monde jusqu'à présent. Trad. de l'angl. par une société de gens de lettres, Amsterdam 1742—1792 и Paris 1802, 46 vol., in—4 (совместно с Joncourt, Chauffepié и др.).

Des vertus, réflexions morales en vers, Rennes 1814, 2 vol., in—12.

II. ПЕРЕВОДЫ СОЧИНЕНИЙ РОБИНЭ НА ДРУГИЕ ЯЗЫКИ

Von der Natur, Frankfurt — Leipzig 1764 (перевод I тома «О природе»).

«Философское рассуждение о человеке и его превосходствах, содержащее в себе сравнение состояния и способностей человеческих с состоянием и способностями других животных, сочиненное на английском языке, переведенное на французский г. И. В. Робинетом, которое на российский язык переложил Петр Соколовский», Воронеж, в типографии губернского правления, 1800.

A. Деборин, Книга для чтения по истории философии. Перевод двух отрывков из «О природе», т. I, стр. 380—384, фр. изд. («Законы связи духа и тела»), и т. IV, стр. 79—86, фр. изд. («Существует ли неорганическая материя? Может ли она быть в организме вселенной?»).

III. ЛИТЕРАТУРА О РОБИНЭ

Маркс и Энгельс, Святое семейство. Критическое сражение с французским материализмом, Соч., т. III, стр. 157.

Ленин, Философские тетради, 1933, стр. 47.

* * *

Diderot, Oeuvres complètes, tome quatrième, Paris 1875, p. 73—77; «Sur les recueils philosophiques et littéraires publiés par la Société typographique de Bouillon, 1769».

Там же, p. 94—96. «Sur le parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec la condition et les facultés des autres animaux (ouvrage traduit de l'anglais par M. Robinet)».

Delise de Sales, De la philosophie de la nature, t. IV, Amsterdam 1774, p. 265—275.

Helvetius, De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation, Oeuvres complètes, t. V, примечания ко второй части.

Grimm, Correspondance littéraire, ed. Tourneux, 1878, t. IV—X (отдельные высказывания).

Высказывания *Вольтера* о Робинэ собраны у Дамирона (т. II, p. 42—483) и в книге *R. Albert* (S. 3).

- Michaud*, Biographie universelle, t. 38, Paris 1824.
- Querard*, La France littéraire, t. 8, Paris 1836.
- Hoefer*, Nouvelle biographie générale, t. 42, Paris 1843.
- Bachauumont*, Mémoires secrets, t. I, Londres 1777.
- M. Mahul*, Статья в «Annuaire nécrologique», t. I, Paris 1820—I.
- Abbé Baruel et Pater Richard*, La nature en contraste avec la religion et la raison, Paris 1773 (критическая работа, направленная против «De la nature»).
- Ph. Damiron*, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII-e siècle, t. II, p. 480—539.
- То же в сокращенном виде в «Compte rendu des séances de l'Académie des sciences, morales et politiques», t. VI et VII.
- J. Soury*, Bréviaire de l'histoire du matérialisme. Paris 1881, p. 511—644
- Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris 1851, t. V, p. 405—408.
- Ch. Bonnet*, Contemplation de la Nature, t. I, part VIII, ch. XVII.
- J. G. Buhle*, Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaft, B. VI, Göttingen 1805, S. 173—245 (это же сочинение переведено на франц. яз.: «Histoire de la philosophie moderne depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant» par J. G. Buhle, Paris 1816, t. 6, p. 106—164).
- Hamman*, Schriften, Bd. III, S. 241—245.
- Fr. Ast*, Grundriss einer Geschichte der Philosophie, 1807, S. 393—394.
- Fr. A. Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, S. 234—236.
- Ueberweg — Heinze*, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1901, Teil III.
- Stäudlin*, Geschichte der Moralphilosophie, 1822, S. 724—737.
- Rosenkranz*, Robinet «Von der Natur», «Der Gedanke», phil. Zeitschrift, ed. v. Michelet, Bd. I, Heft 2, Berlin 1861, S. 126—146.
- Joh. E. Erdmann*, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., Berlin 1896, Bd. II, S. 146—148.
- Vorländer K.*, Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig 1903, S. 181.
- Abendroth*, Das Problem der Materie, B. I, S. 273—281.
- Albert R.*, Die Philosophie Robinets. Inaugural D'ssertation, Leipzig, 1903.
- Mauthner F.*, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 1922, B. III, S. 130—132.
- Ewald O.*, Französische Aufklärungsphilosophie, 1924, S. 109—110.
- Гегель*, Соч., т. XI, История новой философии, том III, 1925.
- Ибервэг*, История новой философии в сжатом очерке, вып. 1, 1898, стр. 209.
- Виндельбанд*, История философии, пер. Рудина, 1898, стр. 451—452.
- Виндельбанд*, История новой философии, т. 1, 1913, стр. 317—320.
- Галич*, История философских систем, т. 2, 1819, стр. 89—90.
- Геттиер*, История всеобщей литературы XVIII в., т. II, французская литература в XVIII в., стр. 310—312.
- Ланге*, История материализма, т. 1, пер. В. Соловьева, стр. 186—187.
- Грот*, Основные моменты в развитии новой философии, 1894, стр. 221—222.
- Дидро*, Избранные сочинения, т. II, 1926, стр. 37.
- Боннет*, Созерцание природы, пер. И. Виноградова, кн. 3, 1795, стр. 87—88.
- Митин*, «История философии» Гегеля, «Под знаменем марксизма», 1935, № 2, стр. 70.
- Луцпол*, Дени Дидро, 1934, стр. 166—167 (соотношение Дидро и Робинэ).
- Его же*, в «Книге для чтения по истории философии», т. II стр. 537—539 биограф. очерк «Жан-Ватист Робинэ».

Его же, К вопросу о политических взглядах Робинэ, «Под знаменем марксизма», 1935, № 2.

Вороницын, История атеизма, 1930, стр. 269—280.

Васильев С., Жан-Батист Робинэ и его философия, отдельный оттиск из «Научных записок», т. I, Закавказский коммунистический университет, Тифлис, 1931.

Его же, Предисловие к т. I сочинений *Л. М. Дешана*, Истина или достоверная система, Баку 1931, стр. 22—23.

Плеханов, Очерки по истории материализма, М. 1931, стр. 60.

Его же, Бернштейн и материализм, Соч., т. XI, стр. 15.

Его же, Предисловие к «Людвигу Фейербаху» Энгельса. См. *Энгельс*, Людвиг Фейербах, 1931, стр. 18.

В. Брушлинский, Материализм Робинэ. Реферат доклада Е. Ситковского, читанного в Институте философии Комкадемии 3 февраля 1935 г. «Вестник Коммунистической академии», 1935, № 3, стр. 19—22.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абади*— 18, 131, 529.
Августин Блаженный—76, 287.
Авиценна—4, 500, 527.
Агрикола—121, 536.
Адам—6, 7, 9.
Альберт Великий—4, 5, 527.
Амурат IV—63, 532.
Анаксагор—500, 547.
Анаксимандр—373, 543.
Апеллес—513, 548.
Аристотель—58, 101, 217, 336.
Арнобий—153, 538.
Ахмет—63, 532.
- Байер*—476, 546.
Бальиви—121, 536.
Баран-Занус—500, 547.
Бейль Пьер—6, 9, 29, 64, 75, 77, 293,
 299, 302, 309, 310, 340.
Бернет—30, 274, 324, 496, 530.
Бертен—306, 541.
Бехер—121, 536.
Боккачио—473, 546.
Боннэ Шарль—389, 400, 402, 410, 411,
 417, 499, 544.
Борелли—5, 528.
Броун Томас—69, 532.
Буддеус—391, 544.
Бургав—307, 541.
Бурге—496, 547.
Бюффон—30, 50, 54, 91, 96—98, 388,
 397, 399, 421, 466, 496, 520, 530.
- Вайян*—25, 530.
Варрон—43, 531.
Василий Святой 9, 529.
- Вельфлин*—154.
Веренфельс—381, 543.
Веспучи—409, 545.
Винкельман—512, 548.
Вольф—31, 336, 531.
Вормиус—123, 536.
Вудвард 472, 479, 496, 546.
- Газенфрессер*—154, 538.
Гален—307, 541.
Галилей—127.
Галлер—307, 541.
Гарвей—92, 101, 533.
Гаррис—291, 541.
Гартсекер—6, 88, 528.
Гелиогабал—74, 532.
Генкель—115, 535.
Герман—392.
Гесснер—472, 546.
Геттар (Guettard)—25, 530.
Гетчесон—10, 131, 529.
Гоббс—75.
Горащий—471, 491.
Гори—513, 548.
Грю—203, 448, 539.
Гук—492, 547.
Гюйгенс—127, 536.
- Даржанвилль*—472, 476, 480, 546.
Декарт—37, 136, 219, 246, 373, 374,
 537.
Демокрит—473.
Дидро—307, 432, 541.
Диодор—43, 531.
Дионисий Ареопажит—276, 285, 541.
Диоскорид—123, 536.

- Евстахий* — 26, 530.
Юрген — 77.
Жюссье — 25, 479, 481, 530.
Зигвардус — 154, 538.
Зосима — 43, 531.
Ибрагим — 63, 532.
Израиль — 16.
Иосиф (Флавий) — 70, 532
Ириней — 153, 538.
Иуда — 70, 532.
Кальвин — 76.
Кардан — 4, 527.
Кассини — 127, 536.
Кедворт — 346, 542.
Кейлюс — 513, 548.
Кениг — 392, 544.
Кеплер — 500, 547.
Киепп (Кюер) — 522, 548.
Кинг Уильям — 200, 539.
Кирхе — 473, 546.
Де Клав Этьен — 4, 528.
Кларк Самуэль — 14, 129, 212, 274,
 304, 305, 347, 536.
Клеант — 500, 547.
Климент Александрийский — 153,
 538.
Клузиус — 113, 472, 535.
Коллинз — 324, 542.
Коллон — 4, 448, 528.
Колумб — 409, 545.
Мактанций — 9, 65, 76, 529.
Мевенгук — 6, 42, 88, 89, 92, 94, 95,
 124, 483—485, 487, 528.
Лейбниц — 6, 7, 157, 212, 248, 334,
 335, 347, 391, 392, 398, 399, 479, 527.
Леклерк — 16, 276, 345, 346, 529.
Леман — 496, 547.
Лизипп — 513, 548.
Линней — 25, 396, 522, 523, 530.
Линьяк — 213, 224, 540.
Локк — 65, 169, 195, 196, 198, 205,
 206, 210, 211, 219—224, 228, 258,
 301, 334, 362, 537.
Лорри — 181, 539.
Лукан — 378, 543.
Лукреций — 15.
Люид — 479, 546.
Лютер — 76.
Магомед — 71.
Мальбранш — 6, 129, 168, 203, 212,
 219, 357, 536.
Мальпиги — 448, 545.
Мандевиль — 43, 536.
Манес и манихеизм — 4, 5, 9, 18, 32,
 293, 299, 300, 527.
Марк Аврелий-Антонин — 74, 532.
Матиоль — 121, 123, 536.
Мерэн — 488, 547.
Микель-Анджело — 513, 548
Милль — 479, 546.
Моисей — 43, 69, 333, 531.
Монкони — 462, 546.
Монтень — 473, 527.
Монтестье — 129, 537.
Монфокоп — 513, 548.
Мопертюи — 392, — 394, 544.
Мустафа — 63, 532.
Муциан Руф — 5, 117, 528.
Немезий — 17, 529.
Нерон — 74, 532.
Нидгем — 89, 533.
Николаи — 154, 538.
Ньювентит — 487, 488, 547.
Ньютон — 212, 362, 529.
Олай Магнус — 501, 548
Ориген — 500, 547.
Орозий — 43, 531.
Осман — 63, 532.
Павел апостол — 200.
Павликиане — 293.
Парацельс — 4, 527.
Пейреск — 121, 536.
Пемброк — 362, 543.
Петр Святой — 113.
Петроний — 471.
Питжери — 6, 528.
Платон — 24, 200, 202, 300, 356 — 358,
 500.
Платоники — 350.
Плиний — 43, 472, 478, 506, 531.
Плутарх — 473, 546.
Полибий — 295, 541.
Пракситель — 513, 548.
Прометей — 129.
Протей — 272, 541.
Рамо — 162, 538.
Реди — 92, 533.
Рембрандт — 480, 546.
Режон — 212, 540.
Реомюр — 92, 449, 450, 475, 476, 483,
 533.
Рудольф — 115, 535.
Руссо — 20, 29, 140, 527.
Рюйш (Ruysch) — 157, 538.
Саддукеи — 70, 532.
Сваммердам — 6, 48, 124, 483, 484, 528.
Сенека — 125, 378.
Симплиций — 500, 547.
Сократ — 200.
Сореи (Sauria) — 16, 529.

Спиноза и спинозизм —75, 237, 280, 539.

Стекгауз —16, 529.

Стено —121, 536.

Стоики —456, 500.

Страбон —43, 532.

Тенцелиус —472, 546.

Теофраст —43, 117, 448, 472, 531.

Тертулиан —153, 538.

Тиверий —74, 532.

Тит —73, 532.

Тихо (де-Браге) —500, 547.

Толет —336, 542.

Траян —74, 532.

Туммиус —154, 538.

Турнефор —4, 5, 25, 117, 247, 528.

Уолстон —129, 537.

ди Фау —453, 546.

Фаллопий —4, 528.

Фарисеи —70, 532.

Ферранте Императо —4, 5, 528.

Фидий —512.

Филон —500, 547.

де Флери Жоли —480, 547.

Флор Грессий —70, 532.

Фома Аквинат —31, 76, 336, 500, 531.

Фонтенель —42, 531.

Формей —312, 542.

Фридрих III —116, 535.

Цадок —70, 532.

Цицерон —15, 131.

Шейцхер —117, 125, 472, 475, 476.

479, 535.

Эпикур —15, 70, 76, 303, 529.

Этмюллер —5, 528.

Юм —10, 132, 529.

Яков Святой —5.

Янсенисты —76, 77, 533.

ОПЕЧАТКИ

<i>Страница.</i>	<i>Строка:</i>	<i>Напечатано:</i>	<i>Следует читать:</i>
185	2 сн.	третьей	третьей
248	12 св.	поднимается	поднимется
530	15 сн.	ома Ф	Фома

Ж. Б. Робинэ. О природе

2040

