



КОНДИЛЬЯК

В. М. БОГУСЛАВСКИЙ

ЭТЬЕНН БОННО
де КОНДИЛЬЯК

МОСКВА «МЫСЛЬ» 1984



РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Богуславский Вениамин Моисеевич (род. в 1908 г.) — доктор философских наук, профессор, старший научный сотрудник Института философии АН СССР. Его перу принадлежат работы: «У истоков французского атеизма и материализма» (1964), «Скептицизм Возрождения и диалектика» (1965), «Борец за свободу совести» (о П. Бейле, 1968), «Истинная система Дешана» (1973), «Монтэнь и философия культуры» (1975), «Рейналь и идея революции во французском Просвещении» (1977), «Ламетри» (1977), «Логические идеи Кондильяка» (1979), «Философия Кондильяка и французское Просвещение» (1980), «Скептицизм Возрождения и Реформация» (1981), «Декарт и новые пирроники» (1982), «Скептицизм XVI—XVII вв.» (1983), а также ряд работ по истории философии и теории познания.

Рецензент — докт. филос. наук *В. Н. Кузнецов*

0302010000-037
Б

 151-84
004(01)-84

© Издательство «Мысль». 1984

© Сканирование и обработка: *glarus63*

...Ум может видеть больше, чем может видеть глаз.

...Свобода вовсе не заключается в решениях, независимых от воздействия предметов на нас и от всякого влияния приобретенных нами знаний. ...Если не размышляешь, то и не выбираешь... В подобном случае свобода еще не может иметь места... а размышление предполагает наличие опыта и знаний. Следовательно, и свобода предполагает их.

К он д и л ь я к

В отличие от революционных битв за свержение феодализма, развернувшихся в XVI—XVII вв., французская революция 1789—1794 гг. была первым восстанием буржуазии, «которое совершенно сбросило с себя религиозные одежды и в котором борьба была проведена на открыто политической почве. Она была также первым восстанием, в котором борьба была действительно доведена до конца, до полного уничтожения одной из борющихся сторон, именно аристократии, и до полной победы другой, именно буржуазии» (1, 22, 311)*. Столь радикальному характеру этого переворота способствовали и новые взгляды: идеи, выдвинутые французскими просветителями и воодушевлявшие тех, кто в конце века сокрушил «старый режим», гораздо решительнее отвергали старое мировоззрение, чем идеи, под знаменем которых происходила революционная борьба за буржуазные преобразования в Германии, Нидерландах и Англии.

«Философы» (как называли себя французские просветители) были убеждены, что живут в век

* Здесь и далее в скобках сначала дается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, далее курсивом — номер тома, если издание многотомное, затем — страницы источника (*Ред.*).

на суд разума и материалистическое учение о природе сочетаются у Декарта с убеждением во всемогуществе чистого умозрения, с учением о врожденных идеях и попытками обосновать философскими доводами «истины» религии. Даже материализм Спинозы выступает в форме пантеизма и несет на себе печать теологии. Поскольку Декарт и Лейбниц обогатили математику и естествознание выдающимися открытиями, а Вольф сыграл большую роль в распространении естественнонаучных знаний, создалось впечатление, будто рационалистические системы покоятся на точных науках и даже необходимы последним. Однако успехи этих наук обнаружили их независимость от учений философов-рационалистов, более того, их несовместимость с этими учениями. В XVIII в. эпигоны рационализма занимаются далекими от подлинной науки идеалистическими спекуляциями, защищая обветшалые теологические взгляды. В то же время более высокая ступень, на которую поднимается философская мысль в XVIII в., представляет собой следующий шаг в развитии передовых идей, выдвинутых рационалистами XVII в. Прогрессивные французские философы отвергают веру в непогрешимость чистого умозрения, идеализм, стремление амальгамировать философию с теологией. Поэтому «французское Просвещение XVIII века и в особенности французский материализм были борьбой не только против существующих политических учреждений, а вместе с тем против существующей религии и теологии, но и открытой, ясно выраженной борьбой против метафизики XVII века и против всякой метафизики» (1, 2, 139).

Сказанное относится к французскому Просвещению в целом. Позиции различных его предста-

вителей в некоторых существенных пунктах совпадали. Но при рассмотрении взглядов отдельных «философов» обнаруживается широкий спектр различных воззрений: среди просветителей представлены мыслители от революционных демократов (Руссо, Рейналь), воинствующих атеистов и материалистов (Ламетри, Дидро, Гольбах, Гельвеций), образующих революционное крыло Просвещения, до либералов и деистов (Вольтер, Монтескьё, Тюрго), составивших его умеренное крыло. К последнему направлению примыкает и Этьенн Бонно де Кондильяк, который избегал открытой критики церкви и теологии. Однако учение, развитое в его произведениях, сыграло немаловажную роль в формировании того понимания познания и бытия, человека и общества, которое отстаивали французские материалисты XVIII в.

Еще в XVII в. Дж. Локк, опровергая рационалистические принципы идеалистов этого столетия, выдвинул учение, основу которого составили материалистический сенсуализм и эмпиризм. Во Франции в первой половине XVIII в. пропагандистами локковских сенсуалистических идей выступили Вольтер, П. Л. М. Мопертюи и Ламетри. Но самую большую роль в распространении сенсуализма сыграл Кондильяк. Говоря о французских «философах», противопоставивших идеализму и рационализму XVII в. антитеологические, антиметафизические, материалистические теории, К. Маркс первым называет Кондильяка: он «направил локковский сенсуализм против метафизики XVII века. Он доказал, что французы с полным правом отвергли эту метафизику как неудачный плод воображения и теологических предрассудков» (там же, 144).

Дидро и его единомышленники видели в Кон-

дильяке соратника, выдающегося «философа», восхищались «искусством, с каким он владеет своим оружием», направленным против идеалистических систем, считали, что «он страшен для творцов систем» (7, 55). К лагерю «философов»-просветителей относили Кондильяка, как правило, и их идейные противники. Влияние взглядов Кондильяка было очень велико и во второй половине XVIII, и в начале XIX в. В годы революции и в период Первой империи труды его составляли основу преподавания философии в высших учебных заведениях Франции. В это время в качестве последователей Кондильяка выступили «идеологи»* — А. Ляромигьер, А. Л. Дестют де Траси и другие, хотя у них уже намечается отход от материалистических идей философа. С окончательной победой реакции философские идеи, подготовившие революцию, начинают внушать буржуазии страх и отвращение. Уже Наполеон отрицательно относился к «идеологии», а в период Реставрации французская буржуазная мысль решительно отмежевывается от передовых идей XVIII в. и начинает борьбу с ними.

На Кондильяка, рассматриваемого как теоретика Просвещения, обрушивается град ударов. Его идеи опровергает не только Ж. де Местр, начавший свою борьбу против Просвещения еще в первые годы революции. М. Ф. Мен де Биран и В. Кузен, в юности испытавшие влияние философии Кондильяка, теперь подвергают ее ожесточенным нападкам с позиций спиритуализма и эклектизма. «Кондильяка вытеснила из француз-

* «Идеологией» тогда называли учение о происхождении идей, основанное на принципах Кондильяка.

ских школ только *эклектическая философия*», — писал К. Маркс (1, 2, 144), имея в виду взгляды Кузена и близких к нему философов.

В борьбе с материализмом эти философы видели главную свою задачу. В книге, специально посвященной критике сенсуализма XVIII в., Кузен утверждает, что система, разработанная Кондильяком, «ведет к материализму, фатализму, эгоизму» (38, 130); что Кондильяк лишь предавался комбинированию слов и цифр; что «он не знал ни человека, ни его идей, ни жизни, здравый смысл его никогда не сдерживал» (там же, 48).

На протяжении почти полувека представители французского идеализма поносили взгляды Кондильяка. В результате, как отмечается в одной из работ, вышедшей в 1864 г., философия этого мыслителя оказывается «почти повсеместно обесславленной», а его имя «произносится с презрением» (см. 58, 1). «Словарь философских наук» (1875) сообщал: «Сегодня не существует явных сторонников доктрины Кондильяка» (41, 2). Подобное отношение к Кондильяку было настолько распространено, что даже «маленький человек» А. Доде (1868) полагал, что читать его не стоит (см. 8, 88—89).

Правда, в работах некоторых идеалистов XIX в. — Ж. Ф. Дамирона (1862), Ф. Реторе (1864), М. Патрю (1866) — признается вклад Кондильяка в философию. Но если прежде и сторонники и противники Кондильяка видели в нем выразителя новых идей, провозглашенных в век Просвещения, то авторы названных работ доказывают, что его воззрения ничего общего с этими «ужасными» идеями не имеют, уверяют, что главное в его доктрине — спиритуализм и отставание основ религиозного мировоззрения. Такая

интерпретация взглядов Кондильяка получила значительное распространение в XX в., когда интерес к философу возрос и появился ряд работ, обстоятельно исследующих его произведения. Так, один из этих авторов — Ж. Леруа утверждает, что философия Кондильяка «ни в чем не похожа на ту, которая обычно признается философией XVIII века» (см. 52, 2). В книге М. дель Пра и в других работах о Кондильяке выдвигается аналогичная точка зрения. Ее несостоятельность, однако, становится очевидной уже при первом рассмотрении содержания трудов мыслителя.

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Дидро и его соратники не только высоко оценивали Кондильяка как философа, но и поддерживали с ним дружеские отношения. Философ, однако, занимал весьма осторожную общественно-политическую позицию и вовсе не был склонен участвовать в той дерзкой борьбе против официальной идеологии и освященного ею режима, какую вели энциклопедисты. Потому в жизни этого мыслителя мы не встречаем перипетий, подобных тем, что выпадали на их долю, он не знал тех преследований, которым подвергались они за свою бурную деятельность. «В его жизни не было ни драмы, ни героизма, ни трагического конфликта» (47, 6).

Философ происходил из семьи, принадлежавшей к «дворянству мантии». Его отцу, занимавшему последовательно должности сборщика податей, королевского советника и секретаря гренобльского парламента, был присвоен титул виконта Мабли. Этьенн, родившийся в Гренобле 30 сентября 1715 г., был младшим из четырех его сыновей. Имя «Кондильяк» будущий философ получил в 1720 г., когда отец приобрел поместья Кондильяк и Банье. В 1727 г. Этьенн ослептел. В течение нескольких лет он жил в Лионе в семье своего старшего брата Жана, который, подобно отцу, был королевским

советником, а также прево — королевским судьей. Другой брат Этьенна — Габриэль (аббат де Мабли) в эти годы уже приобрел известность как автор произведений, в которых отстаивались идеи естественного права, равенства и утопического социализма. Аббат Мабли отвез своего младшего брата в Париж и определил в семинарию, по окончании которой Этьенн получил духовное звание аббата. Хотя с тех пор он всегда носил сутану, но мессу служил лишь однажды, после чего от выполнения обязанностей священника отказался совершенно. Его интересует не теология, а философия и положительные науки. Изучая произведения крупнейших представителей передовой научной и философской мысли XVII и XVIII столетий, Э. Кондильяк сближается с Ж. Ж. Руссо и Д. Дидро; он входит в литературные круги, где оживленно дебатировались проблемы, волнующие французское общество, и жадно впитывает в себя идеи века. Молодой Кондильяк, подобно Руссо и Дидро, оказывается в среде интеллигенции, именно в этот период сформировавшейся во Франции в качестве особой социальной группы. В атмосфере интенсивной умственной жизни, характерной для этой среды, складываются философские взгляды Кондильяка и создается его первый труд «Опыт о происхождении человеческих знаний».

В «Исповеди» Руссо вспоминает, как он близко сошелся с Кондильяком в этот начальный период деятельности философа. Он описывает стеснительные материальные обстоятельства, в которых находился и сам он, и подружившийся с ним Кондильяк. Оба они в это время принадлежали к числу тех «людей пера», чьим девизом были, по выражению Д'Аламбера, «Свобода, Истина, Бедность». Часто они обедали вскладчину. Найти из-

дателя, готового взяться за печатание рукописи Кондильяка, оказалось очень трудно. В это время наибольший интерес читателей привлекали конкретные проблемы текущей жизни и спрос на книги, трактующие отвлеченные философские вопросы, был невелик. А главное, книгоиздатели пренебрежительно относились к никому не известным авторам. О мытарствах своего приятеля Руссо поведал Дидро, с которым был тогда близок. Он познакомил Дидро и Кондильяка. «Они,— пишет Руссо,— были созданы для того, чтобы сойтись; они сошлись. Дидро уговорил книгоиздателя Дюрана взять рукопись аббата, и этот великий метафизик * получил за свою первую книгу — и то почти из снисхождения — сто экю, которых, может быть, не имел бы без меня. Так как мы жили в очень отдаленных друг от друга кварталах, то собирались все трое раз в неделю в Пале-Рояле и отправлялись вместе обедать в гостиницу «Панье-Флери». По-видимому, эти еженедельные обеды очень нравились Дидро, потому что он, почти никогда не являвшийся на назначенные свидания, не пропустил ни одной из этих встреч» (25, 321—322).

Опубликование первого труда Кондильяка производит на современников большое впечатление. Это настоящий успех. К вчера еще никому не известному аббату приходит слава, которая быстро растет, распространяясь и за пределы Франции. Через три года, когда выходит в свет следующее сочинение Кондильяка — «Трактат о системах», Берлинская академия наук избирает его своим членом (1749). Философа приглашают в свои салоны (где оживленно обсуждались проблемы ис-

* Здесь — в смысле «философ».

куства и науки того времени) мадам Жоффрен и мадемуазель Ферран, мадам де Вассо и мадам д'Эпине, мадемуазель де ла Шо и мадемуазель де Леспинас. Однако ни в одном из этих аристократических салонов «не разрешалось развивать подрывные идеи» (см. 27, 12). Значительно интереснее для Кондильяка было, конечно, посещение салонов, созданных философами Гольбахом и Гельвецием. С ними, а также с Вольтером его познакомил Дидро. Кондильяк заводит также близкое знакомство с Ж. Л. Д'Аламбером и П. Ж. Ж. Кабанисом, с Ж. Кассини, В. Франклином и рядом других выдающихся ученых. В результате сближения с А. Р. Ж. Тюрго (см. 29, 13—14), «одним из первых экономистов XVIII века» (1, 35, 139), пытавшимся на посту генерального Контролера (министра) финансов осуществить идеи физиократов, у Кондильяка появляется интерес к экономической проблематике, которой он впоследствии занялся основательно.

Однако участию в бурных дискуссиях, происходивших в парижских салонах по вопросам философии и морали, экономики и политики, Кондильяк уделяет лишь небольшую часть своего времени, так как всецело отдается творчеству. За девять лет он публикует четыре философских труда: уже названные «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1746) и «Трактат о системах» (1749), а также «Трактат об ощущениях» (1754) и «Трактат о животных» (1755). В «Энциклопедии» Кондильяк не сотрудничает (хотя Дидро использовал в ней фрагменты из его сочинений) и в своих трудах решительно отмежевывается от каких бы то ни было «подрывных идей», в категорической форме защищая идеологическую основу существующего строя — религию и резко выступая против ма-

териализма. Вот почему большинству реакционеров, стоявших на страже феодально-абсолютистского строя и не замечавших того, что учение молодого аббата подводит теоретический фундамент под идеологию нового, буржуазного общества, этот философ импонировал своим «благоразумием» — сочетанием принятия достижений современной науки и философии с политической умеренностью, с лояльным отношением к католицизму и существующим общественно-политическим порядкам. С другой стороны, Ламетри, Дидро и их единомышленники высоко ценили Кондильяка как проникательного мыслителя, в трудах которого они находили особенно важные для них гносеологические, социологические и этические идеи.

Однако если просветители жили под постоянной угрозой ареста и тюремного заключения, а произведения их публично сжигались рукой палача, то к Кондильяку власти относились чрезвычайно благосклонно. Более того, когда потребовался человек, которому можно было бы доверить обучение и воспитание внука Людовика XV — инфанта дона Фердинанда (наследника престола герцогства Пармского), выбор пал на Кондильяка. Он принял это приглашение, полагая, что ему удастся подготовить для Пармы просвещенного монарха.

Философ отправляется в Парму в 1758 г. Здесь он провел девять лет. Разумеется, он не смог реализовать свою мечту, но за это время создал монументальное произведение — «Курс занятий по обучению принца Пармского». Шестнадцатитомный труд содержит обширные работы по вопросам языкознания, литературного мастерства, «искусства рассуждения», «искусства мышления», по истории античного мира, средневековья и Нового времени, в том числе и по истории философии.

По возвращении в Париж (1768) философ был избран во французскую Академию. Но, произнеся традиционную для вновь избранного академика речь, он больше на заседания Академии не являлся. Перестал Кондильяк бывать и в салонах: он вел замкнутую жизнь кабинетного ученого и занимался лишь изданием своего «Курса...». Предложение взяться за обучение трех сыновей дофина (наследника французского престола) он отклоняет и вскоре после завершения печатания «Курса...» (1772)* удаляется в замок, расположенный в сельской местности, где живет уже до конца своей жизни, лишь раз в год посещая Париж. Он занимается здесь лишь научной работой, создает свои последние произведения. Это «Торговля и правительство, рассмотренные относительно друг друга», где выдвигаются экономические доктрины, близкие к концепции физиократов (опубликовано в 1776 г.); «Логика», написанная по заказу польского правительства (опубликована в Польше в 1780 г., во Франции посмертно, в 1781 г.), а также большой труд «Язык исчислений», закончить который философ не успел. В двух последних произведениях обстоятельно развиваются идеи, не оцененные по достоинству не только в XVIII, но и в XIX в. и получившие признание лишь в наше время.

Кондильяк скончался на 66-м году жизни в ночь со 2 на 3 августа 1780 г. Он успел подготовить к изданию собрание своих сочинений, внеся в работы, неоднократно переиздававшиеся при его жизни, множество существенных изменений.

* В 1772 г. «Курс...», однако, не вышел в свет из-за содержащейся в нем оценки церкви, а также высказываний об Испании. Против публикации этого труда выступил епископ Пармы. Лишь в 1775 г., когда друг Кондильяка Тюрго стал министром, сочинение было опубликовано.

НОВАЯ СТУПЕНЬ В РАЗВИТИИ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО СЕНСУАЛИЗМА. МЫШЛЕНИЕ И ЯЗЫК

При анализе трудов Кондильяка обнаруживаются существенно отличающиеся друг от друга этапы формирования его философии. Итогом первого этапа явился «Опыт о происхождении человеческих знаний». Историки философии обычно подчеркивают, что в этой своей работе Кондильяк, «как и Вольтер, был только распространителем воззрений Локка» (4, 316). С этим согласиться нельзя.

Хотя обычно Локк не без основания рассматривается как мыслитель, давший классическое выражение сенсуализма, в его теории познания, отвергающей какое бы то ни было доопытное знание, признается не один, а два источника первоначальных материалов знания: внешний опыт, ощущения и восприятия, вызываемые воздействием внешнего мира, и внутренний опыт, рефлексия, наблюдение над деятельностью нашего сознания. Но необходимой предпосылкой рефлексии является поступление впечатлений из внешнего мира. Получается, что, по Локку, рефлексия как источник наших знаний отнюдь не независима от чувственных данных.

Однако вопреки этому сам Локк утверждал, что рефлексия (в качестве которой у него выступает рациональная ступень познания) не только вырабатывает идеи на основе ощущений и восприятий, но также рождает идеи (существования, времени, числа), всецело почерпнутые из внутреннего опыта, из материала, обязанного своим возникновением только самой рефлексии и вовсе не зависящего от данных, поступающих к нам от окружающих вещей. Этот взгляд, допускающий, что по крайней мере часть наших знаний является спонтанным порождением самого сознания, представляет собой отход от основной материалистической установки локковской теории познания.

В этом вопросе взгляды, развиваемые в первом сочинении Кондильяка, совпадают со взглядами Локка. «...Сообразно тому,— пишет Кондильяк,— как воздействуют на нас предметы, мы получаем различные идеи* через наши органы чувств, а сообразно тому, как мы размышляем о действиях, которые ощущения вызывают в нашей душе, мы приобретаем все идеи, которых не смогли бы получить от внешних вещей» (16, 1, 74).

* Определения феноменов духовной жизни, даваемые Кондильяком в «Опыте...» (так же как у Локка и других философов XVII—XVIII вв.), не отличаются ясностью. Так, мысль — это все, что испытывает душа и при впечатлениях, получаемых из внешнего мира, и при размышлении над своими собственными операциями; восприятия — впечатления, рождающиеся в нас в присутствии предметов; ощущения — те же самые впечатления, поскольку они приходят через органы чувств; идея — знание, получаемое об ощущениях и восприятиях как об образах внешних объектов; понятие — идея, являющаяся нашим собственным произведением (см. 16, 1, 142—143). К тому же в «Опыте...» эти термины употребляются в различных случаях не вполне однозначно, на что указывал сам Кондильяк в работах, написанных позднее.

По Локку, все простые идеи являются феноменами сознания, непосредственно порождаемыми внешним и внутренним опытом; такие идеи нами «получаются», ибо при их возникновении наше сознание пассивно. Сложные же идеи нами создаются, составляются из простых; они представляют собой результат нашей активности. Эти сложные идеи суть различные комбинации простых идей, подобно тому как, согласно атомистической теории, различные тела суть различные комбинации атомов. Таким образом понятые сложные идеи суть абстрактные понятия; абстрактность их, по Локку, является следствием того, что мы не в состоянии дать имя каждому из огромного множества познаваемых нами объектов. Не обращая внимания на их различия и выделяя сходные качества какой-то группы объектов, мы даем созданному нами таким образом сочетанию идей (т. е. сложной идее) имя, общее для данной группы объектов. Этим объясняется внимание Локка к языку, который рассматривается им как совокупность имен сложных идей.

С пониманием сложных умственных образований как результата механического суммирования данных опыта мы встречаемся и в «Опыте...» Кондильяка (см. там же, 131). Однако по ряду вопросов он здесь с Локком расходится. Как и Локк, Кондильяк отвергает существование врожденных идей. Но если первый полагал, что о врожденности некоторых идей свидетельствует их ясность, отчетливость и самоочевидность в отличие от смутности, неясности и ненадежности отдельных идей, доставляемых опытом, то Кондильяк утверждает, что смутным, неясным, сомнительным является как раз то, что называют врожденными идеями, ощущения же всегда ясны, определены, оче-

видны. Поэтому в «Опыте...» отвергается утверждение Локка о существовании смутных ощущений (см. там же, 80—81).

По мнению Кондильяка, верно не только положение Локка о том, что все осознаваемое нами есть непосредственные или переработанные данные опыта, т. е. ощущения и наблюдение душой ее собственной деятельности, но и обратное утверждение: не только наблюдение душой ее деятельности, но и все испытываемые нами ощущения (а также все в этих ощущениях) нами осознаются, по крайней мере в момент, когда ощущения испытываются. С этой точки зрения разделяемое Локком мнение, что существуют неосознанные ощущения или что по крайней мере часть содержания ощущений не осознается, представляет собой, согласно Кондильяку, иллюзию. Осознание нами всего содержания ощущения, которое есть ощущение, уведомляющее нас о том, что именно мы ощущаем, Кондильяк называет «сознанием». Такое отождествление сознания с ощущением свидетельствует о радикально сенсуалистической позиции и влечет за собой ряд затруднений, с которыми сам Кондильяк вынужден бороться в различных разделах своего «Опыта...

Исходя из такого понимания сознания, Кондильяк истолковывает и произвольное воспоминание, и воспоминание, возникающее по нашей воле, и вызываемое нашими потребностями внимание. Можно отметить и другие гносеологические вопросы, решение которых в «Опыте...» отличается от того решения, какое они получают у Локка. Но есть область, в которой значение различий между взглядами английского мыслителя и его французского последователя особенно велико,— это трактовка проблемы роли знаков вообще и в особенно-

сти языковой знаковой системы, проблемы, тесно связанной с пониманием отношения между чувственным и рациональным этапами познания.

Кондильяк находит, что Локк был не прав, рассматривая язык в основном лишь как совокупность знаков, служащих общению между людьми. Нельзя не оценить проницательность автора «Опыта...»: он не только заметил этот существенный недостаток учения Локка и обратил внимание на чрезвычайно большую роль той знаковой системы, которой является язык, в становлении и развитии мышления, но и предпринял интересную попытку найти решение данного философского вопроса.

Локк писал: «Когда мы составляем в своих мыслях какие-нибудь предложения о белом или черном, сладком или горьком, треугольнике или круге, мы можем составить, и часто действительно составляем, в нашем уме сами идеи, не размышляя о названиях» (19, 559). Он поэтому различал два вида предложений: «Во-первых, мысленные предложения, в которых ум соединяет или разъединяет в нашем разуме идеи без употребления слов... Во-вторых, словесные предложения...» (там же, 560). Более того, Локк даже утверждал, что «изучение самих идей и суждение о них, без обращения к их названиям, есть лучший и самый надежный путь к ясному и точному знанию...» (там же, 563). В «Опыте...» Кондильяка этот взгляд решительно отвергается. Там привлекается и исследуется самый разнообразный материал для того, чтобы доказать, что возникновение и существование памяти, суждений, рассуждений, рассудка, разума возможно лишь при условии возникновения и соответствующего усовершенствования специфичной для людей системы знаков.

Большая часть первого сочинения Кондильяка представляет собой детальное исследование всевозможных знаковых систем, их особенностей, их образования, их значения для животных и для людей. Это исследование приводит Кондильяка к обоснованию положения о том, что люди обладают властью вызывать по своему усмотрению образы отсутствующих предметов (властью, которой лишены животные), что знаки, употребляемые ими, существенно отличаются от знаков, которыми пользуются животные. Философ различает «случайные знаки» (возникающие из-за случайного совпадения предмета или действия, играющего роль знака, с данным ощущением), «естественные знаки» (движения и звуки, производимые произвольно) и «институционные знаки», т. е. преднамеренные, по нашей воле установленные, прежде всего это слова. Пока мы прибегаем лишь к случайным и естественным знакам, не в нашей власти вспомнить предмет, которого в данный момент нет перед нами. В таких случаях предмет вспоминается лишь тогда, когда мы ощущаем нечто сходное с тем, что ощущали когда-то прежде. Возникновение этих ощущений зависит не от нашей воли, а от характера тех явлений, которые вызвали данные ощущения. Положение меняется, когда мы по своему желанию устанавливаем связь некоторых знаков с определенными предметами или обстоятельствами. Такие знаки не зависят от характера обозначаемых ими предметов или обстоятельств. Поэтому, пользуясь ими, человек может по своему желанию вызывать те или иные воспоминания независимо от того, какие ощущения он в данный момент испытывает. Власть человека над памятью тем больше, чем больше знаков он изобрел. В этом заключается превосходство людей над жи-

вотными, которые пользуются лишь случайными и естественными знаками.

Вспомнить, представить себе геометрическую фигуру, если она достаточно сложна (например, тысячеугольник), невозможно. Существует множество еще более сложных предметов, которые нельзя себе представить, образы которых (в отсутствии этих предметов) мы не можем в себе вызвать. Прибегая к институциональным знакам, в особенности к словесным названиям, мы получаем возможность вспоминать сколь угодно сложные предметы. Правда, в нашем сознании по нашему желанию возникают не образы этих предметов, а лишь их наименования, но и это позволяет нам в огромных масштабах расширить наши знания, включив в них все те многочисленные объекты и связи между ними, которые, лишенные названий, канули бы в забвение.

Вспоминаемые нами знаки в значительной степени также устраняют зависимость наших идей от предметов, которые в данный момент на нас воздействуют. Мы можем сосредоточивать внимание на знаках ранее наблюдавшихся предметов, не обращая внимания на предметы, которые находятся перед нами (см. 16, 1, 105—106). Так возникает способность направлять по своему усмотрению внимание поочередно на различные предметы, на отдельные части одного предмета или на связи между ними. Эта способность — размышление, благодаря которому «мы распоряжаемся нашими восприятиями примерно так, как если бы мы обладали способностью их порождать и уничтожать» (там же, 107).

При размышлении мы абстрагируем, сравниваем, соединяем и расчленяем идеи, каждая из которых представляет собой актуально испытываемое или

вспоминяемое восприятие, когда оно выступает как образ предмета вне нас. Если идеи оказываются одинаковыми, их связывают словом «есть», совершая тем самым утверждение, а если они оказываются различными, их связывают словами «не есть», совершая отрицание. Обе операции представляют собой суждение. Цепь зависящих друг от друга суждений образует рассуждение. При этом отношения между суждениями выражаются особыми словами — союзами. Рассуждения позволяют нам достичь понимания тех или иных явлений. Совокупность всех этих осуществимых лишь при помощи языка логических действий Кондильяк называет рассудком, а знание способа управлять действиями души — разумом.

В «Опыте...» довольно обстоятельно обосновывается мысль о том, что всего богатства и многообразия форм духовной жизни людей, всех их научных и эстетических достижений не существовало, если бы люди не создали и должным образом не усовершенствовали специфичную для них знаковую систему — язык. Хотя для этого языка характерны институционные знаки, вводимые людьми по их воле, преднамеренно, но в основе установления институционных знаков не произвол, а объективные обстоятельства, вынуждающие людей в известные моменты начинать пользоваться определенными произвольными знаками. Таким образом, возникновение языка и его развитие рассматриваются не как результат преднамеренных действий людей, сознательно решивших обзавестись таким средством познания и общения, и не как явление совершенно случайное, а как процесс, в который люди были вовлечены незаметно для самих себя, в силу необходимости, в силу тех условий, в каких они жили и действовали.

Отметим здесь одну особенность сочинений Кондильяка, отчетливо выступающую и в первом его труде. В марксистских работах о Ламетри и Дидро уже была показана несостоятельность широко распространенного мнения, что рассмотрение явлений природы и общества в их изменении и развитии было совершенно чуждо французским просветителям. Оба этих мыслителя были убеждены (вопреки господствовавшим в XVIII в. представлениям), что и нынешнее состояние земной поверхности, и флора Земли, и ее фауна, и сами люди имеют длительную историю своего возникновения и развития. Насколько близок был к Дидро и Ламетри в этом отношении Кондильяк, мало известно. Философ, однако, писал: «В сущности, есть только одна наука — история природы...» (16, 3, 6) — и понимал это положение в том смысле, что постижение решительно всех познаваемых нами явлений требует выяснения того, как они возникли, как до сих пор изменялись и в каком направлении они изменяются теперь. «...Глубокомыслие,— говорит он,— предполагает проникновение в вещи до той точки, где раскрывается весь их механизм, и усмотрение того, откуда эти вещи происходят, чем они являются ныне и чем они станут» (16, 1, 131). Правда, сам автор «Опыта...» часто упускает из виду необходимость соблюдения этого важного для познания требования: его мышление несет на себе печать царившего в XVIII в. метафизического метода. Тем не менее, судя по целому ряду высказываний Кондильяка, он старался руководствоваться этим требованием. Так, в «Опыте...» неоднократно указывается, что для выяснения того, что представляют собой явления нашей духовной жизни, есть лишь одно средство: исследовать их происхождение, ибо самое большое заблуждение — ду-

мать, будто наши идеи, суждения, рассуждения, понятия, даже ощущения всегда существовали или что, возникнув, они сразу стали такими, каковы они теперь. Это относится и к языку.

Современный французский историк М. Дюше пишет, что в противоположность Кондильяку, прибегавшему при исследовании духовной жизни человека лишь к таким искусственным приемам, как «мраморная статуя», Ж. Л. Л. Бюффон «впервые показывает нам историю развития человеческой личности... не прибегая к искусственным приемам», и что, оставаясь, как и Кондильяк, на почве сенсуализма, Бюффон объединил «впервые в одном и том же рассуждении историю индивида и историю рода, историю человека и историю человеческих обществ» (9, 257). Это не совсем верно. Сочетание данных аспектов имеет место уже в первом труде Кондильяка, увидевшем свет за три года до появления первых томов «Всеобщей и частной естественной истории» Бюффона. В своем труде Кондильяк не ограничивается искусственными приемами.

Поставив перед собой задачу установить, как возникли различные формы человеческого познания и применяемые людьми знаки, а также какую эволюцию они претерпели, прежде чем достигли своего нынешнего состояния, Кондильяк идет к решению этой задачи двумя путями. Один из них состоит во внимательном наблюдении феноменов нашего сознания, мысленном их рассечении на части и мысленном эксперименте, строя который философ логически рассуждает о том, как должны были бы протекать интересующие его процессы, если бы имела место некая гипотетическая ситуация. В этом случае характеристика Дюше справедлива, ибо путь, по которому идет здесь Кон-

дильяк, есть путь чистого умозрения, здесь философ очень близок к рационалистам XVII в., с которыми сам остро полемизирует. В то же время, как и другие представители передовой мысли XVIII в., он упрекает философов предшествующего столетия в том, что они, пренебрегая изучением фактов реальной действительности, неумеренно предавались спекуляциям, подменяя изучение реального человека исследованием человека вообще, абстракции «человек». Просветители противопоставляли этому требование обращения философии к конкретному, живому человеку во плоти и крови с его естественными потребностями и правами. На деле, однако, «конкретный человек» просветителей оказывался тоже в достаточной мере абстрактным, потому что, как правило, «философы» не принимали в расчет социально-исторических условий, от которых зависят и потребности конкретных людей в конкретном обществе, и их возможности, в том числе их права. Эта ограниченность характерна и для Кондильяка. Но, как мыслитель века, провозгласившего опыт основой всех наших знаний, при выяснении происхождения и развития форм познания и знаковых систем Кондильяк следует в равной степени и другим путем, путем эмпирического исследования, для чего привлекает факты из различных областей как современной жизни, так и из более или менее отдаленного прошлого человечества.

У человека, указывает Кондильяк, бывают состояния, когда он не пользуется словами, когда он только ощущает, но не размышляет (например, если, проснувшись, он еще не пришел в себя). В бодрствующем же состоянии мы всегда пользуемся словами и другими институциональными знаками, потому что в этом состоянии мы всегда раз-

мышляем. Ведь размышлять — значит совершать различные действия над идеями, а идея — это ощущение, которое выступает как представленный определенным институциональным знаком образ внешнего объекта. Размышление без языковых знаков невозможно. Лишь существа, никогда не размышляющие, не нуждаются в таких знаках и не пользуются ими.

Именно так обстоит дело у животных. Поэтому, пишет Кондильяк, Локк прав, утверждая, что животные не могут создавать абстракции и рассуждать об общих идеях, но он заблуждается, когда утверждает, что иногда они могут рассуждать о частных идеях. На самом деле животные не могут рассуждать ни о каких идеях, ибо рассуждать можно, лишь употребляя институциональные знаки.

А будет ли пользоваться институциональными знаками и размышлять человек (обладающий гораздо более совершенной телесной организацией, чем животные), если он с детства окажется лишенным какого бы то ни было общения с другими людьми? Толкнут ли его на создание условных знаков необходимость заботиться о своих нуждах и поведение окружающих его животных? Чтобы решить этот вопрос, Кондильяк строит мысленный эксперимент: он предполагает, что существует человек, никогда не общавшийся с другими людьми, и на его глазах одни животные становятся жертвами хищника, а другие (и он сам) спасаются бегством. Ощущение опасности, которую представляет хищник, у такого человека с течением времени бесследно исчезает. Воспоминание об этом ощущении возникнет, только когда повторятся вызвавшие его внешние обстоятельства. Таким образом, это воспоминание зависит от окружающих обстоятельств, оно не во власти человека. Следовательно, заклю-

сразу, до всякого опыта, были одарены и способностью разговаривать, и способностью размышлять. Но это у Кондильяка остается формальной декларацией: как философ, он исходит из предположения, что когда-то предки людей были лишены этих способностей, возникших лишь в результате продолжительного процесса.

В подтверждение этого мнения он ссылается на одно из многократно переиздававшихся в Англии обширных сочинений английского теолога, капеллана короля Георга II, а позднее епископа Глoucestersкого У. Уорбертона, посвятившего себя борьбе с атеизмом и деизмом. Это сочинение — «Изыскания относительно иероглифов и изобразительной письменности» — было переведено на французский язык в 1744 г. Кондильяк цитирует из него следующее место: «Если судить только по природе вещей и независимо от откровения... то можно было бы согласиться с мнением... что первые люди жили в продолжение какого-то времени в пещерах и лесах наподобие животных, издавая лишь неясные и неопределенные звуки, до тех пор пока они, объединившись для взаимопомощи, не дошли постепенно до создания отчетливых звуков, ставших сигналами или знаками, установленными ими по договоренности между собой... чтобы говорящий мог выразить идеи, которые ему нужно сообщить другим; отсюда и пошли различные языки...» (16, 1, 182). «Все это мне кажется вполне верным», — говорит Кондильяк и прибавляет, что, по его мнению, философ не может ограничиться указанием на сверхъестественное возникновение чего-либо, в том числе языка и мышления, он обязан выяснить, как естественно протекал данный процесс (см. там же, 183). Как всегда осторожный, автор «Опыта...» дает понять, что его позиция

вполне лояльна: ее придерживается даже ортодоксальный теолог. Но для Кондильяка весь «вопрос заключается в том, чтобы узнать, каким образом этот нарождающийся народ создал себе язык» (там же, 182). Здесь снова выдвигается гипотетическая ситуация: никогда не обучавшиеся языку девочка и мальчик заблудились после потопа. Пока дети живут врозь, условия их жизни те же, что и у животных. Поэтому у них нет ни языка, ни мышления. Когда же они начинают жить вместе, у них часто возникает потребность сообщать друг другу о своих нуждах, так как они прибегают к взаимопомощи. Благодаря наблюдению многократно повторяемых действий, совершаемых в определенных ситуациях, эти действия — произвольно совершаемые под влиянием эмоций телодвижения и восклицания — становятся естественными знаками: по ним эти двое узнают о потребностях друг друга. Так эмоциональные восклицания и телодвижения становятся средствами общения. С течением времени частое использование этих знаков порождает способность вспоминать по своему желанию ранее наблюдавшиеся события и испытанные при этом чувства, размышлять над своими переживаниями и сообщать о них друг другу. Благодаря размышлению действия, первоначально вызывавшиеся лишь эмоциями и совершавшиеся произвольно, начинают совершаться преднамеренно. Так возникают язык и размышление.

Перед нами чисто умозрительная конструкция, не учитывающая ни роли труда в формировании языка и мышления, ни качественного отличия человеческого общества от стада животных, ни даже отличия пары животных от стада. Но наивная, чисто спекулятивная аргументация здесь служит

обоснованию материалистического по сути дела положения: совместная жизнь и деятельность, взаимопомощь — вот те объективные, материальные обстоятельства, то бытие, которому обязаны своим возникновением размышление и язык. Так получает в «Опыте...» свою дальнейшую разработку высказанная еще эпикурейцами идея о возникновении языка из эмоциональных выкриков (ономатопоэтическая гипотеза).

Когда Руссо писал, что возгласы, произвольно вырывавшиеся у наших предков под влиянием эмоций, явились первой стадией развития языка, когда (значительно позднее) И. Г. Гердер развивал мысль о том, что язык органически связан с рефлексией, что, только будучи закреплены рефлексией, эмоциональные возгласы превращаются в язык, — эти мыслители непосредственно следовали за Кондильяком.

Но в отличие от Руссо и Гердера автор «Опыта...» считает, что у первых людей язык представлял собой главным образом не восклицания, а гримасы и телодвижения, это был «язык действий» и возгласы играли тогда второстепенную роль.

Первый язык, по Кондильяку, был прежде всего «языком действий». Возникновение языка действий делает более многочисленными операции души, а умножение этих операций совершенствует язык действий, так как привычка связывать одни знаки с известными состояниями или обстоятельствами облегчала связывание других знаков с другими состояниями или обстоятельствами. Знаки в языке действий возникали естественно, сами собой: определенные переживания произвольно вызывали известные телодвижения. От людей требовалось лишь заметить и запомнить связь

между первыми и вторыми. На большее люди тогда были не способны.

Из тех сведений, которыми располагал Кондильяк о детях, выросших среди животных, явствовало, что лишь в младенческом возрасте артикуляционный аппарат достаточно гибок, чтобы овладеть членораздельной речью; если этот аппарат не упражнять, его гибкость утрачивается. Значит, заключает философ, лишь младенцы могли произносить (разумеется, случайно) новые звуко-сочетания, лишь от них могли пойти словесные знаки и по мере того, как упражнялся их артикуляционный аппарат, развивался этот аппарат и у взрослых. Язык слов родился из звуков, посредством которых ребенок гипотетической пары, образовавшей семью, выражал свои потребности. Поэтому язык слов должен был возникнуть значительно позже языка действий и должен был развиваться очень медленно. Родителям трудно было заметить связь между лепетом их ребенка и его потребностями; проходило много поколений, пока какое-нибудь звуко-сочетание становилось словом. Преимущества языка слов были не видны, а его трудности — очень велики. Язык же действенный был естественным и удобным. Возникновению словесного языка предшествовал длительный период смешанной речи, когда пользовались и языком действий, и языком слов. Таковы выводы, полученные умозрительно. О дальнейшем развитии языка слов, о том, как он строился по образцу языка действий, будучи долгое время тесно с ним связан (через интонации, пение, музыку, мимику, танцы), о том, что и ныне ощущается влияние языка действий, философ рассуждает, опираясь уже не на умозрение, а на факты о «первых языках», почерпнутые и из прошлого различных на-

родов, и из современной ему жизни. В работах ученых XVIII в., исследовавших ранние этапы развития языков в разных странах, а также теорию и историю музыки, театра, литературы, живописи, Кондильяк находит богатый материал, позволявший ему рассматривать и науки, и различные виды искусства как знаковые системы, материал, показывавший, что в общественной и государственной жизни, в развитии культуры языку принадлежит исключительно большая роль.

Различие языков Эпикур объяснял особенностями природы (климата и т. п.) разных стран, которые, по его мнению, накладывают отпечаток на представление и речь населяющих их народов. Эта мысль развивается и в кондильяковском «Опыте...», где целая глава — «О духе языков» — посвящена выяснению того, как «характер языков складывается постепенно и сообразно характеру народов» (16, 1, 268) и как характер последних в свою очередь детерминируется климатом и формой правления. В этой главе предвосхищается тезис Гердера о том, что в языке находит свое яркое выражение характер нации. Автор «Опыта...» считает, что не только «происхождение и успехи наших знаний целиком зависят от того, как мы пользуемся знаками» (там же, 299—300), но и все «развитие человеческого ума полностью зависит от того, с каким искусством мы пользуемся языком» (там же, 310).

Положение о том, что «размышление» и «рассуждение» невозможны без языка, неоднократно высказывалось философами до опубликования «Опыта...». Оно решительно отстаивалось, в частности, в «Естественной истории души» Ламетри. Но до появления первого труда Кондильяка никто не подверг проблему знака вообще и проблему

языка в частности такому глубокому, детальному логическому и историческому анализу, какой сделал автор «Опыта...». Он первый, опираясь на собственные исследования и на труды других ученых (в частности, на упомянутое произведение Уорбертона, а также работы крупного французского историка и искусствоведа Ж. Б. Дюбо и теоретика музыки, основоположника современного учения о гармонии Ж. Ф. Рамо), нашел ряд действительно важных и неоспоримых доказательств того, что ныне называется органическим единством мышления и языка. Крайний сенсуалист Кондильяк оказался первым философом, сумевшим показать, что использование слов и предложений обязательно, неизбежно при «размышлении» в силу той абстрактности всех наших суждений, рассуждений и понятий, которая исключает их наглядность, той абстракции, из-за которой они не могут быть буквальными образами, подобиями восприятий и представлений. Этот философ, потративший столько усилий на то, чтобы стереть грань, отделяющую абстрактное мышление от чувственности, сводя первое ко второму, написал труд, в котором по существу обосновывается наличие коренных, качественных различий между этими этапами познания и невозможность сведения высшего этапа к низшему.

Если в трактовке той позитивной роли, какую язык играет в жизни людей, концепция, развиваемая Кондильяком в «Опыте...», существенно отлична от локковской, то при рассмотрении негативных явлений, связанных с употреблением языка, автор «Опыта...» в общем следует за Локком. Как и Локк, он указывает, что слово независимо от того, обозначает ли оно свойства, объективно соединенные в вещи, или свойства, мысленно со-

единенные самим человеком, обозначает соединение свойств, которые сами по себе вне предмета не существуют. Между тем люди легко впадают в иллюзию, что «человек вообще», «золото вообще» или «справедливость вообще» пребывают вне нашего сознания так же, как отдельные материальные объекты. Подобно Локку, Кондильяк подвергает критике всех философов древности, средних веков и Нового времени, которые разделяли эту иллюзию.

Близок к Локку Кондильяк и тогда, когда рассматривает злоупотребления в языке. Последние, по его мнению, возникают из-за того, что люди знакомятся со многими словами в таком возрасте, когда обозначаемые ими идеи еще недоступны их пониманию; из-за того, что в зрелом возрасте люди понимают не все слова, которыми пользуются, и, произнося их, либо туманно представляют их смысл, либо вовсе его не знают; из-за того, что, употребляя одно и то же слово, различные люди вкладывают в него различный смысл.

Посмотрим теперь, какую эволюцию претерпели взгляды Кондильяка на язык и мышление после опубликования «Опыта...».

РАДИКАЛЬНЫЙ СЕНСУАЛИЗМ И ОТХОД ОТ НЕКОТОРЫХ ИДЕЙ «ОПЫТА...»



том, что в трактовке мышления и языка у Кондильяка намечаются определенные изменения, свидетельствует уже «Трактат о системах» (1749), где философ прямо говорит, что допустил в «Опыте...» ошибки. Некоторые места «Трактата...» позволяют судить о том, в каком направлении эволюционировали взгляды философа. Так, здесь говорится, что восприятие последовательно становится сначала вниманием, затем воображением, памятью, размышлением и, наконец, разумом; что первое в мышлении — постижение — зависит от суждений, суждения — от сравнений, сравнения — от различения абстракций, которое требует размышлений; размышление же — результат упражнения внимания, а для него достаточно восприятий и ощущений. Здесь как будто повторяются положения «Опыта...» с той, однако, разницей, что среди условий, необходимых для возникновения высших форм человеческого познания, ни общение, ни язык не упоминаются. Идеи о том, что в сознании человека по сути дела нет ничего, кроме чувственных впечатлений, и что эти впечатления, а также

определенная телесная организация и порождаемые потребностями действия представляют собой не только необходимое, но и достаточное условие образования мышления,— эти идеи едва намечены в «Трактате о системах».

Данные мысли обстоятельно разрабатываются в «Трактате об ощущениях» (1754). Это самое известное произведение философа. Большинство историков философии считают, что здесь взгляды Кондильяка нашли свое наиболее точное выражение, и потому при изложении его учения часто даже ограничиваются рассмотрением только данного трактата. Еще в 1892 г. один из буржуазных исследователей творчества Кондильяка, Л. Деволь, отмечал, что почти все пишущие о нем именно в «Трактате об ощущениях» видят произведение, где впервые изложены его собственные взгляды (см. 41, 305). Так же обстоит дело и в современной историко-философской литературе. Насколько справедливо это мнение?

В «Трактате об ощущениях» прежде всего критикуется непоследовательность локковского сенсуализма, признание наряду с ощущениями еще одного источника знаний — рефлексии. Тут Кондильяк всецело присоединяется к гносеологическим принципам, провозглашенным в 1745 г. Ламетри, и прибегает к тем же формулировкам, какими тот пользовался в своей «Естественной истории души». Ощущение, полагает он,— единственный источник всего, что мы находим в нашем сознании, и верно положение, что суждение, размышление, желание, страсть и т. д. представляют собой не что иное, как само ощущение в различных его превращениях, другими словами, что в нашем сознании, строго говоря, ничего, кроме ощущений, нет. В «Трактате об ощущениях» эти принципы

разрабатываются с такой детальностью, какой не было ни в одной ранее опубликованной работе. Отправляясь от некоторых мыслей, содержащихся уже в первом его труде, Кондильяк развивает доктрину, существенно отличную от взглядов, изложенных в «Опыте...».

Так, исходя из содержавшегося в «Опыте...» положения о том, что любое ощущение доставляет удовольствие или страдание, вследствие чего мы заинтересованы в том, чтобы испытывать одни ощущения и избегать других, Кондильяк утверждает, что этого интереса, вызываемых им действий и различных изменений в окружающих нас условиях достаточно, чтобы возникли все «действия разума и воли», все вообще феномены духовной жизни людей.

Мысли, выдвинутые в «Опыте...», являются отправным пунктом также тех рассуждений «Трактата об ощущениях», в которых осуждается как иллюзорное мнение, будто все явления сознания существовали всегда и всегда были в точности такими, какими мы их находим теперь. Главной задачей в исследовании сознания провозглашается теперь выяснение того, как возникли и изменялись в процессе своего развития все его проявления. Это относится не только к более или менее сложным мыслительным операциям, но и к самому простому непосредственному ощущению. Природа, пишет Кондильяк, дает нам органы чувств, но пользоваться ими, ощущать мы должны научиться. Только опыт использования этих органов может научить нас успешно ими пользоваться и выработать соответствующие привычки. Обычно принято игнорировать опыт, необходимый для приобретения привычки ощущать так, как мы ощущаем в зрелом возрасте. Тем самым все, кто придержи-

вается такого мнения (в том числе и Локк), допускают, что данной привычкой (а она есть некоторое знание) мы обладаем до всякого опыта, допускают, другими словами, что у нас есть врожденные знания, а именно привычки.

На деле же, заявляет Кондильяк, когда мы появляемся на свет и не имеем еще никакого опыта, мы ничего не умеем делать, не умеем, следовательно, и ощущать. Только опыт может нас этому научить. По замечанию К. Маркса, мысль Кондильяка о том, что чувственные восприятия являются делом опыта и привычки и потому все развитие человека зависит «от воспитания и внешних обстоятельств» (1, 2, 144),— эта мысль была чрезвычайно важна для обоснования всех, в том числе социологических, воззрений материализма.

«Трактат об ощущениях», считает Кондильяк, единственное сочинение, где показано, как в процессе опыта возникают и развиваются привычки человека (см. 16, 2, 381). Лишь здесь последовательно проведен принцип сенсуализма, считает философ. Исследуя опыт, необходимый для приобретения привычки правильно ощущать, надо, полагает философ, выяснить не только общее, что есть в развитии обоняния, вкуса, зрения, слуха, осязания, но и роль каждого вида ощущения в процессе формирования нашего сознания. Если в «Опыте...» наряду с умозрительным построением гипотетических ситуаций большое внимание уделяется изучению обширного фактического материала, то в «Трактате об ощущениях» почти безраздельно царит метод чисто умозрительного решения исследуемых вопросов на основе такого рассмотрения гипотетических ситуаций, при котором совершенно игнорируются внешние обстоятельства. Так, Кондильяк предпринимает следующий мысленный

эксперимент: он рассматривает устроенную подобно человеку статую, последовательно приобретающую обоняние, вкус, слух, зрение и, наконец, осязание.

Первое же ощущение этой статуи, сознание которой до того было лишено какого бы то ни было содержания, рождает в ней способность испытывать удовольствие и страдание, а также обращать внимание, т. е. находиться целиком под каким-нибудь одним впечатлением. Желаний в этот момент еще нет. Чтобы они возникли, нужно: а) чтобы ощущающее существо последовательно испытало приятные и неприятные ощущения, б) чтобы после прекращения действия предметов, вызывающих эти ощущения, сохранился в сознании некоторый их остаток — память, разновидность ощущения. При этих условиях данное существо узнаёт, что оно может выйти из состояния, в котором пребывает, и перейти в то состояние, в каком прежде находилось, — оно, следовательно, сможет испытать желание сменить менее приятное состояние на более приятное. Уже на этом этапе своего развития ощущающее существо различает, относит к разным моментам ощущение, непосредственно им переживаемое, и воспоминание о ранее испытанном ощущении. Причина испытываемого актуального ощущения находится вне ощущающего существа, во внешнем мире; в данном случае это существо пассивно. Причина же воспоминания о прошлом ощущении — в самом существе; когда оно вспоминает, оно активно.

Переход от чувственности к абстрактному мышлению здесь представляется как совершенно непрерывный, ничего принципиально нового с собой не приносящий. Просто вслед за вниманием, памятью и желанием возникают действия уделения

внимания одновременно двум идеям (сравнение) и выяснения отношений между ними (суждение). Посредством образования множества суждений познаются отношения между многочисленными окружающими нас предметами. Как и в «Опыте...», процесс переноса внимания с одних предметов на другие уподобляется отражению светового луча от первого предмета на второй, от второго — на третий и т. д. Ощущение, которое было уже вниманием, сравнением, суждением, становится размышлением. Прибегая к характерному для метафизического образа мышления сведению сложного к простому, Кондильяк старается доказать, что создание абстракций, деятельность памяти и воображения, желания, воля, т. е. все феномены духовной жизни, представляют собой ощущения.

Если ощущение представляется как испытанное в прошлом — налицо память. Если пережитое в прошлом ощущение представляется данным в настоящий момент — имеет место воображение, которое либо пробегает цепь вспоминаемых ощущений в том порядке, в каком они воспринимались, либо изменяет расположение звеньев, создавая другую цепь.

Достаточно ощущений одного вида (например, обонятельных), чтобы заметить сходство между некоторыми из них и образовать соответствующие классы и абстракции. Например, образовав классы приятных и неприятных запахов, мы создаем абстракции удовольствия вообще и страдания вообще. Обладающее одним лишь органом чувств, существо отличает свои прошлые ощущения от настоящих. Этого, по мнению Кондильяка, достаточно, чтобы оно создало абстракцию числа и абстракцию неопределенной длительности (времени).

Возрастание различий между ощущениями, испытываемыми в разные моменты, влечет за собой превращение желания последовательно в беспокойство, мучение и, наконец, страсть. Любовь, ненависть, надежда представляют собой различные наслаждения, страдания и желания. Воля с этой точки зрения оказывается безусловным желанием, сопровождаемым представлением, что в нашей власти то, чего мы желаем (см. там же, 214—215).

Так приходит автор «Трактата об ощущениях» к выводу, что все умственные способности, имеющиеся у того, кто обладает вкусом, слухом, зрением и обонянием, налицо и у того, кто обладает лишь одним органом чувств. Присоединение других органов чувств ведет лишь к увеличению количества создаваемых ощущающим существом абстракций. Но все знания, доставляемые вкусом, слухом, зрением и обонянием,— это знания лишь о себе, о состояниях, модификациях, претерпеваемых ощущающим существом. Лишь с осязанием, утверждает Кондильяк, приходит знание о своем теле и о телах внешнего мира, а также удовольствие, доставляемое частями тела, его движениями и внешними телами. Осязая, мы начинаем ожидать от своих движений открытий и удовольствий: возникает любопытство — один из главных мотивов наших поступков и главное оружие умственных исканий человечества. Из осязания рождается огромное множество идей, и в частности сложные математические знания.

Если в первой части «Трактата об ощущениях» главное внимание уделялось анализу того, что изменения запахов, звуков и т. д. рождает в существе, способном обонять, слышать и т. д., всевозможные умственные процессы и идеи, то в последующих частях книги доказывается, что эти

процессы и идеи могут возникнуть у способного осязать человека только при наличии механических воздействий окружающих тел, изменения их температуры и собственных механических движений человека. Если бы с телом этого человека не соприкоснулось ни одно из окружающих его тел, если бы ни они на него, ни он на них не воздействовали и температура воздуха оставалась неизменной, у него не возникло бы никаких идей.

Заслуживает быть отмеченной высказываемая здесь мысль о том, что для возникновения идей, доставляемых осязанием, большое значение имеют действия, совершаемые нашим собственным телом. Указывая на важность в жизни животного дыхания и воздействия одних частей его тела на другие, а также на то, что в обоих этих случаях животное испытывает осязательные ощущения, Кондильяк называет осязание «основным ощущением», подчеркивая, что жизнь животного начинается с применения органов осязания и всецело зависит от их использования (см. там же, 247).

Первые телодвижения младенца инстинктивны, самопроизвольны, хаотичны; но из осязательных ощущений, вызываемых этими телодвижениями, ребенок узнает сначала о существовании и форме различных частей своего собственного тела, а затем о существовании, форме и размещении окружающих его тел. Все это доступно любому животному. Но, как метафизик, Кондильяк стирает грань между животными и человеком и приписывает осязанию решающую роль и в прогрессе знаний, достигаемом в процессе развития человека от детского до зрелого возраста, и в умственном прогрессе, достигнутом человечеством на всем протяжении его истории. Кондильяк исходит из того факта, что в обоих случаях прогресс определяется,

с одной стороны, воздействием окружающей среды, а с другой — действиями человека, направленными на удовлетворение его потребностей. Действия же эти, утверждает Кондильяк, возможны лишь благодаря осязанию. Лишь благодаря ему мы можем устремляться к предметам, сулящим удовольствие, и избегать тех, которые угрожают страданиями.

Сравним с этой точки зрения истолкования математики у Локка и Кондильяка.

Понятие числа, согласно Локку, рождается рефлексией и ни от какого внешнего опыта не зависит. В простейших математических положениях, полагал он, устанавливается лишь соответствие простых рациональных идей друг другу. Эти положения суть истины, усматриваемые разумом непосредственно. Из таких истин, доставляемых нам высшим видом познания — интеллектуальной интуицией, выводится при помощи более или менее длинных цепей доказательств (посредством демонстративной формы познания) все содержание математики. «...Наше познание математических истин... — писал Локк, — касается только наших собственных идей», а не того, что существует в объективном мире; в положениях математики «о существовании вообще нет речи» (19, 550; 551). Эта по сути дела рационалистическая, а не сенсуалистическая интерпретация математики оставляет без ответа вопрос, почему эта наука успешно применяется к вещам реального мира, почему имеющий дело лишь с ними внешний опыт постоянно подтверждает тот факт, что математические знания верно отображают отношения, объективно существующие между внешними вещами.

Иное объяснение получает математика в «Трактате об ощущениях». Здесь обстоятельно описывает-

ся процесс, в ходе которого тактильные ощущения доказывают одаренной осязанием статуе, что у нее есть тело, что вне ее на различных расстояниях расположены другие тела; что все эти тела обладают протяженностью, определенной величиной и формой; что при известных условиях окружающие тела совершают движения; что она сама может, если пожелает, вызывать движение своего тела и отдельных его частей; что при помощи их она может приводить в движение окружающие тела.

Изучая свое тело, эта статуя, по мнению Кондильяка, особое внимание уделяет органу, посредством которого она манипулирует телами, — руке, в частности пальцам. В результате она создает понятия о числе пальцев одной руки, другой руки, о равенстве числа пальцев правой и левой руки. Затем она переносит эти понятия на другие тела, окружающие ее, создавая понятия о более значительных числах и о более разнообразных действиях с числами. Источником этих математических знаний оказываются, таким образом, объективная действительность и наши действия, изменяющие ее. Знание, доставляемое нам осязанием, об отношениях между количеством, размерами и формами окружающих нас тел — вот что лежит в основе математики. А так как подобных отношений в природе неограниченное множество, то перед математикой открывается безграничное поле деятельности. Отказ от локковского учения об интеллектуальном знании, совершенно не зависящем от объективной действительности, и то истолкование, какое Кондильяк дает математике, свидетельствуют о позиции не только более последовательно сенсуалистической, чем у Локка, но и более последовательно материалистической.

Однако метафизическая абсолютизация непрерывности процесса познания, отрицание качественного отличия логической его фазы от чувственной в «Трактате об ощущениях» приводят Кондильяка к положениям, представляющим шаг назад по сравнению с его «Опытом...».

Размышляя о ненаблюдаемом в данный момент предмете, мы отдаем себе отчет в том, что мысль об этом предмете есть его образ, существующий лишь в нашем сознании, в отличие от предмета этой мысли, существовавшего или существующего вне нашего сознания. Когда мы по своему желанию вызываем образ предмета, которого в данный момент нет перед нами, в нашем сознании имеет место представление о представлении, отражение отражения. Заметив эту важную особенность человеческого сознания, и создал Локк свое учение о рефлексии. Следуя за ним, Кондильяк отмечал важность присущей лишь человеку способности вызывать по своему желанию идеи — так он называл ощущения, рассматриваемые как образы внешних вещей — т. е. думать о своих мыслях. Он подчеркивал, что в этом случае обязательно должно быть осознано различие между предметом мысли и мыслью о предмете.

Поэтому ощущения удовольствия и страдания рассматриваются Кондильяком в «Опыте...» как необходимые, но недостаточные условия возникновения «размышления». Последнее появляется лишь вместе со способностью по своей воле вызывать воспоминание о ненаблюдаемом в данное время предмете. А эта способность ставится им в зависимость от институционной, отсутствующей у животных знаковой системы — языка. Наконец, в «Опыте...» выдвигается обширная аргументация для доказательства того, что необходимым усло-

внем возникновения языка и мышления является общение между людьми. Здесь нет понимания той роли, какую сыграли в возникновении языка и мышления превращения животной жизнедеятельности в труд, а стада — в общество. Тем не менее некоторые материальные предпосылки возникновения человеческого сознания выявлены и обращено внимание на сложность этих предпосылок.

В «Трактате об ощущениях» метафизическая прямолинейность нередко приводит к игнорированию этой сложности. В этом произведении возникновение каждой более сложной формы сознания из предшествующей, менее сложной изображается как непрерывный процесс, не приносящий ничего качественно нового. При этом вовсе не упоминается ни об отличии воспоминания, вызываемого по нашей воле, от воспоминания, возникающего произвольно, ни о необходимости каких бы то ни было знаков для произвольной памяти и для размышления вообще. Статуя, не пользующаяся никакими знаками, совершает умозаключения и сложные рассуждения, создает самые отвлеченные понятия (тело, протяженность, длительность, движение), она предвидит то, что может произойти в будущем, в том числе последствия своих поступков и т. д.

Изменение своего понимания значения языка для мышления Кондильяк объясняет так: «Если читатель вспомнит, что я доказал, насколько необходимы знаки для составления отчетливых идей всякого рода, то он склонен будет думать, что я часто предполагаю у нашей статуи больше знаний, чем она может приобрести. Но следует отличать... теоретические знания от знаний практических. В языке мы нуждаемся лишь для первых...» (16, 2, 334). Анализ знаний, сознательное их приме-

ненные, методическая классификация предметов, отчетливые абстрактные идеи — таковы, говорит философ, особенности теоретических знаний, требующих языка. Практические же знания, применяемые лишь по привычке и связанные с чисто инстинктивным поведением, в языке не нуждаются. Но в «Трактате...» за статуей недвусмысленно признается способность анализировать, классифицировать, взвешивать последствия своих поступков, обдуманно и свободно выбирая тот или иной образ действий, и даже подавлять свои страсти. Это вовсе не позволяет рассматривать ее поведение как бессознательное, инстинктивное, а применение ею знаний как совершаемое лишь по привычке. Что касается отчетливости абстрактных идей, то, по словам Кондильяка, абстрактные идеи статуи о величинах и фигурах отчетливы, а ее абстрактные идеи о чувственно воспринимаемых предметах смутны в том смысле, что, хотя статуя отличает эти идеи друг от друга, она не представляет себе отчетливо *всех* качеств предметов. Но этот недостаток, как явствует из трактата, свойствен и абстрактным идеям людей.

Таким образом, из текста «Трактата...» явствует, что познание, нуждающееся в языке, лишь более обдуманно использует имеющиеся знания, лишь более методично их классифицирует, более тщательно анализирует. Эти параметры у человека только по степени, количественно отличаются от соответствующих параметров у статуи, и совершенно непонятно, почему человек не может обойтись без языка, а статуе он не нужен.

В «Трактате об ощущениях» Кондильяк отходит также от развитых в «Опыте...» мыслей о роли общения между людьми. Четвертая часть трактата — «О потребностях, мастерстве и идеях

изолированного человека, одаренного всеми органами чувств» — целиком посвящена доказательству того, что у человека, лишенного какого бы то ни было общения с себе подобными, возникают самые абстрактные понятия и сложные логические построения: он начинает понимать, что хорошо и что плохо, давать эстетические оценки, он осознает свою зависимость от окружающих вещей, приписывает неодушевленным явлениям природы преднамеренные действия и обращает к ним молитвы с целью снискать их благоволение. Присущее каждому ощущению свойство быть приятным или неприятным; наличие органов осязания, обладающих подвижностью и гибкостью, и их движения, направленные на манипулирование телами; возникающие в окружающей природе явления, препятствующие наслаждению человека, и явления, угрожающие ему страданиями, — вот все, что необходимо и достаточно для формирования все более многочисленных и многообразных потребностей; этого в свою очередь достаточно для умножения действий человека и соответственно для расширения и углубления познания им мира, для создания и развития высших форм его сознания и поведения. Общения с другими людьми для этого не требуется. Такова центральная мысль четвертой части трактата. Упомянувшийся выше чисто декларативный характер выдвигавшегося мыслителями XVIII в. требования обратиться к живому, конкретному человеку, свойственное им фактически абстрактное понимание человека, рассматриваемого вне реальных, социальных условий его бытия, — все это доведено здесь Кондильяком до своего крайнего, гипертрофированного выражения.

Отказ от тезиса о том, что язык и общение — необходимые условия возникновения и развития

человеческого мышления, заставляет Кондильяка изменить интерпретацию приводившегося им в подтверждение этого тезиса случая с ребенком, выросшим среди медведей. Этот ребенок, разъясняется в «Трактате...», не был лишен разума, а лишь «обладал им в меньшей степени, чем мы» (там же, 358).

Различие положений «Трактата...» и «Опыта...» отмечается некоторыми исследователями, например Ж. Леруа (см. 51, 1). Но, как правило, эти различия не привлекали к себе внимания ученых. А в книге интуитивиста Г. Мадинье (1938) даже утверждается, что «Трактат...» и «Опыт...» не противостоят друг другу, а лишь исследуют два этапа духовного развития человека: формирование практических знаний («Трактат...») и формирование теоретических знаний («Опыт...») (см. 53, 4—5).

Однако приведенные выше сопоставления достаточно ясно говорят о том, что в некоторых важных вопросах, особенно в вопросе о роли языка, «Трактат...» представляет собой отход от взглядов, защищаемых в «Опыте...». В «Трактате...» вообще очень мало говорится о языке и о знаках. Но не потому, что философ утратил интерес к этой проблеме: живой интерес к проблемам, связанным с языком, не покидал Кондильяка на протяжении всей его жизни, о чем свидетельствуют два последних его труда. Более того, при внимательном рассмотрении «Трактата...» обнаруживается, что в нем впервые высказываются те мысли о значении языка для теоретического познания, которые позднее были детально разработаны в «Логике» и в «Языке исчислений». В этих работах Кондильяк также возвращается к некоторым важным идеям «Опыта...».

РЕШЕНИЕ ПСИХОФИЗИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ. ЖИВОТНЫЕ И ЛЮДИ

Рассуждения о том, что одних лишь ощущений в сочетании с неблагоприятными воздействиями окружающей природы, а также той деятельности, к которой побуждают потребности и эти внешние воздействия, достаточно для возникновения и развития всех высших форм человеческой психики, подводят Кондильяка вплотную к выводу о том, что все эти формы духовной жизни доступны и животным. Правда, в «Трактате об ощущениях» говорится, что наша духовная жизнь недоступна животным, потому что их органы осязания не так совершенны, как наши. Но то, что в этой книге говорится об использовании кисти для ощупывания своего тела и окружающих тел, для воздействия на них, о пересчитывании пальцев и т. д., применимо и к некоторым животным, например к обезьянам. В свете этих рассуждений оказывается, что никакого коренного, качественного различия между животными и человеком нет.

Такие мысли с точки зрения религиозного мировоззрения, утверждавшего противоположность между человеком, имеющим душу, искру божью,

такое подчеркивание идентичности основ телесной организации и основ психики человека и животных успешно служило борьбе против традиционного религиозного мировоззрения и идеализма.

Развивая в «Трактате об ощущениях» изложенные выше взгляды по этому вопросу, Кондильяк объективно присоединялся к тем, кто вел эту борьбу,— обстоятельство, по достоинству оцененное некоторыми историками философии, даже теми, которые решительно относят автора «Трактата об ощущениях» к числу идеалистов и апологетов христианства. Так, В. Виндельбанд, определяющий позицию Кондильяка как однозначно спиритуалистическую и апологетическую, вынужден признать, что в данном вопросе мысли этого философа совпадают с идеями воинствующего материалиста и атеиста Ламетри (см. 4, 316).

Сам Ламетри, не доживший до опубликования «Трактата об ощущениях», горячо приветствовал первые два произведения Кондильяка. Несмотря на то что в них содержалась защита веры в бога и в бессмертие души, а также категорически осуждались материалистические идеи, автор «Человека-машины» разглядел в Кондильяке единомышленника. Общеизвестно, как высоко ценил работы Кондильяка Дидро, а Д'Аламбер писал, что Кондильяк — «один из наших лучших философов».

Кондильяк, публиковавший свои сочинения в качестве академических ученых трудов, желал, чтобы выдвигаемые в них мысли, в том числе и мысли о принципиальном тождестве психики людей и животных, рассматривались как далекие от политики, от какого бы то ни было покушения на идейные основы существующего строя. Философа поэтому шокирует громкое одобрение его идей со

стороны наиболее радикальных потрясателей этих основ. Вместе с тем его не на шутку тревожит то, что в официальных кругах, среди ортодоксальных защитников алтаря и трона «находятся люди, приходящие от этого (от идей Кондильяка.— В. Б.) в ужас. Они думают, что это значит смешивать нас с животными...» (16, 2, 449).

Настойчивость, с которой Кондильяк старается засвидетельствовать свою лояльность в отношении религии и церкви, свою враждебность материализму, приводит некоторых исследователей к выводу об однозначно-идеалистическом характере его философии. Так, Ж. Леруа, ссылаясь на то, что Кондильяк «во многих случаях подчеркивал свои спиритуалистические убеждения» (51, 189), уверен в том, что система взглядов философа ни в чем не сходится с французским материализмом XVIII в., враждебна ему по самой своей сути. Но и Леруа вынужден признать, что многократные заверения Кондильяка в его отвращении к материализму и атеизму, явно имеющие целью продемонстрировать его лояльность в отношении официальной идеологии, современниками, как правило, «не признавались, и, несмотря на предосторожности, которые он предпринимал, Кондильяку приходилось бояться, что его творчеству придадут опасный смысл» (там же).

Эти опасения еще более усилились из-за следующих обстоятельств. В рассматриваемую эпоху не только в сознании масс, но и в умах подавляющего большинства ученых господствовало представление о том, что Земля, ее флора, фауна и человек ныне в точности таковы, какими они вышли из рук творца в момент сотворения мира, и что созданного по образу и подобию божьему, одаренного бессмертной душой человека и «без-

душных тварей» разделяет непроходимая пропасть. В 1749 г. вышли в свет первые тома «Всеобщей и частной естественной истории» Бюффона, где доказывалось, что, подобно особенностям неживых тел, особенности живых тел (включая человека) всецело обуславливаются их строением и совершающимися в них механическими процессами; «...быть живым и одушевленным», — писал он, — это «физическое свойство материи» (цит. по: 29, 193). Бюффон, как и Декарт, считал, что с точки зрения телесных процессов, совершающихся в человеке, он — такая же машина, как и животное, с той лишь разницей, что у него кроме тела имеется нематериальная душа. Возникновение растений, животных и человека, утверждал Бюффон, не мгновенный акт, а процесс, длившийся много десятков тысячелетий, процесс, в котором обнаруживается общность происхождения различных животных: осел при этом оказывается «выродившейся лошадию», а обезьяна — «выродившимся человеком». Ортодоксы, обнаружив близость этих идей к материалистическим и атеистическим взглядам Ламетри и других французских «философов», забили тревогу. 15 января 1751 г. теологический факультет Сорбонны осудил взгляды Бюффона как ересь, явно противоречащую Писанию. Чтобы избежать преследований, ученый публично отрекается от своих идей.

1 декабря 1754 г., вскоре после опубликования «Трактата об ощущениях», друг Дидро — Ф. М. Гримм разослал свою очередную «Корреспонденцию», где содержание этого трактата объявлялось полностью заимствованным из «Всеобщей и частной естественной истории» Бюффона и «Письма о глухонемых» Дидро. Кондильяк спешит выступить с разъяснениями, цель которых —

опровергнуть столь опасные обвинения. Уже в следующем, 1755 г. он издает «Трактат о животных», содержащий ряд заявлений об огромном превосходстве людей над животными, о том, что разум подготавливает нас к истинам откровения и что истинная философия не может противоречить вере (см. 16, 2, 469). Наконец, целая глава здесь посвящена изложению традиционных доказательств бытия бога. Все это красноречиво говорит о том, какие задачи преследовал философ в своей книге.

Как реализуются в ней эти задачи?

Сначала Кондильяк повторяет аргументацию Монтезя, Лами, Бейля, Ламетри против взгляда, согласно которому животные лишены ощущений; подчеркивает, что в отличие от растений, которые «не производят выбора», ничего не ищут и не избегают, так как лишены органов, позволяющих судить о том, что принесет им пользу и что вред, животные обладают такими органами; они «сами заботятся о своем сохранении, они движутся по своей воле...» (там же, 405) в направлении того, что им полезно, и прочь от того, что может им повредить. Затем, доказывая, что ощущения, которые ничему не учат, были бы для животных бесполезны, что, следовательно, наличие ощущений обязательно предполагает наличие знаний, Кондильяк вступает в горячую полемику со взглядами Бюффона.

Согласно последним, у животных есть только инстинкт, заставляющий их повторять однообразные действия; но они лишены разума, и поэтому им совершенно недоступны размышления, изобретения, усовершенствования, они не могут открыть ничего нового. Кондильяк же доказывает, что животные размышляют, совершают открытия и изо-

бретения, вводят на основе этих изобретений и открытий усовершенствования в свою деятельность; в этом отношении они не отличаются от людей. Но у животных значительно меньше, чем у человека, потребностей, обусловленных их телесной организацией. Поэтому почти все они довольно быстро оказываются удовлетворенными, после чего у животного исчезает стимул к усовершенствованию своих действий. Нужда в открытиях после этого возникает довольно редко. Тех способов деятельности, которые были выработаны (при помощи размышлений и открытий) в ранний период жизни животного, оказывается достаточно для удовлетворения почти всех его потребностей. Эти многократно повторяемые приемы становятся привычками, или — что то же самое — инстинктами, которые и преобладают в деятельности животных.

У человека потребностей (в силу его телесной организации) гораздо больше, чем у животного, и число их постоянно растет. Каждый раз вновь возникающая необходимость изобретать пути и средства удовлетворения этих потребностей заставляет людей прибегать к размышлению, которым они занимаются несравненно больше, чем животные, создавая гораздо больше, чем они, абстрактных идей и их комбинаций. И у людей изобретенные ими действия становятся позднее привычками (инстинктом), но не они, а размышление доминирует у людей в отличие от животных. Отсюда еще одно различие между животными и людьми: знания животных, становящиеся со временем привычками, — это практические знания, такие привычки есть и у людей, но у последних, кроме того, есть ставший привычкой метод — теоретические знания, связанные с анализом идей и подытоживанием результатов такого анализа.

Тело животных, утверждает Кондильяк, так организовано, что даже представители видов, живущих сообща и умеющих издавать членораздельные звуки, не могут научиться говорить. У них есть, правда, свой несложный язык, но он крайне несовершенен и не может обеспечить передачу знаний и изобретений от одной особи другим. Отсюда ничтожный масштаб подражания у животных: даже живя вместе, они думают врозь. Если одно из них нашло решение какой-то задачи, то это решение, никому, кроме него, неизвестное, с ним и умрет. Тем, кто после него захочет найти это решение, придется начинать поиски сначала, словно данное открытие никогда не было сделано. Человек же обладает исключительно высокой телесной организацией, в силу которой он единственное существо, наделенное даром речи. Благодаря речи в человеческом обществе чрезвычайно распространено подражание: одни люди заимствуют мысли и поведение у других. Хотя лишь немногие совершают открытия и изобретения и удается им это нечасто, но достижения эти становятся общим достоянием и передаются от одного поколения к другому. Поскольку каждое поколение людей делает свой вклад в знания, происходит то их накопление, совершенствование, благодаря которому возникают и развиваются науки и искусства.

В «Трактате о животных» Кондильяк вновь вводит идею общения, значение которого он показал в «Опыте...», а затем отверг в «Трактате об ощущениях». Правда, в отличие от «Опыта...» в «Трактате о животных» роль общения ограничивается «подражанием», т. е. передачей знаний от одних людей другим. О том, что общение и язык — условия, без которых мышление не может

ни возникнуть, ни существовать, в работе не говорится. В ней, напротив, довольно много места уделено защите взгляда, согласно которому животные (хотя ни человеческого языка, ни свойственного людям общения у них нет) располагают всем необходимым, чтобы мыслить примерно так же, как люди.

Выступая против утверждения Бюффона, что ощущения животных принципиально отличны от человеческих, Кондильяк заявляет: «...либо предложения «животные ощущают» и «человек ощущает» должны иметь один и тот же смысл, либо слово «ощущать» в применении к животным есть термин, с которым не связывают никакой определенной идеи» (там же, 407). Несомненно, животные обладают такими же ощущениями, как и мы, и могут совершать все прочие «действия ума»: ведь все эти действия — лишь превращенные формы ощущения. Животное, утверждает Кондильяк, безусловно, воспринимает цвета, запахи, звуки как нечто, пребывающее вне его, существующее объективно. А чтобы знать об их существовании, животное должно осязать предметы; сравнивать зрительные, слуховые, обонятельные ощущения с осязательными; составлять суждение, что цвета, запахи и вкусы находятся в осязаемых предметах. «Но всякое животное, производящее эти операции, обладает идеями... потому что оно обладает ощущениями, представляющими ему внешние предметы и их отношения к животному» (там же, 419). Следовательно, заключает Кондильяк, животные обладают памятью и другими особенностями духовной жизни людей.

А о его лояльности по отношению к официальной точке зрения должны были, по мысли философа, особенно свидетельствовать главы «Тракта-

она все делает с умыслом, то приписывает умысел всем предметам, приносящим ей пользу или наносящим ей вред. Страх перед этими предметами, от которых зависит ее счастье и несчастье, надежда на их милость заставляют ее почитать их и умолять их отдалить от нее беды и осыпать ее благами; это «представляет... своего рода молитву» (там же, 349). Для статуи «вселенная заполняется видимыми и невидимыми существами, которых она молит заботиться о ее благополучии. Таковы ее первые идеи, когда она начинает размышлять о своей зависимости» (там же).

В изображении Кондильяка происхождение религии у людей в точности такое же, как у этой статуи. В «Трактате о системах» говорится, что в поисках причин обрушившихся на них бедствий (когда трудно оказывается найти их подлинные причины) люди, думая, что вопрошают природу, на деле вопрошают свое воображение. А оно им внушает, что эти бедствия — дело существ, которым доставляют удовольствие людские несчастья. Эти представления — порождение страха. А «надежда заставила придумать существа более благожелательные и способные противостоять могуществу первых, злых существ. Люди сочли себя предметом их любви, подобно тому как они считали себя предметом ненависти первых» (там же, 32).

С тем, что для французских просветителей характерна антиклерикальная, антихристианская, а для многих из них и вообще антирелигиозная позиция, соглашались не только те буржуазные историки философии, которые считают это прогрессивной особенностью Просвещения (Э. Брейе, А. Крессон, П. Верньер, С. Гуайяр-Фабр), но и те, которые усматривают в этом явлении шаг

своему разуму. А разумом одарены, по мнению Кондильяка, не только люди, но и животные, хотя и в меньшей мере.

Таким образом, все различия между людьми и животными, значительность которых (а следовательно, и ортодоксальность позиции автора) подчеркивается в «Трактате о животных», на деле не носят принципиального характера. В этом труде показывается, как у животного под воздействием изменений окружающей среды, над которыми оно размышляет, возникают не только память и умение сохранять себя, устремляясь ко всему, что для него полезно, и избегая всего, что для него вредно; но и все более расширяющаяся и усложняющаяся «система знаний». Это ряды связанных между собой идей о познанных животным предметах; при этом поскольку различные ряды имеют общие звенья, то все ряды объединяются в единую цепь идей. Животное приобретает способность мысленно быстро пробегать всю эту цепь идей, когда в этом возникает необходимость. Это позволяет животным делать сравнения, выносить суждения, совершать открытия и изобретать. Бобры, по мнению Кондильяка, прежде чем соорудить хатку, мысленно создают себе ее образ; птицы заранее имеют представление о том гнезде, какое собираются свить. И в этом смысле, подчеркивает философ, животные — изобретатели (см. там же, 441). «Следовательно, они мыслят, действуют и ощущают почти в том же порядке и тем же самым способом, каким мы сами мыслим, действуем и ощущаем» (там же, 418).

Кондильяк чувствует, что все это трудно согласовать с его заверениями в верности христианской концепции; он пишет: «Но если животные мыслят, если они сообщают друг другу некоторые

чтении этой книги приходит на память знаменитая монтеневская «Апология Раймунда Себундского» — апология, которая на деле представляет собой решительное опровержение основных идей испанского теолога.

Решительность, с которой Кондильяк говорит о существовании нематериального носителя сознания, постоянно повторяемые им заявления, что эта духовная субстанция есть нечто принципиально отличное от субстанции материальной, служат причиной того, что во многих работах о философе, появившихся как во второй половине прошлого столетия, так и в наше время, буржуазные историки философии утверждают, что во взглядах философа нет ни грана материализма, что это чисто спиритуалистическая доктрина. Мнение, что в сочинениях Кондильяка содержится материализм, пишет Ж. Леруа, поверхностно и ошибочно; его взгляды — «совершенно чистый спиритуализм» (52, XXIII). Э. Брейе относит философа к «непоколебимым спиритуалистам» (30, 451). По П. Верньеру, это «спиритуалист и христианин» (61, 466). Того же мнения Ж. Шевалье (см. 35, 527). Ф. Коплстон, признающий, что «теория Кондильяка помогла развитию материалистического мировоззрения» (37, 34), приписывает философу идеалистически ориентированную концепцию (см. там же).

Соответствует ли такая оценка тем взглядам, какие фактически развиваются в работах Кондильяка? Как, в частности, в них решается психофизическая проблема?

Приверженность традиционному решению этой проблемы, согласно которому носителем сознания является нематериальная субстанция, душа, подчеркивается во всех работах философа. В самом

ни в С. Значит, нужно будет допустить точку объединения — субстанцию, которая будет в одно и то же время простым и неделимым носителем этих трех восприятий; следовательно, субстанцию, отличную от тела; одним словом, душу» (там же, 75). Эту аргументацию в пользу идеалистического решения психофизической проблемы — монопсихизма — выдвигал в средние века Ибн-Рушд и, следуя за ним, некоторые западноевропейские мыслители. Ряд философов Нового времени заимствовал эту концепцию у авероистов.

Монопсихизм покоится на убеждении в том, что в природе (если не вмешивается сверхъестественная, божественная сила) ни исчезновение ранее существовавших качеств, ни возникновение новых невозможно, все, что представляется исчезновением или возникновением, есть в действительности лишь количественное изменение или перегруппировка того, что всегда было, есть и будет. Ничто, строго говоря, не возникает и не исчезает, а целое всегда обладает лишь теми качествами, какими обладали вошедшие в него элементы. Таковы тезисы, из которых исходит монопсихизм. Эти тезисы совершенно противоречат опыту, свидетельствующему, что в реальной действительности постоянно происходят процессы, которые приводят к исчезновению одних и возникновению других объектов и качеств, процессы, в ходе которых количественные изменения, достигнув определенного предела, порождают существенные, качественные изменения; что при образовании совокупностей тех или иных элементов (представляющих собой не суммы, а системы) возникают новые качества, отсутствовавшие у этих элементов, да и сами эти элементы утрачивают некоторые прежние свои качества и приобретают новые.

Понимание этих диалектических закономерностей чуждо Кондильяку, так же как и большинству его современников. Отсюда и его монопсихизм, и гилозоизм ряда французских просветителей (Мопертюи, Дидро, Робине). Но у Дидро и его единомышленников психофизическая проблема решается материалистически. У Ламетри (отвергавшего гилозоизм) такое ее решение получает анато-мо-физиологическое обоснование. Все явления сознания, доказывает он, возникают в мозгу в результате воздействия внешних объектов на органы чувств и процессов, совершающихся в мозгу, в нервной системе и во всем теле человека. Эти факты доказывают, что носитель сознания — определенным образом организованная материя. При этом Ламетри сравнивает человека с фортепьяно, его органы чувств — с клавишами, внешние воздействия — с пальцами, ударяющими по клавиатуре, а ощущения, мысли и т. д. — с мелодией, которая при этом возникает в фортепьяно. В. И. Ленин, приводя высказывание Дидро, содержащее это сравнение (заимствованное Дидро у Ламетри), пишет, что «Дидро отчетливо противопоставил основные философские направления», «вплотную подойдя к взгляду современного материализма» (2, 18, 32; 28).

Некоторые из фактов, на которые указывал Ламетри, были известны в XVII в. Из них исходил Декарт, впервые выдвинувший идею рефлекса и учение о том, что толчки, получаемые органами чувств от внешних предметов, вызывают движение особой жидкости — «жизненных (или животных) духов» — по нервным волокнам, которое передает эти толчки в определенную часть мозга, благодаря чему возникают различные явления сознания. Вопрос о том, как увязать это

по сути дела материалистическое (хотя и механистическое) учение с представлением о нематериальной душе как носителе сознания, в философии Декарта остается без ответа.

Открыто выступив с позиций воинствующего материализма, Ламетри снял этот вопрос, решительно выступив против картезианского и всякого иного идеализма, язвительно высмеяв теологическое представление о сверхъестественной, божественной природе сознания.

Как же подходит Кондильяк к психофизической проблеме в своих работах?

Уже в «Опыте...» он решительно придерживается мнения о детерминированности всех феноменов сознания определенными процессами, происходящими в человеческом теле, и теми воздействиями, каким оно подвергается извне. Эта мысль выдвигается и во всех других работах Кондильяка. Всюду он подчеркивает, что лишь детали этой концепции могут оказаться ошибочными, основные же ее идеи представляют собой «истины, в которых опыт не позволяет сомневаться» (16, 2, 164). Особенно обстоятельно свои взгляды по данному вопросу Кондильяк излагает в «Логике», где движение в органах тела живого существа, а также воздействующие на него движения окружающих тел рассматриваются в качестве единственных причин как возникновения сознания и всех духовных явлений, так и их исчезновения, причем философ неоднократно разъясняет, что под движением он понимает перемещение тел или их частей в пространстве.

Опыт учит, говорится в «Логике», что при глубоком сне или апоплексии животное пребывает в состоянии «прозябания». В его теле происходят различные движения: циркулирует кровь, внут-

ренние органы выполняют функции, необходимые для поддержания его жизни, и все это совершается по определенным законам. Но ощущений, а следовательно, каких-нибудь духовных явлений при этом нет. Внешние предметы, воздействуя на тело животного, способны вызвать в нем такое движение, которое выводит его из состояния прозябания, и животное начинает чувствовать. Первопричиной в обоих случаях является движение: под действием некоторых движений в окружающем мире в теле животного происходят движения, обуславливающие его «прозябание»; под действием других движений, поступающих из внешнего мира, движение, обуславливающее «прозябание», преобразуется в теле животного в другое движение, делающее животное чувствующим (см. 16, 3, 217).

От органа, подвергшегося воздействию внешних тел, движение передается в мозг, «т. е. в орган, который, как свидетельствует наблюдение, является первым и главным орудием ощущения. Следовательно, причина чувствительности — сообщение между органами и мозгом» (там же, 217—218). Для доказательства этого в «Логике» приводятся те же факты, на которые ссылается Ламетри: будучи чем-нибудь подавлен, мозг не может воспринимать впечатления от органов, и чувствительность прекращается; она восстанавливается, когда устраняется причина, подавляющая функционирование мозга. С другой стороны, если функционирование мозга не подавлено, но нарушается его сообщение с органами, чувствительность также ослабляется или исчезает. «Все эти положения подтверждены наблюдениями, я лишь освободил их от всяких произвольных гипотез; это было единственным способом показать их в подлинном свете» (там же, 218).

Как и у Ламетри, у Кондильяка функционирование нервной системы интерпретируется материалистически и механистически: удар, толчок, прикосновение — вот категории, которыми здесь оперирует Кондильяк. Мы чувствуем лишь постольку, поскольку наши органы прикасаются к чему-то или что-то прикасается к ним (см. там же). Поэтому слух, зрение, вкус, обоняние философ считает разновидностями осязания: глаз видит лишь тогда, когда сетчатка получает от тел определенной формы толчок; ухо слышит лишь тогда, когда барабанная перепонка испытывает удар и т. д.

Почти дословно повторяя Ламетри и Дидро, Кондильяк пишет: «Мы испытываем ощущения почти так же, как клавишин издает звуки. Внешние органы человеческого тела — как клавиши; предметы, воздействующие на них, подобны пальцам, ударяющим по клавиатуре; внутренние органы тела — как корпус клавесина; ощущения, или идеи, — как звуки...» (там же, 222).

Как и у других «философов», у Кондильяка борьба против теории врожденных идей, отстаивание положений об опытном происхождении всех знаний и решающей роли окружающей среды в формировании духовного облика человека основано на данных естественных наук. Но Кондильяк меньше других просветителей считается с положениями физиологии, когда отстаивает тезис о том, что все духовные и физические способности приобретаются только после рождения человека, по мере накопления им жизненного опыта. В XVIII в. физиология располагала уже множеством доказательств того, что способность к ряду движений человек получает при рождении и совершает их машинально; для их совершения не

требуется никакого опыта. Но и в «Опыте...», и в «Трактате об ощущениях» существование таких движений отрицается и доказывается, что всем машинальным действиям животные и люди обучились в своей индивидуальной жизни, и позднее они превратились в привычки. Правда, в других своих работах Кондильяк весьма определенно говорит о том, что некоторые люди рождаются с «хорошо устроенной машиной» и поэтому обладают дарованиями, которых лишены прочие люди. Это, по Кондильяку, не противоречит учению о решающей роли среды: рождение людей с «хорошо устроенной машиной» обусловлено влиянием среды.

Определяется средой и то, что совершается в мозгу. Поэтому о мозге, говорится в «Логике», следует судить как и о других органах. Это дает нам право заключить, что, испытав (под влиянием внешнего воздействия) движения, следующие друг за другом в известной последовательности, мозг приобретает способность в определенных условиях воспроизводить все движения данного ряда и, следовательно, испытав одно ощущение или идею, он может воспроизвести следовавшие за ним ощущения, или идеи: «Мозг... подчиняется не только впечатлениям, которые он получает от них (органов. — В. Б.) непосредственно, но и всем движениям, которые это первое впечатление должно воспроизвести. Он идет по привычке от движения к движению, опережает действие органов чувств, вспоминает длинные ряды идей» (там же, 223). И когда мы непосредственно испытываем ощущение, и когда мы лишь вспоминаем ощущение, ранее испытанное, считает философ, имеет место механическое действие, совершающееся по одним и тем же законам. Ведь любой совершающийся

объективно материальный процесс — это, в глазах Кондильяка, механический процесс. В основе процесса воспоминания, считает он, так же как в основе ощущения, лежат объективные процессы, происходящие в нашем теле и в тех телах, которые на него воздействуют.

Как и Ламетри (см. 17, 96—98), Кондильяк говорит о том, что факты нарушения и даже потери памяти при заболеваниях мозга, параличе органов и в результате старости подтверждают вышеизложенное понимание этого процесса, согласно которому «память имеет свое местонахождение в мозгу и во всех органах, которые передают идеи». Мозг в свою очередь «живо воздействует на органы чувств, вновь направляя им ощущения, которые они ему посылали, и убеждает нас, что мы видим то, чего мы в действительности не видим» (16, 3, 224; 223). Данное объяснение явлений воображения так же очень похоже на то, как о них говорится в «Трактате о душе» (см. 17, 98—99).

Для того чтобы животное успешно совершало все движения, необходимые для поддержания его жизни, недостаточно внешних воздействий, оказываемых на мозг животного через посредство органов чувств. «...Нужно еще, чтобы мозг воздействовал на все мышцы и на все внутренние органы, предназначенные двигать каждый из членов. Ведь наблюдение доказывает это действие мозга. Следовательно, когда эта высшая инстанция получает определенные побуждения со стороны органов чувств, она передает другие побуждения некоторым частям тела, и животное движется» (16, 3, 219).

На первый взгляд кажется, что перед нами Декартово понимание рефлекса, как чисто автома-

тического, машинообразного акта, не сопряженного с переживаниями. Но Кондильяк отрицает и это воззрение, и точку зрения, согласно которой отвергается концепция «животного-машины», но признается, что чувства и мысли, побуждающие животных и людей поступать определенным образом, когда они действуют преднамеренно (в отличие от машинальных, инстинктивных действий), однозначно предопределены воздействиями, вызвавшими эти поступки. Кондильяк считает, что реакция животного на воздействие, которому оно подверглось (если мы не имеем дело с привычкой), не предопределена однозначно характером этого воздействия. Так как одни движения влекут за собой приятные ощущения, а другие — неприятные, то животное «сравнивает ощущения, которые испытывает; оно замечает те движения, которые им предшествовали, и те, которые за ними следовали; одним словом, оно колеблется. И после многих колебаний оно приобретает, наконец, привычку двигаться по своей воле» (там же, 220). Этот взгляд, как мы увидим ниже, наложил свой отпечаток на кондильяковскую трактовку детерминизма.

Прибавим, что отмеченное выше стремление Кондильяка подчеркнуть свою верность христианскому учению о «бесконечном» преимуществе, каким бог наделил человека по сравнению с животными, позволив ему возвыситься до религии, морали и т. д., реализуется тоже посредством апелляции к человеческой телесной организации — к более совершенному строению наших органов осязания (см. 16, 2, 192).

Но противоречие между изложенной выше материалистической трактовкой психофизической проблемы и теологическим ее решением чересчур

явно. Кондильяк это понимал и, чтобы доказать совместимость своего положения о решающей роли материальных процессов в возникновении и развитии сознания с ортодоксальной религиозной концепцией, прибегает к теории, выдвинутой Мальбраншем, ортодоксальность которого большинство современников сомнению не подвергали. Следуя за Декартом, Мальбранш признавал, что толчки, получаемые нашими органами от внешнего мира, передаются движением животных духов по нервным волокнам «фибрам» мозга. Он пишет, что в результате этого в мозгу возникают соответствующие отпечатки. Он даже заявляет, что значение этих процессов в теле человека так велико, что «все различие человеческих умов легко объяснить, с одной стороны, обилием или скудностью, большей или меньшей величиною жизненных духов, быстротой или медленностью их движения, с другой стороны, нежностью и грубостью, влажностью и сухостью, большею или меньшею податливостью мозговых фибр и, наконец, соответствием, какое может находить место между жизненными духами и мозговыми фибрами» (20, 139). Для согласования этих положений с идеализмом и теологией, для объяснения «естественной и взаимной связи между представлениями души и отпечатками в мозгу, с одной стороны, и между эмоциями души и движениями жизненных духов, с другой стороны» (там же, 153) Мальбранш прибегает к теории, согласно которой подлинная причина каждой наблюдаемой нами естественной связи, естественного события сверхъестественная. Этой сверхъестественной причиной каждой естественной связи является непосредственное вмешательство бога. А то материальное явление, которое представляется естественной причиной какой-

нибудь связи или события, есть лишь его «окациональная причина», т. е. только повод к соответствующему действию бога.

Два обстоятельства облегчали Мальбраншу сочетание материалистической концепции «животных духов» и «отпечатков в мозгу» с идеалистическим решением психофизической проблемы — его пантеистически окрашенная теория, согласно которой все существует лишь в боге, и его теологический рационализм, согласно которому чувственный опыт не дает нам подлинного знания, ибо лишь в мышлении богу угодно открыть нам некоторые истины, познание которых есть «видение в боге». Поэтому всякий раз, когда Мальбранш не может дать чему-то естественное объяснение, он ссылается на сверхъестественное вмешательство бога, а всякий раз, когда он не может обосновать истинность своих идей, он указывает на их очевидность, обусловленную тем, что в наше сознание их ввел сам бог. Чтобы низвести органы чувств, нервы, мозг до жалкой роли «окациональных причин», в «Разысканиях истины» просто вводится *deus ex machina* — таинственные сверхъестественные акты божества. Ответом на вопрос, откуда следует, что все сие истина, служит указание на то, что сам творец сделал для нас очевидной, усматриваемой непосредственно, независимо от всякого опыта, истинность данных идей.

Кондильяк же, как мы знаем, считает «недостаточным для философа сказать, что нечто возникло сверхъестественным путем,— его долг объяснить, как могло это произойти естественным образом» (16, 1, 183). Тех, кто воображает, что ссылка на божественное вмешательство освобождает от обязанности что-либо объяснять, философ

осуждает. Он высмеивает Мальбранша, например, за то, что тот, не сумев объяснить происхождение суждений, которые примешиваются к нашим ощущениям, заявил, что эти суждения вкладывает в наш ум бог: «...не будучи в состоянии понять, каким образом мы составляем эти суждения, он приписывает их богу — весьма удобный способ рассуждения, в котором почти всегда находят убежище философы» (16, 2, 316). А взгляды Декарта и его последователей Кондильяк признает «недостаточно» философскими потому, что, «вместо того чтобы объяснять вещи естественными причинами», эти философы «заставляют бога каждое мгновение вторгаться в механизм событий и каждое действие у них производится как бы чудом» (там же, 75).

До соприкосновения органов чувств с внешним миром у нас нет никаких знаний, никаких идей; знания возникают только из ощущений, только из опыта — такова главная мысль всей философии Кондильяка. Он объявляет бессмысленной мальбраншевскую теорию «видения в боге» за то, что, согласно этой теории, «дух не образует сам никаких идей; он получает их вполне готовыми», так как они берут свое начало не в опыте, а в боге (см. там же, 56).

Таким образом, в отличие от Мальбранша, у которого чем-то чуждым его учению является признание зависимости духовных процессов от процессов, происходящих в органах чувств и в мозгу, в философии Кондильяка чужеродным элементом является окказионализм; однако последний представляется Кондильяку единственным средством оправдать свою философию перед лицом теологии.

В результате теология вторгается в его филосо-

Здесь в распоряжение теологии предоставляется то, что творилось, когда грешного человечества не существовало, и то, что будет происходить в таинственном потустороннем мире. В реально же существующем бытии, которым занимается философия, психофизическая проблема получает решение, несовместимое по сути дела ни с теологией, ни с идеализмом. Для примирения с теологией мыслитель постулирует положение о том, что бог вмешивается в каждый процесс, происходящий в органах чувств и в мозгу.

Можно ли включить в философию этот тезис, если ее объектом, согласно самому Кондильяку, является только то, что доступно опыту; если вместе с философом признавать, что «нашей единственной целью должно быть — сообразоваться с опытом и рассуждать на основании фактов, которые никто не смог бы подвергнуть сомнению» (там же, 77)? Какой опыт, какие с несомненностью установленные факты сообщают о сверхъестественном вмешательстве божества в процесс формирования знаний? Не имеем ли мы здесь дело с одним из тех случаев, когда, как пишет Кондильяк, «Писание делает достоверным то, что сомнительно с точки зрения философии...» (16, 2, 350). Ведь тезис «знания можно приобретать без помощи органов чувств» противоречит, согласно Кондильяку, опыту. Данный тезис зачеркивает все его учение.

Это сказывается и на его подходе к положению о существовании души — особой нематериальной субстанции. Когда люди впервые обратили внимание на самих себя, рассуждает философ, первое, что они заметили и чему дали названия, были действия, испытываемые, а также производимые их телом. При этом ни о какой нематериальной

душе они не имели понятия. Позднее же люди приобрели способность отличать душу от тела и рассматривать отдельно их действия. Но, пишет философ, нет ни одного переживания, которое можно было бы отнести только к телу или только к душе. Взять, например, удовольствия и страдания: все они духовны, поскольку ощущает только душа. «Но, с другой стороны, все они, если угодно, в известном смысле чувственны, или телесны, ибо тело есть единственная окказиональная причина ощущений. Мы делим их на два вида лишь в зависимости от их отношения к телесным или душевным способностям» (там же, 202). Остается без ответа вопрос: из какого опыта люди узнали, что кроме тела и его способностей у них есть еще бестелесная душа и ее способности? Какой опыт убедил их в том, что привычные для них явления сознания — это не процессы, совершающиеся в их голове, т. е. в их теле, а процессы, совершающиеся в отличной от тела бестелесной субстанции? Сам Кондильяк, как мы знаем, рекомендует для выяснения подлинного смысла идей, которыми мы оперируем, выяснить, от каких идей они произошли, от каких идей произошли породившие их идеи и т. д., пока мы не дойдем до идей — чувственных впечатлений, положивших начало этой цепи превращающихся друг в друга идей. Когда философ применил этот прием, чтобы выяснить смысл идеи «духа», то нашел, что последняя произошла «из идеи очень тонкой материи, из идеи пара, из идеи дыхания...» (16, 1, 238).

Это же противоречие между материалистическим сенсуализмом Кондильяка и упорно защищаемым им тезисом о нематериальности носителя сознания выступает в его рассуждениях о том, как человек приходит к осознанию самого себя,

своего Я. Опыт, по Кондильяку, не только не говорит нам, что сложность тела лишает его способности быть носителем сознания (положение, обосновываемое, как мы видели, не опытным, а спекулятивным путем), но сообщает нам нечто прямо противоположное. Все происходящее в нашем сознании, свидетельствует опыт, неотделимо от телесных процессов, обуславливающих все явления сознания, и «как бы сливается» с ним. «Мы не замечаем, чтобы сила, которую мы испытываем в себе самих, принадлежала какому-то простому объекту, мы ощущаем ее как нечто распространенное в некотором сложном целом», т. е. во всем нашем теле (16, 2, 85). На основании своего опыта «мы считаем, что пребываем в органах» своего тела; убеждение это «коренится, без сомнения, в механизме человеческого тела...» (там же, 253).

Пока в теле не происходит ощущаемых данным существом изменений, оно «прозябает», существует, но лишено «Я» — не осознает себя. Но, почувствовав, что изменяется, это существо обнаруживает, что есть нечто, что пребывало раньше в одном состоянии, а теперь — в другом, и что носитель этих состояний Я. Это Я осознается тогда, когда налицо ощущения, испытываемые существом в данный момент, или воспоминания о ранее испытанных им ощущениях (см. там же, 225—226).

Ход мысли здесь таков: ощущения, воспоминания и т. д. возникают и исчезают; осознание их смены рождает самосознание. Если носителем этих переживаний является некая основа, сохраняющаяся и при наличии и при отсутствии переживаний, то напрашивается вывод, которого не хочет признать Кондильяк: этим носителем являются определенные органы нашего тела, ибо они

решению психофизической проблемы и рассуждения о чисто «окказиональной» роли телесных органов для всех феноменов сознания глубоко противоречат самим основам его философии. В работах мыслителя приводится немало убедительных аргументов в пользу диаметрально противоположного решения данной проблемы, аргументов, доказывающих, что носители сознания — это определенные органы, прежде всего мозг или та его часть, которую Кондильяк вслед за Ламетри называет *sensorium commune* — «общее чувствилище». Если прав современный философ-экзистенциалист Ж. Валь, который говорит, что не только Локк и Вольтер, но и Кондильяк задавался вопросом, «не является ли материальным то, что чувствует» (63, 52), то в произведениях Кондильяка более чем достаточно материала для утвердительного ответа на этот вопрос.

По сути дела решение психофизической проблемы у Кондильяка то же, что и у других французских просветителей, хотя он менее последователен, чем они, поскольку пытается сочетать материализм в решении этой проблемы с теологией, идеализмом и витализмом.

ОТНОШЕНИЕ К ОБЪЕКТИВНОМУ И СУБЪЕКТИВНОМУ ИДЕАЛИЗМУ

В своих работах Кондильяк неоднократно выступает против любых попыток приписать реальность тем или иным идеям (см., напр., 18, 1, 161—166. 18, 2, 83—88). Предположение о том, что идеи существуют где-то вне людей, обладающих ими, думающих о них, по словам философа, так же абсурдно, как предположение, будто продолжают где-то существовать звуки клавесина после того, как на нем перестали играть. Пока никто не трогает клавесина, звуки эти нигде не находятся, они вообще не существуют и возникают, лишь когда пальцы вновь начнут ударять по клавишам. Так же дело обстоит и с идеями: их вызывают в моем мозгу определенные движения в окружающих телах и в моем теле, «...идеи нигде не находятся, когда моя душа перестает о них думать... они вспоминаются мне, как только возобновляются движения, способные производить их вновь» (16, 3, 222).

Обстоятельно излагая учение Платона, Кондильяк пишет: «Его взгляды, по-видимому, только бред, который мало заслуживает, чтобы им занимались, но, так как этот бред просуществовал длительное время, необходимо познакомить (чита-

теля.— В. Б.) с ним. Нельзя было бы проследить философскую мысль последующих лет, если сначала не рассмотреть Платона как философа, мысли которого были заразительны. С этой точки зрения я буду его рассматривать. Теми, которые задерживали успехи разума, история занимается так же, как и теми, которые эти успехи ускоряли» (38, 2, 66). Не только учение Платона, но и взгляды Лейбница, Мальбранша и других мыслителей, допуская объективное существование идей, подвергаются резкой критике во всех работах Кондильяка. Таким образом, относить его к числу объективных идеалистов нет, как видно, никаких оснований.

Но не представляет ли его сенсуализм субъективно-идеалистическую доктрину?

Некоторые историки философии полагают, что доктрина Кондильяка освободила сенсуализм Локка «не только от учения о рефлексии, но и от твердого убеждения в существовании первичных качеств материального мира...» (22, 232). Другие утверждают, что, согласно этой доктрине, «какое бы то ни было определенное и очевидное знание относительно существования объектов невозможно» (27, 342), что «Кондильяк оставляет открытым вопрос, существуют ли вообще какие-нибудь внешние вещи» (37, 35).

В «Опыте...» и «Трактате о системах», где проповедуется радикальный сенсуализм, существование материального мира вне и независимо от сознания людей специально не обосновывается. Существование этого мира там рассматривается как нечто само собой разумеющееся. Но всего за полвека до Кондильяка выступил Беркли, который, исходя из того, что все наше знание о мире сводится к ощущениям, пришел к выводу, что любой

объект, признаваемый обычно существующим вне нашего сознания, представляет собой лишь сочетание ощущений, существующее лишь в уме того, кто эти ощущения испытывает. Беркли, исходя из сенсуалистических принципов, построил субъективно-идеалистическое учение, отрицающее существование объективной реальности и объявляющее весь мир совокупностью ощущений нашего Я. В том же году, когда был опубликован «Трактат о системах», Дидро опубликовал «Письмо о слепых...», где писал: «Идеалистами называют философов, которые, признавая известным только свое существование и существование ощущений, сменяющихся внутри нас, не допускают ничего другого». Указывая, что эта система взглядов защищается в «Трех диалогах» Дж. Беркли, Дидро продолжал: «Следовало бы попросить автора *Опыта* о нашем познании * разобрать это произведение», поскольку теория Беркли «должна его заинтересовать, и не столько своей странностью, сколько трудностью опровергнуть ее исходя из его принципов, ибо по существу у него те же самые принципы, что и у Беркли» (7, 54—55). Дидро поставил Кондильяка перед дилеммой: он должен был либо подтвердить, что из принципов сенсуализма необходимо следует идеалистический вывод, сделанный Беркли, либо доказать, что из этих принципов такой вывод не следует. «Отныне Кондильяк всегда будет чувствовать в Беркли опасного противника, с которым постоянно будет бороться» (51, 93). Кондильяк вполне оценил проницательность своего друга и принял брошенный им вызов. Ответом на вопрос, поставленный в «Письме о слепых...», явился

* Имеется в виду «Опыт о происхождении человеческих знаний» Кондильяка.

«Трактат об ощущениях», а аргументация, выдвинутая в этом трактате, была позднее развита в «Искусстве рассуждения» и в «Логике». По мнению Кондильяка, для решения проблемы, выдвинутой Дидро, необходимо дифференцированно рассматривать знания, доставляемые нам различными органами чувств. Предлагаемый в «Трактате об ощущениях» мысленный эксперимент позволяет, по мнению философа, выяснить, какими знаниями располагал бы человек, если бы он обладал одним только органом обоняния или вкуса, слуха, зрения, а также какие знания были бы ему доступны, если бы он мог сочетать использование этих органов (некоторых из них или всех). Подробно выясняя, что должен был бы ощущать (а следовательно, знать) человек, оказавшийся в вышеописанном положении, автор трактата утверждает, что все свои обонятельные, вкусовые, акустические, зрительные ощущения он считал бы лишь различными состояниями, модификациями своего Я. Ни о существовании каких-либо объектов вне его, ни о существовании своего собственного тела или отдельных его органов такой человек не мог бы знать ничего. Таким образом, из того, что говорится в «Трактате об ощущениях», явствует, что человек, которому доступны все ощущения, кроме осязательных, рассуждал бы в точности так же, как Беркли, и пришел бы к тому же выводу, к какому пришел он.

Коренное изменение в эту ситуацию вносит, по словам Кондильяка, осязание. Отличительная особенность осязания — ощущение сопротивления, когда мы натываемся на вещи, и ощущение того сопротивления, какое одна вещь оказывает другой, движущейся, чтобы занять место первой. В осязательном ощущении всегда выступают одновременно по крайней мере две вещи, находящиеся од-

на вне другой. Тело человека так организовано, что достаточно незначительного внешнего воздействия, чтобы рука, например, стала совершать самопроизвольные движения. При этом она касается различных частей тела. Как и в тех случаях, когда человек пользовался только слухом, только зрением и т. д., он относит получаемые при этих прикосновениях ощущения к самому себе; ведь всякий раз, как рука касается какой-то части тела, и рука, и данная часть тела испытывают ощущения, сообщающие этому человеку, что они — это он. Но в силу вышеуказанной особенности осязания в данном случае ощущения сообщают человеку, что его рука и ощупываемая ею часть тела — два предмета, находящиеся один вне другого. Последовательно осязая различные части своего тела, человек узнает, что его *Я* состоит из находящихся вне друг друга частей, имеющих различную форму, величину и температуру. Наконец, непрерывно двигая руку по поверхности своего тела, он убеждается в том, что все эти различные части объединены в нечто целое, которое и есть он сам (см. 16, 2, 255—257).

Так человек совершает важное открытие: он обнаруживает, что у него есть тело, точнее, что сам он — то *Я*, которое ощущает, т. е. носитель сознания, представляет собой тело. Здесь Кондильяк спешит разъяснить: ощущает только нематериальная душа, ощущения — только различные ее состояния. «Но если бы душа воспринимала их лишь как сосредоточенные в ней самой состояния, то в своих ощущениях она видела бы только себя, и, значит, для нее было бы невозможным открыть, что она обладает телом и что за границами этого тела имеются еще другие тела. Между тем это открытие — одно из тех, которые она делает прежде всего... первое открытие, делаемое ребенком, — это от-

крытие его собственного тела» (там же, 252). Объективное существование своего тела и других тел здесь рассматривается как нечто несомненное, без знания этого невозможна жизнь человека, необходимым условием которой является удовлетворение его потребностей. Ребенок не смог бы совершать даже несложные действия, связанные с удовлетворением его потребностей, поясняет философ, «если бы он не имел никакого понятия о своем теле и если бы он не мог с той же легкостью составить себе некоторые идеи о телах, способных удовлетворить его потребности...» (там же).

Здесь надо отметить три важных момента: (1) рассматривается не только то, что происходит в гипотетическом существе — статуе, но и реальный процесс — первые этапы развития ребенка; (2) возникновение знаний о своем теле и о телах внешнего мира здесь ставится в зависимость от действий ребенка, направленных на удовлетворение его потребностей, без которых была бы невозможна его жизнь; (3) сами эти приносящие знание о внешнем мире действия осуществимы лишь благодаря особому строению соответствующих органов тела — их подвижности и гибкости (см. там же, 288—289). К этим мыслям мы еще вернемся. Но последуем дальше за ходом мыслей автора «Трактата об ощущениях».

Пока статуя ощупывает лишь себя, она убеждена, что, кроме ее Я, ее тела, ничего не существует, что «она — все». Но рано или поздно рука ее натывается на какое-нибудь внешнее тело. В этом случае в отличие от прежних ощущений, которые при прикосновении к какому-либо органу поступали и от руки, и от ощупываемого органа, здесь ощущение испытывает только рука; от тела, которое она осязает, такого ощущения не поступает.

Статуя узнает, что это тело не она, а нечто отличное от нее и находящееся вне ее. Она обнаруживает, что она не все, что ее тело имеет определенные границы, а за ними располагается много других тел. Так, движения руки статуи с необходимостью вызывают у нее ощущения, осведомляющие ее и о ее теле, и о телах окружающего ее мира. Именно ощущения: «...предположение, будто статуя переходит от себя самой к телам путем рассуждения, ошибочно, ибо нет такого рассуждения, которое могло бы помочь ей совершить этот переход», — говорит Кондильяк и разъясняет: телесная организация статуи (подобная нашей телесной организации) вынуждает ее, «чтобы она двигалась, осязала и получала при этом ощущение, заставляющее ее думать, что вне ее ощущающего существа... имеются протяженность и тела» (там же, 392).

Д'Аламбер писал: «...так как нет никакого отношения между каждым ощущением и предметом, который его вызывает, или, по меньшей мере, к которому мы его относим, то кажется невысказанным найти путем рассуждения возможный переход от одного к другому» — ведь это означало бы скачок через громадный, по-видимому непреодолимый, интервал (см. 6, 101). В первом издании «Трактата об ощущениях» цитировалось это высказывание Д'Аламбера и в полемике с ним приводилась обстоятельная аргументация, доказывающая, что переход от ощущений к вызывающим ощущения вещам, находящимся вне нас, к объективной реальности не только возможен, но и осуществляется каждым человеком, однако не посредством рассуждения, а посредством одного лишь ощущения. «Мне кажется, — говорит Кондильяк, — чтобы открыть, в чем заключается этот переход, нет необ-

ходимости рассуждать: достаточно коснуться (toucher). Ощущение твердости, пребывая сразу в двух отношениях — в одном отношении к нам, в другом — к чему-то вовне, есть как бы мост, переброшенный между душой и объектами: ощущения переходят по этому мосту и интервал оказывается несуществующим» (37, 1, 329—330).

Здесь в категорической форме подчеркивается, что опровержение субъективного идеализма всецело покоится на последовательном применении сенсуалистических принципов; что даже одно ощущение, а именно осязательное, не только обнаруживает наличие тел вне нас, но и сообщает нам об их температуре, форме, положении, о расстояниях и других пространственных отношениях между телами.

Некоторые западные исследователи обратили внимание на то, что Кондильяк в «Трактате об ощущениях» «отмежевывается от берклианского идеализма» (43, 212); что, оказавшись перед задачей найти «доказательство, которое с точностью устанавливает реальность тел», Кондильяк развивает в этой книге аргументацию, приводящую к выводу, что «мы постигаем вне нас находящуюся реальность, мир материи»; что философ «избавляется от Беркли» (52, XIX).

Люди обычно не сомневаются в том, что информация о существовании объектов внешнего мира и о всевозможных их характеристиках поступает к ним не только от органов осязания, но и от прочих органов чувств, в особенности от органов зрения и слуха. Сам Кондильяк в «Опыте...» разделял это мнение. В «Трактате об ощущениях» он обстоятельно доказывает, что различные органы чувств (каждый из которых без помощи осязания не в состоянии обнаружить, что вне нас

существуют тела) получают уроки у осязания и в результате научаются не только констатировать наличие внешних тел, но и выявлять различные их характеристики. Накопленный осязанием опыт связывает зрительные впечатления с пространственными отношениями. В результате суждения, к которым человек привык благодаря осязанию, настолько сливаются со зрительными ощущениями, что впоследствии глаза уже без помощи осязания определяют форму, положение, величину тел, расстояние между ними. Акустические впечатления благодаря опыту осязания связываются с суждениями о местонахождении источников, от которых поступают звуки, и с суждениями о расстоянии до этих источников. Позднее же органы слуха оказываются в состоянии определять направления и расстояния без помощи осязания. Только осязание научает нас «правильно слушать», так же как только оно учит нас «правильно видеть».

Получаемых нами осязательных ощущений и совершаемых нами телодвижений достаточно, чтобы осведомить нас о существовании тел внешнего мира и о присущих этим телам пространственных отношениях. Но есть весьма важное знание об этих телах, которое мы можем приобрести, только пользуясь одновременно и органами осязания, и другими органами чувств. В результате различных движений рук (то препятствующих обонянию, зрению, слуху, то устраняющих препятствия на их пути) человек обнаруживает у себя различные органы чувств, выясняет, в каких частях его тела они находятся.

Сопоставляя сведения о телах, доставляемые нам осязанием и обонянием, и открыв у себя органы обоняния, мы догадываемся, что запахи, ощущаемые нами, исходят от тел (см. 16, 2, 291).

Аналогичным путем люди определяют, что зрительные, акустические, вкусовые ощущения вызываются теми же телами, которые вызывают осязательные ощущения. Показания органов осязания в сочетании с показаниями прочих органов чувств убеждают человека в том, что окружающие его тела — это те предметы, которые вызывают у него все его ощущения (см. там же, 359). Обладая способностью вспоминать, воспроизводить в своем сознании ощущения, вызывавшиеся в прошлом телами, которых в данный момент перед нами нет, мы познаем существенное различие между тем, что происходит вне нас, в телах, и тем, что происходит в нас, в нашем сознании (см. там же, 275).

Пользуясь палками (примерно так, как это описано у Декарта), статуя определяет направления, углы, расстояния и другие пространственные отношения, на деле следуя правилам геометрии, хотя о геометрии она не имеет понятия. Не изучение геометрии и не врожденные идеи, а опыт вынуждает ее признать, что именно такие пространственные отношения присущи телам вне ее (см. там же, 281). И один только опыт сообщает нам знание о присущих внешнему миру временных отношениях. К этому знанию нас приводит сопоставление смены наших идей, с одной стороны, и солнечного круговращения и связи событий, происходящих во внешнем мире, с солнечными круговращениями — с другой (см. там же, 327).

Обосновывая существование объективной реальности, Кондильяк выдвигает еще одну мысль. По его мнению, опыт статуи (или изолированного от общества человека) неизбежно должен показать ей, что и ее благополучие, и ее злоключения зависят от различных вещей, из которых складывается окружающий ее мир. Эта зависимость статуи от

существовании объективного мира, но и в том, что все происходящее в этом мире подчинено объективным законам (47, 297—298). Большинство философов-идеалистов выступают с нападками на материалистический объективизм Кондильяка, обвиняя его в игнорировании субъективного начала в человеке, в игнорировании человеческого Я, его своеобразия, его активности. Это обвинение против Кондильяка выдвинул еще в начале XIX в. Мен де Биран, а в наши дни его предъявляет Кондильяку Ж. Леруа. Он присоединяется к мнению Мен де Бирана, что доктрина Кондильяка игнорирует самосознание человека (см. 52, XXXIV). Как мы видели, в доктрине Кондильяка вовсе не игнорируется самосознание и субъективная сторона духовной жизни, а выясняется зависимость возникновения самосознания от взаимодействия между человеком и окружающим его миром. Г. Мадинье усматривает ошибочность позиции Кондильяка в том, что философ отвергает субъективистскую («мыслительную», по терминологии Мадинье) точку зрения и обращает внимание на процессы, совершающиеся в человеке, прежде всего «поскольку они наблюдаются или могут наблюдаться извне» (там же, IV), вследствие чего у Кондильяка «вся система сконцентрирована на объекте» (там же, 35). В работе Мадинье, где показано, что автор «Трактата об ощущениях» придавал первостепенное значение материальной и духовной активной деятельности человека, это обвинение выглядит особенно неубедительным. Для Л. Брюнсвика то, что находится за пределами психологической индивидуальности, какой она представляется непосредственному наблюдению, — «это не теологическая трансценденция или социальное внешнее (*extériorité*), а удвоение внутреннего» (32, 585).

Поэтому Кондильяк, по словам Брюнсвика, ошибался, признавая вместе с Локком объективную основу субъективных явлений.

Подведем итоги: как бы ни относиться к позиции автора «Трактата об ощущениях», один факт, во всяком случае, не подлежит сомнению: в отличие от ряда философских проблем, получающих в различных работах Кондильяка или в различных высказываниях в одной и той же работе разные и даже противоположные решения, вопрос о существовании объективной реальности решался философом всегда однозначно, а именно положительно. При этом Кондильяк всегда утверждал, что реальность эта — не совокупность пребывающих вне нашего ума идей (этот взгляд он считал абсурдным), а все то, что, пребывая вне нас и воздействуя на наши органы чувств, вызывает у нас ощущения. Не случайно он с восхищением говорит о взглядах выдающихся материалистов XVII в. Ф. Бэкона и П. Гассенди.

Иначе выглядят высказывания философа относительно вопроса о том, что мы можем знать о существующей вне нашего сознания материальной действительности.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ЗНАНИЯ

Познание того, что представляют собой сами вещи реальной действительности, познание их природы, их сущности нам недоступно. Эта мысль в категорической форме многократно повторяется в важнейших работах Кондильяка. Исходя из этого, некоторые историки философии полагают, что собственная сенсуалистическая теория познания заставляет философа отвернуться от материализма и не только прийти к выводу о непознаваемости каких-либо свойств внешних вещей, но и признать неразрешимость вопроса о том, существуют ли какие-нибудь вещи вне нас. В Кондильяке подобные ученые видят юмиста и позитивиста. «...Насколько этот сенсуализм и позитивизм сам по себе мало материалистичен,— говорит Виндельбанд,— или насколько мало он претендует на материалистичность, доказывает теория познания Кондильяка» (4, 317).

Однако точка зрения Кондильяка существенно отличалась не только от взглядов Юма, но и от взглядов предшественника Юма — Беркли. Если Беркли отрицал существование внешнего мира, то Юм, как известно, выдвинул формулу классического агностицизма: поскольку невозможно сравнить наши ощущения с вещами, отражением которых принято

может и должен постоянно расширяться. Научное знание, добываемое на основе опыта, не смутно, не путано, оно может достигать «предельной точности» (см. 16, 1, 142), но не может быть исчерпывающим. Не сомневаясь в огромных возможностях научного познания, Кондильяк исходит из того, что, как бы ни расширялись и ни углублялись доставляемые науками знания, опыт никогда не позволяет заключить, что мы исчерпывающим образом познали какой-нибудь объект. Всегда за пределами изученного и понятого остается бесконечно много неизученного и непятого. Этот факт Кондильяк истолковывает, исходя из господствовавшего в XVIII в. понимания противоположностей, согласно которому их взаимопревращение, а тем более совпадение в одном и том же объекте невозможно. Именно такими противоположностями представляются Кондильяку область того, что нам удастся узнать, и область того, чего нам узнать не удастся. Граница между ними представляется ему абсолютной, непреодолимой.

Как и другие метафизически мыслящие философы, Кондильяк недооценивает того факта, что развитие знаний постоянно передвигает эту границу: каждый новый успех науки включает в область изученного и понятого то, что раньше находилось в области неведомого. Граница между обеими областями оказывается не абсолютной, а относительной. Фиксируя внимание на невозможности достижения исчерпывающего познания связей какого-нибудь предмета, Кондильяк заключает, что в любом объекте помимо различных его сторон, черт и связей есть нечто принципиально недоступное познанию человека.

Этот вопрос, оказавшийся крайне трудным для Кондильяка (как и для ряда других философов-

просветителей), получает свое разрешение в марксистской теории познания. Никакой опыт не говорит о том, что в изучаемых нами объектах есть нечто сверх присущих им сторон, отношений, связей или что в них есть принципиально непознаваемые стороны и связи. Как свидетельствует опыт, исчерпывающему познанию объекта препятствует то, что он обладает бесконечным количеством сторон и связей, изучение которых, как бы далеко оно ни продвинулось, никогда не является завершенным.

Явления какого-либо объекта — это различные его стороны, черты. Все они связаны между собой, а сам объект связан с другими объектами. Эти связи налагают определенную печать на все стороны предмета. Благодаря образуящим его сторонам и связям он представляет собой именно этот, а не иной какой-нибудь объект. Главные среди этих связей, играющие основную роль, называют сущностью предметов. Главные связи так или иначе проявляются во всех сторонах предмета, связями которых они являются и вне которых не существуют. Ведь в этих связях непосредственно или опосредованно всегда участвует каждая сторона объекта. Таким образом, как бы различны, даже противоположны ни были явления и сущность, они не существуют друг без друга, они пребывают в одном и том же объекте, образуя органическое единство. Всякое явление сущственно, т. е. в той или иной мере выражает сущность объекта. Сущность является, т. е. находит свое выражение в явлениях, которые обязательно несут на себе печать связей, в которых они участвуют (независимо от того, заметили мы эти связи, или же их удастся заметить лишь нашим отдаленным потомкам). Можно, конечно, предположить, что есть какие-то

сущности (связи), природа которых такова, что они никак и ни в чем никогда не смогут проявиться. Но такое предположение, отвергающее любую возможность даже косвенной опытной проверки, предположение, в пользу которого нельзя привести никаких опытных данных, не может считаться даже гипотезой.

Такова диалектика явления и сущности, в силу которой познание даже самых незначительных, поверхностных явлений содержит в себе в какой-то степени знание сущности, хотя бы крупицу этого знания. Значит, знание того, как вещь выступает перед нами, содержит какую-то часть знания о том, чем она является в действительности.

Следует также иметь в виду, что в силу бесконечной сложности любого объекта связь, главная на одном уровне этого объекта, не является главной на другом, более глубоком его уровне и процесс познания представляет собой следующие друг за другом переходы от сущности первого порядка к сущности второго, третьего и т. д. порядков. Ни на одном из этапов этого процесса наше знание не является исчерпывающим. Ни на одном из этапов мы не познаем «самую первую сущность».

Кондильяк очень близок к такому пониманию проблемы, когда пишет, что нам вполне доступно познание свойства вещи, которое есть причина всех других свойств и которое можно рассматривать как сущность по отношению к другим качествам. Но эту сущность философ называет «вторичной», потому что даже тогда, когда она станет нам известна, «некоторых отношений мы не сможем указать и среди них будут даже такие, которых мы не сможем открыть» (16, 3, 24). Кондильяк видит «вторичность» этой доступной нам сущности, по-видимому, и в том, что она не дает

исчерпывающего знания о вещи, и в том, что сама она может корениться в более глубокой сущности; химики, пишет он, не правы, полагая, что им удалось узнать первые элементы вещей, ведь вовсе не доказано, что сами эти элементы не представляют собой сложных образований (см. 16, 2, 157). Самой «первой сущности», зная которую «мы можем с точностью доказать все отношения», другими словами, сущности, постижение которой даст исчерпывающее знание о вещи, нам достичь невозможно.

Провал предсказаний скептиков, утверждавших принципиальную непознаваемость того, что позднее было успешно познано, считает Кондильяк, дает все основания считать, что и в дальнейшем науке удастся успешно разрешить познавательные проблемы, представляющиеся ныне неразрешимыми, и проникнуть в области, которые теперь кажутся недоступными. Философ не сомневается в том, что различные стороны объектов и присущие им связи доступны нашему познанию, что знания о тех и о других могут безгранично расширяться и углубляться. Но, исходя из представления, что между явлением и сущностью, между тем, как мы видим вещь, и тем, какова она сама по себе, непроходимая пропасть, что эти противоположности не могут содержаться в одном и том же объекте, он заключает, что и наше знание не может содержать в себе обе эти противоположности. Раз то, что мы знаем,— это вещи, как они выступают перед нами, значит, здесь нет знания действительной природы вещей; раз то, что нам известно,— это знание явлений, значит, у нас нет знания сущности. Правда, этого метафизического взгляда на познание Кондильяк придерживается весьма последовательно.

Сомнения в том, что наши знания содержат информацию относительно объективной природы вещей, продиктованы Кондильяку также следующими соображениями. Уже в первом своем труде Кондильяк, исходя, как и Локк, из того, что в реальной действительности существует лишь единичное, отдельное, писал, что роды и виды, в которые мы объединяем вещи,— это классы, создаваемые нами для нашего удобства: «Невозможно было придумать названия для каждого отдельного предмета; стало быть, с давних пор необходимо было иметь общие термины» (16, 1, 237). Идеям индивидов, имеющимся в нашем уме, соответствуют реально существующие вещи, а общим идеям видов и родов ничего вне нашего сознания не соответствует. «Ограниченность нашего ума — вот что делает общие идеи столь необходимыми» (там же, 161). Они представляют собой лишь слова, наименования придуманных нами, но фактически вовсе не существующих классов.

В «Трактате об ощущениях» говорится, что «в основе деления вещей на различные виды лежит несовершенство нашего способа видеть. Следовательно, оно не коренится в природе вещей...» (16, 2, 353). Числовые понятия, говорится в «Языке исчислений», представляют собой лишь слова, имена созданных нами, но вовсе не существующих в действительности классов: «...на том же основании, что в мире нет ничего, что было бы родом или видом, нет и ничего, что было бы двумя, тремя, четырьмя, одним словом, числом... числа существуют лишь в названиях, которые мы создали для нашего употребления» (16, 3, 295). Мир реально существующих вещей, читаем мы в «Логике», состоит только из индивидов. Поэтому первые идеи, возникающие у нас под воздействием вещей

на наши органы чувств,— идеи индивидуальных предметов. Называть особым словом каждый предмет для памяти утомительно, идеи в нашем уме перемешиваются. Чтобы избежать этого, мы, столкнувшись с новым предметом, называем его тем же словом, каким первоначально назвали индивид, чем-то на него похожий, а распространяя это имя на другие сходные индивиды, мы тем самым создаем классы, роды и виды. Но «общие названия, собственно, не являются названиями какой-нибудь существующей вещи; они выражают только намерения ума...» (там же, 202—203). В идеях индивидов (Петра, Павла и других) мы выделяем ту часть этих идей, которая встречается в каждой из них (человек). Обособляя эту часть индивидуальных идей, мы даем ей особое имя («человек вообще»). Это имя и есть общая или абстрактная (т. е. обособленная) идея. Идея индивида есть знание о существующем вне ума индивидуальном предмете. Общая же, или абстрактная, идея не есть знание об объективной реальности, потому что вне нашего ума, в самой действительности части индивидов вовсе не существуют вне этих индивидов, отдельно от них.

Между тем в работах Кондильяка обстоятельно и убедительно показывается, что, не обладая абстрактными общими идеями, мы не знали бы родов и видов, а без них мы вообще «не могли бы ни о чем рассуждать» (там же, 244). Тезис, гласящий, что общие понятия созданы лишь для нашего удобства и вовсе не сообщают нам о природе вещей самих по себе, тем самым распространяется на все или почти все наши знания. Получается, что философ отказывает нашему познанию в способности давать нам знания об объективной реальности. Всюду, где Кондильяк выступает как

номиналист, на его высказываниях лежит печать агностицизма.

Но номиналистические идеи философа в его работах уживаются с признанием того, что «роды и виды — лишь способ классифицировать вещи соответственно отношениям, в которых они находятся к нам или друг к другу» (подчеркнуто мной. — В. Б.) (там же, 245); что знание, соответствующее реальной действительности, можно получить, лишь пользуясь аналогией, потому что в объективном мире нет вещи, которая не была бы сходна со многими другими вещами (см. там же, 272), иными словами — с признанием того, что в самих вещах наличествует то самое общее, объективное существование которого отрицается номиналистами.

Конечно, не высказывания о непостижимости вещей, о том, что их сущность скрыта от нас, обеспечили Кондильяку выдающееся место в том идейном течении, благодаря которому XVIII в. вошел в историю как век Просвещения. Ведь просветители придавали огромное значение разработке методов исследования, позволяющих успешно познавать природу и общественную жизнь, и считали, что, если убрать с пути науки преграды, препятствующие ее развитию, она достигнет величайших успехов; что успехи научного знания, его распространение и широкое применение разрешают все социально-политические и моральные проблемы, стоящие перед человечеством.

Дело в том, что убедительное опровержение доводов в пользу непознаваемости вещей содержится в тех же работах Кондильяка, в которых мы находим агностические рассуждения.

Так как наши идеи основаны лишь на модификациях, претерпеваемых нами под воздействием

идей о реально существующем порядке вещей в той или иной области действительности (см. там же, 200), идей, которые «отчетливы и соответствуют порядку вещей» (там же, 205).

Органы чувств, неспособные сообщать мне, что представляют собой вещи сами по себе, «показывают мне только некоторые из отношений между ними и некоторые из отношений, в которых они находятся ко мне» (там же, 206). Чтобы приобрести истинные знания об этих отношениях, у нас есть надежное средство — наблюдение и основанное на наблюдении практическое использование вещей, позволяющее исправлять допущенные ошибки; это и есть «путь истины». Мысль о том, что успешное приобретение истинных знаний об объективно существующих отношениях между вещами оставляет нас в полном неведении относительно самих этих вещей, их сущности, выдвигается в «Логике» неоднократно.

С точки зрения объективного идеализма любые, в том числе и математические, отношения существуют так же реально, как и материальные вещи, но в противоположность этим вещам являются «чем-то чисто идеальным» (Лейбниц), подобно другим объективно существующим «чистым идеям». Так интерпретирует реальное существование отношений, в том числе и математических отношений, объективный идеализм. Если бы Кондильяк придерживался такого понимания отношений, признавая вместе с тем единственным источником наших знаний вызываемые вещами ощущения, он бы именно из этих посылок вывел свой тезис о том, что, познавая отношения, мы ничего не узнаем о самих вещах. Но Кондильяк решительно отвергает наличие вне нашего сознания каких бы то ни было идеальных сущностей, идеальных отношений. Он

постоянно повторяет, что и математические, и все прочие отношения, с которыми имеет дело наше познание,— это отношения самих вещей друг к другу и их отношения к нам.

Но что нам известно об этих отношениях?

Для Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница и Вольфа исходный пункт познания — общие принципы. Они считают, что построенная на таких принципах система знаний соответствует объективной действительности, где все явления, по их убеждению, также представляют собой строго упорядоченную систему. Ведущие философы XVIII в. противопоставили этому положению рационалистов требование, чтобы познание исходило не из произвольно принятых общих принципов, а из надежно установленных опытом фактов, из которых уже только и надлежит выводить те или иные принципы.

Суть этого требования философии Просвещения, в истолковании неокантианца Э. Кассирера, заключается в следующем. Опирается надо лишь на опыт, а опыт показывает нам только разрозненные явления; он свидетельствует о том, что вселенная — не система обуславливающих друг друга явлений, а совокупность явлений, никак не связанных. Ни объективной необходимости, ни законов природы не существует. Д'Аламбер, Бюффон, Дидро, Кондильяк и другие типичные представители философии и естествознания века «требование объяснения заменяют требованием описания» и выдвигают «новый идеал... чисто описательного естествознания» (34, 101; 99). Так доказывает Кассирер, что для философов и ученых века Просвещения характерен агностицизм.

Сходным образом освещается этот вопрос другим современным буржуазным историком философии

фии — Б. Грётюзаном в книге, специально посвященной философской мысли XVIII в. Он утверждает, что в противоположность XVII в., когда мир считался системой закономерно взаимосвязанных явлений, для XVIII в. «вселенная складывается из изолированных объектов» (44, 108). По мнению типичных выразителей духа этого века — энциклопедистов, пишет Грётюзан, задача наук — «схватить изолированные факты... Можно затем придумать самые разнообразные отношения между этими фактами в зависимости от точки зрения, на которую станешь» (там же, 109—110). Но эти выдуманнные нами отношения в реальном мире не существуют. О том, чтобы «искать объективную закономерность, реальные отношения между вещами», «не может быть и речи». Такова «теория познания, развитая Локком, а затем Кондильяком» (там же, 109—110; 111—112).

Таким образом, в изображении Кассирера, Грётюзана (и ряда следующих за ними западных ученых) Кондильяк и другие ведущие представители Просвещения оказываются по сути дела позитивистами. Верно ли это?

В «Трактате о системах» резко осуждаются теории, при построении которых авторы руководствуются не зависимостями, существующими между самими явлениями, а точкой зрения, избранной автором по своему произволу. В основу системы знаний, говорится в трактате, должны быть положены факты, надежно установленные опытом. Так как в мире «все взаимосвязано», то любой факт, любое явление связаны с другими, те — с третьими и т. д. Единственная задача исследователей природы — «наблюдать явления, улавливать связь между ними и добираться до тех явлений, от которых зависят некоторые другие» — вот чем мы

должны заниматься, ибо «в физике (к которой автор «Трактата о системах» относит все науки о природе.— В. Б.) все заключается в объяснении фактов фактами» (16, 2, 179; 180). В системе объективно связанных явлений необходимо «отыскать явления, связывающие их с первыми фактами и образующие из всего одну-единственную систему» (там же, 182).

Все факты, из которых складывается какая-нибудь область природы, считает Кондильяк, определенным образом связаны, и эту их связь (ведь они образуют «единую систему»), поскольку она существует объективно, философ называет тоже фактом. Обнаружив этот «факт» (по сути дела это закон), мы находим объяснение всех фактов некоторой данной области. Если такое объяснение не удастся, ученые привлекают два, три и более «фактов». Подобное знание—этап на пути к знанию более полному и точному: выявление связи «между некоторым количеством явлений... может привести к открытию такого явления, которое сумеет объяснить их все». Создавая систему частных законов, охватывающих отдельные явления данной области, мы, быть может, «найдем даже какой-то один закон, который заменит все законы, ибо он будет применим ко всем случаям» (там же, 180). Это будет означать, что мы достигли наиболее совершенного знания о той системе, какой является исследуемая область природы.

Убеждение в том, что мир складывается из систем и сам является системой, что в мире все связано со всем, Кондильяк высказывал и в своих работах «Искусство рассуждения» и «Логика» (см., напр., 16, 3, 112—113; 207). Исследовательница Нэйт (в противоположность большинству буржуазных авторов) отмечает это в своей книге

о мыслителе. По Кондильяку, пишет она, как каждая отдельная область действительности является системой, так и упорядоченное соединение этих систем — вселенная — тоже система. «В этой огромной системе — она символ веры Кондильяка — все связано; все ее части, все подсистемы зависят друг от друга». И части внутри каждой подсистемы: планеты, растения, животные, человек, — и все подсистемы между собой «детерминированно связаны» (47, 69; 297—298). Найдт приводит в обоснование этой интерпретации соответствующие высказывания философа, но ее голос звучит одиноко в современной буржуазной литературе о Кондильяке и философии Просвещения.

Между тем Д'Аламбер (которого почти все современные буржуазные исследователи считают наиболее адекватным выразителем идей Просвещения) писал: «Все свойства, наблюдаемые нами у... тел, находятся между собой в более или менее заметных для нас отношениях...» (6, 108). Многие свойства некоторого определенного класса объектов имеют своей причиной одно общее им свойство, различные факты имеют своей причиной, своим началом один лежащий в их основе факт. И способность магнита притягивать железо, и его способность намагничиваться, и присущее ему определенное положение относительно полюсов имеют своей причиной, своим началом одно свойство, общее всем магнитам. «То же самое можно сказать о многих других явлениях, которые в конечном счете, может быть, связаны с системой мира» (там же, 109). Такие свойства наэлектризованных тел, как притягивание легких предметов и способность производить сильное потрясение организма животного, при нынешнем состоянии знаний кажутся не только различными, но и никак друг с другом не

связанными; но «мы нашли бы, что они тождественны, если бы могли восходить до их первопричины. Вселенная для того, кто мог бы ее обнять одним взглядом, была бы, если можно так выразиться, единым фактом и одной великой истиной» (там же, 112). Познать природу мы можем, лишь исследуя отношения и связи вещей, выясняя «естественный порядок» и устанавливая, какие явления, факты представляют собой причины, начала всех явлений изучаемой области. Причем вследствие связи, единства всех явлений определенного рода исследование одного из них позволяет открыть законы, общие для всех. Так, исследование давления жидкостей позволило открыть также законы равновесия и движения жидкостей, а исследование ускорения падающих тел позволило открыть законы падения тел вообще, законы их движения по наклонной плоскости и законы колебания маятника (см. там же, 109). Исследуя «естественный порядок», объективно присущий явлениям, «нужно остерегаться от смешения его с духом системы» (там же, 108).

Эти высказывания Д'Аламбера, столь близкие тому, что писали по данному вопросу Ламетри и Кондильяк, Кассирер объявляет отступлением от самой основы философии XVIII в. (см. 34, 74). Но такое же решение этот вопрос получает и у Дидро, и у Гольбаха, и у Бюффона, и у Линнея.

Смело выдвинутые Бюффоном в его «Естественной истории» идеи развития земли, видов растений и животных представляют собой одну из первых попыток подлинно научного объяснения наблюдаемого ныне состояния земной поверхности, растительных и животных видов. В своей работе Бюффон формулирует задачи изучения природы. Исходя из фактов, говорит он, наши обобщения

должны подниматься все выше и выше, пока мы не достигнем ступени, на которой нам откроется связь элементов в целом. При этом выясняется, как каждая из операций природы сцепляется с другой и как все они в конечном счете объединяются в деятельности всей природы. Изучая связи мира, мы постигаем его единство. В отношении живых существ это требует исследования их родства, переходов от одних видов к другим, их развития и изменения. И такой подход к познанию природы Кассирер называет «чистым описанием» (34, 106)?! Неужели за чистое описание осудила ученого Сорбонна?

В отношении Линнея, во-первых, заметим, что принцип структурного единства, на котором основана его классификация, покоится не на субъективном произволе, а на анализе объективно присутствующих организмам черт. Во-вторых, по словам самого Линнея, задачей его было выяснение объективно существующего деления видов, а вовсе не навязывание своих домыслов природе. Наконец, выдающаяся заслуга шведского ученого состояла в том, что, охватив своей классификацией всю флору и всю фауну, включая человека, он убедительно показал, что бесчисленные животные и растения представляют собой не разрозненные, изолированные явления, а единое целое. Систематика Линнея способствовала формированию тех взглядов о развитии в природе, о родстве видов, которые высказали затем передовые умы XVIII в.

Приведенный выше материал, по-видимому, не оставляет сомнения в том, что, согласно Кондильяку, в опыте мы узнаем об объективно существующих отношениях самих вещей; не менее твердо мыслитель был убежден в том, что все в природе связано, что всем вещам присущ определенный

порядок, что все они (как и элементы одной вещи) находятся в известных отношениях друг с другом, зависят друг от друга.

Но что следует из этих положений? Марксист сделал бы здесь два вывода: 1) все реально существующие отношения — это отношения самих вещей; значит, эти отношения существуют не вне вещей, а в самих вещах; значит, всякое отношение коренится в природе, в сущности вещей, между которыми данное отношение имеется; какова сущность вещей, таковы и отношения между ними. Отсюда следует, что любое реально существующее отношение обязательно содержит в себе проявление природы вещей, их сущности; 2) все вещи находятся в определенных отношениях друг с другом, возникновение и исчезновение этих отношений влечет за собой изменение вещей, связанных этими отношениями. Все тела в природе образуют систему, элементы которой определенным образом зависят друг от друга. Поэтому о теле, если игнорировать его отношения к другим телам, ничего нельзя сказать (см. 1, 33, 67—68). А об отношении нельзя ничего сказать, игнорируя тела, между которыми оно существует, игнорируя их сущность. «Поэтому естествознание познает телá, только рассматривая их в отношении друг к другу, в движении» (там же, 68).

Лишь мысленно, создав соответствующие понятия, можно отделить отношения от вещей. Представление, будто в реальной действительности вещи отделены от отношений, — иллюзия, рождаемая абстрактным, метафизическим образом мышления. Реально существующие вещи и отношения, рассматриваемые конкретно, диалектически, — это неотделимые друг от друга стороны единого целого. Познание вещи есть всегда в той или иной мере

познание присущих ей отношений, а познание отношений всегда дает ту или иную степень постижения вещей, которым данные отношения присущи. Сделать этот вывод, с необходимостью следующий из принятых самим Кондильяком посылок, философу помешала абстрактная, метафизическая интерпретация категорий «вещь» и «отношение».

Локк писал, что наши способности «приноровлены к потребностям жизни и неплохо служат нашим целям, если только дают нам достоверное знание тех вещей, которые пригодны или непригодны нам» (19, 615). Присоединяясь к этой мысли, Кондильяк пытается с ее помощью обосновать положение о субъективности наших знаний. Что мы знаем о вещах? Что одни из них обнаруживают приятные, а другие — неприятные для нас качества, поэтому к одним вещам мы стремимся, других избегаем. Обладают ли сами вещи независимо от нас, от нашего контакта с ними теми качествами, какие мы им приписываем? Статуя так отвечает на данный вопрос: мои ощущения не доказывают мне, что качества, приписываемые мною вещам, существуют вне меня, что эти качества присущи самим вещам. «Следовательно, я могла бы быть такой, какова я есмь, обладать теми же самыми потребностями, желаниями, страстями, хотя бы предметы, к которым я стремлюсь или которых я избегаю, не обладали ни одним из этих качеств» (16, 2, 364). И от своего имени философ заявляет: «Так как мы не знаем природы вещей» и не имеем полных идей о них, «мы должны ограничиваться тем, чтобы вскрывать их качества по отношению к нам» (там же, 397).

Так пытается Кондильяк увязать тезис о непознаваемости объективно присущих вещам качеств с зависимостью познания от потребностей. Но не-

посредственно вслед за процитированными только что словами мы читаем: «Полными идеями мы обладаем лишь в метафизике, морали и в математике, ибо объектом этих наук являются лишь абстрактные понятия» (там же). Что же представляют собой эти абстрактные понятия, например, в математике? Кондильяк доказывает, что математические понятия извлечены из опыта, из объективной действительности, а не из недр нашего сознания. Наши руки так устроены, что они не могут ощупывать тело, не замечая его величины и формы. Ощупывая шары, кубы и другие тела различной величины и формы, статуя, пораженная различиями между ними, постарается «исследовать все то, чем они отличаются друг от друга, и она мало-помалу составит себе точные понятия о них» (там же, 267). Это абстрактные идеи о тех сторонах или особенностях тела (его шарообразности, прямизне и т. п.), которые в действительности отдельно не существуют: в теле они всегда соединены со множеством других его сторон и свойств.

Наблюдая свои пальцы по одному, по два и т. д., статуя выясняет, что на левой руке их столько же, сколько на правой, она открывает и ряд других количественных соотношений, присущих пальцам рук. Эти же соотношения она затем обнаруживает и между камешками, потом и между всеми другими окружающими ее телами. Поэтому статуя хорошо знает, каким образом какая-нибудь величина может быть вдвое больше или меньше другой величины, и она отлично знает, что такое линия, треугольник, квадрат. Таким образом, в этих случаях она обладает отчетливыми идеями. Для этого достаточно, чтобы она рассматривала величины и геометрические формы, отвлекаясь от предметов, в которых она обнаружила эти величины и формы.

Таким образом, объективность происхождения математических понятий не подлежит для Кондильяка сомнению. Но соответствует ли знание, заключенное в них, свойствам, отношениям, объективно присущим внешним телам? Истинны ли эти понятия? Суждение, в котором статуя правильно оперирует лишь математическими понятиями, «истинно и всегда будет таковым», — отвечает Кондильяк. Статуя «обладает неизменными истинами всякий раз, когда она ограничивается суждениями об отчетливых и абстрактных идеях, составляемых ею о величинах» (там же, 356).

Приобретение статуей точных знаний Кондильяк ставит в прямую зависимость от потребностей ее тела, во всем подобного человеческому.

Человеческое тело, пишет Кондильяк, устроено так, что сохраняется лишь при удовлетворении его потребностей; в противном случае человек страдает и в конце концов гибнет. Наша зависимость от потребностей — это зависимость от предметов, способных эти потребности удовлетворить. В окружающей человека природе таких предметов множество, и не они к нему, а он к ним должен приспособиться, ибо от них зависят не только счастье и несчастье человека, но и его жизнь и смерть.

Только точное знание внешних предметов, от которых зависит наша жизнь, позволяет, по мнению Кондильяка, предвидеть, чего можно ждать от них при том или ином нашем поступке — добра или зла. И лишь тогда, когда есть возможность выбрать образ действий, который представляется наилучшим, мы говорим о свободе воли. Выбор этот осуществим только в том случае, если, желая предвидеть последствия различных своих поступков, мы в состоянии обдумать их, сравнить их друг с другом: «Но чтобы размышлять, надо знать вы-

годы и потери повиновения или сопротивления своим желаниям, а размышление, как мы видели, предполагает наличие опыта и знаний. Следовательно, и свобода предполагает их» (16, 2, 373).

Таким образом, анализ зависимости знаний от потребностей приводит Кондильяка к признанию зависимости и нашей жизни, и свободы воли от достоверности наших знаний относительно природы окружающих нас вещей. Либо таких знаний у нас нет, и тогда мы не можем обдумать последствий своих поступков и предвидеть их. А если «не размышляешь, то и не выбираешь, а следуешь только впечатлению, получаемому от предметов. В подобном случае свобода еще не может иметь места» (там же). Гибель человека, поставленного в такие условия, неминуема. Либо мы обладаем свободой воли и можем избежать гибели. Это значит, что мы сами выбираем свой образ действий, предварительно обдумав последствия различных шагов. Значит, мы знаем, чего можно ждать от предметов, от которых мы зависим, мы обладаем по крайней мере некоторыми достоверными сведениями о том, что эти предметы собой представляют.

Из этих двух альтернатив Кондильяк считает верной вторую. Мы, утверждает философ, обладаем свободой и можем успешно бороться за свое самосохранение. Свобода наша тем больше, чем обширнее и точнее наши знания о действительности. Значение их так велико, что хотя для наилучшего использования свободы и необходимы самые точные знания (см. там же), но, даже опираясь на «менее точные знания», человек обретает некоторую степень свободы. «Будем же стараться приобрести все необходимые для нашего состояния знания, чтобы наилучшим образом использовать на-

шу свободу» (там же, 373—374). Ведь сам бог лишь потому хорошо пользуется своей свободой, что все знает. Так, исходя из положения о связи знаний человека с его потребностями, Кондильяк подходит к мысли о том, что наше знание достоверно.

Весьма распространено мнение, будто Кондильяк видит в человеке совершенно пассивное существо, статую, которая абсолютно бездеятельна и лишь воспринимает внешние влияния. За это упрекали Кондильяка не только его решительные противники (начиная с Мен де Бирана), но и выступавшие в его защиту и считавшие себя его последователями (Ляромигьер, Дестют де Траси и др.). К числу немногих исследователей, не согласных с оценкой кондильяковского сенсуализма как концепции, игнорирующей активную, деятельную сторону человека, принадлежат Ф. Реторе, Л. Деволь и Г. Мадинье. В своей монографии о Кондильяке Деволь пишет, что в глазах последнего активная деятельность играет огромную роль в жизни человека, она — «необходимое условие всех наших ощущений» (41, 25). В книге «Сознание и движение» Мадинье доказывает, что, с точки зрения Кондильяка, и самосознание человека, и познание человеком мира возможны лишь благодаря его активным движениям. Он утверждает, что деятельность, о которой говорит Кондильяк, «не столько деятельность природы, сколько деятельность субъективной и сознательной интенции... деятельность субъекта, создающего самого себя» (53, 32). Мадинье пытается сблизить кондильяковское понимание деятельности с учением А. Бергсона, что, конечно, противоречит содержанию произведений философа-просветителя. Но в книге Мадинье приводится материал, убедительно

свидетельствующий о том, что для Кондильяка осуществляемая бессознательно, спонтанно материальная деятельность человека предшествует возникновению его сознания и сознательной, преднамеренной деятельности («Действие рождается из потребности и предшествует мысли» (там же, 3)); что для этого философа движение — и только оно — рождает сознание и познание.

Однако понимание Кондильяком деятельности как основы сознания и познания глубже, чем то, о котором пишет Мадинье. Философ часто повторяет, что познавать вещи нас побуждает стремление воспользоваться вещами, способными удовлетворить наши потребности, и избежать столкновения с теми, которые могут нам повредить. Чтобы реализовать это стремление, нам необходимо узнать, обладают ли вещи теми свойствами, какие мы им приписываем на основании полученных от них впечатлений. Конечно, эти впечатления иногда вводят нас в заблуждение, но даже грудной младенец, приняв другого человека за свою кормилицу, ищет глазами то, что ему нужно, повторяя свои попытки до тех пор, пока его знание не приходит в соответствие с действительностью (см. 16, 3, 188). Так поступаем и мы. Если попытка воспользоваться вещами показывает, что отношение их к нам или отношения между самими вещами не таковы, какими мы их считали, мы повторяем попытки использовать их до тех пор, пока не узнаем, как дело обстоит в действительности.

Недостаточно пассивного наблюдения, необходимо активное вмешательство в изучаемые явления, необходимы опыты, способные освободить эти явления «от всего, что их скрывает, и сделать их достигаемыми для нашего зрения» (там же, 42). Пример таких опытов — эксперименты, доказав-

шие, что воздух обладает весом. Если полученные нами знания о вещах соответствуют тому, чем они в действительности являются, употребление вещей их подтверждает; в противном случае употребление вещей опровергает наши мнения о вещах. «Таким образом, мы можем впасть в ошибки, поскольку они находятся на нашем пути, но этот путь — путь истины, и мы по нему следуем» (там же, 229).

Для Кондильяка понять какую-нибудь машину (для него любое явление природы и даже природа в целом — машина) — значит создать себе систему идей, каждая из которых точно представляет соответствующую часть машины, систему, в которой эти идеи расположены точно в том же порядке, в каком в машине расположены ее части. Для этого надо машину разобрать, изучить ее детали и связи между ними и вновь их собрать, построив такую же машину, какой она была до разборки. К этой мысли, впервые им высказанной в «Трактате о системах», философ возвращается в «Логике» (см. там же, 196).

Здесь приходят на память слова Ф. Энгельса: «Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец» (1, 21, 284). Не случайно в изложенных выше взглядах Кондильяка, явно выходящих за рамки чисто созерцательного понимания познания, Тадеуш Котарбиньский видит «мысль о практике как высшем критерии познания... высказанную, правда, не именно этими словами, но, несомненно, в очень близком к ним смысле. Марксист поэтому с интересом возьмет в руки эту

книжку, чтобы в деталях установить вид и степень близости взглядов Кондильяка, высказанных в ней, к диалектико-материалистическому взгляду на мир и на познание» (48, XXIII). От диалектического материализма Кондильяк, конечно, еще очень далек; ему неизвестны ни социальная природа человеческой практики, ни диалектический характер ее связи с познанием. Но высказанную в XVIII в. догадку о практической деятельности как главном факторе, побуждающем людей познавать вещи, и как средстве, надежно доказывающем достоверность наших знаний, бесспорно, следует поставить в заслугу философу.

Еще в 1754 г. Кондильяк писал, что, как только осязание научает человека приводить по своей воле в движение члены его тела, а окружающий мир сталкивает его наряду с предметами, удовлетворяющими его потребности, с бедствиями, вызываемыми стихийными явлениями природы, и с хищниками, угрожающими его жизни, человек из пассивного зрителя, лишь созерцающего мир, превращается в активного деятеля, воздействующего на вещи с целью овладеть средствами, способными доставить ему то, что удовлетворяет его потребности, и защитит от всего, что может ему повредить. Именно эта деятельность и является тем жизненным опытом, уроки которого (нередко оплачиваемые кровью) доставляют человеку самые первые, самые важные для него и самые достоверные знания об окружающем его мире (см. 16, 2, 330—331; 333; 336—345). Эта мысль получает дальнейшее развитие в «Логике» и в «Языке исчислений».

Когда дело касается потребностей, без удовлетворения которых мы не можем жить, и защиты от всего, что угрожает нашему существованию, так

что ошибочность знаний, которыми мы руководствуемся, чревата для нас тяжелыми последствиями, кровная заинтересованность в получении надежных, достоверных сведений о подлинных свойствах и отношениях вещей заставляет людей не доверять первому впечатлению, подвергать его неоднократной тщательной опытной проверке. Именно таковы были условия жизни первобытных людей. Они постоянно проверяли опытом свои знания и совершали подлинные открытия, которые нередко доставались им дорогой ценой. И лишь знания, приобретаемые из праздного любопытства, не затрагивающие насущных нужд и интересов людей и поэтому принимавшиеся без опытной проверки, часто оказывались ошибочными.

Поступки людей, практическое решение возникающих перед ними задач, пишет Кондильяк, всегда предшествуют осознанию как ошибочного, так и правильного образа действий, ибо использование свойств и отношений вещей всегда предшествовало познанию этих свойств и отношений, действия всегда предшествовали приобретению знаний. При этом даже в эпохи, когда люди были невежественны, по крайней мере некоторые работы они выполняли вполне успешно и в отдельных областях приобретали вполне достоверные знания, хотя совершенно не отдавали себе отчета, каким правилам они при этом следовали.

Не с теоретизирования начинают люди, а с действий. Они стали механиками значительно раньше, чем задалась целью создать науку механику; они мыслили задолго до того, как задумали создать науку о мышлении. Человек был вынужден пускаться в дело все, что могло ему помочь; эта деятельность побуждала его изобретать орудия, помогала понять, почему он что-то сделал плохо и

как можно сделать это лучше. И успешные и неуспешные действия совершались в силу необходимости; людей толкали на эти действия не теоретические соображения (которых у них первоначально вовсе не было), а их потребности и объективные условия их жизни. Уже позднее, оглядываясь на проделанное, люди формулируют правила и создают теории.

Установление правил, которым надо следовать для успешного выполнения той или иной работы, выявление правил, которые надо соблюдать, чтобы приобрести достоверные знания, заключаются не в выдумывании этих правил, а в тщательном исследовании прошлого опыта: надо выяснить, как мы поступали, когда успешно выполняли работу, когда успешно приобретали знания. Следовать надо лишь тому пути, пользоваться лишь теми средствами, которые на деле себя оправдали. Лишь из своих собственных действий люди узнают, чего они могут достичь и как поступать, чтобы этого достичь. Эти мысли перекликаются с известным высказыванием К. Маркса: «...люди никоим образом не начинают с того, что «стоят в этом теоретическом отношении к предметам внешнего мира». Как и всякое животное, они начинают с того, чтобы есть, пить и т. д., т. е. не «стоять» в каком-нибудь отношении, а активно действовать, овладевать при помощи действия известными предметами внешнего мира и таким образом удовлетворять свои потребности» (1, 19, 377).

Только внимательно исследовав путь, каким шли люди, сделавшие подлинные открытия, говорил Кондильяк, он смог узнать, в чем заключается правильный метод познания, метод, способный привести к новым достоверным знаниям.

СРЕДСТВА ПОЗНАНИЯ

(метод анализа, принцип тождества,
мышление как исчисление)

Дрким выражением враждебного отношения философии Просвещения к «духу систем», как уже говорилось, явился «Трактат о системах» Кондильяка, обстоятельно критикующий системы Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница и Вольфа. В «Трактате...» осуждаются системы, основанные на общих положениях, принимаемых без доказательства за непреложные истины (хотя некоторые из них ошибочны, а другие бессодержательны). Но чтобы установить, насколько положение, лежащее в основе системы, верно, надо вернуться к тем частным опытным истинам, из которых оно выведено. По мнению Кондильяка, даже из верной общей истины ничего, кроме истин, из которых она выведена и которые нам до нее были известны, вывести нельзя. Поэтому построение систем, содержание которых выводится из «абстрактных максим», никаких новых знаний дать не может.

Но никчемность и даже вредность систем, покоящихся на общих положениях, говорит Кондильяк, вовсе не означает, что системы вообще не нужны. Совершенно не правы те, кто отвергают

вообще всякую систему и «впадают в другую крайность — утверждают, что вовсе нет знаний, на которые мы могли бы притязать» (16, 2, 25). Системы знаний необходимы: их заставляет строить сама природа, все явления которой представляют собой системы, да и сама она в целом — система.

Но необходимо, чтобы наши знания образовывали системы, соответствующие системам природы. Такие системы должны покониться либо на предположениях, выдвигаемых на основании опыта для объяснения тех или иных явлений действительности, либо на точно установленных фактах. Системы знаний создавать необходимо, но при условии, что есть достаточно наблюдений, позволяющих установить связь явлений, и что не допускается ничего, что не было бы хорошо подтверждено опытами. Следовательно, системы создаются лишь для тех областей природы, в которых можно производить эксперименты (см. там же, 180—182).

К открытию действительных причин исследуемых явлений мы никогда не приходим сразу. Сначала на основе предшествующего опыта мы выдвигаем первую догадку, проверяем ее на опыте и либо отвергаем, либо исправляем. Затем выдвигаем вторую версию, и так движемся далее от предположения к предположению, проверяя каждое опытом. Чтобы делать научные открытия, утверждает Кондильяк, необходимо выдвигать гипотезы; путь к очевидности идет через предположения (см. 16, 3, 182). Но чтобы выполнить свою роль, гипотезы должны либо исчерпывать все возможные в данной области предположения (это имеет место в математике), либо быть доступны опытной проверке (это имеет место в прочих науках).

В «Трактате о системах» Кондильяк цитирует фрагмент из «Исторического и критического словаря» П. Бейля, где излагаются взгляды двух вымышленных персонажей. Один из них (Мелисс) отстаивает систему, основанную на истинных, несомненно достоверных положениях, но неспособную объяснить факты реальной действительности другой (Зороастр) защищает систему, достоверность исходных положений которой сомнительна, но которая прекрасно объясняет факты. Сам Бейль считает, что если в одном отношении первая система превосходит вторую, то в другом — вторая превосходит первую. Кондильяк с этим не согласен. Если бы исходные положения обеих систем были одинаково достоверны, пишет он, то надо было бы считать лучшей ту, которая объясняет факты. Но если исходные положения одной из них истинны, а другой — ложны, то нельзя считать достоинством последней ее способность объяснять явления. «...Она не может их объяснить, потому что истинное не может иметь своим основанием ложное» (16, 2, 21).

Последнее утверждение, как известно из логики неверно: ложное заключение не может быть строго логически выведено из истинных посылок истинное же заключение строго логически можно вывести как из ложных, так и из истинных посылок. Но здесь интересно другое. Как уже говорилось, некоторые буржуазные исследователи причисляют Кондильяка к философам позитивистского направления. Однако с точки зрения позитивизма, если бы те положения, из которых исходит научная теория, соответствовали реальной действительности, то ей бы соответствовали и даваемые этой теорией объяснения. Но вопросом о том, насколько соответствуют объективной реальности положения,

из которых исходит данная теория, заниматься бессмысленно; по мнению позитивистов, это псевдопроблема. Разрешение таких проблем для нас недоступно, поскольку мы познаем лишь мир явлений — восприятия и отношения между ними. Объяснение наблюдаемых явлений — вот все, чего можно требовать от научной теории. Если с этой задачей научная теория справляется, ее надо принять, из каких бы положений она ни исходила.

Позиция Кондильяка по этому вопросу иная. Философ решительно выступает против положения о том, что «для системы достаточно объяснять явления». Шаг за шагом, обобщая данные опыта, пишет он, проверяя каждый этап восхождения ко все более общим истинам, наука приходит к положениям, охватывающим широкое области и верно отражающим отношения, объективно существующие между вещами в этих областях. Систему, объясняющую явления, следует принять лишь в случае, если она опирается на такие соответствующие объективной реальности общие положения. Кондильяк подробно рассматривает пример такой системы — учение Ньютона, где объяснение множества явлений опирается на общее положение — закон всемирного тяготения, которое само явилось результатом обобщения огромного объема данных опыта. Это общее положение отражает закон, действующий в природе вне и независимо от нас, и основанные на этом положении выводы также соответствуют тому, что происходит в природе (см. 16, 3, 78—113). Таким образом, Кондильяк подчеркивает объективность содержания наших знаний, что позитивисты отрицают. С этой гносеологической позицией философа тесно связано его учение о методе построения системы знаний.

Ученые, обогатившие науку ценными открытиями, утверждает Кондильяк, всеми своими успехами были обязаны методу анализа. Это единственный метод, которому следуют (обычно не отдавая себе в этом отчета) все люди (и невежественные, и ученые) всякий раз, когда они добывают новые достоверные знания: в тех случаях, когда удастся прийти к истине, все идут по сути дела одним и тем же путем.

Это тот самый путь, которым мы идем, когда, чтобы «вполне понять» машину, разбираем ее, а затем собираем. Вслед за физическим расчленением предмета и идея о нем расчленяется на идеи о его частях и об отношениях между ними; затем происходит мысленное объединение этих идей в определенную систему, на основе которой совершается воссоздание предмета; части его объединяются в такую же систему, какой они были до расчленения предмета. Здесь система идей точно соответствует системе частей предмета.

Даже тогда, когда мы не расчленяем саму вещь, мы можем расчленить свои собственные действия, направленные на эту вещь, и в соответствии с этим мысленно расчленить свойства и отношения вещи, на которые направлены наши действия, а затем мысленно соединить их в том же порядке, в каком они соединены объективно, в реальной действительности (см. там же, 194). Это приходится проделывать потому, говорит Кондильяк, что хотя все знания о вещах содержатся в ощущениях, которые они в нас вызывают, но это вовсе не значит, что человек, обладающий известным ощущением, обладает также всеми заключенными в нем знаниями. Он приобретает эти знания лишь после того, как ему удастся извлечь из своего ощущения соответствующие идеи. А для этого он

должен сначала расчлнить ощущение и внимательно исследовать каждую составную его часть, а затем соединить эти части в том порядке, в каком соответствующие явления соединены в самих вещах, объективно.

Таков кондильяковский метод анализа. Это типично механистическое воззрение: для него всякий объект лишь сумма вещей и отношений, из которых он состоит; здесь игнорируется тот факт, что при объединении ряда элементов в нечто целое и целое и элементы приобретают качества, которых до того у них не было. Отсюда механистический вывод: изучение отдельно взятых вещей и отношений, из которых состоит объект,— вот все, что нужно для его познания. Но здесь в механистической форме выступает материалистическое убеждение в том, что наши знания — это «хорошо упорядоченная система, т. е. ряд точных идей, в которых анализ установил порядок, имеющийся между самими вещами» (там же, 199). Этот порядок, по Кондильяку, демонстрирует нам сама природа; она показывает, что среди различных элементов познаваемого объекта есть такие, которые «доминируют», а все прочие элементы выступают как расположенные вокруг них, зависящие от них. Наблюдение начинают с этих «главных» элементов, вскрывая существующие между ними отношения; переходя к прочим элементам, исследуют их, соотнося и сравнивая их с главными, выявляя их отношения с последними (см. там же, 192; 193). Ведь «в каждом предмете... есть главные вещи, с которыми все остальные должны соотноситься. Именно в таком порядке нужно их брать, если мы хотим составить себе точные и хорошо упорядоченные идеи. Например, все явления природы предполагают протяженность и движение; значит,

всякий раз, когда мы захотим изучать некоторые из них, мы будем рассматривать протяженность и движение как основные качества тела» (там же, 205).

Итак, согласно Кондильяку, среди элементов, сторон, связей объекта есть существенные. Мы можем и должны их выделить, познать, чтобы, опираясь на это знание, постичь все прочее в объекте. Но ведь это означает, что в процессе познания вещи мы выделяем, вскрываем, постигаем ее сущность, которая, как постоянно повторяет Кондильяк, абсолютно нам недоступна.

Противоречивость позиции философа проявляется в его отношении к номиналистическому тезису о том, что в самих вещах нет видов и родов; что это лишь созданные для нашего удобства наименования. Настойчиво повторяя этот тезис, философ тем не менее признает, что выделение родов и видов, классификация вещей, соответствует отношениям, фактически существующим как между вещами, так и между вещами и познающим их человеком (см. там же, 245). Это не случайно оброненное замечание, а мысль, имеющая фундаментальное значение в логике Кондильяка, в его учении о роли аналогии в мышлении.

Знание отношений между вещами, порядка вещей всегда содержит определенное знание о том, что представляют собой вещи, участвующие в этих отношениях. Поэтому, когда Кондильяк разъясняет, «как анализ позволяет нам узнать чувственные предметы» и как «идеи предметов, которые он нам дает, отчетливы и соответствуют порядку вещей» (там же, 205), он по сути дела опровергает свой тезис о непознаваемости вещей.

Подчеркивая достоверность наших знаний об отношениях между вещами и проводя различие

между объективно существенным и объективно несущественным, Кондильяк (как справедливо заметил немецкий марксист Г. Клаус (46, XVII)) вводит в познание ту самую сущность, которой, по его словам, в познании нет места.

Свой метод анализа Кондильяк противопоставляет «методу синтеза» Декарта и других мыслителей-рационалистов. Но, по мнению Кондильяка, применяя один лишь анализ, так же нельзя прийти к истине, как и применяя один лишь синтез; только сочетание обеих операций ведет к подлинному знанию. Однако к такому знанию можно прийти, лишь начиная с анализа, после которого уже осуществляется синтез. Метод же синтеза, предполагающий, что эти операции совершаются в противоположной последовательности, никаких знаний дать не может.

Ведь начиная с синтеза, мы произвольно строим систему идей, исходя из необоснованных догадок или поспешных обобщений, предписывая вещам тот порядок, который сами придумали. Анализ, который следует за таким синтезом, раскрывает лишь то, что мы сами по своему произволу вложили в исходные идеи нашей системы. Этот метод исходит не из познаваемых объектов, а из нашего сознания. Когда же мы начинаем с анализа идей, доставляемых нам тщательно поставленными наблюдениями и опытами, мы исходим из реальной действительности. Анализируя, мы создаем точные идеи о свойствах и отношениях, фактически присущих объектам. Когда же затем мы соединяем эти идеи, то синтез производится не по нашему произволу, а в том порядке, какой существует объективно.

Кондильяк указывает, что раз многие явления недоступны нашему наблюдению, то наши идеи

не могут претендовать на полноту. Естественно ожидать, что, с точки зрения радикального сенсуалиста, о том, чего наблюдать нельзя, мы вообще ничего не можем знать. Но он придерживается другой точки зрения. Существование не наблюдаемого, утверждает он, доказывается «очевидностью разума», гласящей, что все сущее подчинено закону причинности, что раз существуют явления, то существуют их причины (см. 16, 3, 40—41). Наука, исследующая тела («физика»), не ограничивается установлением фактов; опираясь на закон причинности, она выясняет причинные связи между ними и открывает, «по каким законам одни вещи рождаются из других» (там же, 42). Эти открытия — достоверные знания, если соблюдены все требования, предъявляемые к наблюдениям, если при помощи экспериментов проверены результаты наблюдений и выяснены объективно существующие причинные связи. Знания, добываемые таким путем, достоверны, когда «очевидность факта и очевидность разума содействуют друг другу в деле открытия истины», как гласит заглавие второй книги «Искусства рассуждать».

Движение, как свидетельствуют наблюдения, есть причина, вызывающая все явления природы или способствующая их возникновению. Убедившись в этом, мы, познавая законы движения, можем успешно изучать вселенную (см. там же, 207). Применение искусственных средств наблюдения значительно расширило круг доступных исследованию явлений, и есть все основания думать, что в будущем он будет все более расширяться. Истинные системы знаний, соответствующие системам явлений в самой природе, — это системы, в которых не допускается ничего, что не было бы подтверждено опытами. Такова, говорит Кондильяк,

система Ньютона. Но мы живем лишь на каком-то атоме и распространить свои опыты на всю вселенную не можем. Мы не можем добыть исчерпывающих знаний обо всем на свете. Тем не менее при хорошем наблюдении мы раскрываем явления, мы видим, что они как ряд причин и следствий образуют различные системы, и мы составляем себе точные идеи о некоторых частях великого целого. Следовательно, знания, доступные человеку, обширны и глубоки: «В то время как всякое тело словно таится от него, вселенная открывается его взору, и он постигает систему вещей, природа коих от него ускользает» (там же, 112). Таковы величественные возможности, которые открывает перед человеческим познанием применение нашим разумом метода анализа.

Убеждение в том, что наука способна успешно постигать мир, выражено в работах столь решительно, что его вынуждены признать и некоторые современные буржуазные исследователи. Ж. Леруа пишет: «Кондильяк полагал, что реальность... полностью проницаема для разума» (51, 230). А Найт считает, что, согласно философу, мы «можем быть уверены, что мир, созданный нами в нашем уме, не просто фантазия, а истинное отражение (*réflexion*) реальности» (47, 69).

Гносеологический оптимизм философа — яркое выражение умонастроения передовых мыслителей «века Разума».

Еще сто лет тому назад Ф. Энгельс, замечая, что в глазах французских просветителей «все должно было предстать перед судом разума» (1, 20, 16), доказал, что этот суд выносил свои приговоры господствовавшим религиозным, философским, этическим воззрениям и церковным, политическим, социальным институтам с позиций рево-

люционной буржуазии. Ныне то, что «век Разума» был веком буржуазного разума, осознано большинством западных историков философии. С этим согласны не только П. Верньер, П. Навиль, А. Крессон, Э. Брейе, С. Гуаяр-Фабр и другие авторы, рассматривающие данную особенность Просвещения как шаг вперед в истории мысли, но и П. Азар, Ж. Шевалье, Э. Жильсон и Т. Ланган, Э. Мунье и Т. Лябресс, негативно расценивающие историческую роль просветительского культа разума. Тем не менее, согласно большинству современных буржуазных историков философии, в гносеологии французского Просвещения были представлены лишь сенсуализм и эмпиризм. Это мнение искажает действительный характер философской мысли XVIII в.

Что касается Кондильяка, за которым прочно установилась слава апостола радикального сенсуализма, то почти все пишущие о нем либо вовсе игнорируют его концепцию логики, содержащую глубокие рационалистические идеи (Э. Брейе, Ж. Шевалье и др.), либо, упоминая об этой концепции, характеризуют ее как пустой вербализм и формализм, заявляя, что она чужда философии автора «Трактата об ощущениях» и наносит ей ущерб.

Так поступал еще В. Кузен, назвавший логику Кондильяка бессодержательным схоластическим комбинированием цифр и слов (см. 38, 48). В наши дни эту оценку повторяют Г. Мадинье и Дельбос (см. 53, 9—10; 31—32).

Между тем многочисленные высказывания Кондильяка о том, как обширны и глубоки могут быть наши достоверные знания об окружающем мире, тесно связаны с теми его мыслями, которые никак нельзя назвать последовательно сенсуали-

стическими. Своим заявлением «ум может видеть больше, чем может видеть глаз» (16, 3, 193) философ недвусмысленно утверждал, что нашему познанию доступно не только то, что доступно нашим органам чувств, но и то, чего мы наблюдать не можем.

Существует тесная связь между рационалистическими идеями Кондильяка и его отношением к математике. XVII век породил представление о том, что с помощью точных математических методов человек может решать любые познавательные задачи.

Найт утверждает, что в XVIII в. представление это не только сохранилось, но стало самой характерной особенностью философии века, в которой царил «геометрический дух», и что наиболее ярким выразителем этого духа явился Кондильяк (см. 47, VII). На деле, однако, отношение к математическим методам в XVIII в. изменилось. Это произошло не только потому, что чисто дедуктивному выведению новых истин по методу геометрии из общих положений, характерному для XVII в., противопоставляется теперь требование исходить из надежно установленных опытных данных. Вследствие сложности и своеобразия явления, впервые обнаруженные в XVIII в. химиками, ботаниками, зоологами и анатомами, представлялись просветителям недоступными для математических методов. Продолжая высоко ценить точность математики и эффективность ее методов в механике и некоторых разделах физики, «философы» отрицают ее пригодность для других областей природы и общественной жизни. Ламетри, а вслед за ним Дидро пишут, что математика вскоре исчерпает свои возможности. Даже один из крупнейших математиков века, Ж. Л. Лагранж, в письме к

Д'Аламберу заявляет о математике: ...шахта становится слишком глубока, и ее придется рано или поздно бросить, если не будут открыты новые залежи руды. Физика и химия теперь гораздо более блестящие и легче эксплуатируемые ценные залежи; таким образом, все повернули в их сторону, и возможно, что математические кафедры в Академии наук станут когда-либо тем, чем являются теперь кафедры арабского языка в университетах» (цит. по: 24, 53). Д'Аламбер, также выдающийся математик, отрицает универсальную применимость математических методов. Отношение ученых и философов к математике в XVIII в. настолько резко изменилось по сравнению с XVII в., что Э. Брейе говорит о дематематизации философии природы в эту эпоху. Нельзя не согласиться с И. Б. Погребыским, когда он пишет, что во второй половине XVIII в. «математика казалась наукой без больших перспектив...» (там же, 54).

Кондильяк, однако, как и мыслители XVII в., видит в математике идеал подлинного знания и убежден, что ее методы могут и должны быть перенесены во все науки. Он много внимания уделяет исследованию математических методов и пишет большой труд о языке исчислений. Учитывая взаимосвязь всех отраслей математики и рассматривая любое математическое доказательство как цепь предложений, лишь повторяющих в различных выражениях смысл исходной дефиниции, Кондильяк не останавливается перед тем, чтобы заявить: вся математика, эта обширнейшая научная дисциплина, заключена в идее, содержащейся в одном слове (см. 16, 3, 22). Эту рационалистическую концепцию, гипертрофирующую роль тождества в познании, Кондильяк даже распространяет на все наши знания.

Философ подчеркивал неудовлетворительность интеллектуальной интуиции как критерия истины. Он писал, что ни Декарт, ни его последователи не могли вразумительно объяснить, как отличить очевидное положение от неочевидного (см. 16, 2, 50). Имея в виду одного из авторов «Логики Пор-Рояля» (где дается описание признаков очевидности с точки зрения учения Декарта), Кондильяк подчеркивает, что разъяснения этого «знаменитого картезианца» и признаки, по которым, согласно его взглядам, можно распознать очевидность разума, неопределенны. Но сам Кондильяк к очевидности чувства и очевидности факта требует также присоединять очевидность разума и довольно обстоятельно разъясняет, почему для приобретения истинных знаний необходимо сочетать все эти три очевидности. При этом оказывается, что «наилучшим образом доказанные самые достоверные истины подчас оказываются в противоречии с тем, что мы считаем убедительным...» (16, 3, 182). И философ призывает не верить тому, что мы видим, сомневаться в том, что всегда казалось нам вне сомнений, все проверять. А проверка (в том числе и выдвижение гипотез, и проведение экспериментов) обязательно требует рассуждений, логическая безупречность которых всецело покоится на очевидности разума. Получается, что для приобретения истинных знаний необходимо опираться не только на чувственную интуицию, но и на интуицию интеллектуальную; и само истинное знание может оказаться не только отличным от того, что «очами видно», но даже противоположным непосредственному чувственному впечатлению.

Что же такое очевидность разума? «...Очевидность разума,— отвечает на этот вопрос Кондильяк,— относится исключительно к тождеству идей»

(там же, 23). Такой очевидностью обладают предложения очевидные сами по себе и предложения, являющиеся очевидными следствиями из самоочевидных предложений*. А очевидно само по себе любое тождественное предложение, т. е. предложение, которое можно свести к форме: данное нечто есть данное нечто. Аналогичным образом характеризуется очевидность следования одних предложений из других. Предложение *Б* есть самоочевидное следствие предложения *А* тогда и только тогда, когда смысл предложения *Б* полностью заключен в смысле предложения *А*; при этом смысл предложения *А* может быть шире смысла предложения *Б*, но смысл последнего ни в коем случае не может быть шире смысла предложения *А*. Таким образом, в основе следования одного предложения из другого лежит тождественность их смыслов. Любое рассуждение состоит из звеньев, каждое из которых есть выведение очевидного следствия из ранее доказанного предложения. Так как предложение является очевидным следствием другого предложения, когда смысл обоих совершенно идентичен, то «очевидность рассуждения состоит исключительно в тождественности» (там же, 11). На примере доказательства теоремы о площади треугольника Кондильяк старается показать, что, как бы много звеньев ни

* Что такой взгляд вполне совместим с признанием опытной основы всех знаний и означает лишь отказ от односторонности эмпиризма, видно, между прочим, из того, что Д'Аламбер, который, несомненно, был убежден в опытном происхождении знания, писал: «Очевидными являются собственно идеи, связь которых разум замечает сразу; достоверными — идеи, связь которых может быть открыта лишь с помощью некоторых посредствующих идей...» (6, 121).

содержало в себе рассуждение, различия между ними носят чисто словесный характер. Все промежуточные звенья привлекаются лишь для того, чтобы обнаружить самоочевидность тождества смысла первого и последнего звеньев.

Анализом Кондильяк называет не только описанное выше расчленение и соединение элементов познаваемого, но и действия ума по выявлению посредством привлечения промежуточных предложений идентичности доказываемого тезиса и предложения, с которого начинается доказательство. Придавая такое большое значение очевидности разума и различая предложения очевидные сами по себе (интеллектуальная интуиция) и очевидные следствия этих предложений (дедукция), Кондильяк явно следует за Декартом. В целом же его интерпретация самоочевидных истин, рассуждений и доказательств воспроизводит мысли Лейбница. Последний давал истинам разума «название тождественных, так как они, по-видимому, повторяют только то же самое...» (18, 369). Эти истины типа «*A* есть *A*» Лейбниц считал самоочевидными, поскольку их доставляет интуитивное познание, имеющее место тогда, «когда дух замечает соответствие двух идей непосредственно по ним самим...» (там же, 368). А о демонстративном познании Лейбниц писал: «Часто дух не может соединить между собой, сравнить или непосредственно приложить друг к другу идеи, и это заставляет его пользоваться для открытия искомого соответствия или несоответствия другими, опосредствующими (одной или несколькими) идеями. Это называют рассуждением», при этом «каждый шаг разума при доказательстве представляет собой интуитивное познание или простую очевидность...» (там же, 374—375).

Разумеется, Кондильяк ставит в начале цепи предложений, образующих доказательство, предложение, выражающее идею, удостоверенную «очевидностью факта», т. е. наблюдением, чувственным опытом. В этом кардинальном вопросе позиция автора «Трактата об ощущениях» диаметрально противоположна позиции Декарта и Лейбница, которые усматривали источник идей, образующих фундамент демонстративного познания, не в опыте, а в самом разуме.

Могут возразить, замечает Кондильяк, следующее: если рассуждение лишь выявляет тождество смысла исходного предположения, всех промежуточных предложений и заключений, не означает ли это бессодержательность, бесполезность рассуждения, ведь мы в таком случае остаемся на том месте, с какого начали? Возможность обвинения в том, «что мы тратим время на составление пустых предложений и что все тождественные истины ничего не стоят» (там же, 370), предвидел и Лейбниц. Чтобы продемонстрировать несостоятельность этого возражения, Лейбниц показал решающую роль принципа тождества при доказательстве второй, третьей и четвертой фигур силлогизма и аксиом математики. Аргументация немецкого философа здесь остается всецело в рамках логики, т. е. в пределах мышления.

Иначе рассуждает Кондильяк. С одной стороны, говорит он, мы посредством рассмотрения цепи предложений, образующих рассуждение, переходим от одного свойства вещи к другому, затем к третьему и т. д., т. е. обнаруживаем в этой вещи ряд различных свойств. С другой стороны, раз все предложения, входящие в состав рассуждения, тождественны по своему смыслу, значит, рассмотренные в нем различные свойства на деле пред-

ставляют собой одно и то же свойство. Каким же образом мы различаем среди них первое, второе, третье и т. д.? Чтобы ответить на этот вопрос, философ обращается к рассмотрению самих изучаемых нами вещей. Каждое свойство вещи обладает различными сторонами. Все они в самой вещи неотделимы друг от друга, образуя ее единое свойство. Мы не можем постичь их сразу все, нам приходится их рассматривать по очереди одно за другим. Однако рассуждение позволяет нам убедиться (выявляя тождество предложений), что перед нами не различные свойства, а различные стороны одного свойства. «Хотя свойство является одним, его можно рассматривать с нескольких точек зрения, и оно будет одним как для нас, так и само по себе, если бы мы смогли его рассматривать сразу со всех точек зрения. Но мы не можем этого сделать и именно поэтому рассматриваем его сначала в одном отношении, затем в другом и т. д., поэтому оно становится для нас первым свойством, вторым, третьим и т. д.» (16, 3, 343).

Познавательная ценность принципа тождества, таким образом, заключается в том, что, выявляя тождественность смысла предложений, входящих в рассуждение, мы узнаем, что различные стороны, свойства, кажущиеся самостоятельными и выступающие в нашем мышлении одна за другой, в действительности сосуществуют одновременно, неотделимы друг от друга и представляют одно-единое свойство. Здесь в противоположность взгляду Лейбница роль тождества в познании получает материалистическое истолкование.

Это усмотрение в тождестве суждений, образующих рассуждение, отражение того тождества в различии, единства в многообразии, которое существует объективно в материальных объектах, сбли-

жает Кондильяка с Д'Аламбером. Показав, что в геометрическом рассуждении предложения, образующие его звенья, «представляют из себя первое предложение, которое... получило только различные формы», Д'Аламбер прибавляет: «Так же обстоит дело с физическими истинами и свойствами тел, связь которых мы замечаем. Все эти свойства, достаточно сближенные, дают нам, собственно говоря, только единственные и простые знания» (6, 112), ибо все свойства суть различные стороны, различные проявления одного свойства. Именно эти соображения приводят Д'Аламбера к выводу, что тот, кому удалось бы узнать все факты и все истины, убедился бы, что вся вселенная — один факт, выражаемый одной истиной. Через 18 лет после опубликования этих рассуждений Д'Аламбера Кондильяк писал: «...если бы мы могли открыть все возможные истины и убедиться в них с полной очевидностью, мы построили бы ряд тождественных положений, равный ряду истин, и вследствие этого поняли бы, что все истины сводятся к одной» (16, 3, 113). Преувеличения, допускаемые здесь и Д'Аламбером и Кондильяком, не могут заслонить того, что концепция тождества у обоих носит материалистический характер.

Кондильяковская трактовка тождества тесно связана с той ролью, какую, по его мнению, играет в мышлении и языке аналогия.

В «Логике» и в «Языке исчислений» Кондильяк исходит из положений, которые выдвинул еще в первом своем труде (и от которых отчасти отошел в «Трактате об ощущениях»): о неотделимости мышления от языка, о том, что мышление — «искусство рассуждения» — возникает вместе с языком, а развитие и совершенствование мышления и всех наших знаний происходит лишь по мере раз-

вития и совершенствования языка; что возникновение языка — результат не преднамеренных действий людей, а не зависящего от их воли объективного процесса; социальный фактор — общение влечет за собой необходимость взаимопомощи, а последняя вызывает потребность быть понятым и самому понимать других и себя; что первым языком первобытных людей был язык действий, возникший из телодвижений, вызываемых определенными эмоциями произвольно, телодвижений, ставших знаками этих эмоций.

На основе данных положений в последних трудах Кондильяка развивается ряд новых идей. Прежде всего идея о роли анализа в возникновении и развитии языка. Рано или поздно, пишет философ, первобытный человек должен был заметить, что понять, знаками каких эмоций являются те или иные телодвижения других людей, ему удастся, лишь расчленив их действия; что, следовательно, если он хочет, чтобы другие его поняли, он должен расчленять на части свои действия. В результате у первобытного человека возникла привычка производить друг за другом те части действий, которые при естественном поведении совершаются одновременно. Но, расчленяя свои действия, человек тем самым расчленяет идеи, знаками которых являются эти действия, и образует новые знаки и новые идеи. Так язык действия становится «аналитическим методом» (см. 16, 3, 235—237).

Позднее телодвижения становятся знаками не только эмоций человека, его состояний и желаний, но и различных окружающих его явлений. И здесь расчленение идеи объекта совершается лишь при помощи расчленения телодвижения, служащего знаком этой идеи. Так же обстоит дело и

позднее, когда на смену языку действий приходит язык звуковой.

Так как каждая вещь сходна в каких-то отношениях со множеством других вещей, то новые идеи, полученные в результате дальнейших расчленений вещей, оказываются сходными с идеями, которые порождены ранее проделанными анализами. Опираясь на сходство вещей, люди применяют ко вновь полученной идее знак ранее полученной сходной с ней идеи или создают новый по аналогии со знаком сходной идеи. Таков естественный способ образования новых значений знаков, тот способ, которому учит нас сама природа (см. там же, 289—290). Наши мысли о предметах тем точнее соответствуют предметам нашей мысли, чем точнее мы соблюдаем при создании системы словесных знаков принцип аналогии. Ведь в наших идеях (неотделимых от обозначающих их слов) содержится знание об отношениях, существующих в реальной действительности, и точность знаков воспроизводит эти реальные отношения. Таким образом, формирование знаний совпадает с формированием присущей людям знаковой системы — языка, а «развитие наук зависит исключительно от развития языков...» (там же, 260).

С этой точки зрения все содержание научных знаний образовалось в процессе построения языка, в котором осуществляется анализ первых идей, доставляемых нам в результате непосредственного контакта с действительностью, а также соединения результатов анализа. Это соединение совершается на основе аналогий, которые служат построению точного языка и точного знания в той мере, в какой они следуют природе. Языковые выражения первобытного человека, проверявшего все свои знания опытом, довольно верно воспро-

изводили отношения сходства, существующие в самой природе. Не наш произвол, а «отношения, в которых мы рассматриваем вещь, определяют выбор» между различными предложениями: из множества предложений лишь одно оказывается пригодным для определенного отношения (см. там же, 273).

Когда при построении языковых выражений применяют наряду с точными аналогиями аналогии приблизительные, получается неточный язык, неточное знание, содержащее наряду с истиной немало заблуждений. Так как этим недостатком страдает наш повседневный язык, в том числе и язык ученых, возникло ошибочное мнение, будто построение языковых выражений зависит от нашего произвола. На самом деле не только язык первобытных людей, где аналогия определялась реально существующими отношениями, но и позднее возникшие языки имеют своей основой аналогии, не зависящие от нашей прихоти. В лучшем построенном языке вовсе отсутствует какой бы то ни было произвол. Такова алгебра, поскольку в ней соблюдается в наибольшей степени аналогия, а следовательно, и наибольшая точность; она представляет собой «хорошо построенный язык, и это единственный такой язык: ничто там, по-видимому, не произвольно» (там же, 274).

В «Опыте...» точность знания рассматривается как отличительная черта математики. Позднее Кондильяк приходит к выводу, что точность знания в математике всецело обусловлена точностью языка, применяемого при исчислениях, а так как, пишет он в «Логике», всякое рассуждение есть исчисление, точный язык, а следовательно, и точное знание достижимы в прочих науках так же, как и в математике (см. там же, 254—255). Исследова-

нию возможностей достижения такого знания посвящен «Язык исчислений».

Для идей, развиваемых в этом труде, большое значение имеет кондильяковская концепция происхождения математики (рассмотренная нами в гл. VI): манипулируя пальцами, человек стал их считать, приобрел идеи чисел, сложения, вычитания, умножения, деления, а благодаря аналогии обнаружил применимость этих идей ко «всем объектам вселенной» и пришел к другим, более сложным математическим действиям. Здесь мы вновь встречаем мысль о том, что наши практические действия всегда предшествуют теоретическим построениям и обуславливают их. Мы сначала практически оперируем с множествами конкретных материальных объектов (с пальцами, камешками и т. д.), а затем мысленно отделяем и отдельно рассматриваем аналогичные особенности отношений, обнаруженных во всех этих множествах, отвлекаясь от прочих особенностей этих объектов. Все вообще математические понятия, как бы сложны они ни были, суть, по Кондильяку, лишь различные преобразования понятий чисел первого десятка и понятий сложения, вычитания, умножения и деления. Все абстракции, которыми оперирует математика, отвлечены от реально существующих отношений во всевозможных множествах материальных объектов. Эти понятия фиксируют реально существующее сходство свойств между множествами, во всем прочем несходными.

То, что эти свойства реально присущи отношениям вещей, что именно в вещах объективного мира мы их обнаружили,— это для Кондильяка не подлежит сомнению. Об идеях чисел он говорит: «...первоначально мы заметили эти идеи в самих этих предметах и могли их заметить только там.

Сначала мы увидели их в пальцах, по мере того как отмечали последовательный порядок, в каком они разгибались и загибались. Затем мы увидели их во всех предметах, по мере того как производили с их помощью прямой и обратный счет, который мы вели с помощью пальцев» (там же, 293). дили с их помощью прямой и обратный счет, понимание математических абстракций положено в основу рассуждений о любых абстракциях вообще.

В «Логике» доказывалось, что решение математической задачи сводится к сокращению и упрощению языковых выражений в уравнениях, формулирующих условия задачи, и к последовательной замене одних выражений другими, тождественными, или аналогичными, что тождественность, или аналогичность, легче всего обнаруживается, если (как это делается в алгебре) заменить словесные выражения условными знаками, буквами. Здесь эта мысль развивается обстоятельно.

Решая конкретные арифметические задачи, пишет философ, мы ряд отношений (больше, меньше, равно, сложить, разделить и т. д.) выражаем не словами, а условными знаками. Хотя в арифметике мы и пользуемся словами, однако при вычислении отвлекаемся от реальных предметов, оперируя лишь числами. Когда надо, например, разделить сто книг между десятью работниками, мы, вычисляя, действуем лишь с числами 100 и 10, вовсе не думая ни о работниках, ни о книгах; о них мы вспоминаем лишь, когда получен результат. Таким образом, совершаем ли мы исчисление, пользуясь только словесным языком, сочетаем ли мы словесные выражения с условными знаками (как это делается в арифметике) или же заменяем все слова условными знаками (как это делается в алгебре), мы фактически производим одни и те же

операции и приходим к одним и тем же результатам. Но помимо того, что исчисление при помощи одних только условных знаков гораздо легче и точнее устанавливает тождественность, или аналогичность, выражений, «язык алгебры» обладает и другими преимуществами.

Когда, вычисляя, мы пользуемся словесным языком, нам необходимо держать в уме большое количество всевозможных сведений. Это требует от нас таких усилий, которые нередко превосходят возможности нашей памяти. В результате допускаются ошибки, обнаружить которые в большом количестве словесных выражений, образующих математическое рассуждение, очень трудно. Когда же мы вычисляем, пользуясь буквенными обозначениями алгебры, нам достаточно знать, что a , b , c и т. д.— это какие-то количества; никаких знаний ни о конкретных предметах, ни о конкретных числах здесь не требуется. К нашей памяти при этом предъявляются минимальные требования, а исчисление сводится к выполнению лишь простых действий, какие предусмотрены знаками «плюс», «минус» и т. д., действий, не требующих усилий. Всю цепь действий, из которых складывается сложное вычисление, можно легко проследить и тем самым избежать ошибок, связанных с пропуском какого-нибудь ее звена. Введение символики в математику принесло с собой еще одно преимущество, «которое нельзя было предвидеть: дело в том, что одна решенная задача дает решение всех подобных задач» (там же, 368—369).

Указывая на то, что язык условных знаков, символов, освобождает нас от необходимости задумываться над тем, к каким конкретным объектам и к каким конкретным величинам эти символы могут быть применены, Кондильяк пишет, что здесь «ре-

шение находят механически» (там же, 371). Но суть вычислительных действий независимо от того, производятся ли они на словесном языке или на языке условных знаков, символов, одна и та же; символика лишь выявляет эту суть, освобождая ее от всего, что ее заслоняет. Следовательно, чисто механический характер присущ самим исчислениям, самой математике; алгебраический язык лишь обнажает этот ее характер, делает его ясным.

Не совпадает ли здесь позиция Кондильяка с точкой зрения логических позитивистов, утверждающих, что математики «имеют дело только с лишними смысла формулами, с которыми манипулируют в соответствии с данными формальными правилами», которые вполне произвольны (33, 208)? Согласно известному изречению Б. Рассела, мы не знаем ни того, о чем мы в математике говорим, ни того, что мы там, собственно, утверждаем, и поэтому дедуктивно построенная система математических истин «нигде не покоится на почве действительности а свободно парит, подобно Солнечной системе, неся в самой себе гарантию своей устойчивости» (59, 36).

Суть позиции Кондильяка по этому вопросу сводится к следующему. В математике мы выявляем определенные свойства отношений, присущих множествам всевозможных реальных вещей, отношений, обладающих помимо этих свойств множеством других характеристик. Выделенные нами свойства мы мысленно рассматриваем сами по себе, отвлекаясь от всех прочих свойств, от которых они в реальных вещах неотделимы. Применение математических символов, которые, кроме выделенных нами свойств, ничего больше не обозначают, помогает нам рассматривать эти свойства сами по себе. Но это не значит, что математические символы во-

все лишены смысла или что мы придаем им смысл, определенный лишь нашим произволом. Обозначаемые этими символами математические идеи мы не выдумали, а, как выражается Кондильяк, усмотрели в самих реально существующих вещах, и именно поэтому мы можем успешно применять результаты вычислений к этим вещам.

О правилах, по которым мы оперируем символами, Кондильяк пишет следующее: когда мы вычисляем (или вообще рассуждаем), нам кажется, будто «наш ум ведет себя так, как ему угодно; мы не ощущаем, что им руководят. Между тем он ведет себя правильно лишь постольку, поскольку подчиняется законам, которые предписывает ему природа. Действительно, пусть память воспроизводит длинный ряд идей или алгебра сразу ставит их перед глазами; рассуждать, как и исчислять, всегда означает руководить своим умом согласно данным методам, методам, которым нельзя произвольно следовать или не следовать, стало быть, согласно механическим методам» (16, 3, 371). Полагать, что мы вольны избрать любой способ рассуждения, какой пожелаем, прибавляет философ,— значит глубоко заблуждаться насчет возможности нашей свободы воли.

Так — по сути дела материалистически — Кондильяк интерпретирует математическое рассуждение.

Свое истолкование искусственного языка, применяемого в алгебре, и математического рассуждения вообще философ распространяет на всякое рассуждение. Подобно математическому исчислению, говорит он, любое рассуждение — это цепь логических операций, совершаемых и тут и там по одним и тем же правилам; и тут и там мы фиксируем внимание только на одних свойствах пред-

метных отношений, отвлекаясь от всех других присущих им характеристик; и тут и там точность получаемых в результате рассуждения знаний зависит от точности применяемого языка. А предельно точным является искусственный язык строго однозначных символов, позволяющих к тому же получать решения, имеющие силу для целого класса аналогичных задач.

Высказанная в «Логике» (см. там же, 260) мысль, что всякое рассуждение есть исчисление, получает дальнейшее развитие в «Языке исчислений». «Конечно,— говорится там,— исчислять — значит рассуждать, а рассуждать — значит исчислять...» (там же, 371). Искусственный язык символов и механические вычисления применимы во всех науках. По сути дела речь идет о том, что формализовать (если пользоваться современной терминологией) можно и всю математику, и все вообще науки, включая философию. Независимо от того, что является предметом рассуждения, пишет он, «слова для меня являются тем, чем цифры или буквы являются для математика, который исчисляет»: в обоих случаях производятся одни и те же логические операции по одним и тем же правилам. Поэтому любую научную проблему, любой философский вопрос можно решить, оперируя, следуя этим правилам, точными, однозначными символами, т. е. посредством исчисления. Ведь и рассуждения любого ученого, и «рассуждения метафизика суть механические действия, так же как исчисления математика». В самом деле «если действие является механическим в одном случае, то почему бы ему не быть таким же и в другом и почему оно не является механическим, когда решается метафизический вопрос?» (там же, 370; 371).

Именно этим путем, путем освобождения смысла

знаков от всего, кроме того свойства, какое в данном рассуждении исследуется, путем постепенного упрощения знаков, совершенствуются методы рассуждения, приводящие нас к открытиям. Именно этим путем мы идем ко всем открытиям, какие способны совершить.

Таким образом, перед нами отчетливо выраженные логические идеи о том,

что для успешной деятельности научного мышления огромное значение имеет точность применяемого в науке языка;

что доказавшее свою эффективность в алгебре оперирование строго однозначными символами, подчиненное определенным логическим правилам, оперирование, освобождающее от необходимости обращать внимание на конкретные объекты и величины, для которых имеют силу алгебраические выкладки, можно и должно с успехом применить во всех науках;

что такое оперирование символами, т. е. исчисление, в огромной степени повышает точность познавательных результатов нашей мыслительной деятельности, упрощая ее, предохраняя от ошибок, так как «механически» производимые логические действия обеспечивают на каждом этапе рассуждения проверку, выявляющую, какие операции уже произведены и какие надлежит произвести, и не допускающую перерывов в цепи умозаключений;

что, применяя такие исчисления во всех областях познания, мы сумеем сделать все заключения («все открытия»), какие вообще можно сделать на основе сведений, от которых мы отправляемся в каждом рассуждении.

Здесь выявляются огромные познавательные возможности исследования тех или иных конкрет-

ных областей на основе точного искусственного языка, т. е. посредством неинтерпретированных исчислений, в которых мы отвлекаемся от особенностей каждой из этих областей. Обнаружив и высоко оценив их познавательную роль, Кондильяк значительно опередил теоретическую мысль своего времени. Подлинный смысл и значение таких исчислений были поняты лишь в XX в. Лишь в наше время успехи математической логики позволили перейти к сознательному и успешному применению метода формализации в самых различных научных областях.

Вместе с тем лишь в наше время удалось строго доказать невозможность полной формализации не только всего мышления, но и отдельных областей знания, в том числе и математики (теорема Гёделя). Утверждая, что исчисление может заменить содержательные рассуждения во всех науках, в том числе и в философии, Кондильяк, разумеется, глубоко заблуждался — это было иллюзией, которой трудно было избежать в век господства одно-стороннего рассудочного образа мышления.

Тем не менее другие логические идеи Кондильяка оказались чрезвычайно плодотворными. Философ выдвинул положения, получившие признание и эффективное применение лишь полтора-два десятилетия спустя. Это относится прежде всего к высказываниям Кондильяка о том, что всякое мышление, поскольку оно всегда оперирует абстракциями и неотделимо от языка, пользуется в какой-то степени «алгеброй», которая в этом смысле возникла вместе с мышлением и языком задолго до того, как были изобретены искусственные языки; что важными этапами в развитии и совершенствовании формализации явилось сначала создание письменности, а позднее развитие математики вообще,

изобретение и применение алгебраической символики в особенности.

Правда, как известно, пионером этих идей был Лейбниц. Он полагал, что оперирование точными искусственными знаками по определенным правилам можно будет ввести во все области знания, что «с помощью таких средств можно достичь... удивительного искусства в открытиях и осуществить анализ, который в других областях даст нечто подобное тому, что алгебра дала в области чисел» (50, 15). «...Единственное средство улучшить наши умозаключения,— писал Лейбниц,— состоит в том, чтобы сделать их столь же наглядными, как умозаключения математиков, так, чтобы можно было глазами найти свою ошибку и чтобы, когда возникают споры между людьми, достаточно было сказать: «Посчитаем!» ...чтобы увидеть, кто прав» (там же, 16). Не только сами идеи, но и способ их выражения у Лейбница и Кондильяка в наиболее существенном совпадают, но приоритет немецкого мыслителя, высказавшего все это в XVII в., не подлежит сомнению, не говоря уже о том, что он заложил основы математической логики.

В современных буржуазных работах о французском Просвещении и о философии Кондильяка этот мыслитель, как правило, оценивается как представитель чистого сенсуализма, а его логические идеи или игнорируются, или упоминаются мимоходом как нечто, не заслуживающее внимания. От этих работ выгодно отличается обширное введение Г Клауса к изданию на немецком языке «Логики» и «Искусства исчислений» (1959). Автор высоко оценивает логические идеи, содержащиеся в этих трудах, отнюдь не считая при этом, что Кондильяк отверг сенсуализм и эмпиризм, пе-

рейдя на позиции одностороннего рационализма. Иначе освещается этот вопрос в посвященных Кондильяку книгах Ж. Леруа и Дж. Ф. Найт — единственных книгах буржуазных ученых, где рационалистическим идеям философа уделяется серьезное внимание.

Ж. Леруа утверждает, что Кондильяк не интересуется многообразием фактов объективной действительности. Его помыслы сосредоточены на идеальном логическом тождестве, которого в реальном мире нет. Накладывая на реальность ткань словесных выражений и ограничиваясь их классификацией, пишет Леруа, «он покидает почву фактов» (51, 224). Поставив на место живой реальности абстрактные выражения и оперируя ими, Кондильяк «пренебрег данными опыта» (там же, 228—229). В глазах Кондильяка не опыт, а чистое умозрение дает нам истинное знание: «...нет ничего более противоположного эмпиризму Локка», чем позиция автора «Логики» и «Языка исчислений», позиция, совпадающая с позицией Лейбница, — у обоих «мысль ориентируется на соблюдаемый с крайней строгостью панлогизм» (там же, 226).

Таким же радикальным рационалистом изображает Кондильяка Найт. Не опыт, полагает она, а разум считал философ единственным средством достижения истины. «Кондильяк в конечном счете верил в чистый разум, разум математический, независимый от ощущений...» (47, 298). При чтении его произведений создается «образ человека и не помышлявшего об эмпирической философии» (там же, 16). Однако приведенные многочисленные высказывания Кондильяка недвусмысленно показывают, как нам кажется, что, выдвигая рационалистическую концепцию формирования сложных структур нашего знания, он ни в одной своей ра-

боте не отказывается от убеждения в опытном происхождении первичного материала, из которого эти структуры строятся.

Интерпретация философии Кондильяка в книге Найт в одном отношении отличается от интерпретации Леруа. Найт показывает, что философ отвергает не только субъективный, но и всякий объективный идеализм. Вселенная, в глазах Кондильяка, пишет Найт,—это строго упорядоченная система, существующая вне нашего сознания и независимо от него; она проявляется в фактах, действующих на наши органы чувств, вызывая ощущения. Но истинное, адекватное отражение эта система получает лишь в системе идей, вырабатываемых нашим разумом, потому что порядок, свойственный разуму (логике), соответствует порядку, присущему вселенной. Леруа же утверждает, что и логические идеи Кондильяка, и его онтологические идеи по сути дела совпадают с воззрениями Лейбница; что Кондильяк такой же объективный идеалист, как Лейбниц. Леруа пишет: Лейбниц «полагал, что высший разум сумел бы распознать в объекте всю совокупность следующих друг за другом состояний, к возникновению которых приведет последующее развитие: всякая истина ему представлялась аналитической. Но ведь это в сущности то же, что твердит Кондильяк» (52, XXIX).

На деле, однако, то, что «твердит Кондильяк» об анализе, о символике, о рассуждении как исчислении и т. д., существенно отличается от мыслей Лейбница, который писал: «Душа содержит изначально принципы различных понятий и теорий, для пробуждения которых внешние предметы являются только поводом, как это думаю я вместе с Платоном...» (18, 48). Исходные сведения, пер-

вые звенья логических исчислений,— это, по Лейбницу, не данные опыта, а идеи и истины, врожденные нам в качестве «потенций» (*virtualités*). Логический анализ превращает эти заложенные в уме возможности в действительность. Достоверное знание с этой точки зрения имеет своим источником не внешний мир, не бытие, а разум, сознание. Кондильяк же считает, что фундамент формализованного рассуждения, приводящего к достоверным знаниям, образуют суждения, доставленные нам чувственным опытом — воздействием внешних предметов на нас и нашим воздействием на них. Отношения, о которых сообщает этот опыт,— объективно существующие отношения между вещами. Здесь в основе понимания логического исчисления лежит убеждение в том, что первоисточник всех наших знаний — опыт; что логический анализ выявляет, делает ясным для нас то содержание, которое вложила в наши чувственные восприятия объективная действительность. Эта точка зрения противоположна лейбницевской не только потому, что является эмпирической и сенсуалистской, но и потому, что это по сути дела материалистическая позиция.

Кондильяк считал, что из элементов, на которые анализ разлагает «идею», полученную в чувственном восприятии, можно затем эту «идею» воссоздать заново. Но он вовсе не считал обе операции равнозначными. Воссоздать «идею» можно только после того, как был совершен ее анализ. Поэтому ни будущую судьбу объекта, ни его нынешние свойства вывести а priori, по Кондильяку, невозможно; все, что можно узнать о нем, можно узнать только а posteriori. И вовсе не всякая истина является для этого философа аналитической, т. е. суждением, предикат которого содержится в его

субъекте. Аналитичны, по Кондильяку, лишь тождественные суждения, образующие звенья рассуждения. Самые же важные, исходные истины, лежащие в основе всех рассуждений,— это истины, доставляемые опытом, синтетические суждения, содержащие новое знание об отношениях между вещами и об их отношении к нам, знания, которые невозможно иметь а priori.

По мнению же Леруа, и Лейбниц, и Кондильяк «одинаково рассматривают реальность, они ее понимают как систему аналитических истин, в которой вещи могут быть уподоблены понятиям, а затем оба характеризуют реальность как живую логику» (51, 228). Но ведь Лейбниц, как известно, приписывал объективное существование «духовным единицам бытия», в которых видел основу действительности. А Кондильяк всегда решительно отвергал существование каких бы то ни было «духовных единиц» вне нашего сознания и более четверти «Трактата о системах» посвятил опровержению объективно-идеалистического учения Лейбница. Любая попытка отождествить философские позиции этих мыслителей явно противоречит фактам.

Что касается их логических идей, то, возвращаясь к данному вопросу, необходимо отметить следующее. Высказанные Лейбницем идеи относительно возможностей применения формализации не встретили отклика у философов и ученых ни в XVII, ни в XVIII, ни даже в первой половине XIX в.: в их глазах это были фантастические выдумки, лишенные научного смысла. Кондильяк оказался единственным мыслителем, понявшим значение этих идей за сто с лишним лет до того, как они получили признание. Еще в XVIII в. он стал обстоятельно выявлять методологическую и

эвристическую эффективность формализации, вскрывая силу абстрактного мышления, показывая, какую важную роль оно имеет в познании. Весьма примечательно, что к разработке этой проблемы в философии обратился сенсуалист, за которым прочно укрепилась репутация непримиримого противника рационализма. Последнее обстоятельство, по-видимому, объясняет тот факт, что историки философии не заметили, что именно этот сенсуалист сумел обнаружить и по достоинству оценить доступные лишь на ступени рационального познания логические средства, значение которых не видели даже философы, высоко оценивавшие возможности абстрактного мышления.

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО



фишируемый в работах Кондильяка отказ от каких-нибудь доктринальных споров с ортодоксальной теологией не мешает ему трактовать общественные явления, игнорируя сакральную литературу. И различия между народами, и изменения, происходящие в их жизни, философ объясняет только естественными причинами, вовсе не прибегая к божественному вмешательству в какие бы то ни было социальные процессы.

Исходный пункт размышлений Кондильяка об обществе (как и у других «философов») — природа, т. е. природа человека и окружающая его природа. Человек научается заниматься охотой, скотоводством, земледелием и другими «искусствами», поддерживающими его существование, а также делать необходимые для этих «искусств» наблюдения, потому что его вынуждают всем этим заниматься потребности. Потребности являются следствием определенного устройства тела, устройства, которым это тело обладает от природы и которое позволяет человеку совершать действия и наблюдения, требуемые этими «искусствами». А окружающая человека природа такова, что, воздействуя на нее, можно извлечь средства, удовле-

творяющие потребности людей, поддерживающие их жизнь.

Означает ли это, что в глазах Кондильяка природа — единственный фактор, детерминирующий сознание человека?

Вопреки широко распространенному мнению, что «Кондильяк исключил из рассмотрения вопрос о роли природных задатков в обучении и воспитании» (22, 232), он всецело присоединяется к мысли Ламетри о том, что различия между людьми в умственном отношении детерминированы различиями телесной организации отдельных лиц и различиями в условиях их жизни. Но как ни велико значение, которое философ придает при этом природе человека и окружающей его природе, все же он не считает, что все особенности духовного мира человека определяются только двумя этими факторами. Тезис о первостепенной важности общения для формирования и развития специфической для людей психики, тезис, от которого Кондильяк отошел в «Трактате об ощущениях», вновь занимает свое место в его работах, созданных позднее.

В работе «Об искусстве рассуждения» мы вновь встречаемся с положением о том, что присущая человеческому телу организация лишь создает возможности для формирования и развития человеческого интеллекта, а для реализации этих возможностей необходимы определенные внешние условия, прежде всего общение с другими людьми. Кондильяк здесь резко выступает против предрассудка, который, по его мнению, необходимо уничтожить и который заключается в представлении, будто одна лишь природа сделала нас тем, чем мы являемся. Этому предрассудку противопоставляется положение: «Всем так называемым мни-

мым природным дарованиям мы обязаны обстоятельствам и обучению» (16, 3, 33).

Это характерное для энциклопедистов «материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания» (1, 3, 2), служило для обоснования требований тех буржуазно-демократических преобразований, которые, по убеждению просветителей, должны были положить конец бедствиям неразумно и несправедливо организованной жизни общества.

Всевозможные занятия людей, «искусства» приносят необходимые людям вещи только при условии, что те, кто этими «искусствами» занимается, обладают определенными знаниями. Добыть знания невозможно без наблюдений. «Но делать эти наблюдения заставляют нас наши потребности. Хлебопашец заинтересован в том, чтобы знать, когда пахать, сеять, убирать, какие удобрения более всего подходят для того, чтобы сделать землю плодородной, и т. д. Он, следовательно, наблюдает, он исправляет допущенные ошибки и обучается. Коммерсант наблюдает различные явления в торговле: куда надо доставить определенные товары, откуда привезти другие товары и какой обмен ему наиболее выгоден... подобно тому как в каждом классе граждан наблюдения направлены в соответствии с нуждами этого класса,— совокупность наблюдений всех классов направлена в соответствии с нуждами всего общества» (36, 1, 434).

Человек, по Кондильяку, отличается от животных тем, что его потребности постоянно растут и вместе с ними расширяется круг его деятельности, количество и сложность «искусств», которыми он овладевает, а значит, расширяется и круг его зна-

ний. Самый узкий круг потребностей и знаний у дикарей, шире — у пастушеских народов, еще шире — у народов, занимающихся земледелием, и самый широкий — у народов, развивших многочисленные разнообразные ремесла и другие «искусства».

Кондильяк выступает против взгляда, согласно которому образ мыслей, обычаи, нравы и вся вообще культура детерминированы только климатом страны, и если науки и искусства у какого-либо народа не остаются на одном уровне на протяжении веков, то эти изменения в материальной и духовной культуре народа обусловлены изменениями климата его страны. Философ возражает, замечая, что изменения климата не бывают столь же внезапны и значительны, как революции в искусствах и науках (см. 16, 1, 262). Климат на протяжении истории народа практически неизменен и может влиять лишь на органы: при благоприятном климате рождается больше людей с лучше устроенной машиной, более совершенно устроенным телом (*des machines mieux organisées*) и благодаря этому более одаренных, а при неблагоприятном климате таких людей рождается меньше. Если бы специфика материальной и духовной жизни народа определялась лишь климатом, действие которого (и положительное и отрицательное) во все времена одинаково, «то различия между народами оставались бы всегда одними и теми же: одни из них были бы просвещенными теперь, как и раньше, другие же [всегда] коснели бы в невежестве» (там же, 263). Этого не наблюдается ни в отношении «искусств» и наук, ни в отношении нравов: «...характер народа постепенно претерпевает те же изменения, что и существующая у него форма правления...» (там же, 261). «Стало быть, климат

не есть причина развития искусств и наук, он необходим лишь как существенное условие их развития» (там же, 263).

Влияние климата на формирование особенностей материальной и духовной жизни народа, в том числе на его предрасположенность к той или иной форме правления, для Кондильяка не подлежит сомнению. Но, с одной стороны, «наклонности меняются из-за тысячи обстоятельств. Скучность и изобилие страны, ее местоположение; выгоды, приносимые друг другу народом, населяющим эту страну, и народами соседних стран; беспокойные умы... чье воображение подчиняет себе воображение их сограждан,— все это и множество других причин содействуют изменению и иногда даже полной смене первоначальных склонностей, которыми нация обязана своему климату» (там же, 261). С другой стороны, «искусства», которыми занимается данный народ, а также существующая у него форма правления оказывают существенное воздействие на формирование характера этого народа, его образ мыслей, нравы и обычаи. Когда древние римляне переживали самый ранний период своей истории, им были известны «лишь самые необходимые искусства». «Они ценили их тем более, что каждому члену республики одинаково необходимо было заниматься ими, и с ранних лет привыкали смотреть одинаковыми глазами на земледелие и на военачальника, который им занимался» (там же, 262). В более поздние периоды истории Рима дело обстояло, как известно, иначе. Могущественное государство древних франков было обязано своим возникновением военному искусству этого народа, что побудило франков презирать земледелие и вообще презирать искусства, которыми сами они не были обязаны заниматься

и заботы о которых они возложили на рабов (см. там же).

По сути идеалистическое это понимание истории представляло собой в XVIII в. большой шаг вперед, так как, вовсе не упоминая о деятельности провидения, оно давало социальным явлениям вполне естественное объяснение, утверждая, что в основе общественной жизни лежат природная среда, характер «искусств» (т. е. материального и духовного производства) и форма правления. Это концепция, по сути дела совпадающая с той, которую защищал Монтескьё, когда писал: «Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа» (21, 412). Увидевший свет за год до «Духа законов» «Опыт...» Кондильяка, как и основной труд Монтескьё, сыграл существенную роль в борьбе против феодально-абсолютистской идеологии, в становлении нового взгляда на общественную жизнь.

В «Опыте...» доказывается не только то, что язык не может ни возникнуть, ни существовать вне общества, но и то, что сознание народа, детерминируемое естественными, социальными и политическими факторами, накладывает отпечаток на его язык, определяет его специфику. «Так же как форма правления влияет на характер народов, так и характер народов влияет на характер их языка» (16, 1, 261).

Кондильяк постоянно подчеркивает изменчивость всех сторон материальной и духовной жизни общества и убежден в том, что и в материальной и в духовной сфере путь изменений, пройденный человечеством, представляет собой поступательное движение. «Чем больше мы невежественны... — пи-

шет он,— тем больше мы склонны думать, что те, кто жил до нас, хорошо делали все, что делали, и что нам остается только подражать им. Многовековой опыт должен был бы заставить нас избавиться от этого предубеждения» (там же, 226). В работах философа, в которых прослеживаются этапы развития науки, техники, общественных отношений, идея о том, что в ходе истории имеет место прогресс, получает свою конкретизацию.

Первоначально все граждане в обществе были равны. Те из них, которым поручалось управление военными или гражданскими делами общества, обладали властью только во время отправления этих функций, после чего возвращались в состояние обыкновенных, рядовых граждан. Так как все в обществе были равны, то интересы всех граждан совпадали. Для управления ими достаточно было небольшого количества простых законов, и тогда «для граждан не было ничего выше закона» (16, 2, 177). Состояние их умов существенно изменилось позднее, когда возникло неравенство граждан, когда образовались сословия, интересы которых отличались друг от друга. Задачи управления обществом очень усложнились, потребовалось создать множество сложных законов, регулирующих отношения между сословиями, и постоянные органы власти. Обязанность властей и цель, которой должны служить законы государства,— добиться того, чтобы граждане, действуя на основе собственных различных интересов, сообразовались бы «с целями общей системы» (там же, 175).

Но история свидетельствует, что во все эпохи, даже в те, которые называют просвещенными, суеверие распространяло среди населения самые нелепые предрассудки, самые ложные идеи. А власти не только разделяли всегда эти предрассудки и

заблуждения, но и сами их насаждали и укрепляли; «...власть имущие хотят, чтобы заблуждения и предрассудки сохранялись» (16, 3, 232). «Обозрев века истории, вы утвердитесь в той максиме, что мнение правит миром. Но чем же является мнение, как не предрассудком? Вот что руководит верховной властью» (16, 2, 178). И такое положение, когда в основе государственных законов и деятельности властей лежат не разумные принципы, обеспечивающие интересы отдельных граждан и всего общества в целом, а предрассудки и заблуждения, является не исключением, а правилом. Таким образом, при всей своей политической умеренности Кондильяк не закрывал глаза на отрицательные черты существующей политической системы, отнюдь не идеализировал ее, но говорил, что монархия «не гарантирует ни от капризов, ни от тирании», и даже настаивал на необходимости реформ, хотя и проводимых весьма осторожно (см. там же, 178; 176—177).

В трактовке сущности нравственности и ее происхождения Кондильяк разделяет взгляды большинства «философов». Размышляя над своими потребностями и интересами, говорит он, люди рано или поздно начинают понимать, что им необходимо помогать друг другу, а также придерживаться ряда других правил поведения, соблюдение которых необходимо в их интересах, для их общего блага. Придя к такому выводу, люди дают друг другу «взаимные обязательства. Они приходят к согласию насчет того, что будет позволено или запрещено, и их соглашения становятся законами, которым должны подчиняться их поступки; и здесь-то и берет начало нравственность» (там же, 467). Но, подчеркивает философ, установление принципов нравственности посредством соглашения не озна-

чает их произвольности. Правда, существует много моральных норм, которые произвольны, так как при их установлении не считались с требованиями природы. Но есть и подлинные нравственные законы; они тоже «наше творение, потому что именно мы заключили соглашение; однако не мы одни это сделали — вместе с нами их создавала природа, она диктовала их нам, и не в нашей власти было сделать их другими. Так как потребности и способности человека даны (природой. — В. Б.), даны и сами законы...» (16, 3, 209). Хотим ли мы этого или не хотим, мы вынуждены поступать так, как этого требуют наши правильно понятые потребности и способности, и избегать поступков, им противоречащих, если мы этого не делаем, мы бываем наказаны «самой природой». Источник нравственности — природа, «естественный закон» (см. 16, 2, 467) и человеческий разум, постигший веления природы. Так как люди верят в бога, они думают, будто устанавливаемые разумом (побуждаемым к этому природой) моральные нормы происходят от бога, будто нравственные «законы, предписываемые нам разумом, — это законы, которые дал нам сам бог...» (там же). То истолкование нравственности, которое дает Кондильяк, показывая иллюзорность мнения верующих, само является, конечно, идеалистическим, но, как и этические взгляды других просветителей, оно носит отчетливо буржуазный характер и направлено против традиционной этики феодально-абсолютистского общества.

Говоря о том, что и в прошлом, на протяжении всей истории, и в настоящее время умами людей владеют предрассудки и заблуждения, Кондильяк именно в этих предрассудках и заблуждениях видит основную причину всех бедствий, от которых

страдает человеческое общество. Все эти заблуждения, согласно философу, имеют одно и то же происхождение, все они равным образом следствие привычки пользоваться словами до того, как было определено их значение, или даже до того, как возникла потребность в их определении. Своевременное и точное определение значения слов объявляется Кондильяком чудодейственным оружием, сметающим все препятствия на пути к счастью человечества. Средством же, способным разрешить все политические, социальные, этические и иные проблемы, заставляющие глубоко страдать людей, Кондильяк, как и все «философы», считает просвещение, разрушающее предрассудки и вооружающее людей знаниями.

Особенно ярко идеалистический характер взгляда «философов» на общественную жизнь проявляется в их теории о просвещенном государе. «Хорошая книга, тронувшая сердце великого государя,— писал Гольбах,— может стать могущественной причиной, которая с необходимостью повлияет на поведение целого народа и счастье известной части человечества» (5, 235). Кондильяк тоже был убежден, что просвещенность монарха, его умение следовать советам ученых и специалистов имеют решающее значение для обеспечения благоденствия страны. В этом отношении он разделяет позицию всех просветителей.

Следует отметить, однако, что, хотя на философии Кондильяка (как и других просветителей) лежит печать метафизического образа мышления, им были высказаны и диалектические мысли, вовсе не характерные для века Просвещения. Так, критикуя теорию предустановленной гармонии Лейбница, Кондильяк пишет, что она означает предопределенность каждого нашего поступка и

уподобляет человека автомату, все действия которого однозначно запрограммированы изготовившим его мастером. Кондильяк отвергает эту точку зрения. Пока мы следуем лишь привычкам, пишет он, мы хотя и поступаем не против своего желания, но не выбираем своего образа действий, а лишь покоряемся обстоятельствам. Здесь нет свободы. Свобода имеет место лишь там, где налицо способность поступать так, как ты не поступаешь, и не поступать так, как ты поступаешь, т. е. там, где имеет место обдумывание, взвешивание последствий поступков и выбор того образа действий, который признается в результате такого взвешивания лучше всего ведущим к намеченной цели. Это вовсе не значит, что свобода представляет собой ничем не обусловленный произвол: «...свобода вовсе не заключается в решениях, независимых от воздействия предметов на нас и от всякого влияния приобретенных нами знаний. Мы неизбежно зависим от предметов в силу беспокойства, вызываемого их отсутствием, ибо мы обладаем потребностями; мы неизбежно руководствуемся своим опытом при выборе того, что может быть нам полезным...» (16, 2, 374).

Свобода заключается в способности добиться своего даже вопреки противодействующим обстоятельствам, внутренним и внешним. Корабль, управляемый невеждой,— игрушка волн. Искусный же кормчий, обладающий необходимым опытом и знаниями, заставляет корабль двигаться желаемым курсом даже тогда, когда ветер этому противодействует. Не зная, чего нам опасаться и что нам благоприятствует, мы всецело во власти обстоятельств и обуревающих нас страстей. Уроки же опыта, знания, им доставляемые, позволяют нам покорять обстоятельства, подавлять свои стра-

сти, добиваться желаемого и приобретать свободу.

Даже статуя, лишенная речи и общения с себе подобными, обладает свободой в той мере, в какой она обладает опытом и знаниями. «...Знания мало-помалу освобождают ее от цепей рабства, к которым, казалось, ее первоначально приковали ее потребности» (там же, 373). Дело в том, что свобода всегда имеется в той или иной степени, зависящей от объема и глубины наших знаний. С ростом объема и точности знаний увеличивается возможность правильно предвидеть последствия наших поступков и, следовательно, растут масштабы нашей свободы. Но она никогда не бывает безграничной, абсолютной. Не только потому, что знания, как бы обширны они ни были, ограничены, но и потому, что мы никогда не можем полностью освободиться от власти обстоятельств — внутренних и внешних. При сильной буре руль перестает повиноваться руке кормчего, а «бурные страсти способны отнять у нас эту власть над собой» (там же, 374).

Высказывая эти мысли, существенно поднимающиеся над уровнем философии его века, Кондильяк прокладывает путь немецкой классической философии, одним из важнейших достижений которой был диалектический подход к решению вопроса о соотношении свободы и необходимости.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ



философии Кондильяка много противоречий. В ней своеобразно сочетаются требования держаться только фактов, только опыта и построение умозрительных «мысленных экспериментов»; резкая критика «духа систем» и попытка построить собственную истинную систему; нападки на материализм и лежащая в основе важнейших построений философа материалистическая позиция; повторяемый постоянно номиналистический тезис, что объективно существует лишь единичное, и обстоятельное разъяснение того, что общее в нашем знании выражает общее и в самой реальной действительности; утверждения, несущие на себе печать агностицизма, и проникнутое гносеологическим оптимизмом убеждение в познавательном могуществе человечества, в его способности постичь любые отношения, связи, законы объективного мира; идеалистический в целом подход к общественной жизни и понимание огромной роли природных и социальных факторов в формировании духовного облика общества; рассуждения о статусе, представляющие собой крайнюю степень абстрактности и созерцательности в трактовке человека, и многочисленные высказывания о решающей роли практической деятельности людей и в процессе приобретения ими знаний, и в процессе проверки истинности этих знаний; метафизическое в целом мировоззрение и настойчивое стремление рассматривать каждый исследуемый объект в его возникновении и в процессе его изменения и развития. Но, пожалуй, больше всего оригинальность Кондильяка как

мыслителя проявилась в присущем лишь ему своеобразном сочетании эмпиристской, сенсуалистской гносеологической позиции с тем ценным, что он нашел и усвоил в учениях великих рационалистов XVII в.

Для оценки современными буржуазными историками философии места Кондильяка в происшедшей в XVIII в. борьбе идей характерна книга Д. Морне «Интеллектуальные истоки французской революции» (55). Перечислив здесь 408 философских произведений, опубликованных с 1715 по 1787 г. и сыгравших определенную роль в идейной подготовке революции, автор не упоминает ни одной работы Кондильяка. Такое игнорирование значения творчества Кондильяка представляет собой искажение истории развития мысли. В противоположность этому советские исследователи выявляют тот большой вклад, который внес мыслитель в философию, подготовившую умы французов к революции 1789 г. Философия Кондильяка, как верно указывает И. С. Нарский, «сыграла в свое время значительную прогрессивную роль» (22, 233). Этот философ «принес большую пользу развитию материализма во Франции, — подчеркивает Е. П. Ситковский, — и, несомненно, по этой причине вошел в историю материализма» (26, 16).

На мыслителей XVIII и XIX вв. оказала влияние главным образом аргументация, развитая в трудах философа в обоснование чувственного и опытного происхождения всех наших знаний, и содержащиеся в этих трудах материалистические идеи: учение о том, что сознание человека — продукт условий его жизни и воспитания, а также материалистическое решение психофизической проблемы, утверждающее детерминированность явлений человеческого сознания процессами, соверша-

ющимися в теле, устройство которого у всех людей от природы одинаково. Эти идеи сыграли большую роль в борьбе за буржуазное преобразование общества и в ниспровержении мировоззрения, освящавшего сословные привилегии. Они стали обоснованием положения о равенстве всех людей, о том, что каждый человек от природы обладает такими же неотъемлемыми правами, как всякий другой. Существенное значение для развития материализма имела та критика, которой Кондильяк подверг идеализм рационалистических систем XVII в., дедуцировавших знания о мире из общих положений, извлеченных якобы из недр человеческого духа. С момента рождения метафизики XVII в. ее антагонистом был материализм (см. 1, 2, 139). И, по словам К. Маркса, эта метафизика была побита «французским Просвещением и в особенности французским материализмом XVIII века» (там же). Следует помнить, что одним из мыслителей, особенно много сделавших для триумфа материализма просветителей, был Кондильяк.

Существенно сказались на состоянии умов современников Кондильяка его идея о том, что в основе развития общества лежит не деятельность провидения, а естественные процессы, природные условия, «искусства», доставляющие людям все необходимое для их жизни, и политическая организация общества. Определенное влияние оказали на развитие философии мысли Кондильяка о первостепенной роли в формировании абстрактного мышления и в познании вообще материальной деятельности людей, посредством которой они удовлетворяют свои потребности, поддерживают свое существование; о том, что практика предшествует теории, обуславливает создание последней, определяет ее характер и проверяет ее истинность.

Философские произведения мыслителя явились сильным оружием в деле сокрушения феодально-абсолютистского образа мышления и утверждения новой, буржуазной идеологии. Вольтер писал: «...сегодня, в век, представляющий собой зарю разума, некоторые головы гидры фанатизма вновь оживают. Кажется, источаемый ими яд менее смертелен и их пасти менее прожорливы... но чудовище еще существует; тот, кто станет добиваться истины, рискует подвергнуться преследованиям. Следует ли оставаться во мраке бездеятельным? Или следует возжечь светильник, против которого зависть и клевета зажгут свои факелы? Что касается меня, то я полагаю, что истина не должна прятаться перед лицом чудовищ...» (61, 191—192). Как ни велика дистанция, отделяющая воинствующий вольтеровский антиклерикализм от подчеркнутой лояльности Кондильяка, эти слова вполне могут быть отнесены и к нему.

Но место Кондильяка в истории философии помимо этого определяется также и тем, что он явился одним из предшественников тех ученых, которые поняли роль искусственных языков в науке и ныне широко применяемого в различных областях знания «алгебраического» построения теорий, он оказался в XVIII и XIX вв. единственным философом, не только высоко оценившим значение этих логических средств, но и впервые предпринявшим попытку дать им материалистическое истолкование.

ПРИЛОЖЕНИЕ

(Из «Курса занятий
по обучению принца Пармского»)*

[...] Между привычками и бытом, обуславливающими поведение каждого из народов, должно существовать такое же различие, как и между условиями жизни, в которых различные народы находятся. Но подобно тому как перевороты (*les révolutions*), происходящие в уме человеческого, вызывают перевороты в нравах, изменения нравов производят изменения в форме правления; так что форма правления так зависит от нравов, как нравы зависят от того, как рассматриваются или расцениваются человеческие поступки. Эти три фактора, производящие друг друга в указанном порядке, воздействуют один на другой еще и в обратном порядке; я хочу сказать, что и форма правления влияет на нравы, а нравы — на образ мыслей. Чем больше, монсеньор, вы будете наблюдать народы, тем ярче вы заметите взаимовлияние этих трех факторов. И Вы убедитесь, что их взаимное влияние друг на друга является первопричиной всех происходящих переворотов и оно же будет первопричиной всех грядущих переворотов, а следовательно, оно может привести к тому, что Ваше царствование окажется счастливым или несчастным. Таким образом, для вас чрезвычайно важно знать, как, в каких пределах и с какими предосторожностями Вам надлежит действовать, чтобы подчинить себе влияние данных факторов; к тому же должен сказать, что Вы станете достойным повелевать лишь в той мере, в какой Вы окажетесь способным должным образом приостанавливать, ускорять, замедлять, изменять ход событий. Вот чему Вас может научить опыт минувших веков [...]

* Пер. осуществлен Монакиной З. К. по изд. *Condillac. Oeuvres philosophiques*, vol. II. Paris, 1948.

Земледелие оказалось первым искусством, потребность в усовершенствовании которого возникла у общества. Для достижения этого усовершенствования наблюдали природу во всем, что она производит. Познали, или считали, что познали, средства, способствующие плодородию. Возделывая почву, надеялись повысить ее урожайность, пытались ставить опыты. Небрежно произведенные наблюдения приводили, разумеется, к тому, что принимались как истинные предположения, лишённые оснований. Но попытки их применения, не имевшие успеха, показывали ошибочность таких предположений. Низкие урожаи заставляли отказаться от системы, в пользу которой люди были настроены. Учились на ошибках, и прогресс в земледелии осуществлялся в той мере, в какой росла нужда в увеличении плодородия земли и в какой облегчилось выявление допущенных ошибок. Совершенство земледелия зависит от знания [особенностей] времен года. В силу этого пахарь вынужден был стать астрономом. Чем больше была нужда в изучении движения светил, тем с большей поспешностью он строил предположения, в которых ход светил выступал таким, каким человеку рисовало его воображение. И он начинал с того, что строил ошибочные системы. Но если его гипотезы годами не согласовывались с состоянием погоды в различные периоды, то, как бы велико ни было его предубеждение, оно не могло устоять перед очевидностью ошибочности его представлений, в которых движения светил выступали такими, какими их рисовало его воображение. Тогда человек вновь начинал наблюдать, строил новые гипотезы. Опыт исправлял ошибки, а в астрономии совершался прогресс. В общем, именно таков метод, которому следует человеческий ум в ремеслах и в искусствах, им создаваемых и совершенствуемых. Он накапливает наблюдения, строит гипотезы, на которые ему указывают его наблюдения, и завершает этот процесс опытами, подтверждающими или исправляющими его гипотезы.

Геометрия, столь необходимая для искусства, для физики и астрономии, именно таким путем обрела свое начало и сама совершенствовалась. При самых больших неточностях у геометрии было то преимущество, что она представляла идеи наглядные (sensibles), легко определяемые. Разумеется, часто случалось, что их воспринимали лишь приблизительно к искомым соотношениям. Но по мере того как стремились все более совершенствовать искусства, все больше ощущались неудобства столь грубой геометрии. Стали искать иные методы и нашли их. Тот, кто первым

пришел к мысли измерять угол дугой окружности, пролил яркий свет на изыскания в данной области.

С одной стороны, польза, достижение которой ощутительно, когда в ней есть нужда, с другой — ошибки, выявленные опытом, — вот причина успехов человеческого ума. В самом деле, понятно, что люди станут исследовать что-либо, лишь ощутив нужду в том, чтобы чему-то научиться. А исследование их чему-то научит лишь в той мере, в какой они будут располагать средствами для выявления своих ошибок. Одного этого соображения достаточно, чтобы понять, что в какой-либо области успехи будут достигаться медленно, а в другой — быстрее и что есть, наконец, и такие области, в которых все старания [продвинуться вперед] окажутся безуспешными. Прогресс в военном искусстве, например, должен был совершаться медленно... Война считалась игрой случая, где счастье может улыбнуться и после неудачи, и обычно ограничивались надеждой на победу, не изыскивая для этого никаких средств. Искусство управлять народами совершенствовалось столь же медленно и даже медленней, а причина была все та же. Вы видели, что вначале законами в обществе служили лишь обычаи, сложившиеся под влиянием обстоятельств. Считалось, что этих обычаев достаточно, пока у общества было мало потребностей, да и мало пороков. Опыт, казалось, это подтверждал. Вследствие этого все были настроены в пользу древних обычаев, а сомнения в их пригодности появились, лишь когда доведенные до крайней степени беспорядки вынудили людей заметить изъяны заблуждений, в какие приходится верить.

Между тем суеверия проповедают жрецами алтарей, а главы правительств используют суеверия в своих целях. Законодатели приписывают богам речи [освящающие их законы]; философы приспособливают свои воззрения к пред-рассудкам, которых они не отваживаются оспаривать, которых они не могут уничтожить и которые иногда они сами разделяют. Так, суеверие, законодательство и философия суть не что иное, как единый свод (corps) доктрины, в которой большое количество заблуждений, смешанных с небольшим количеством истин, погружают народы во мрак, и к тому же создается видимость просвещения этих народов [...]

Я понимаю под философией знание природы в вещах, доступных нам. А вещи доступны нам благодаря наблюдению: например, мы наблюдали ход светил, и мы его знаем. Вещи доступны нам еще посредством аналогии, так как

среди явлений, которые не поддаются нашему наблюдению, существуют и такие, о которых мы можем судить, исходя из тех, которые мы наблюдаем. Мы, например, считаем, что Земле присуще двойное обращение, потому что мы наблюдаем двойное обращение других планет. Так же, как невооруженным глазом наше зрение видит не так далеко, как глазом с помощью телескопа, так и наше знание простирается далеко лишь с помощью аналогии. Аналогия для наблюдения является тем же, чем телескоп для глаза. Поэтому, подобно тому как невозможно видеть то, что за пределами досягаемости телескопа, так же невозможно нам познать то, что за пределами аналогии. Одним словом, наблюдение и аналогия определяют поле наших знаний так же, как глаза и телескопы определяют поле нашего зрения. Вот чего древние философы, видимо, не знали. Будучи убеждены, что они созданы, чтобы проникать во все тайны природы, они воображали, что им дано все, вплоть до вещей, ускользающих от наблюдения и от аналогии. Их не останавливали препятствия, наоборот, они их побуждали; и чем более невозможным оказывалось для них преодолеть эти препятствия, тем больше они удваивали свои усилия, так как они не догадывались о своем бессилии. Они копили предвзятости, рисковали выдвигать туманные понятия, возрождали старые воззрения, преподнося их с новыми ухищрениями, — одним словом, создавали плохие системы. Эти системы распространялись с таким же фанатизмом, как суеверия идолопоклонников, потому что они были не менее невразумительные. Это заблуждения, перенесенные во все климаты; они покрывали всю землю и, казалось, вовсе не оставили места истине, как некогда покрывающие землю леса не оставляли места для земледелия. Но леса истребить легче, нежели заблуждения, так как философы были более приспособлены к умножению предвзятостей, чем к их искоренению. Сами они очень робко подступали к идолам. От страха ли или от ослепления, но курили им фимиам и, сделав своим занятием примирение собственных воззрений с простонародными, они выглядели зачастую не менее суеверными, чем народ [...]

...Мы видим, что люди достигают успехов в своих исследованиях лишь в той мере, в какой опыт предупреждает их об их ошибках; этого достаточно для того, чтобы объяснить, каким путем они создают и быстро совершенствуют многие искусства, и вместе с тем какие науки приходится развивать веками и безуспешно. Но почему искусства в Египте и в Азии после достижения большого прогресса

прекратили свое совершенствование? И почему те же искусства, будучи перенесены в Грецию, процветали там пышнее, нежели где бы то ни было? Почему промышленность и искусства в отдельных случаях в одной обстановке замирают? И почему в другой — они идут на подъем?

Восточные народы, одаренные духом изобретательности, внезапно его лишились. Они не только вновь не изобретают, но словно бы и не в состоянии совершенствовать то, что они ранее изобрели; и если они заняты лишь грубой обработкой наиболее необходимых искусств, то в науках они остаются совершенно бесплодными, именуя науками ряд нелепейших воззрений. Греки совершенствуют искусства, заимствованные в Египте и в Финикии, создают новые; и по одаренности, проявленной греками в целом ряде областей, можно предположить, что от их проникательности ничто не могло укрыться. Однако науки остаются несовершенными; и прежде чем они достигнут значительных успехов, пройдут века; но когда они станут достигать этих успехов, это будет происходить быстро. Я в данной главе ставлю своей задачей отыскать причины этих явлений. Следует постичь, как наш разум, вступая в противоречие с самим собой, в одно и то же время является и возвышенным, и тупым.

Это, монсеньор, не вопрос чистого умозрения. Разум являет отставание в развитии не иначе как в силу пороков государственного управления. Поэтому, если Вы желаете стяжать славу, со знанием дела содействуя прогрессу ума человеческого, Вам надлежит рассмотреть причины, способствовавшие в прошлых веках его развитию, и причины его отставания.

При возникновении общества все граждане были в равной мере землепашцами и солдатами. Искусствами, только еще возникавшими, занимались в равной мере все, и еще нельзя было различить отдельные профессии.

В пору всеобщего невежества открытия были необходимы. Цену им придавала нужда в них. Тот, кому общество было обязано открытиями, завоевывал почет в обществе, и полезные изыскания становились предметом соревнования для всех граждан.

Так как тогда вещи оценивались по их полезности, ни одно необходимое искусство не презиралось. Все эти искусства были равны, как равны были все граждане. Никто не присваивал себе исключительной привилегии, преимущества заниматься каким-либо видом искусства, и каждый мог заниматься тем из них, к которому, как он полагал, у него

есть талант. Когда жизненно необходимые искусства были свободны и окружены почетом, они с самого начала очень быстро достигали успехов. Вот почему они так рано расцвели у ассирийцев и египтян. Но в дальнейшем, когда им перестали предоставлять такую свободу и окружать таким почетом, развитие этих искусств прекратилось.

Попробуем отыскать обстоятельства, вызвавшие этот переворот.

При возникновении искусств их число было невелико. Те, которые позднее оказались несколькими искусствами, выступали как одно искусство, так как о любом из них известно было мало. Например, один и тот же человек и возделывал землю, и мастерил нужные ему орудия труда, и строил свою хижину. Все делалось настолько грубо, что не требовало большого времени, чтобы обучиться каждому делу.

Вещи, сделанные столь грубо, приносили мало пользы. Но нужда побуждала развивать ремесла. Ранее изобретенное совершенствовалось, и изобреталось новое. Землю возделывали лучше и лучшими орудиями, жилища стали строить более удобными. Для того чтобы достичь совершенства в этих делах, надо было упражняться. Один и тот же человек оказывался не в силах одинаково успешно заниматься всем; и вот искусства, разветвляющиеся на много видов, расслаивают граждан на многие классы. Когда произошло такое расслоение, дети стали воспитываться, обучаясь занятию своих отцов, и, естественно, профессии стали наследственными.

Так как о том, что надлежит делать, судили по тому, что практически делается, профессии, ставшие в силу обычая наследственными, стали вскоре таковыми в силу закона.

Разделение искусств происходило почти так же, как размежевание земель. Кто жил одним лишь своим ремеслом, по-видимому, отказывался от всякого другого, и каждая семья, ревниво относясь к своей профессии, считала, что ей одной принадлежит исключительная привилегия ею заниматься.

Обычай считать профессии наследственным и исключительным занятием определенных семейств все более укреплялся, и наконец его стали рассматривать как основной закон. Две причины способствовали этому. Первая из них заключалась в том, что в каждом искусстве существуют приемы, известные лишь тем, кто данным искусством занимается. Тот, кто изобретает эти приемы или их усовер-

шенствует, рассматривает их как секреты, которые принадлежат ему и которые отнять у него значило бы совершить по отношению к нему несправедливость. Когда этот взгляд стал общепринятым в качестве принципа, казавшегося обоснованным, стало считаться, что одни семьи не имеют права заниматься ремеслом других семей и что поэтому каждой семье присвоена исключительная привилегия заниматься профессией, которую она себе присвоила.

Второй причиной этого заблуждения являлось поощрение, которое правительство склонно было оказывать ремеслам. Считалось, что они будут поощряться, если одни лишь изобретатели будут пользоваться плодами своих открытий. Вследствие этого закон предоставил им исключительное право заниматься искусствами, которые ими были изобретены или усовершенствованы. А обычай, передававший детям все, чем владели их отцы, привел к тому, что исключительные привилегии навеки закреплялись за семьями, их получившими. Для поощрения достаточно было закреплять эти привилегии за самими изобретателями, а порой и за их потомками на определенное число поколений. Но недальновидная политика, допустив такой обычай, превратила его в закон [...]

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
3. Бочоришвили Г. А. Психологическая концепция Э. Б. де Кондильяка. Автореф. дис. Тбилиси, 1958.
4. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками, т. I. СПб., 1902.
5. Гольбах П. А. Избр. произв. В 2-х томах, т. 1. М., 1963.
6. Д'Аламбер Ж. Л. Очерк происхождения и развития наук. — Родоначальники позитивизма. Вып. первый. СПб., 1910.
7. Дидро Д. Избр. филос. произв. М., 1941.
8. Додэ А. Маленький человек. — Собр. соч., кн. вторая. Л., 1927.
9. Дюше М. Мир цивилизации и мир дикарей в эпоху Просвещения. Основы антропологии у философов. — Век Просвещения. М. — Париж, 1970.
10. Кондильяк Э. Б. История ума человеческого от первых успехов Просвещения до Эпикура. М., 1841.
11. Кондильяк Э. Б. Логика аббата Кондильяка, члена Французской, Берлинской, Парижской и Лионской академий... СПб., 1792.
12. Кондильяк Э. Б. Логика, или Умственная наука, руководствующая к достижению истины. М., 1805.
13. Кондильяк Э. Б. О выгодах свободной торговли. Ч. 1—2. СПб., 1817.
14. Кондильяк Э. Б. Трактат об ощущениях. М., 1935.
15. Кондильяк Э. Б. Трактат о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства. М., 1938.
16. Кондильяк Э. Б. Соч. В 3-х томах. М., 1980—1983.
17. Ламетри Ж. О. Соч. М., 1976.
18. Лейбниц Г. В. Соч. В 4-х томах, т. 2. М., 1983.
19. Локк Дж. Избр. филос. произв. В 2-х томах, т. 1. М., 1960.

20. *Мальбрани Н.* Разыскания истины, т. I. СПб., 1903.
21. *Монтескьё Ш.* Избр. произв. М., 1955.
22. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.
23. *Илеханов Г. В.* Современный материализм. — Соч., т. VII. М. — Л., 1925.
24. *Погребынский И. Б.* Век Разума. — *Кузнецов Б. Г., Погребынский И. Б.* Французская наука и современная физика. М., 1967.
25. *Руссо Ж. Ж.* Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. М., 1949.
26. *Ситковский Е. П.* Вступительная статья. — *Кондильяк Э. Б.* Трактат об ощущениях. М., 1935.
27. *Adam A.* Le mouvement philosophique dans le premier moitié de XVIII s. Paris, 1967.
28. *Adam Ch.* Etudes sur les principaux philosophes. Paris, 1886.
29. *Baguenault de Puchesse.* Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence. Paris, 1910.
30. *Brehier E.* Histoire de la philosophie, t. I, fascicule II. Paris, 1968.
31. *Brockdorff C.* Wahrheit und Wahrscheinlichkeit bei Hobbes und Condillac. Kiel, 1937.
32. *Brunschviesg L.* Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, t. deuxième. Paris, 1927.
33. *Carnap R.* Semantics and the Philosophy of Language. Urbana, 1952.
34. *Cassirer E.* Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
35. *Chevalier J.* Histoire de la pensée, livre III. La pensée moderne de Descartes à Kant. Paris, 1961.
36. *Condillac.* Oeuvres philosophiques, vol. I—II. Paris, 1947—1948.
37. *Copleston F.* A History of philosophy, vol. VI. Wolff to Kant. London, 1960.
38. *Cousin V.* Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle. Paris, 1856.
39. *Cresson A.* La philosophie française. Paris, 1956.
40. *Daval R.* Histoire des idées en France. Paris, 1956.
41. *Dewaule L.* Condillac et la psychologie anglaise contemporaine. Paris, 1892.
42. *Gilson E., Langan T.* Modern philosophy Descartes to Kant. New York, 1964.

43. *Goyard-Fabre S.* La philosophie des Lumières en France. Paris, 1972.
44. *Groethuysen B.* Philosophie de la Révolution française. Paris, 1956.
45. *Hazard P.* La pensée européenne au XVIII e siècle, t. I. Paris, 1946.
46. *Klaus G.* Einleitung des Herausgebers. — *Condillac E. B. de.* Die Logik. Die Sprache des Rechnens. Berlin, 1959.
47. *Knigt J. F.* The Geometric Spirit. The abbé Condillac and the French Enlightenment. New Haven, London, 1968.
48. *Kotarbinski T.* Wstep. — Etienne Bonnot de Condillac. Logika czyli Pierwsze zasady sztuki myślenia. Krakow, 1952.
49. *Kühtmann A.* Zur Geschichte des Terminismus. Wilhelm Occam, Etienne Bonnot de Condillac, Hermann V. Helmholtz, Fritz Mauthner. Leipzig, 1911.
50. *Leibniz G. W.* Fragmente zur Logik. Berlin, 1960.
51. *Le Roy G.* La psychologie de Condillac. Paris, 1937.
52. *Le Roy G.* Introduction. — Oeuvres philosophiques de Condillac, vol. I. Paris, 1947.
53. *Madinier G.* Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson. Paris, 1938.
54. *Meyer P.* Etienne Bonnot de Condillac. Ein Vorbereiter der ökonomischen Theorie und des liberalen Gedankens. Zürich, 1944.
55. *Mornet D.* Les origines intellectuelles de la révolution française (1715—1787). Paris, 1933.
56. *Mounier R., Labrousse E.* Le XVIII e siècle — l'époque des „Lumières“ (1715—1815). Paris, 1963.
57. *Naville P.* D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle. Paris, 1967.
58. *Réthoré F.* Condillac ou l'empirisme et le rationalisme. Paris, 1864.
59. *Schlick M.* Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin, 1925.
60. *Vernière P.* Spinoza et la pensée française avant la révolution. Paris, 1954.
61. *Voltaire.* Oeuvres complètes, t. 40. De l'imprimerie de la société littéraire, 1785.
62. *Wahl J.* Tableau de la philosophie française. Paris, 1962.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Азар П. 63, 136
- Бейль П. 53, 57, 128
- Бергсон А. 120
- Беркли Дж. 86—88, 92, 98
- Брейе Э. 62, 66, 136, 138
- Брюнсвик Л. 96, 97
- Бэкон Ф. 97
- Бюффон Ж. Л. Л. 25, 56, 57, 60, 109, 113
- Валь Ж. 84
- Вассо де 14
- Верньер П. 62, 66, 136
- Виндельбанд В. 54, 98
- Вольтер Ф. М. 5, 7, 14, 17, 84, 177
- Вольф Х. 5, 6, 109, 126
- Гассенди П. 97
- Гёдель К. 155
- Гельвеций К. А. 5, 7, 14
- Гердер И. Г. 32, 34
- Гольбах П. А. 5, 7, 14, 113, 171
- Грётюзан Б. 110
- Гримм Ф. М. 56
- Гуайяр-Фабр С. 62, 136
- Д'Аламбер Ж. Л. 12, 14, 54, 91, 109, 112, 113, 137, 138, 140, 144
- Дамирон Ж. Ф. 9
- Деволь Л. 38, 120
- Декарт Р. 5, 6, 53, 56, 69, 76, 78, 94, 109, 126, 133, 139, 141, 142
- Дельбос И. 136
- Дестют де Траси А. Л. 8, 120
- Дидро Д. 5, 7, 8, 12—15, 25, 54, 69, 72, 87, 88, 109, 113, 137
- Доде А. 9
- Дюбо Ж. Б. 35
- Дюше М. 26
- Жильсон Э. 136
- Жоффрен 14
- Ибн-Рушд (Аверроэс) 68
- Кабанис П. Ж. Ж. 14
- Кассини Ж. 14
- Кассирер Э. 109, 110, 113, 114
- Клаус Г. 133, 156
- Коннор Б. 29
- Коплстон Ф. 63, 66
- Котарбиньский Т. 122
- Крессон А. 62, 136
- Кузен В. 8, 9, 136
- Лагранж Ж. Л. 137

- Ламетри Ж. О. 5, 7, 15,
 25, 29, 34, 38, 53, 54, 56,
 57, 69—72, 74, 83, 84,
 113, 137, 163
 Лами Г. 53, 57
 Ланган Т. 136
 Лейбниц Г. В. 5, 6, 86,
 108, 109, 126, 141—143,
 156, 158—160, 171
 Ленин В. И. 69
 Леруа Ж. 10, 51, 55, 66,
 96, 135, 157, 158, 160
 Леспинас де 14
 Линней К. 113, 114
 Локк Дж. 7, 18—21, 28,
 35, 36, 38, 40, 45—47, 84,
 86, 97, 104, 116
 Лябрусс Э. 136
 Ляромигьер А. 8, 120

 Мабли Г. Б. 12
 Мадинье Г. 51, 96, 120,
 121, 136
 Мальбранш Н. 76—78, 86,
 109, 125, 126
 Маркс К. 7, 9, 40, 176
 Мен де Биран М. Ф. 8, 96,
 120
 Местр Ж. де 8
 Монтень М. 53, 57
 Монтескье Ш. Л. С. 5, 7,
 167
 Мопертюи П. Л. М. 7, 69
 Морне Д. 175
 Мунье Р. 136
 Навиль П. 136
 Найт Дж. Ф. 65, 95, 111,
 112, 135, 137, 157, 158

 Наполеон I 8
 Нарский И. С. 175
 Ньютон И. 129, 135

 Патрю М. 9
 Пра дель М. 10
 Платон 85, 86
 Погребысский И. Б. 138

 Рамо Ж. Ф. 35
 Рассел Б. 151
 Рейналь Г. 7
 Робине Ж. Б. Р. 69
 Реторе Ф. 9, 120
 Руссо Ж. Ж. 7, 12, 13, 32

 Ситковский Е. П. 175
 Спиноза Б. 5, 6, 109, 126

 Тюрго А. Р. Ж. 7, 14

 Уорбертон У. 30, 35

 Ферран 14
 Фонтенель Б. 29
 Франклин В. 14

 Шевалье Ж. 63, 66, 136
 Шо де ла 14

 Энгельс Ф. 122, 135
 Эпикур 34
 Эпине де 14

 Юм Д. 98

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава I. ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ	11
Глава II. НОВАЯ СТУПЕНЬ В РАЗВИТИИ МА- ТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО СЕНСУАЛИЗМА. МЫШЛЕНИЕ И ЯЗЫК	17
Глава III. РАДИКАЛЬНЫЙ СЕНСУАЛИЗМ И ОТХОД ОТ НЕКОТОРЫХ ИДЕЙ «ОПЫТА...»	37
Глава IV. РЕШЕНИЕ ПСИХОФИЗИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ. ЖИВОТНЫЕ И ЛЮДИ	52
Глава V. ОТНОШЕНИЕ К ОБЪЕКТИВНОМУ И СУБЪЕКТИВНОМУ ИДЕАЛИЗМУ	85
Глава VI. ЧЕЛОВЕК И ЕГО ЗНАНИЯ	93
Глава VII. СРЕДСТВА ПОЗНАНИЯ (метод ана- лиза, принцип тождества, мышление как исчис- ление)	126
Глава VIII. ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО	162
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	174
ПРИЛОЖЕНИЕ (Из «Курса занятий по обучению принца Пармского»)	178
ЛИТЕРАТУРА	185
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	188

Богуславский В. М.

Б 74 Этьенн Бонно де Кондильяк. — М.: Мысль, 1984. — 190 с. — (Мыслители прошлого).
25 к.

Книга посвящена жизни и творчеству видного французского философа-просветителя Э. Б. де Кондильяка, представителя ранней, деистической формы французского материализма. Сенсуализм Кондильяка и его борьба против идеалистической метафизики XVII в. оказали непосредственное влияние на развитие французского материализма.

Для широкого круга

К 0302010000 037 151-84
004(01)-84

ББК 87.3
1Ф

Вениамин Моисеевич Богуславский
КОНДИЛЬЯК

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова
Редактор А. В. Матешук
Младший редактор К. К. Цатурова
Оформление художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор М. Н. Мартынова
Корректор Ч. А. Скруль

ИБ № 2147

Сдано в набор 19.07.83. Подписано в печать 23.11.83.
Формат 70×90¹/₃₂. Бумага для глубокой печати.
Гарнитура академическая. Высокая печать.
Усл. печатных листов 7,02. Учетно-издательских листов 7,72.
Усл. краско-отт. 7,24. Тираж 60 000 экз. Заказ № 14212.
Цена 25 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
236000, Калининград, ул. Карла Маркса, 18.