



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



БЕРКЛИ

**МЫСЛИ
ПРОШЛОГО**

Б. Э. БЫХОВСКИЙ

ДЖОРДЖ БЕРКЛИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО

«МЫСЛЬ»

Москва 1970

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Быховский Бернад Эммануилович (1901 г. рождения) — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского института народного хозяйства им. Плеханова. Известен как автор одного из первых учебников по диалектическому материализму (1930), ряда монографий и брошюр: «Враги и фальсификаторы марксизма». М.—Л., 1933; «Философия Декарта». М.—Л., 1940; «Метод и система Гегеля». М., 1941; «Маразм современной буржуазной философии». М., 1947; «Американский персонализм». М., 1948; «Основные течения современной идеалистической философии». М., 1957; «Философия неопрагматизма». М., 1959; «Личность и общество». Копенгаген, 1963; «Наука, общество и будущее». Буэнос-Айрес, 1965; «Людвиг Фейербах». М., 1967, и др., а также многих статей.

Быховский Б. Э. — лауреат Государственной премии 1-й степени (1943) за авторство и редактирование 1, 2 и 3-го томов «Истории философии».

Бог мне свидетель, что я
был и все еще остаюсь при
полном убеждении в несущест-
вовании материи...

Д ж. Б е р к л и

Епископ Беркли говорил когда-то:
«Материя — пустой и праздный
бред».

Его система столь замысловата,
Что спорить с ней у мудрых силы нет,
Но и поверить, право, трудновато
Духовности гранита; я — поэт,
И рад бы убедиться, да не смею,
Что головы «реальной» не имею.

.
Пора оставить спор метафизический,
Философов безумную мечту,
Что есть, то есть — вот вывод мой
логический,
И больше спорить мне невозможно.

Д ж. Б а й р о н

РЕТРОГРАДНЫЙ НОВАТОР

Это был век Ньютона. Пора расцвета механистического естествознания. Наука готова была бросить гордый вызов господу богу: «Дайте мне материю и движение, и я построю из них мир!» Схоластика претерпела унижения и оскорбления. Старая служанка богословия не справлялась больше со своими обязанностями. Бэкон, Декарт, Гоббс, Спиноза, Локк сделали это невозможным. Поднимало голову неверие в удобной и пристойной форме деизма. За богом подобно королю после «Славной революции» сохранилось право царствовать, но не управлять. Толанд, Коллинз, Тиндаль овладевали умами, сея «зловредный» материализм. Сотрясались устои веры, рушились вековые традиции.

Тогда из Дублина, из колледжа Троицы, раздался голос Беркли — молодой, звонкий, уверенный голос двадцатитрехлетнего «пророка», возвестившего миру, как повергнуть в прах многоглавую «гидру» атеизма и материализма.

За пять столетий до Беркли ортодоксаль-

ные религиозные догмы подверглись тяжелому испытанию. Опираясь на прошлые достижения философии, передовые мыслители средневековья расшатывали теологические устои, преграждавшие путь к дальнейшему развитию мысли. Точкой опоры новаторов послужило учение основателя перипатетической школы Аристотеля — вершины философских исканий древнего мира. Ибн-Рошд обратил его учение против мусульманской догматики, Помпонацци и его единомышленники в Падуе и Сигер Брабантский в Париже — против христианской догматики. В переполненных аудиториях Сорбонны слушатели восторженно вникали в пробуждавшие умы перипатетические размышления. Серьезная тревога охватывала ревнителей ортодоксии.

Проницательный Фома из Аквин понял, что проклятия и осуждения — ненадежная плотина против бурного потока мысли, а ссылки на церковные авторитеты — далеко не самое убедительное опровержение инакомыслящих. Его замысел заключался в том, чтобы обратить против еретиков их же собственное оружие — самое мощное логическое оружие, которое выковала философия за полторы тысячи лет, — аристотелизм. Обезвредить это учение, приспособив его к нуждам и требованиям церкви, убить в нем все живое, мятежное, искусно преобразив из орудия крамольников в пособие церковников, — вот лучший способ борьбы с авероистами! А сомнения, колебания, двойственность Ари-

стотеля позволяли осуществить этот замысел, если не очень считаться с объективной исторической истиной. Рационализм был запряжен в упряжку иррационализма. Это было смелое начинание. Как? Взять себе в союзники и пособники этого язычника, вдохновителя еретиков? Нет, негодовали староверы. Они отвергали предложение Фомы, осуждали его позицию как несовместимую с традициями и заветами отцов церкви. Лишь посмертно, когда затея Фомы оправдала себя в теологической практике, томизм был принят Ватиканом на вооружение, а его основоположник причислен к лику святых. Фома Аквинский вполне заслуженно получил титул «ангельского доктора». Превращение аристотелизма в теологическую догму — дело, требовавшее высокого софистического мастерства. Совершенная им смелая операция — пересадка перипатетических идей в католическую доктрину — оказалась успешной. Жизнь схоластики была продлена.

Пять веков спустя, в новой исторической обстановке буржуазных революций и на совершенно ином уровне развития научного познания, задача ревнителей религиозной веры была неизмеримо труднее. К началу XVIII в., когда юноша Беркли задумывал свою будущую философию, схоластика была уже обречена. «Идолы» Бэкона, «методическое сомнение» Декарта, «очищение интеллекта» Спинозой были для нее смертным приговором. Приговор был вынесен историей и апелляции не подлежал. Энциклика Льва XIII «Aeterni

Patris», возвестившая в 1879 г. реставрацию томизма, не свершила через полтора года чуда воскрешения из мертвых. Она лишь освятила авторитарно-догматический культ философских предков для тех их потомков, для кого схоластика была «золотым веком» порабощения философии теологией.

Задача, поставленная Беркли, была несравненно труднее, чем задача, поставленная Фомой. Приверженцы Ибн-Рошда, аверроисты не порывали ни с религией, ни со схоластикой, хотя и подрывали ту и другую. Философия, против которой ополчился Беркли, отвергала и христианскую теологию, и схоластическую философию. Опираясь на естественнонаучные завоевания, она противопоставила теизму деизм, который «по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» (3, стр. 144)*, а схоластической метафизике — философский материализм. «Это новое учение не только приводило в ужас благочестивый средний класс, — оно в довершение всего объявило себя философией, единственно подходящей для ученых и светски образованных людей...» (5, стр. 310). Непримируемая борьба между религией и атеизмом перерастала в борьбу двух лагерей в философии — идеализма и материализма.

Беркли в полной мере отдавал себе отчет

* Здесь и далее первая арабская цифра в скобках означает порядковый номер в списке литературы, помещенном в конце книги, римская цифра означает номер тома. — *Прим. ред.*

в этой связи материализма и атеизма: нельзя было отстоять религиозную веру, не искоренив материалистическое миропонимание. «...Учение о материи, или телесной субстанции,— писал Беркли в своем «Трактате о началах человеческого знания», — составляло главный столп и опору скептицизма, так же точно на том же основании воздвигались и все нечестивые учения систем атеизма и отрицания религии» (9, стр. 129). Вся система атеизма держится, по его словам, на «диких фантазиях Ванини, Гоббса и Спинозы» (11, стр. 61) и рухнет вместе с их сокрушением.

Понимая это, Беркли не пошел, однако, в своей борьбе против материализма и атеизма по проторенному схоластами пути. Он, не отдавая себе в этом отчета, поступил так, как поступил в свое время Фома Аквинский: повернул (хотя и не с таким успехом, но не с меньшей смелостью и решительностью) против противника его же оружие — направил острие номинализма и сенсуализма в сторону безбожных учений.

Традиционные формы и методы защиты религиозной догматики не достигали цели — не способны были переубедить приобщенные к научной мысли светски образованные умы. Аргументы, основанные на опыте и рассудке, необходимо было парировать такими же аргументами. Надо было принять бой на территории врага, скрестив на ней оружие эмпирии и логики. Беркли «принадлежал к той группе англиканских священнослужителей, которые брались за перо для сражения со

свободомыслящими, физикалистами и вольнодумцами, стараясь их сразить их собственным оружием, аргументацией по всем правилам» (42, стр. 30).

Беркли пошел своим, для лагеря церковников новаторским, путем. «Но в одном я неповинен,— писал он в своем юношеском философском дневнике. — Я не пристегиваю свою веру к рукаву кого-нибудь из великих людей. Я руководствуюсь не предрассудками и предубеждениями. Я не разделяю какого-либо мнения потому лишь, что оно является древним, общепринятым, благопристойным...» (8, I, стр. 58). Позднее он повторил это утверждение: «Единственное преимущество, на которое я претендую,— это то, что я всегда мыслил и судил самостоятельно» (8, IV, стр. 117).

Беркли понял, что пришла пора порвать со схоластическим догматизмом, что без этого невозможна более эффективная борьба против новых веяний. «Если мне говорит, например, школьный философ: «Аристотель сказал», то все, что, по моему мнению, он намеревался сделать, состоит в том, чтобы склонить меня принять его мнение с теми почтением и покорностью, какие привычка связывает с именем Аристотеля» (9, стр. 54). Понимание негодности такого метода привело его к «бунту против метафизических понятий» (11, стр. 8). «Вопрос: что становится с Вечными Истинами? Ответ: они исчезают» (8, I, стр. 90). Его намерением стало не превозносить непререкаемые «истины» «вечной

философии» — «philosophiae peregnis», а «убедить скептиков и неверующих доводами разума» (11, стр. 4).

Беркли по праву считал себя реформатором в лагере философских поборников религии, хранителей веры. «Я охотно соглашусь, — признавался он, — что новшества в правлении и религии опасны и им должно противодействовать. Но есть ли подобные же основания к тому, чтобы отбивать охоту к ним в философии?» (11, стр. 101). Философ, закрывающий глаза на сдвиги общественного сознания, упорно придерживающийся архаических методов борьбы, обрекает на провал свои усилия. «Несомненно, что весьма слаб или весьма мало знаком с науками тот, кто отринет истину, допускающую доказательство, лишь потому, что она появилась заново или противоречит человеческим предрассудкам», — провозглашает Беркли в предисловии к своему программному «Трактату» (9, стр. 31).

По словам Ардли, «подлинный Беркли... на самом деле был незаменимым проводником по тем характерным философским проблемам, которые возникли благодаря неожиданному и прямо-таки ошеломляющему влиянию точных наук на европейскую мысль семнадцатого века» (27, стр. 47). Но «проводник» этот был своеобразный. Поняв, что нельзя попросту обойти преграды, поставленные знанием на пути веры, и стремясь их преодолеть, он вел не в науку, а пробирался через нее обратно к религии.

«Новаторство» Беркли было не в новых устремлениях, не в целях и конечных выводах. В этом он оставался старовером, то и дело повторяя себе, что по отношению к непонятным истинам откровения «нам подобает лишь смиренная и беспрекословная вера, подобная той, какую католический крестьянин проявляет по отношению к латинским изречениям, которые он слышит при церковной службе» (8, I, стр. 88), что «необходимо быть крайне осторожным, чтобы не давать ни малейшего повода задеть церковь или церковников» (8, I, стр. 87). «Новаторство» Беркли, которое его поклонник Люс называет «революционным тезисом» (43, стр. 160), Дэво — «призывом к революции» (34, стр. 11), а Гуйэ — «манифестом в стиле новой философии» (39, стр. 228), заключалось в том, что Беркли переливал старое вино в новые меха — по-новому доказывал старое. Отвергнув томизм, Беркли сделал попытку превратить номинализм и сенсуализм из пособников материализма и атеизма в слуг теологии, перевернуть эти учения, поставить их с ног на голову.

Учение Беркли может быть правильно понято лишь «как реакция против просветительского, чуждого религии, духа механистического понимания природы... как оборонительное оружие против безбожного материализма» (52, стр. 124).

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ

В 1705 г. восемь студентов колледжа Троицы в Дублине организовали тайный кружок по изучению «новой философии». Для обсуждения интересовавших их вопросов они собирались каждую пятницу в 5 часов пополудни не менее чем на три часа, как гласил выработанный ими устав, определявший регламент и распределение обязанностей. Отсутствовавшие и опоздавшие на заседание подвергались штрафу. Вдохновителем кружка был двадцатилетний Джордж Беркли.

Джордж родился 12 марта 1685 г. на юге Ирландии в Килкрине, неподалеку от Килкенни. Он был старшим из семи детей в семье мелкопоместного дворянина Уильяма Беркли. Когда в Англии вспыхнула «Славная революция», закончившаяся в 1689 г. свержением Якова II и компромиссом между буржуазией и феодальной аристократией, компромиссом, приведшим новый класс к участию в государственной власти, Джорджу минуло три года. Политическая обстановка в последующий период вовсе не была «идиллической», и сло-

жившиеся в этот период воззрения Беркли не могли быть «философским отражением этой идиллии», хотя и существует такое мнение (15, стр. 154). «Год за годом партийные распри все возрастали. Тори боролись против вигов, церковь—против диссидентов, приверженцы Якова — против сторонников ганноверской династии. После смерти королевы Анны встал вопрос о престолонаследии» (46, стр. 277). Попытка реставрации Яковом II феодальной монархии закончилась провалом после поражения на реке Бойн в Ирландии в 1690 г. Ирландское население подверглось репрессиям. В стране начался голод, вспыхнули эпидемии, разразились восстания.

В то же время это был период, когда пришедшая к власти буржуазия начала борьбу за мировое владычество, за грядущую Великобританию, борьбу, сопровождавшуюся серией войн с целью захвата новых колониальных владений и внешних рынков. Промышленный переворот в Англии был уже не за горами.

На одиннадцатом году жизни Джордж начал учебу в Килкенни, в той самой школе, где ранее учился великий сатирик Джонатан Свифт, ставший впоследствии его другом. Пятнадцати лет Джордж — студент колледжа Троицы в Дублине. Здесь он учился, задумал свое учение, написал свои основные произведения, учил, прожил лучшие годы своей жизни. «Я хожу,— пишет в наши дни профессор Артур Астон Люс, возглавляющий кафедру имени Беркли в том же кол-

ледже,— по тем же переходам, по которым ходил он. Он слышал тот же колокол на часовне, который слышу я. Он смотрел на те же серые, поблекшие стены, на которые смотрю и я. Я поднял глаза. Я поднял их в то время, когда я пишу эти слова, и увидел ту же длинную цепь дублинских гор, которые созерцал и он» (46, стр. 305).

В 1704 г. Беркли получил первую ученую степень «бакалавра искусств», в 1707 г. — звание fellow (научного сотрудника) и начал преподавание в колледже. В том же году были опубликованы анонимно его первые научные произведения — два трактата по математике. Два года спустя Беркли получил первый сан священнослужителя (deacon).

В 1707 г. Беркли начал вести философские тетради, в которые на протяжении двух лет заносил свои раздумья и критические соображения, день за днем формулируя по мере их созревания основоположения своего нового философского учения. Этот философский дневник молодого Беркли, позволяющий проникнуть в сокровенный ход его мыслей и стремлений, был обнаружен и впервые опубликован А. К. Фрейзером более чем через полтора десятилетия (в 1871 г.) под названием: «Книга заметок о различных метафизических мыслях»; в наше время его издал, коренным образом переработав его в результате тщательного анализа манускриптов, А. А. Люс под названием: «Философские комментарии».

Философские тетради Беркли заключают 888 заметок, помеченных автором, очевидно

для систематизации материалов при последующем их использовании, буквенными символами: *S* — для заметок о духе и душе (spirit, soul), *M* — для материи, *E* — для существования (existence), *T* — для времени (time) и т. д.

Из этих тетрадей видно, что Беркли был уже в то время знаком не только с традиционными теологическими и философскими догмами, но и с учениями Декарта, Мальбранша, Бэкона, Гоббса, Гассенди и Локка. Философское учение Локка входило в программу обучения, хотя Питер Браун (впоследствии епископ Коркский), возглавлявший колледж, в собственных работах подвергал резкой критике материалистические воззрения Локка и Толанда.

В 1709 г. вышла в свет первая работа Беркли, предвещающая его философское учение — «Новая теория зрения», она была посвящена не столько оптике, сколько психологии восприятия и вплотную подводила к его отчетливо намеченной в философских тетрадях гносеологии, но еще последовательно не формулировала ее, как бы останавливаясь на полпути.

Уже в следующем году Беркли издает «Трактат о началах человеческого знания», где во весь голос высказывает свои философские взгляды, новую философскую концепцию, вошедшую в историю философии под названием берклианства. «Трактат» был и остается главным философским произведением ирландского мыслителя. Разбросанные

в философских тетрадах размышления приведены здесь в целостную систему (бросается в глаза довольно редкое в истории философии раннее созревание мировоззрения Беркли: в двадцать пять лет это был совершенно сложившийся философ). Собственно говоря, это была лишь первая часть «Трактата». Вторая часть, рассматривавшая вопросы психологии и этики, была написана и безвозвратно утеряна Беркли во время его путешествия, а третья часть, задуманная как натурфилософия, так никогда и не была написана.

Когда рассматриваешь литературное наследство Беркли, поражает необычайная разносторонность его интересов. Философия и математика, физика и медицина, экономика и психология, политика и геология — всем этим отраслям знания он уделял свое внимание, по всем высказывал свое суждение. Он владел греческим, латинским, древнееврейским, французским языками и с большим литературным мастерством писал на родном языке. Вся разнообразная деятельность Беркли была подчинена единой цели, единому устремлению. «Его философские сочинения перерастают в религию, а религиозные сочинения — в политику, социологию, экономику...» (43, стр. 160).

Страстью, поглощавшей его в продолжение всей жизни, была борьба с неверием, которое, по его глубокому убеждению, было источником всех зол на земле. А так как главной опорой безбожия и свободомыслия является материализм — искоренить, сокру-

шить его было главной задачей философии Беркли, философии воинствующего, непримиримого, агрессивного идеализма.

Присмотритесь к подзаголовкам его важнейших произведений: «Трактат», «в котором исследуются главные причины заблуждения и трудности наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия»; «Три диалога между Гиласом и Филонусом» (1713) — «в опровержение скептиков и атеистов»; «Алсифрон» (1732) — «апология христианской религии против так называемых свободомыслящих»; «Аналитик» (1734) — «рассуждение, адресованное неверующему математику».

Но Беркли понимал, что старые, традиционные формы и методы защиты религиозного мировоззрения безнадежно обветшали и что необходимы новые средства овладения умами современников, соответствующие новому уровню науки и культуры, новому, буржуазному строю общественного бытия и сознания. В этом смысле Беркли был своеобразным новатором, изобретателем нового оружия для борьбы за старое дело.

Он был настолько радикален в разрыве со старыми методами религиозной апологетики, что взгляды его показались стародумам парадоксальными и были встречены не только неодобрительно, но с явным озлоблением и даже нескрываемым презрением. «Знакомый врач, — писал Беркли его друг Джон Персиваль (впоследствии герцог Эгмонтский) по получении посвященного ему «Трактата», — характеризуя вашу личность, уверял

меня, что вы, наверное, сумасшедший и нуждаетесь в лечении. А один епископ жалеет вас из-за того, что тщеславное желание придумать что-нибудь новое побудило вас предпринять такую затею» (38, стр. 70). Против Беркли развернулась ожесточенная полемика не только тех, против кого он боролся, но и тех, чьи интересы по существу совпадали с его собственными. У староверов нет чувства нового даже по отношению к собственным единомышленникам и соратникам в охране старого.

С 1713 г. начались странствования Беркли. После поездки в Лондон он в качестве капеллана лорда Петерборо, чрезвычайного посла при дворе сицилийского короля, отправился в Италию. По дороге он пробыл месяц в Париже, где встретился с Николаем Мальбраншем — философом, шедшим к теоцентризму параллельным берклианскому, хотя и иным, путем. С произведениями Мальбранша Беркли познакомился еще в студенческие годы. После этой встречи долго распространялась легенда, будто встреча с Беркли привела Мальбранша в такое возбуждение, что он вскоре умер.

На следующий год Беркли вернулся после долгого путешествия в каретах на родину, а в 1716 г. снова отправился в Италию, на этот раз в качестве гувернера сына Эша, епископа Клоферского (оттуда он вернулся в Лондон в 1721 г.). Посланный им на конкурс во Французскую королевскую академию написанный по-латыни трактат «О движении» не

получил искомой премии. Основным содержанием трактата была идеалистическая критика понятия физической причинности.

Но этим скитания Беркли, его «охота к перемене мест» не были исчерпаны. Его тянуло за океан, туда, где, покоряя и уничтожая туземное население, Британская империя утверждала свое колониальное владычество. Его влекло в очень далекую в то время Америку.

В расцвете лет Беркли одолела жажда миссионерской деятельности. Он мечтал об организации на Бермудских островах колледжа для подготовки миссионеров из сыновей английских колонизаторов, а также из местного индейского населения. Почему англиканская церковь отстает в этом отношении от католической? А приезжие миссионеры не могут оказать такого влияния, как туземцы. Беркли не только мечтал. Он проявил огромную энергию и настойчивость в разработке и осуществлении своего «Проекта лучшего обеспечения церквей в наших зарубежных владениях и обращения диких американцев в христианство при посредстве колледжа, который следует организовать на Летних островах, иначе называемых островами Бермуды». Несколько лет продолжалась упорная борьба Беркли и его друзей за утверждение проекта парламентом и королем. Пришлось преодолеть «серьезную оппозицию, диктуемую различными интересами и мотивами» (письмо Т. Прайору от 12 мая 1726 г.). Наконец проект был санкционирован и на построение

колледжа на Бермудах была утверждена правительственная субсидия в 20 000 фунтов. Тем временем были собраны с той же целью некоторые средства по добровольным пожертвованиям, позволившие отправиться в желанный путь. Помогли также деньги, неожиданно-негаданно полученные Беркли по завещанию Эстер ван Омри (Van Homrigh) — покинутой подруги Свифта, «Ванессы», с которой Беркли никогда не встречался.

Незадолго до своего отъезда сорокатрехлетний Беркли женился на Анне Форстер. «Я избрал ее, — писал он Персивалю 3 сентября 1728 г., — за ее умственные достоинства и за ее стихийное влечение к книгам». Свадебным подарком, преподнесенным Беркли Анне, была прялка. Семейная жизнь их оказалась счастливой. «Как все мыслители, — пишет биограф Беркли, — он ценил блаженство одиночества» (46, стр. 305), наслаждаясь семейным уютом. Как и в семье его отца, у Беркли было семеро детей, к которым он относился с большой любовью и заботой.

Итак, наконец в сентябре 1728 г. Беркли с женой и несколькими друзьями, наняв 250-тонное судно и нагрузив его бесчисленными книгами, отправились в дальнюю дорогу. Но поехали они не на Бермудские острова, а на Род-Айленд, по-индейски называвшийся Аквиднек, что значит Остров мира. Четыре месяца спустя, в конце января 1729 г., Беркли сошел на берег Род-Айленда в Нью-Порте. «Это — господин среднего роста, приятной, привлекательной и импонирующей

внешности», — как писала на следующий день местная газета.

Почти три года прожил Беркли обособленной, замкнутой жизнью в доме, построенном на купленной им ферме в предместье этого городка, отстоявшего около 70 миль от Бостона, в тщетном ожидании ассигнованных правительством средств на постройку колледжа. Из-за сплетения политических интриг и столкновения противоречивых интересов ассигнования все откладывались. А время шло бесплодно. Семейная изоляция изредка нарушалась встречами с местной «элитой». В 1730 г. было организовано немногочисленное Литературно-философское общество.

В Нью-Порте было около пяти тысяч жителей, в подавляющем большинстве белых (около 650 негров и 250 индейцев). Впоследствии, вернувшись в Лондон, Беркли в одной из своих проповедей рассказывал о том, что среди белых на острове преобладают сектанты, что индейцы гибнут от оспы и вырождаются от пьянства, что негры, будучи рабами, считаются недостойными крещения (см. 43, стр. 155)*. Безотрадная картина. А денег на постройку колледжа все нет и нет. Так и не дождавшись, не достигнув поставленной цели, Беркли отправляется осенью 1731 г. в обратный путь в Лондон. «Его пребывание в

* Поселившись на Род-Айленде, Беркли, по тамошним обычаям, купил себе в услужение рабов. Его «либерализм» в этом вопросе состоял в том, что в отличие от местных церковников он не считал рабство несовместимым с крещением.

Америке было трагичной потерей времени... Он ничего не делал; ничего не делал и ждал; ждал в надежде на обещанные ассигнования» (43, стр. 125).

Находясь в Америке, Беркли обрел, однако, своего первого ученика и последователя — Сэмюэля Джонсона, впоследствии президента Королевского колледжа, занятия в котором велись по планам, намеченным Беркли в письме к Джонсону, колледжа, послужившего основой будущего Колумбийского университета. Свой труд «Elementa philosophica» (1752) Джонсон посвятил своему учителю. А учеником самого Джонсона был Джонатан Эдвардс — самый влиятельный американский теолог и философ-идеалист первой половины XVIII в., утвердивший в этой стране берклианскую линию в философии. В память о неосуществленных замыслах ирландского философа-миссионера его имя носит американский приморский город, где расположен Калифорнийский университет.

Не трудно представить, какое чувство горечи и разочарования испытывал Беркли, возвращаясь из-за океана. Столько тщетных усилий, хлопот, ожиданий — и все напрасно. Мечта оказалась несбыточной. Беркли не был тщеславен, не гонялся за славой, карьерой и богатством. «Он — абсолютный философ в том, что касается денег, титулов и властолюбия», — писал о нем Свифт (38, стр. 125). Беркли верил в свое дело. История, однако, судит общественных деятелей не по их моральным побуждениям, а по целенаправлен-

ности их общественной деятельности, по ее объективной роли в историческом прогрессе. Беркли же, как мы отмечали выше, был глубоко убежденным консерватором, он был уверен, что ратует за правое дело, непримиримо борясь против наиболее передовых идейных течений современности.

Сразу же после приезда в Лондон Беркли публикует свою наиболее пространную работу — «Алсифрон», написанную в томительные годы род-айлендского уединения. Написанный в форме диалогов, «Алсифрон» отстаивает христианское вероучение и религиозную мораль от свободомыслящих, обрушиваясь на их этические учения. «Предписания и изречения неба, — проповедует Беркли, — несравненно более доступны народу и более пригодны для блага общества, чем рассуждения философов, и мы в соответствии с этим ни в одной стране не находим, чтобы естественная или рациональная религия, как таковая, стала народной и национальной религией» (8, III, стр. 182—183). Этот довод в высшей степени характерен для консервативного склада ума: «Так есть, стало быть так должно быть».

За «Алсифроном» последовало полемическое сочинение против критиков первой работы Беркли — «Новой теории зрения» и философско-математическое произведение «Аналитик», где борьба в обычном для Беркли направлении ведется на математической арене. «Это произведение, — гласит красноречивый подзаголовок, — в котором исследуется,

являются ли предмет, принципы и выводы современного анализа более отчетливо понятными или более достоверно доказанными, чем религиозные таинства и верования» (8, IV, стр. 53).

Поворотным пунктом в биографии Беркли, определившим весь его дальнейший образ жизни, было посвящение его в мае 1734 г. в духовный сан епископа Клойнского. Сорокадевятилетний Беркли вернулся в Ирландию и поселился в небольшом южном местечке Клойн, в двадцати милях от Корка. В этой бедной, отсталой епархии он провел восемнадцать лет, практически всю свою дальнейшую жизнь. «Я, — писал Беркли 8 марта 1751 г. Прайору, — стал человеком, чуждым политических развлечений, визитов и всего того, что в свете называют наслаждениями». «Вечер своей жизни, — писал он за год до смерти (письмо к Джервейсу от 6 апреля 1752 г.), — я предпочел провести в спокойном уединении. Прежде меня забавляли честолюбивые проекты, интриги и политические столкновения, теперь же они представляются мне пустым, мимолетным видением».

Последним произведением Беркли, очень странным и тем не менее приобретшим значительную популярность и переведенным на французский, немецкий, голландский и португальский языки, был изданный в 1744 г. «Сейрис» (от древнегреческого — цепь) — «цепь философских размышлений и исследований...». Его содержание — причудливая повесть терапии, философии и мистики.

Своим успехом «Сейрис» обязан главным образом пропаганде раствора дегтярной воды как панацеи, исцеляющей чуть ли не от всех болезней. Применение дегтярной воды как лечебного средства Беркли наблюдал у американских индейцев и испытал на себе. Рецепты Беркли получили широкую рекламу. Не берусь судить, принесли ли они много пользы пациентам, но для фармацевтов разных стран они оказались безусловно полезными. По поводу дискуссии о дегтярной воде, возникшей в медицинской прессе, его преосвященство сложил даже шутовское стихотворение, начинающееся словами: «Пить или не пить: вот в чем вопрос» (письмо к Т. Прайору от 19 июня 1744 г.).

В той же работе мы находим такую версию философского идеализма, совместимость которой с прежними философскими принципами Беркли поныне вызывает оживленные споры среди историков философии. Связующим звеном между медициной и философией служит в «Сейрисе» алхимия и магия — учение об «огненном начале», исходящем из «мировой души». Нельзя не согласиться с тем, что «Сейрис» — «одна из самых причудливых книг, когда-либо написанных философом» (30, стр. 1). Но мы еще вернемся к этому причудливому апофеозу философского творчества Беркли.

В августе 1752 г. епископ Клойнский покинул свою епархию и переехал в Оксфорд, где поступил в университет его второй сын Джордж. Пребывание в Оксфорде продолжа-

лось недолго. 14 января 1753 г. совершенно неожиданно, сидя за чайным столом в кругу своей семьи, когда дочь наливала отцу чашку чая, шестидесятивосьмилетний Джордж Беркли мгновенно скончался от апоплексии. В своем завещании, написанном незадолго до смерти, он выразил желание, чтобы его похороны не были пышными и дорогостоящими («не дороже 20 фунтов») и чтобы тело его было погребено не ранее пяти дней после его кончины. Епископ не спешил расстаться с землей и войти в царство небесное, он знал, что туда он никогда не опоздает...

К двухсотлетию со дня смерти Беркли английский философ Джон Уисдом опубликовал посвященную ему монографию, ставящую целью подвергнуть анализу философию Беркли при помощи психоаналитического метода. Медицинские упражнения Беркли в «Сейрисе», видимо, не давали Уисдому покоя. И этот философ, следуя примеру Беркли, решил испытать свои силы на медицинском поприще. Диву даешься, читая рассуждения Уисдома о психогенезе берклианства и о «механизме психосоматической неуравновешенности Беркли». Порой кажется, будто Уисдом задумал сочинить пародию на психоанализ. С ученым видом знатока он рассуждает о состоянии кишечника и уринарной системы Беркли как ключе к философской эволюции, отмечаемой в «Сейрисе». А между тем, пока Уисдом не переходит к психоанализу, в его монографии встречаются некоторые здравые размышления о философии Берк-

ли. Справедливость требует отметить, что Уисдом не считает, будто поисками бессознательных истоков философских воззрений того или иного мыслителя исчерпывается их объяснение. «Вполне правомерно сказать,— пишет он,— что объяснением философии Беркли служит философская обстановка того времени». Но такое объяснение, оговаривает Уисдом, еще не дает ответа на вопрос о том, «что привело именно Беркли в данной исторической обстановке к определенным взглядам» (67, стр. 137).

Итак, ирландский мыслитель усаживается в кресло самозванного кембриджского психоаналитика. Странно, очень странно, твердит Уисдом, «как может человек посвятить бóльшую часть своей жизни атакам на материю!» (67, стр. 136). Не правда ли, вся история борьбы идеализма против материализма предстает с этой точки зрения в совершенно новом, неожиданном свете? Антиматериалистическая одержимость Беркли, как оказывается, основывалась на том, что «материя символизировала для Беркли отраву во внешнем мире... А его *esse — percipi* (быть — это быть воспринимаемым)... это своего рода очистительный принцип» (67, стр. 143). Но может быть, размышляет наш психоаналитик, «материя (*matter*) была производной по отношению к концепции дурной матери (*mother*)...» (67, стр. 185) и дело пахнет «эдиповым комплексом»? А критика Беркли ньютоновского метода исчисления флюксий — этого «фекального элемента в математике» (67,

стр. 160) — не была ли она сублимацией детской «анальной эротики», как и концепция денежного обращения в экономических работах Беркли? (67, стр. 163). В заключение Уисдом ставит вопрос: «Следует ли из предшествующего анализа, что исследованный субъект был совершенно ненормальным человеком? Может быть да, а может быть и нет» (67, стр. 226). Но кто может всерьез сомневаться в том, что философ, интерес к учению которого не ослабевает вот уже более двух с половиной веков, был не только нормальным человеком, но и ярким выразителем идеологии послереволюционной буржуазии, идеи которого до сего дня используются некоторыми течениями идеалистической философии в борьбе против материализма?

Долголетняя борьба вокруг учения Беркли и судьбы этого учения служит хорошим уроком для тех, кто хочет учиться философии на опыте ее истории. Умаление исторического значения своих противников, потворствующее идейному разоружению, никогда не способствовало как теоретическому, так и практическому их преодолению.

ИСХОДНЫЕ ПОЗИЦИИ

Беркли использовал установленные Уильямом Оккамом номиналистические принципы, направленные против схоластического «реализма», для опровержения материализма. Осужденная по распоряжению папы Иоанна XXII радикальная концепция Оккама была «антирелигиозной, если и не по своему намерению, то по своему влиянию», тогда как Беркли использовал ее в интересах «консервативной, религиозной и антиматериалистической философии» (36, стр. 89). Отрицание Беркли не только реальности «универсалий», но и самой возможности абстрактных понятий было в его гносеологии отправным пунктом наступления на материализм.

В признании того, что идеалистически переработанный номинализм играл решающую роль в борьбе Беркли против материализма, нет расхождений среди историков философии. «Критика абстрактных идей представляет собой стержень всех рассуждений Беркли», — писал советский философ Варьяш (15, стр. 129). «Номиналистическую теорию, от-

носящуюся к абстракции, Беркли сделал краеугольным камнем своего идеализма», — писал сорок лет спустя индийский философ (58, стр. 113). Недаром этой именно теории посвящено «Введение» к основному произведению Беркли. Уже в своих философских тетрадах он отдавал себе в этом отчет, замечая, что теория абстракции — это «смертельный удар» (8, стр. 84), наносимый им противнику.

Однако оценка его теории абстракции последующими философами крайне различна. В то время как Юм считал эту теорию «одним из величайших и значительнейших открытий, сделанных за последние годы в области наук» (25, I, стр. 106), а неопозитивист Альфред Айер находит, что и поныне подход Беркли к проблеме абстракции является правильным (см. 28, стр. 18), другие отвергают эту теорию как несостоятельную. Так, датский психолог Расмуссен утверждает: «...уверен, что современные психологи согласятся со мной, что Беркли заблуждался в этом пункте» (30, стр. 18).

В чем же заключалась эта теория, предназначенная для подрыва самих корней материализма? «Общепризнанная максима гласит, что *все, что существует, единично*» (11, стр. 35). Это номиналистическое основоположение служит для Беркли отправным пунктом, из которого следует, что ничто *соответствующее действительности* не может быть неединичным и абстрактные понятия суть понятия ложные. Но они не только ложны,

но и невозможны, это философские фантомы. «...Я не могу образовывать отвлеченные представления вообще...» (11, стр. 36). «Если ты можешь образовать мысленно отчетливое абстрактное представление... то я уступаю... Можешь? А если не можешь, то с твоей стороны было бы неразумно настаивать дольше на существовании того, о чем ты не имеешь представления» (11, стр. 35).

В дневниках Беркли мы еще находим утверждения: «Я никоим образом не могу постичь общую идею» (8, I, стр. 62). Но в дальнейшем он различает общие и абстрактные идеи. Первые — это такие, которые могут быть восприняты как наглядные представления. «...Я отрицаю абсолютно,— пишет он в «Трактате»,— существование не общих идей, а лишь отвлеченных общих идей...» (9, стр. 43). Беркли различает при этом два вида отвлечения (см. 9, стр. 40). При первом из них представляются отдельные части или свойства предмета, которые в действительности могут существовать порознь. При втором виде отвлечения — такие, которые в действительности неотделимы друг от друга. Ихто и отвергает Беркли как иллюзорные, как пустые слова, которым не соответствует никакое восприятие. В качестве примеров таких абстрактных понятий приводятся: протяжение, движение, число, пространство, время, счастье, добро. Нельзя, уверяет Беркли, образовать отчетливое абстрактное представление о движении или протяжении без конкретных чувственных качеств, как скорое и мед-

ленное, большое и малое, круглое и четырехугольное и т. п. Нельзя образовать и абстрактную идею круга, четырех- или трехугольника, «который не будет ни равносторонним, ни неравносторонним, ни равнобедренным» (9, стр. 47).

В отличие от фикции абстрактных понятий общие понятия — это единичные образы, отличающиеся тем, что они служат в нашем сознании как бы представителями однородных вещей, их образчиками, примерами многих частных идей: «...известная идея, будучи сама по себе частною, становится общею, когда она представляет или заменяет все другие частные идеи того же рода» (9, стр. 43). Поскольку за такими словами, как «это», «вещь», или «число», «бесконечность», не стоят наглядные образы, — это не более как пустые слова, выдаваемые за идеи. «Если бы люди не пользовались словами вместо идей, они никогда не придумали бы абстрактных идей» (8, I, стр. 70).

Но что значит: общие идеи представляют частные идеи «того же рода»? Для номинализма «род» не есть нечто общее самим вещам вследствие наличия в них объективного тождества. Однородность не обнаруживается, а устанавливается сравнивающим сознанием, исходя из его координирующих установок. Здесь мы видим, как используется идеализмом метафизическая односторонность номинализма, во имя единичного отвергающего объективности общего в единичных вещах, противопоставляющего единичное общему, не

видящего их диалектического единства. Так, например, «число, — по его словам, — есть всецело создание духа» (9, стр. 68), как и все другие абстракции, причем произвольное творение, не имеющее объективного основания. Для Беркли общее не отражение реального единства, единообразия, присущего самим вещам, а искусственное творение человеческого ума. Я могу, иронизировал Энгельс по адресу тех, кто отрицал это объективно реальное основание общих, родовых понятий, зачислить половую щетку в класс млекопитающих, но от этого у нее не вырастут молочные железы...

Отсюда непонимание Беркли великой роли абстрактного мышления в познании мира. «Я не думаю также, — пишет он, — чтобы отвлеченные идеи были более нужны для расширения познания» (9, стр. 47). Будучи лишь словесными знаками, они нужны лишь для «сообщения» наличного познания. Номинализм смыкается здесь с эмпирической ограниченностью, с недооценкой рационального познания.

«Нет такой вещи, — уверяет Беркли, — как десяти тысячная часть дюйма, но есть десяти тысячная часть мили...» (9, стр. 160). Почему же? Да потому, что «мы при точном исследовании найдем, быть может, что не в состоянии представить себе самый дюйм, состоящим из тысячи частей» (9, стр. 161). «Нет такой вещи», так как мы «не в состоянии представить»: возможность представления определяет возможность бытия. Вся тео-

рия абстракции Беркли направлена к тому, чтобы доказать, что реально только то, что воспринимаемо или представляемо, но не то, что мыслимо. Понятие сводится им к представлению, рациональное к эмпирическому, общее к отдельному. Исчезает качественная грань между двумя формами познания, и высшая из них, позволяющая проникнуть в сущность вещей, растворяется в низшей.

Сведёние понятий к представлениям и однородности к субъективно определяемому упорядочению восприятий игнорирует различие между сходным и общим. Хотя в основе того и другого лежат объективные признаки, сходство познается в результате непосредственных чувственных восприятий, общее — путем абстрактного мышления в отличие от представлений, имеющих опосредованный характер.

В чем «рациональное зерно» рассуждений Беркли? В том, что невозможно наглядное представление того, что доступно лишь абстрактному мышлению. Нельзя представить одну десятитысячную дюйма или скорость света, их можно только мыслить. Всякое представление в отличие от абстрактных понятий наглядно, чувственно (хотя и представлению присуща относительная абстрактность: когда вы представляете «треугольник вообще», вы не представляете его из дерева или из мела).

Беркли прав, когда он направляет свою номиналистическую теорию против схоластического гипостазирования абстракций, против

превращения неотделимых свойств и отношений вещей в самостоятельные «сущности» — quidditates. Но эта доля истины, которая имеется в его рассуждениях, как всегда в идеализме, односторонне раздувается им, абсолютизируется и тем самым перерастает в собственную противоположность — в ложь. Познание в образах, исключаящее познание в понятиях, притом в абстрактных понятиях, не только нечто убогое, это — номиналистическая фикция. Когда Маркс говорит, что логические понятия — это «деньги духа» (4, стр. 625), он выражает этим огромную силу и значение понятийного, логического мышления в процессе познания, возносящего все отражение сознанием бытия на качественно иной, высший уровень, открывающий новые горизонты, новые возможности проникновения в сущность вещей, их закономерность и взаимозависимость.

Да и сам Беркли, отвергая на словах абстрактные понятия, на деле шага не может сделать без того, чтобы не пользоваться ими в своих рассуждениях. Даже само опровержение абстрактных понятий осуществляется им при помощи абстрактных понятий. Разве «качество», «идея», «восприятие», «бытие» и «возможность» не абстрактные общие понятия, которыми он непрестанно оперирует при построении своей философской системы? Разве «восприятие» не абстракция зрения, слуха, осязания и т. д., которые в свою очередь являются абстрактными понятиями, в какой бы грамматической форме их ни выражать: су-

ществительной, глагольной (видеть) или прилагательной (зрительный)? Разве его философская система не *категориальный* анализ, не исследование самых общих и предельно абстрактных понятий — *категорий*? Разве формула «esse est percipi» («быть — это быть воспринимаемым»), являющаяся, как мы увидим в дальнейшем, сердцевинной всей его философии, не есть типичное понятийное уравнение, исчисление «деньгами духа»?

Идеалистический номинализм Беркли дает, таким образом, совершенно неудовлетворительное, не выдерживающее критики решение проблемы соотношения образа, понятия и слова в процессе познания. А это несостоятельное решение делает шаткой всю его последующую аргументацию. «Деньги духа», которыми он расплачивается, на поверку оказываются фальшивыми.

Впрочем, не номиналистическая теория абстракции предрешает дальнейшее развитие системы Беркли, а, наоборот, сама она была предрешена поставленной им целью — опровержением материализма, служа лишь средством к этой его заветной цели.

* *
*

Параллельная колонна аргументов, направленных против материалистической крепости, движется от локковского сенсуализма.

Основоположник английского сенсуализма дал философское обобщение и обоснова-

ние кардинального принципа механистического материализма, принципа, лежащего в основе естественнонаучных построений Галилея, Декарта, Ньютона. Разделение качеств на два рода, один из которых признается первичным, присущим вещам самим по себе, а второй рассматривается как вторичный, производный, неадекватный, по сути дела было сведением качеств к количественным, механически-геометрическим, определениям. К первичным качествам, объективным и объективно отражаемым в восприятии, относятся, по Локку, протяжение, плотность, движение (трактуемое только как механическое), фигура и число. Все остальное чувственное многообразие дает неадекватное воспроизведение в сознании перечисленных первичных форм существования материи.

Беркли строит свою теорию идеалистического сенсуализма, беря за основу локковское понятие вторичных качеств. С самого начала он выступает при этом не как продолжатель материалистической тенденции Локка, а как его антипод. В этом смысле Уисдом прав, утверждая, что «по отношению к Локку он находится в полном противоречии как в своей доктрине, так и по духу, и его философия, рассматриваемая негативно, есть опровержение или попытка опровержения Локка» (67, стр. 4). Беркли отрицает разделение качеств на первичные и вторичные, сводя первые ко вторым. При этом он абсолютизирует локковское противопоставление вторичных качеств первичным. В сущности говоря, вторич-

ные качества для Локка были не чисто субъективными, а чувственным преломлением объективных. Беркли совершенно отрывает вторичные качества от их объективной основы, дает им законченно-субъективистскую интерпретацию. Затем он старается доказать, что субъективность, характеризующая вторичные качества, в равной мере присуща и первичным, и, таким образом, все качества в равной мере вторичны, т. е. субъективны. Антимеханицизм непосредственно перерастает здесь в антиматериализм. Все качества у Беркли по сути дела уже не вторичны, поскольку первичные качества аннулируются, их нет больше как объективной реальности. Субъективные качества не выступают как отличные от объективных, не противопоставляются им, ввиду аннигиляции последних. Сфера качеств становится однозначной сферой субъективности. «Но всякий, кто поразмыслит и постарается понять то, что он говорит, признает, если я не ошибаюсь, что все ощущаемые качества суть равно *ощущения* и равно *реальны...*» (9, стр. 133).

Беркли не сразу выступает с последовательной теорией феноменализма. В своей «Новой теории зрения» (1709) он начинает продвижение к феноменализму с половинчатой концепции, останавливаясь на полпути, чтобы в дальнейшем продолжить свой путь до последовательных феноменалистических выводов.

Берклианская теория зрения не оптическая и не физиологическая теория. Она не

занимается исследованием линзы, сетчатки, зрительного нерва. Это — психологическая теория с отчетливой философской тенденцией. В ней Беркли стремится утвердить качественное — психологическое и гносеологическое — различие между зрительными и осязательными восприятиями. Расстояние, величина и положение, характеризующие протяженность, вопреки общепринятому мнению непосредственно относятся, согласно Беркли, не к зрительным, а к осязательным восприятиям. Непосредственно зрением ощущаются лишь свет и цвета, недоступные осязанию. Опыты Молине (друга Локка) со слепорожденными, обретшими зрение (впоследствии Беркли упоминает и аналогичные опыты Чеселдена, произведенные в 1728 г.), доказывают вторичный, производный характер зрительного восприятия качеств протяженности по отношению к осязанию. Беркли особенно подчеркивает несоответствие зрительных и осязательных восприятий одних и тех же вещей: величина, положение, расстояние «на глаз» отличны от их восприятия «на ощупь». Причем субъективны зрительные, а объективны осязательные восприятия. Здесь мы с особенной наглядностью обнаруживаем половинчатость позиции Беркли по отношению к Локку на данном этапе. Различение осязательных и зрительных восприятий сохраняет следы деления на первичные и вторичные качества. Лишь часть качеств, признаваемых Локком первичными (а именно качества, воспринимаемые посредством осязания), еще отно-

сится к первичным, тогда как их зримая часть уже переносится в разряд вторичных. Видимые восприятия протяженного тракту-ются как знаки ранее приобретенных через осязание идей, как опосредованные осязанием и субъективированные. Половинчатость такого понимания признает и Люс, называющий эту концепцию полуматериализмом — «semi-materialism» (43, стр. 161).

Восприятие бытия вне сознания (outness), отрицаемое для зрения, сохраняется за осязанием. Но шаг в сторону субъективизации протяжения, имеющего решающее значение для механистического материализма, все же сделан. Для Беркли «было необходимым показать его субъективный характер, поскольку пространство — одна из тех идей, которые могут в самой высокой степени способствовать нашему убеждению в существовании чего-то независимого от нас самих» (30, стр. 9). Сам Беркли в своей работе о теории зрения, написанной двадцать четыре года спустя, прямо признает ошибочным прежнее проведение демаркационной линии между первичностью осязаемых качеств и вторичностью видимых, приравнивая первые ко вторым. Практически это было уже сделано в его «Трактате» через год после «Новой теории зрения».

«И Беркли и Дидро вышли из Локка» (6, стр. 127), но пошли в противоположные стороны. Локк будто бы доказал, по мнению Беркли, субъективность вторичных качеств. Одна и та же вода кажется теплой одной руке

и холодной — другой. Стало быть, вода холодна и тепла не сама по себе, не вне зависимости от ощущающего. Цвета, звуки, вкусы, словом все вторичные качества, не имеют самостоятельного, объективного существования. Следовательно, уверяет Беркли, ощущения по сути дела не отличаются от чувств: нет границы между чувством боли при ожоге и ощущением горячего. Но Локк, полагает Беркли, непоследователен в своих суждениях. «А что, если те же аргументы, которые были приведены против вторичных качеств, будут годиться и против первичных?» (11, стр. 29). Разве восприятие величины отличается в этом отношении от восприятия тепла? «Когда мы приближаемся к какому-нибудь объекту или удаляемся от него, видимое протяжение изменяется, будучи на одном расстоянии в десять или даже во сто раз больше, чем на другом. Не следует ли поэтому отсюда равным образом, что оно в действительности не присуще объекту?» (11, стр. 30—31). Но то, что сказано о величине и протяжении, в такой же мере относится к движению, плотности, тяжести, т. е. ко всем другим первичным качествам, которые, таким образом, также не могут претендовать на независимое от чувственности существование, как и вторичные. Мало того, вторичные качества можно даже признать более реальными, чем первичные: боль есть боль, холод есть холод, тут не ошибешься, не усомнишься в реальности ощущаемого. Тем самым стирается локковское разграничение качеств на два рода. Качества, призна-

ваемые им первичными, не отличаются от вторичных. Те и другие не являются объективными.

В своей субъективно-идеалистической переработке сенсуализма Беркли оставляет позади половинчатость, характеризующую его «Теорию зрения», не делает уступки объективности осязания. Исходя из Локка, он порывает с локковским делением качеств, используя относительность восприятия любых качеств. «Отчего же не можем мы с таким же правом заключить, что фигура и протяжение не суть отпечатки или подобия качеств, существующих в материи, так как одному и тому же глазу в разных положениях или глазам различного строения в одном и том же положении они являются различными?» (9, стр. 70). Речь идет здесь не об объективной релятивности, а об относительности, обусловленной субъективно. Беркли улавливает и использует здесь действительную слабость метафизического противопоставления первичных качеств вторичным, характерную для созерцательного, механистического материализма. Во-первых, механицизм сводит всю объективную качественную определенность к механическим (первичным) качествам. А во-вторых, «протяжение, фигура и движение,— замечает в противовес механицизму Беркли,— отвлеченные от всех прочих качеств, немислимы» (9, стр. 68). В действительности они, конечно, мыслимы, но мыслимы лишь в отвлечении от реального качественного многообразия вещей. Механицизм игнорирует

тот факт, что любое отражение есть «субъективный образ объективного мира», и отражение первичных качеств также предполагает активное взаимодействие субъекта и объекта восприятия. Но вместо того чтобы прийти отсюда к выводу об объективной основе всех чувственных восприятий, при всей их субъективной относительности, Беркли делает прямо противоположный вывод, ради которого им и предпринята трансформация локковского сенсуализма, задуманная еще до «Теории зрения». Ведь все его замыслы были устремлены к тому, чтобы покончить не с механицизмом, как таковым, а с механицизмом как с единственной в то время формой материализма. Что существует, согласно механицистам, вне и независимо от сознания? Материя, сведенная к протяжению. Вот почему в допущении протяжения вне мышления таится «великая опасность» (8, I, стр. 36), которую следует устранить во что бы то ни стало. Беркли вполне отдает себе отчет в своем коренном расхождении с Локком. С большим уважением отзываясь об этом «великом человеке», он высказывает надежду, что, «если бы он был жив, он не был бы в претензии на то, что я с ним расхожусь... Я ведь следую при этом его совету — применять мое собственное суждение, смотреть моими собственными глазами, а не чужими» (8, I, стр. 84).

По меткому замечанию Фаруки, операция, сделанная Беркли, «была доведением до абсурда эмпиризма Локка» (58, стр. 126).

В самом деле, сначала истолковав вторичные качества как чистую субъективность, затем сведя первичные ко вторичным, Беркли превратил ощущения из основного средства связи субъекта с объектом в некий антиобъект, в субъективную данность, саму превращенную в объект и исключаящую реальный объект, как таковой. В результате идеалистической переработки сенсуализма ощущения из того, *через* что осуществляется познание, превратились в то, что познается. Это *qui pro quo*, унаследованное от Беркли эмпириокритиками и неопозитивистами, подметили многие философы. «Чувственно данное не есть объект сознания, — пишет, например, Дюкас, — а содержание сознания». На основе ощущений — не равнозначно об ощущениях, замечает Томсон. «Сказать: «вода горяча» — не значит сказать что-нибудь об ощущениях» (60, стр. 244). Тепло не ощущение, а то, чем обладает огонь, вызывающий определенное ощущение. «Что вы фактически видите?» и «что вы видите?» не тождественные вопросы, подчеркивает Уорнок (65, стр. 140), подвергающий убедительной критике доводы Беркли. Реально существуют не только бессознательные связи одушевленных предметов между собой и с неодушевленными предметами, но и такие связи, как эхо, отражение луча света, соприкосание между собой неодушевленных предметов, т. е. различные формы физического контакта, совершаемые без чувств (слуха, зрения, осязания). Уорнок приходит к обоснованному выводу, что «вся

напряженная аргументация Беркли на эту тему является несостоятельной» (65, стр. 156).

В своих философских тетрадах Беркли объявляет себя приверженцем сенсуалистической линии, идущей от Аристотеля и воспринятой схоластами: «Я одобряю эту аксиому схоластов, согласно которой *«Nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu»* («Нет ничего в разуме, чего раньше не было в чувствах»). Я хотел бы, чтобы они придерживались ее. Они никогда не пришли бы в этом случае к доктрине об абстрактных идеях» (8, I, стр. 94).

В действительности Беркли уже с самого начала не придерживался одобренной им аксиомы, которая лишь утверждает генетическую первичность чувственных восприятий, но вовсе не отвергает ни достоверности, ни значения, основанного на этих восприятиях рационального познания. Беркли же, абсолютизируя сенсуализм, признает непосредственное чувственное восприятие единственно истинным и достоверным, не допуская никакого иного критерия истины.

Характерно в этом отношении его толкование системы Коперника. Почему истинно учение о движении Земли, не являющееся объектом чувственного восприятия, и ложно докоперниковское представление, соответствующее непосредственному восприятию? Беркли не усматривает в этом превосходства рационального познания над эмпирическим. «Мы здесь, — пишет он, — не воспринимаем никакого движения Земли, но было бы оши-

бочно из этого заключать, что мы не воспринимали бы ее движения, если бы находились на столь же большом расстоянии от Земли, на каком мы теперь находимся от других планет» (11, стр. 95). Восприятие корректируется здесь не понятием, а другим, возможным, восприятием. Но в таком случае различие сводится к субъективистски трактуемой релятивности, и нет основания предпочесть одно восприятие другому: почему восприятие на дальнем расстоянии истинно, а на ближнем ложно? Утрированный эмпиризм раскрывается как феноменализм, который есть «не что иное, как следствие или, вернее, обратная сторона его эмпиризма» (53, стр. 265).

* * *

*

Упрекая своих противников, как справа, так и слева, в гипостазировании абстрактных понятий, сам Беркли гипостазирует ощущение.

Ощущение, отождествляемое им с качеством, выступает у Беркли под коварным названием «идея»: «Чувственные объекты, будучи вещами непосредственно воспринимаемыми, иначе называются идеями» (8, I, стр. 256). «Идея» в этом смысле является центральным понятием всего его учения. Благодаря такой терминологии «качество» сразу, бездоказательно приобретает у него субъективное содержание. «У Беркли,— замечает по этому поводу Аллер,— было неадекватное толкование значения «качества».

Возможно, это единственная причина его заблуждения» (26, стр. 240). Качество для Беркли — «идея», элемент чувственности, а не свойство вещи. Назвав качество «идеей», он сразу становится на идеалистическую почву. «Что идеи необходимо связаны с духом — это ключевая аксиома Беркли» (58, стр. 88). «Было бы глупым отрицать, что использование Беркли термина «идея» прокладывает путь к идеализму» (26, стр. 236).

«Идея» первична. «Вещь» не что иное, как сочетание, комплекс «идей», со-наличных в духе «качеств». «Вещь», таким образом, вторична. Не качества предполагают обладающую ими вещь, а, наоборот, «вещь» не более как совокупность качеств, «идей». «В обыденной речи наше знание предполагает не одни лишь чувственные качества; оно предполагает также вещи, обладающие этими качествами» (60, стр. 241). Беркли порывает с этим обыденным словоупотреблением. «Видеть вещи» для него — метафора. Видеть можно цвета, фигуры, величины и т. д. «Вещей» видеть нельзя. Общепринятое нераздельное двуединство качеств и вещи аннулируется. «Его гамбит, как говорится, состоял в том, чтобы сокрушить дихотомию: идея — вещь» (26, стр. 239). Вещь разлагается без остатка на идеи. Коль скоро «вещь» — комплекс ощущений, формула «качества принадлежат вещам» приобретает смысл: «качества принадлежат сознанию» (60, стр. 241), ощущающему. В понятии «идея» ощущаемое и ощущающее сливаются. Поскольку в эмпирической

действительности вопреки Беркли первично не ощущение, а восприятие, аналитически расчленяемое рассудком, все его рассуждение, направленное на вытеснение «вещи» восприятием, покоится на метафизической абстракции «ощущения».

* * *

*

Идеалистически препарированные номинализм и сенсуализм вплотную подводят Беркли к цели — на ближние подступы к материалистической крепости.

Нет более отвлеченного, более абстрактного (а потому менее оправданного) понятия, чем бытие как таковое, чем понятие носителя качеств как чего-то отличного от самих качеств как субстанции. «Общая идея сущего представляется мне наиболее отвлеченной и непонятною из всех идей», — заявляет Беркли (9, стр. 72). В этом вопросе он решительно расходится с Локком, который признавал абстрактную идею существования и допускал понятие субстанции.

К этому номиналистическому антисубстанционализму Беркли присоединяет сенсуалистические аргументы. Если вещь не более чем коллекция «идей», она не предполагает ничего сверх чувственных качеств, никакого особого их обладателя, субстрата. «Скажи, пожалуйста, посредством какого же из своих чувств ты знакомишься с этой вещью?» (11, стр. 41). А раз ни одно из наших чувств не знакомит нас с нею, нам ничего о ней неиз-

вестно и не может быть известно. Если существование не качество, а нечто отличное от качеств, мы ничего о нем не знаем, «ни что, ни как».

Учение Беркли о вещах как сочетаниях идей несовместимо с субъективно-предикативным строем наших логических суждений, которого, разумеется, постоянно придерживается и Беркли и который сложился и принял непреложные формы грамматического выражения в силу многовекового принуждения реальной действительности, требующей освоения ее в категориях вещей и свойств, вещей и отношений. Уорнок, возражая против берклианской аргументации, правильно отмечает, что «никакое грамматическое высказывание не может состоять из одних сказуемых» (65, стр. 106). Он не договаривает, однако, что такая грамматическая структура не конвенциональна, а логически непреложна, и непреложность эта не априорна, а приобретена в течение тысячелетий освоения мира человеческим рассудком. Таким образом, можно сказать, что *каждое* предложение, высказанное Беркли, опровергает то, в пользу чего он высказывается.

К тому же метафизическое противопоставление Беркли качеств вещности, акциденций субстанции, как чувственно данного невоспринимаемому, совершенно неоправданно. Не существует, конечно, вещи без качеств, субстанции, лишенной акциденций, но в равной мере не существует и обратного. Метафизическое построение восприятий из отдельных

ощущений противоречит действительной первичности восприятий по отношению к ощущениям. Восприятие же есть *чувственное восприятие* вещиности, а не коллекции ощущений. «Если я переживаю восприятие, то я не *умозакключаю* о существовании предмета, а *воспринимаю* его...» (15, стр. 143). Таким образом, и субстанциональность является вопреки Беркли не непричастным к эмпирическому познанию измышлением, порождением ложного умозаключения, а формой восприятия, неотделимой от восприятия самих качеств, хотя и отличной от них. Качества не могут быть восприняты иначе, как качества вещей, подобно тому как вещи, субстраты, субстанции не могут быть восприняты иначе, как в их качественной определенности. Вместе с тем «субстанция», противопоставляемая «качествам», в такой же степени является результатом рационального анализа восприятия, как и «качество» или «ощущения», противопоставляемые «субстанции».

Но номиналистически-сенсуалистическая атака на субстанцию как «нечто никогда не имевшее существования, даже воображаемого» (9, стр. 86), направлена против понятия субстанции, «если оно употребляется в философском смысле как носитель акциденций или качеств *вне духа*» (9, стр. 86, курсив мой.— Б. Б.), т. е. против *материальной* субстанции, против *материи*. В этом суть дела. В этом — назначение всех предшествующих гносеологических построений Беркли. Упразднить материю — такова задача, с самого начала по-

ставленная Беркли, к решению которой были направлены все его усилия. Нет материи — нет материализма. А материализм — это для Беркли Карфаген, который должен быть разрушен во что бы то ни стало.

Для Беркли «вера» в материю, этот «вымысел Аристотеля», является «первородным грехом разума». С нею необходимо покончить. Доводы, приводившиеся прежними философами против существования материи, Беркли находил недостаточными и считал своим долгом выдвинуть более веские и неопровержимые доказательства.

И Беркли во всеоружии софизмов берется за то, что Байрон пренебрежительно оценил в (построенном на непереваемой игре слов) язвительном афоризме: «If Berkeley said there is no matter, it is no matter what Berkeley said (Если Беркли говорил, что нет материи, то, что он говорил, не заслуживает внимания)» (цит. по 44, стр. 131), а один из нынешних почитателей Беркли определил как «триумфальное изгнание материи из Вселенной» (59, I, стр. 39). Что представляет собой материя? Если удалить из того, что на повседневном языке называют «материальными вещами»: формы, цвета, плотность, движение, протяженность, — словом, все чувственные качества, то не останется ровно ничего, что может быть предметом познания. Определение материи состоит из одних отрицаний: она ни то, ни другое, ни третье. Остается пустое, беспредметное слово, равнозначное «подпорке», «носителю». «Но в таком случае

должно заметить, что она совсем ничего не несет, и я желал бы, чтобы подумали, насколько близко подходит это описание к описанию несуществующего (nonentity)» (9, стр. 111). Материя, по мнению Беркли,—уродливое порождение «странного учения об отвлеченных идеях» (9, стр. 68).

Основой берклианского отрицания материи служит его номиналистически-сенсуалистическая концепция познаваемости: наше познание не дает никаких оснований для признания существования материи, поскольку материя как субстанция не есть «идея», не есть то, благодаря чему мы только и можем утверждать о существовании чего-либо. Если же материя не может быть воспринята, если она есть нечто незримое, неосязаемое и т. д., то на каком основании мы можем утверждать, что она существует?

Беркли попытался повернуть аргументацию материалиста Гоббса, направленную в пользу атеизма, против материализма, утверждаемого Гоббсом. «Вы говорите, что бог не является явной, видимой причиной? А ваша материя? Она также таковой не является» (34, стр. 19). Но все дело в том, что если материя «как таковая», материя, которая не является ни молекулой, ни клеткой, ни минералом, ни растением, ни животным, ни чем-либо иным, действительно не может быть доступной эмпирическому познанию, то с другой стороны, каждая вещь, чем бы она ни была, является видимой, слышимой, осязаемой материей, и что бы мы ни воспринимали,

мы неизменно воспринимаем материю во всей ее изменчивости и многообразии. Вопрос упирается в понимание *рационального* прозрения сквозь эмпирически данное, в понимание познавательной ценности научной абстракции как формы отражения сущего. Несостоятельность попытки Беркли обернуть аргумент Гоббса против самого Гоббса заключается в коренной противоположности соотношения между эмпирическим и рациональным, с одной стороны, и эмпирическим и иррациональным — с другой.

Но критика Беркли материи, покоящаяся на номиналистически-сенсуалистической критике субстанции, не только несостоятельна вследствие ее ложных гносеологических посылок. Она и непоследовательна. Поскольку Беркли не проводит отрицания субстанции вообще, а ограничивается отрицанием *материальной* субстанции, его критика оборачивается против него самого, когда он стремится сохранить *духовную* субстанцию. Используемая им гносеология оказывается «обоюдоострым мечом». И если бы он последовательно придерживался своих посылок, то неизбежно пришел бы к выводу о том, что духовная субстанция падает вместе с материей. Доводы Беркли таковы, что бьют не только мимо цели, но и дальше ее, попадая в то, что он хотел оградить и сохранить. «Основание, служащее Беркли для отрицания материальной субстанции, должно было бы заставить его равным образом отрицать и понятие духовной субстанции» (58, стр. 119). Но он

этого не сделал. И если «логика философских посылок Беркли требует антисубстанциалистской концепции духа» (40, стр. 576), то, утверждая духовную субстанцию, он изменяет логике своей собственной аргументации. Эта внутренняя противоречивость выступает у Беркли со всей очевидностью, превращая все его построение, весь его путь к идеализму в «густую сеть ошибок» (26, стр. 243).

Беркли не мог не заметить всей уязвимости этой двойственной позиции, и Грейв не без основания пишет о «двух концепциях духа» у Беркли, исключая одна другую. От Беркли не ускользнула возможность последовательного проведения своего принципа: «субстанция непознаваема, не будучи идеей» (8, I, стр. 99), также и по отношению к духовной субстанции. В своем дневнике он высказывает мысль о том, что «дух есть сочетание восприятий. Устраните восприятие, и вы устраните дух. Включите восприятия, и вы включите дух» (8, I, стр. 72). Душа при таком толковании, как и другие вещи, есть не что иное, как комплекс восприятий, не нуждающийся в субстанциальной основе. Но Беркли не пошел по этому пути. Не пошел, потому что путь этот вел не туда, куда он шел.

...Беркли отказался от идеи применить к духу того же рода феноменалистический анализ, который он применил к телам...» (32, стр. 233). Не останавливаясь перед явным внутренним противоречием, Беркли свернул с пути последовательного вывода: «...ты

сам — только система текучих представлений, без какой-либо субстанции, поддерживающей их» (11, стр. 89). Нет, заявляет он, «я не устраняю субстанции. Меня не следует обвинять в изъятии субстанции из постигаемого разумом мира. Я отбрасываю только философский смысл (который на самом деле является бессмыслицей) слова «субстанция»» (8, I, стр. 64) как материального носителя качественного многообразия, как основы единства мира.

Придав при помощи термина «идея» субъективный смысл понятию «качеств», Беркли заверяет, что «не может быть никакого *субстрата* этих качеств, кроме духа... Я отрицаю поэтому, что существует какой-либо *немыслящий субстрат* чувственных объектов, и отрицаю в этом смысле существование какой-либо материальной субстанции» (11, стр. 94). «...Доказано, — совершает крутой поворот Беркли, — что не существует телесной, или материальной, субстанции, остается, стало быть, признать, что причина идей есть бес-телесная деятельная субстанция, или дух» (9, стр. 79). «Из сказанного очевидно, что нет иной субстанции, кроме духа...» (9, стр. 65).

Перед нами узловой пункт, в котором происходит трансформация субъективного идеализма в идеализм объективный путем отхода от номиналистических и сенсуалистических посылок, отслуживших свою службу в критике материализма. Реабилитация духовной субстанции отстраняет не только феноменализм, но и сенсуализм, сближаясь с отверг-

нутыми ранее схоластическими понятиями. «Гоббс,— читаем мы уже в философских тетрадах Беркли,— в своих «Третьих возражениях» высмеивает такие выражения схоластов, как «воля хочет» и т. п. Так же поступает и Локк. Я иного мнения» (8, I, стр. 96). Поворот от субъективно-идеалистических посылок к объективно-идеалистическим выводам не был этапом в духовной эволюции Беркли. Он не был сначала феноменалистом, а потом спиритуалистом. С самого начала его философия была задумана как расчистка субъективно-идеалистическими средствами пути к объективному идеализму, как феноменалистическое опровержение материализма, обуславливающее возможность построения объективно-идеалистической системы. То и другое идет у Беркли рука об руку, осуществляя своеобразное «разделение труда»: разрушения и созидания, негативной и позитивной функции.

До конца последовательный в своей непримиримости к материализму, Беркли обнаруживает свою непоследовательность в выборе средств борьбы. Он готов воспользоваться любыми аргументами, даже если они противоречат один другому, исключают друг друга. Плывая на своей философской ладье против материалистического течения к заветной цели, он налегает то на одно весло, то на другое, делая крен то к субъективному, то к объективному идеализму на протяжении всего своего пути.

Беркли пытается обосновать свою привер-

женность к духовной субстанции, несмотря на приводимые им доводы против материальной субстанции, сохраняющие свое значение по отношению ко всякой субстанции. Неравноправие обеих субстанций оправдывается у него учением о причинности, которое послужит мостом от феноменализма к спиритуализму.

Материальная субстанция, уверяет Беркли, не только непознаваема, но и нереальна. Сведя качества к ощущениям, он тем самым подходит к выводу, что причиной идей не может быть материя: «Но каким образом материя может действовать на дух или вызвать в нем какую-либо идею, этого никакой философ не возьмется объяснить» (9, стр. 97). Причиной идей может быть только однородное идеям духовное начало. Стало быть, материя неприемлема не только как основание бытия вещей, но и как основание возникновения и изменения этих пучков чувственных качеств. Зачем же нужна в таком случае материя, если она ничего не объясняет, ничему не служит, не имеет никакого значения? Утверждая духовную субстанцию как источник, причину ощущений, Беркли закрывает при этом глаза на то, что все сказанное им против субстанции в равной мере применимо к объективной причинности — не менее абстрактному понятию, с которым, последовательно продолжая феноменалистическую тенденцию, Юм вскоре свел счеты, отрицая и ее независимость от субъекта.

Но материя не может быть не только при-

чиной идей, она вообще не может быть причиной чего бы то ни было. Ибо причинность предполагает активность, действительность. Материя же по самому существу своему мыслится как пассивное, инертное начало. Это противопоставление материи духу как пассивного начала активному постулируется Беркли совершенно бездоказательно как само собою разумеющееся и не требующее доказательства. Понятие материи берется при этом не в материалистическом, а в схоластическом понимании, восходящем к аристотелевскому противопоставлению материи форме, нематериальному движущему первоначалу.

«...Материя... пассивна и косна и потому не может быть деятелем или действующею причиною» (9, стр. 112). «И даже если бы ее существование было признано, как может то, что недейтельно, быть причиною?..» (11, стр. 66). Сказанное относится также ко всем атрибутам, приписываемым материи: «Вполне убедительно доказано, что вещественность, величина, фигура, движение и т. п. не заключают в себе активности или действующей силы, при помощи которой они были бы в состоянии произвести какое-нибудь действие в природе» (9, стр. 106). Беркли походя отбрасывает и движение как деятельную силу: «...движение, подобно всем прочим идеям, совершенно недейтельно» (9, стр. 136). (А разве какая бы то ни была причина, будучи также идеей, может быть деятельной? — спросит впоследствии Юм.) Материалистическое учение Толанда, рассматривающее дви-

жение как атрибут материи и тем самым преодолевающее деистическую концепцию первого толчка и перводвигающего, поднимающее материализм до понимания самодвижения материи, игнорируется Беркли. А ведь такое понимание — многовековая подлинно материалистическая традиция, начинающаяся с далеких времен Демокрита.

В своей полемике с первым берклианцем Джонсоном американский просветитель XVIII в. Кедвалладер Колден подверг острой критике идеалистические спекуляции епископа Клойнского, связанные с трактовкой материи как инертной субстанции. В одном из своих писем, предназначенном для молодых людей, приступающих к изучению философии, Колден писал: «Материя,— говорят они,— совершенно пассивная субстанция, которая ничего не может произвести сама; она получает все действия от деятельной субстанции, или от духа... По этим причинам д-р Беркли отрицал существование материи и утверждал, что все, что мы называем материей, нигде не существует, кроме как в нашем уме... Я думаю, ты вряд ли согласишься, что он не шутил, когда писал такие вещи. Однако он не шутил, а написал большой и ученый трактат в доказательство этого учения и приобрел последователей, которые образовали в философии секту, называемую идеалистами» (12, стр. 196—198). В своих произведениях наряду с критикой ранних взглядов Беркли на коренное различие зрительных и осязательных качеств Колден убедительно отстаи-

вал материалистический принцип активности материи, образующий фундамент всего естественнонаучного миропонимания.

Этому важнейшему материалистическому принципу Беркли противопоставил диаметрально противоположный принцип: «Подлинно активную, действующую причину я могу понимать не иначе как дух. И, строго говоря, никакого действия нет там, где нет воли... При помощи же немыслящего деятельного фактора ничего в физике нельзя ни объяснить, ни понять» (37, стр. 180). Единственный образец активности, признаваемый Беркли, это волевая активность. «Раз есть действие, то должен быть и акт воли» (11, стр. 97). «Нет понятия действия, отдельного от акта воли» (11, стр. 96).

Берклианский постулат имеет гораздо более древние исторические корни, чем материализм, он восходит к анимистическим пред-рассудкам глубокой древности: все действия и движения в природе рассматриваются по образу и подобию наших собственных действий, как они воспринимаются в волевых актах живых, сознательных существ. Никакого иного понятия причинности, помимо основанного на внутреннем опыте, Беркли не допускает. С первого взгляда может показаться, что дело обстоит как раз наоборот: Беркли обвиняет материалистов в том, что они проецируют на мертвые тела природы причинные импульсы, возбуждаемые только в нас, «перенося принцип действия с человеческой души на внешние и посторонние пред-

меты» (8, III, стр. 16). Беркли отрицает какую бы то ни было физическую, недуховную действительность и причинность, ограничивая ее волевыми импульсами. В отличие от первобытных анимистов он не проецирует волевые акты на неодушевленные предметы, но самую причинность он понимает точно так же, как представляли ее анимисты. Его анимизм гораздо радикальнее: он отрицает не только самодвижение материи, но и самое ее существование; он одухотворяет не только причинность, но все существующее.

От духовной монополии на активность до спиритуалистического волюнтаризма — один шаг. «Раз существует акт воли, то есть и воля»; «акт воли я не могу себе представить коренящимся где-либо в ином месте, кроме духа» (11, стр. 96). В берклианском учении о причинности материя испаряется, водворяется дух. Аборигенами мира у Беркли оказываются не одни только «идеи». В феноменалистическом мире с идеями сосуществуют незаконнорожденные чужеземцы — духи. Население этого мира — либо идеи, либо духи; третьего не дано. Духи не «идеи», но без них нет и «идей». Сам Беркли, в его собственном понимании, не идея, а дух.

«БЫТЬ» ИЛИ «НЕ БЫТЬ»?

Казалось бы, что может быть проще и понятнее немудреных словечек «есть» и «нет»? А между тем таящиеся за ними понятия на протяжении всей истории философии являются непрестанным предметом ожесточенных споров. Не будет преувеличением сказать, что вопрос о том, что такое «есть», что такое «быть» образует ось, вокруг которой вращаются в продолжение десятков веков самые глубокие теоретические разногласия мыслителей всех времен и народов.

Сказал свое слово по этому поводу и Беркли. И сказанное им еще больше обострило борьбу противостоящих друг другу философских лагерей.

Собственно говоря, если бы Беркли строго придерживался своего мнения об абстрактных идеях, ему следовало бы выбросить за борт философии понятие «бытие». Придерживаясь установленной Беркли терминологии, нельзя было даже сказать, что «бытие» — это «идея». Раздумывая над этим понятием, он записал в своем дневнике: «Я уверен в том,

что у меня нет идеи существования или идеи, близкой к понятию существования, и, если другие имеют ее, для меня это не имеет никакого значения...» (8, I, стр. 82). Будучи абстракцией, это понятие в его системе незаконно. Тем не менее оно занимает в ней, как и во всех других философских системах, место первостепенной важности и служит предметом тщательного анализа и исследования.

«...Я особенно настаиваю,— пишет он в том же дневнике,— на открытии природы, значения и роли существования» (8, I, стр. 62). Все заблуждения прежних философов коренились в непонимании ими того, что значит бытие, и для преодоления этих заблуждений прежде всего необходимо вздуматься в подлинный смысл и значение этого понятия. Когда воззрения Беркли выкристаллизовались в «Трактате», он снова возвращается к этому вопросу и с той же настойчивостью привлекает внимание к его значительности. «Ничто не может иметь более важного значения для обоснования твердой системы здравого и истинного знания... как объяснение в начале исследования того, что понимается под словами: *вещь, реальность, существование*; потому что тщетно станем мы спорить о реальном существовании вещей или притязать на какое-либо их познание, пока не установим прочно смысла этих слов» (9, стр. 126).

В понимании кардинального значения постановки этого вопроса мы, материалисты, разделяем взгляд Беркли, коренным образом,

непримиримо расходясь с ним в решении этого вопроса. Можно сказать даже, что здесь Беркли сформулировал по сути дела тот именно вопрос, который и мы считаем основным вопросом философии, ибо ответ на вопрос: «что такое бытие?» уже включает в себе вопрос о сопоставлении (или противопоставлении) бытия и мышления. Как мы сейчас увидим, к этому именно и сводится вопрос, стоящий в центре внимания Беркли, как и всей философии вообще. Над решением этого вопроса в соответствии с поставленной им задачей Беркли бьется в своих основных произведениях. Как же он его решает?

Первоначальное, предварительное его решение феноменалистично, оно гласит: «esse est percipi» («быть — это быть воспринимаемым»). «Существование идеи состоит в ее восприимчивости». «Я говорю: стол, на котором я пишу, существует, — это значит, что я вижу и осязаю его...» (9, стр. 61, 62). «Мы видим лошадь как таковую, церковь как таковую; это — идея и ничто более. Лошадь как таковая, церковь как таковая — это идея, т. е. объект, непосредственный объект мышления» (8, I, стр. 53). В продолжение столетий, пишет Беркли, философы находились во власти заблуждения, противопоставляя бытие восприятию. На самом же деле это синонимы. Восприятие не есть нечто вторичное по отношению к бытию, бытие состоит в восприятии. Тем самым исчезает различие содержания восприятия и объекта восприятия: это одно и то же. Непостижимо, как могло укоренить-

ся в умах философов столь вздорное убеждение, будто можно утверждать о чем-то, что оно есть, не познавая, не воспринимая его. Различение бытия и восприятия для Беркли — явное внутреннее противоречие. Невозможно доказать, что существует нечто, коль скоро оно не находится в поле зрения. «Восприятие невоспринятого объекта подобно круглому некруглому объекту... Здесь — средоточие атаки Беркли на материю» (50, стр. 28).

В основе всех этих рассуждений лежит уже знакомое нам отождествление качества с ощущением, осуществляемое при помощи термина «идея». Но бытие не есть качество. Последнее уже предполагает первое: чтобы обладать каким-либо качеством, быть таким или иным, надо быть. Нет одного без другого, но одно не есть другое.

Доказательно ли утверждение Беркли, будто логической нелепостью является допущение того, что нечто воспринимаемое может существовать, не будучи воспринятым? Почему оно не может стать воспринятым? Или перестать им быть? Из того, что я не могу мыслить о чем-либо, о чем я не мыслю, Беркли заключает, что я не могу мыслить о чем-либо, что существует, когда я о нем не мыслю (50, стр. 29). Перед нами явная логическая ошибка: в этом *qui pro quo* «немыслимое» подменяется «несуществующим», что было бы допустимым лишь в том случае, когда было бы уже доказанным то, что как раз и требуется доказать: что *esse est percipi*.

Сам Беркли чувствует неудовлетворительность такого, строго феноменалистического решения и не останавливается на нем. Не останавливается не столько из-за его логической несостоятельности, сколько из-за тех последствий, которые вытекают из него, если им довольствоваться и сделать из него все неизбежные выводы. *Esse est percipi* чревато солипсизмом, неумолимо влечет к нему. А солипсизм, эта «смертоносная западня философии» (57, стр. 108), вовсе не входит в намерения Беркли. Напротив, он представляет угрозу преследуемой Беркли цели — через опровержение материализма прийти к обоснованию религии.

Изгонять материализм при помощи солипсизма для Беркли равносильно изгнанию черта при помощи дьявола. Последовательный солипсизм вместе с материей ликвидирует и бога. Беркли это не по пути. Перед ним встает нелегкая задача, сохранив исходные феноменалистические посылки, избежать недопустимых для него солипсистских выводов.

«Если я могу обладать сознанием только того, что происходит в моем собственном уме,— писал лорд Кеймс за два года до смерти Беркли,— и если я не могу доверять своим чувствам, когда они свидетельствуют мне о внешнем и независимом существовании, то отсюда следует, что я — единственное существо в мире; по крайней мере, мои чувства не могут убедить меня в каком-либо ином бытии, телесном или духовном» (цит. по 50,

стр. 17). Солипсизм, или «эгоизм», как его тогда называли,— это «esse est percipi», с логической неумолимостью приведенное к абсурду растворения мира в моем восприятии и к растворению меня самого... в моем же восприятии. Если допущение «esse est percipi» непреодолимо ведет к абсурду, то из этого следует ложность такого допущения. Это обычный, неоспоримый, часто применяемый в дедуктивных науках метод опровержения.

«Нет сомнений в решимости Беркли избежать солипсизма...» (50, стр. 183). Величайшая нелепость солипсизма, определяющая его неприемлемость, заключается для Беркли в том, что «бог должен существовать независимо от чьего-либо сознания или чьих-либо идей» (50, стр. 183). Беркли отклоняет поэтому логические выводы феноменализма, но не отвергает вместе с тем его посылки, а только ограничивает их, отклоняясь с прямого феноменалистического пути, дополняя свою первоначальную формулу бытия.

В своей статье «Мнимый солипсизм Беркли» Ван Итен доказывает, что Беркли не сделал из своего номинализма солипсистских выводов, что его «отказ от солипсизма был ясным и непоколебимым» (63, стр. 450). Такого же взгляда придерживается и Уисдом, правильно добавляя при этом, что этот отказ Беркли от солипсизма был, если статья на его исходную позицию, неправомерным (67, стр. 43). А в этом все дело. Сказав «а», Беркли не сказал «б», но и не отрекся от «а»;

он попытался обойти, миновать «б», пойти окольным путем.

Дело в том, что вопреки формуле для Беркли *esse* и *percipi*, быть и быть воспринимаемым, не тождественные понятия. Быть — это не только быть воспринимаемым, но и нечто иное. Идеи, оказывается, не единственная форма познания и не единственный первоэлемент бытия. Помимо идей, чувственных восприятий мы познаем также «понятия» (*notions*). Под этим термином у Беркли фигурируют не элементы рационального познания в отличие от идей как элементов эмпирического познания, а модифицированные локковские интроспективные «рефлексы» — постижение духом своей собственной деятельности.

Душа наша, согласно Беркли, познает себя самое не посредством «идей». То, что мы знаем о духе, не есть идеи. «Души» совершенно отличны от «идей», между ними нет ничего сходного или общего (см. 9, стр. 171). Идея совершенно пассивна, недействительна, и ее существование состоит в том, что она воспринимается (см. 9, стр. 168). Понятие же — форма познания активного существа, существование которого состоит не в том, что оно воспринимается, а в том, что оно воспринимает идеи. Поэтому, добавляет Беркли во втором издании «Трактата», «мне кажется, что нельзя, строго говоря, сказать, будто мы имеем идею деятельного существа или деятельности, хотя можно сказать, что мы имеем о нем понятие (*notion*)» (9, стр. 172).

Таким образом, две различные формы познания соответствуют двум различным видам бытия: воспринимаемого и воспринимающего, познаваемого и познающего, иначе говоря, объекта и субъекта познания (причем объект все еще понимается как *содержание* познания, а не как нечто существующее независимо от познания). Но в таком случае, как можно говорить о том, что между ними нет ничего общего? Ведь они нераздельны: без субъекта нет объекта, без воспринимающего — воспринимаемого?

Пока вопрос рассматривается в гносеологической плоскости, Беркли не выходит за пределы субъективного идеализма, когда же оборотной стороной того, что существует два вида познаваемого, оказывается наличие двух видов бытия, — Беркли подходит к границе объективного идеализма. «Духи и идеи до такой степени разнородны, что когда мы говорим: «они существуют», «они познаются» и т. п., то эти слова не должны быть понимаемы как обозначающие нечто общее обоим родам предметов» (там же, стр. 171). Словом, бытие духов не бытие идей, оно не заключается в их воспринимаемости, их *esse* не есть их *percipi*. Данная ранее формула бытия расширяется: «Existence is percipi or percipere» (8, I, стр. 53), существовать — это восприниматься или воспринимать, быть — значит быть воспринятым или воспринимающим. Беркли выразился бы точнее, если бы сказал не «или», а «и», ибо нет воспринимаемого там, где нет воспринимающего и об-

ратно. Как бы то ни было, перед нами вместо формулы однородного бытия — два рода бытия. Если «действительное существование немыслящей вещи состоит в ее воспринимаемости» (9, стр. 126), то существование мыслящей вещи в нем не состоит. «*Вещь* или *сущее* есть самое общее из всех названий; оно обнимает собою два совершенно различных и разнородных разряда, не имеющих между собой ничего общего, кроме названия, а именно — *духов* и *идей*» (9, стр. 126). Беркли переступает границу феноменализма. «Разве это субъективный идеализм?» — риторически вопрошает Люс.

Но ограничение феноменалистической формулы бытия осуществляется Беркли и с другой стороны. Если бытие *духов* не есть их воспринимаемость, если «я сам — не мои представления, а нечто иное, некоторое мыслящее, деятельное начало, которое воспринимает, познает, испытывает желание и оперирует над представлениями» (11, стр. 89), то солипсизма, полагает Беркли, можно избежать, не выходя за рамки идеализма. Спасательный круг — другие *Я*. «Когда я отрицаю существование *чувственных вещей* вне ума, я имею в виду не свой ум в частности, а все умы» (11, стр. 85. Курсив мой. — Б. Б.). Если они существуют, то «должна быть некоторая другая душа, в которой они существуют» (11, стр. 60). Расширив свое понятие бытия за пределы воспринимаемого, Беркли открыл лазейку для бытия других *Я* как воспринимающих. «Не можешь же ты утверждать, что

чувственные объекты существуют невосприимчивыми, потому что они воспринимаются многими» (11, стр. 106). При этом остается в силе понимание бытия чувственных вещей как воспринимаемых.

Но на чем основано убеждение в существовании других Я? Они не могут быть идеями. Они не могут быть и понятиями, поскольку «понятия» — форма познания лишь собственного Я. Беркли не любит этого вопроса, старается по возможности уклониться от него. «Беркли нигде, насколько я знаю, не обсуждает вопрос о природе и достоверности нашего познания других Я» (50, стр. 110). «О нашем познании других дѹхов,— признает даже Люс,— у него только один параграф, который выглядит написанным наспех и несовершенно» (44, стр. 134).

Для оправдания существования других Я Беркли вводит кроме идей и понятий косвенное, опосредованное познание на основе умозаключения по аналогии. «Человеческий дух, или человеческая личность, не воспринимается в ощущении, так как он не есть идея... Мы видим не человека, если под словом «человек» понимать то, что живет, движется, воспринимает и мыслит, как делаем мы, а только известную совокупность идей, которая побуждает нас думать, что есть отдельный от нас источник мысли и движения, подобный нам самим...» (9, стр. 176). Двадцать лет спустя Беркли возвращается к этому: «В строгом смысле слова я не вижу Алсифрона, не вижу этой индивидуальной мыслящей вещи;

я вижу только зримые знаки и признаки, которые внушают и позволяют сделать вывод о существовании невидимого начала мысли — души» (8, III, стр. 147). Таким образом, если бытие Я Беркли основывает на непосредственном постижении в «понятии», то бытие других Я не более как опосредствованное допущение по аналогии. Таково второе отступление Беркли от феноменализма, дающее основание Люсу торжествующе воскликнуть: «Беркли не был солипсистом, ибо он говорил «мы»» (46, стр. 305). Но сколь шатким было это «мы» и сколь плохо увязывалось оно даже с «*esse est percipi or percipere*»!

Однако и этим не ограничивается берклианская «самокритика» феноменализма. А существуют ли вещи, если они не воспринимаются не только мной, но и другими людьми, если они не являются идеями ни для меня, ни для нас? Переходят ли они в небытие?

Нет, отвечает Беркли, «если бы я находился вне моего кабинета, то также сказал бы, что стол существует, разумея тем самым, что, находясь в моем кабинете, я мог бы воспринять его...» (9, стр. 62). «Цвета в темноте реально существуют, т. е., если бы появился свет или когда появляется свет, мы их увидим, сто́ит нам открыть глаза. Причем независимо от того, хотим мы этого или нет» (8, I, стр. 25). К бытию как *percipi* и как *percipere* добавляется третье определение: *posse percipi* — возможность восприятия, «если бы...». «Может быть» отождествляется

с «есть», возможность—с действительностью. Возможность признается действительностью до того, как она в нее превратилась. Воскрешается схоластическое потенциальное бытие, использованное Фомой Аквинским для придания видимости рационального объяснения сотворению мира из ничего. Беркли сам устанавливает связь между своим учением о потенциальном бытии и библейским мифом: «Я не отрицаю,— пишет он Персивалю,— существование чувственных вещей, которые, по словам Моисея, были сотворены богом. Они существовали вековечно в божественном разуме, а затем стали воспринимаемыми (т. е. были сотворены)» (цит. по 38, стр. 73). «...Если бы я присутствовал при творении, то я увидел бы вещи, создаваемые к бытию, т. е. которые становятся воспринимаемыми...» (11, стр. 112). Перед нами типично схоластическая софистика: существование до существования как творения. Бытие как воспринимаемость превращается в некую вторичную, производную ступень бытия. Бытие не нуждается в том, чтобы быть воспринятым, для него достаточно одной этой возможности. Немецкий философ Фолькельт удачно назвал такое бытие «поблекшей вещью в себе», существующей независимо от того, вызывает ли она наши ощущения или нет, ее *esse* не есть ни *регсірі*, ни *регсіреге*. В берклианство входит третий род бытия — гипостазированная возможность, допущение которой непримиримо ни с его номинализмом, ни с его сенсуализмом. Под исходное понятие бытия под-

ставляются такие подпорки, которые не укрепляют, а еще более расшатывают его.

Пока речь шла об опровержении материализма, достаточно было субъективно-феноменалистической формулы бытия, «но конструктивная философия имматериализма не может быть построена на одном *esse est percipi*» (45, стр. 123). Беркли, как говорит Люс, «расширяет» свой принцип в четырехчленную формулу: «быть — это быть воспринятым, или возможность быть воспринятым, или воспринимать, или возможность воспринимать» (45, стр. 129). В другой работе Люс удваивает эту дифференциацию бытия, насчитывая восемь его разновидностей: актуальное и потенциальное, реальное и воображаемое, активное и пассивное, конечное и бесконечное (44, стр. 61). «Значение «бытия» варьирует в зависимости от того, какого рода объект имеется в виду» (64, стр. 86). Не приходится после этого удивляться, что «в настоящее время мы имеем дело с чем-то вроде потока интерпретаций Беркли» (64, стр. 85). Но ведь многообразие родов бытия не снимает основного вопроса о бытии и его отношения к мышлению, вопроса об основе единства мира, и никакие ухищрения, никакие расщепления не способны заслонить решение этого вопроса.

Присмотримся поближе к восьмизначной формуле бытия, извлеченной Люсом в результате многолетнего кропотливого изучения Беркли. Мы познакомились выше с различением актуального, т. е. субъективно-идеали-

стически понимаемого, бытия от потенциального бытия, знаменующего попятный ход к схоластическому «реализму». В своей недавно опубликованной статье Люс дополнительно расчленяет понятие потенциального бытия на возможность быть воспринятым и возможность воспринять (58, стр. 7). Мы познакомились также с различием, проводимым Беркли между активным существованием («понятия» и «дúхи») и существованием пассивным («идеи»). Различие конечного и бесконечного бытия — конечных дúхов, Я и бесконечного духа, бога будет предметом последующего рассмотрения. Теперь же обратим внимание на весьма поучительную дихотомию бытия реального и воображаемого.

«...Я,— возвещает Беркли,— никогда не отрицал разницы между объектами чувства и объектами воображения» (11, стр. 106). «...Различие между реальностями и химерами сохраняет полную свою силу» (9, стр. 84). Он отличает действительные вещи от иллюзорных. Но если бытие есть не что иное, как восприятие, как бытие для нас, на чем же основывается это различение? Иллюзии, химеры, образы фантазии, миражи — разве они не существуют? Разве, как вопрошает американский философ Ашенбреннер, здравый смысл не различает между реальными и воображаемыми долларами? (50, стр. 40). Ответ Беркли заключается в том, что бытие присуще воображаемым вещам, как и реальным, но это два разных вида бытия, основанных на двух различных видах причастности

к нашему сознанию. В том и в другом случае мы имеем дело с идеями, но в одном случае это идеи восприятия, в другом — воображения. К бытию по формуле *esse est percipi* присоединяется бытие по формуле *esse est imaginari* — бытие в воображении. «Но вы тогда скажете: химера существует. Я отвечаю: да, в определенном смысле, т. е. она существует в воображении. Но при этом следует заметить, что существование в вульгарном понимании ограничивается актуальным восприятием и что я употребляю слово «существование» в более широком смысле, чем обычно» (8, I, стр. 59). Таким образом, иллюзорное, химерическое для Беркли не есть несуществующее. Бытие подразделяется на реальное, действительное и нереальное, недействительное. Но нереальное бытие не есть для него небытие, поскольку и то и другое существует «одинаково в духе (а никакого иного существования не допускается.— Б. Б.) и в этом смысле суть одинаково идеи» (9, стр. 84). Видимое и воображаемое равным образом «*solum habent esse in intellectu*» (8, I, стр. 59) обладают одним лишь мыслимым бытием.

Итак, бытие присуще и химерам. Но это особого рода бытие, можно сказать химерическое, фиктивное бытие. Вводимое здесь Беркли различие между бытием и реальностью, между действительным и недействительным бытием (между маслом масляным и немасляным) дискредитирует все берклианское понятие «бытия», и он предпочитает

поэтому абсолютному противопоставлению реальности бытию относительное различие степени их реальности: «в них более реальности, чем в первых» (9, стр. 85).

Чем отличаются между собой эти два рода бытия — перцептивное и имажинативное? «Представления, образованные воображением, слабы и неотчетливы; кроме того, они находятся в полной зависимости от воли. А представления, воспринимаемые чувством, т. е. реальные вещи, живы и ясны; и... не находятся в подобной зависимости от нашей воли» (11, стр. 91). К этим двум отличительным признакам — отчетливости и независимости — добавляется еще большая упорядоченность и взаимосвязанность. Все это свидетельствует, по мнению Беркли, о различном происхождении «реальных вещей» и «химер», присущих нашему духу: если последние мы активно творим сами своим воображением, то первые мы принудительно и пассивно воспринимаем независимо от нашей воли. Но, снова и снова напоминает Беркли, не только воображаемый, но и реальный огонь так же не может находиться вне духа, как и реальная боль (см. 9, стр. 89). Критерий различения обоих видов бытия носит субъективно-психологический характер — это не более как различные типы формирования образов: восприятие и воображение.

Но могут ли сформулированные Беркли признаки служить надежным и достаточным критерием различения «реальных вещей» и «химер»? Разве галлюцинации и миражи

являются свободными творениями нашей воли и не имеют психологической принудительности для нашего сознания? Разве сновидения — акты духовного произвола? А разве те же галлюцинации и миражи не бывают более яркими, впечатляющими, чем иные чувственные восприятия? Разве видения наркомана или путника в пустыне, разве кошмары не обладают наглядностью и непреодолимой убедительностью?

Берклианские критерии, не будучи в состоянии дать необходимые и достаточные критерии реальности, тем самым не могут служить и объективными критериями истины. Это подметили уже творцы классической немецкой философии. «Опыт у Беркли,— по словам Канта,— не может иметь никаких критериев истины...» (19, IV, ч. 1, стр. 201). В его учении, замечает Гегель, «истинность или неистинность не зависит от того, существуют ли вещи или представления» (16, стр. 431). «И если зададим вопрос, в чем заключается истина этих восприятий и представлений... то мы не получим ответа» (16, стр. 373). А еще до классиков немецкой философии Поль-Анри Гольбах восклицал, указывая на систему Беркли: «Но если человек видит все в самом себе... откуда же взялось так много ложных идей и заблуждений человеческого духа?» (17, стр. 123).

Если Беркли ставит под сомнение свидетельства чувств о существовании вещей вне и независимо от нашего сознания на том основании, что ведь и во сне мы видим несущ-

ществующие вещи, то не дает ли его концепция бытия основания признавать существующими и те вещи, которые мы видим в сновидениях?

Таков многоэтажный карточный домик, искусно и старательно построенный Беркли. Начав с *esse est percipi*, он приходит к тому, что *percipi* не исчерпывает *esse*. Это еще и многое другое. Все, что угодно, но только не бытие вне и независимо от сознания моего, других Я, возможного, божественного. Нет бытия без сознания. Сколько бы Беркли ни насчитывал видов бытия — четыре или восемь, — его учение о бытии не плюрализм, а монизм: идеалистический монизм, полагающий единство мира в его духовности.

В критике учения Дюринга Энгельс доказал негодность формулы: «единство мира в его бытии». Исторический пример Беркли — яркая иллюстрация мысли Энгельса: все дело в том, что разумеется под бытием, как понимается отношение бытия и мышления. А последовательно пониматься оно может двояко: либо как идеалистический, либо как материалистический монизм. Когда Люс утверждает, что Беркли «открыл смысл термина «существование»» (44, стр. 57), он имеет в виду не что иное, как то, что Беркли придал законченный идеалистический смысл этому термину.

«БЫЛ ЛИ БЕРКЛИ ИДЕАЛИСТОМ?»

Таково странное название статьи французского историка философии А.-Л. Леруа, напечатанной в 1966 г. в нью-йоркском сборнике «Новые исследования по философии Беркли». А почти тридцать лет ранее во французском философском журнале им была опубликована статья под еще более причудливым заглавием: «Был ли имматериализм Беркли идеализмом?» Впрочем, для тех, кто знаком с новейшей буржуазной литературой о Беркли, заглавия эти не покажутся неожиданными; вопрос этот является предметом острых дебатов, и ответы на него даются самые разнообразные.

Для уяснения того, как мог возникнуть такой вопрос, как могло стать предметом горячих споров то, что совершенно бесспорно и не вызывает, казалось бы, никаких сомнений, следует прежде всего рассмотреть отношение самого Беркли, с одной стороны, и современных беркливедов — с другой, к основному вопросу философии и сосредоточенной вокруг него борьбе партий в философии.

Где пролегла и пролегает линия фронта? «Все разногласие состоит в том,— отвечал на этот вопрос сам Беркли,— что, по нашему мнению, немыслящие, воспринимаемые в ощущениях вещи не имеют отличного от их воспринимаемости существования и не могут поэтому существовать ни в какой другой субстанции, кроме тех непротяженных, неделимых субстанций или *духов*, которые действуют, мыслят и воспринимают вещи, тогда как философы, согласно с мнением толпы, признают, что ощущаемые качества существуют в некоторой косной, протяженной, невоспринимающей субстанции, которую они называют *материей*» (9, стр. 128). Основной вопрос философии и два его противоположных решения, определяющих позиции двух враждебных лагерей в философии, сформулирован здесь Беркли со всей ясностью и отчетливостью. «Спорный пункт» между материалистами и Беркли не оставляет сомнений в том, к какому лагерю в философии он принадлежал. «Что Беркли был убежден в том, что он утвердил идеализм, не подлежит сомнению; вся его религиозная философия покоится на сведении природы к духу» (49, стр. 122).

В этом нисколько не сомневался и Бакстер — первый критик Беркли, который следующим образом выразил коллизию двух антагонистических философских направлений: «Одни люди отрицают всякую нематериальную, а другие всякую материальную субстанцию... Обе эти противоположные *партии* (parties) помогают изобличить одна другую»

(цит. по 29, стр. 66). К какому лагерю в философии принадлежал Беркли, не сомневался и Кант, писавший в «Пролегоменах» о «мистическом и мечтательном идеализме Беркли» (19, IV, ч. 1, стр. 110) и отвергнувший в «Критике чистого разума» его «догматический идеализм» (19, III, стр. 286). Тем более в этом были убеждены представители материалистического лагеря, прежде всего французские материалисты.

«Имматериализм», или антиматериализм, Беркли не оспаривается никем и среди современных ему интерпретаторов. «Если у Бэкона, — писал такой яростный ревнитель субъективного идеализма, как Рейнингер, — телесный мир признавался единственным и абсолютно реальным, а сознание о нем рассматривалось как воображаемое зеркальное отражение в духе, то у Беркли это отношение принимало прямо противоположный характер: мир сознания — единственно реальный, тогда как субстанциальный внешний мир является чистой иллюзией» (52, стр. 126).

«Его философия — ничто, если не имматериализм», — заявляет Люс (58, стр. 10). «...Правильный подход к ней (философии Беркли.—Б. Б.) — через прямой и узкий вход в калитку имматериализма» (43, стр. 228). Но «имматериализм», старается уверить Люс, и его мнение разделяют многие другие современные авторы, не есть идеализм: «Я беру на себя все необходимое мужество (I take my courage in my two hands) и отрицаю, что Беркли был идеалистом» (44, стр. 25). «Берк-

ли не был ни монистом, ни субъективистом, ни солипсистом, ни идеалистом», — вторит ему Леэк (41, стр. 258).

На чем основано это поистине «мужественное» утверждение? Разве термин «имматериализм» не «влечет за собой с необходимостью, как свой позитивный коррелят, «идеализм»? (27, стр. 41). Прежде всего, полагает Люс, если Беркли исключает материю, то для него тем самым не существует того, что мы, марксисты, считаем основным вопросом философии — об отношении между духом и материей. «Если нет материи, то нет и проблемы относительно духа и материи» (44, стр. 146). А раз нет проблемы, не требуется и ее решения: имматериализм снимает якобы вопрос о первичности и вторичности духа или материи. Как будто последовательное решение основного вопроса философии в пользу идеализма не является кульминационным пунктом идеализма! Как будто полная аннигиляция материи не есть его наиболее крайнее выражение! Как будто превращение материальной субстанции в иллюзию, вымысел, заблуждение не ставит ее в зависимость, вторичность, производность по отношению к заблуждающемуся, измышляющему, извращенному духу! Ведь это и есть заверченный идеалистический монизм.

Беркли решительно повернул свою философию против традиций английского материализма. Мы приводили выше высказывания Рейнингера о его отношении к материализму Бэкона. О продолжателе Бэкона Беркли пи-

сал в своем дневнике: «Мнение о том, что существование отлично от восприятия, влечет ужасные последствия. Это основа доктрины Гоббса и др.» (8, I, стр. 96). А каково отношение Беркли к Локку? Нельзя лучше ответить на этот вопрос, чем словами самого Люса: «Тот, кто отрицает материю, не может быть учеником того, кто утверждает материю» (46, стр. 297). «Само предположение Локка, что материя и движение должны существовать до мышления,— заявляет Беркли,— бессмысленно, заключает явное противоречие» (8, I, стр. 71). Разве основной вопрос о первичности не поставлен здесь со всей прямоотой? Характеризуя расхождения Беркли с Мальбраншем, Люс правильно замечает, что «легкая тень различий между Мальбраншем и Беркли... совершенно несравнима с коренным расхождением между Локком и Беркли» (46, стр. 301). В одном случае мы имеем дело с частными разногласиями союзников, идеалистической «оси Мальбранш—Беркли» (46, стр. 308), единым фронтом выступавших против материалистической линии Локка, в другом — с борьбой противников, стоящих по обе стороны линии философского фронта.

На вопрос о том, чем была философия Беркли, дал исчерпывающий ответ сам ее автор: «Мои доктрины, правильно поняты, сокрушают всю эту философию Эпикура, Гоббса, Спинозы и им подобных...» (8, I, стр. 98). Претендующей на сокрушение материализма философией может быть только философский идеализм.

Но именно это и оспаривает Люс, не разделяющий историко-философскую дихотомию: материализм — идеализм. Операция, проделываемая при этом, очень проста: понятие идеализма произвольно ограничивается таким образом, что не совпадает с понятием имматериализма, философского антипода материализма. «Термин «идеализм», — по мнению Люса, — обозначает в наше время пренебрежение к чувствам и преувеличение сил человеческого ума; в том и другом отношении Беркли не является идеалистом» (44, стр. 27). Если идеалист «тот, кто верит, что все есть идея», то Беркли «ни во что подобное не верит» (44, стр. 26), так как наряду с «идеями» признает «понятия» духа, бога, стало быть, он не идеалист. Его феноменализм отнюдь не пренебрегает чувствами, а его вера в бесконечный божественный разум не допускает переоценки человеческого ума. Какой же он идеалист? Подменяя понятие идеализма как антиматериалистического решения основного вопроса философии ограничением его определенными *формами* идеализма, Люс, нисколько не сомневающийся в том, что все мировоззрение Беркли вращается «в пределах духовной галактики» (58, стр. 11), определяет философию Беркли не как идеализм, а как «реализм», не переставая упорно настаивать на этом во всех своих работах.

Если бы берклианство предпочли именовать не идеализмом, а спиритуализмом, как это делает, например, Фаруки (58, стр. 127), не стоило бы спорить: это было бы спором

о словах. Но когда отрицают идеалистическую сущность этого учения, утверждая, что «эпистемологический подход Беркли является реалистическим, а не идеалистическим» (58, стр. 10), то мы имеем дело с тактическим маневром, предпринятым уже самим Беркли и по его примеру воспроизводимым одним поколением идеалистов за другим. Этот маневр, эта преднамеренная мистификация самой сути берклианства требуют разоблачения.

Против подобной мистификации берклианского идеализма со всей решительностью выступал уже В. И. Ленин, характеризовавший подобные попытки как «профессорский шарлатанизм» (6, стр. 359). Речь шла о том, что известный биограф и комментатор Беркли А. К. Фрейзер «недаром называет учение Беркли «естественным реализмом»» (6, стр. 21), в то время как тот же Фрейзер не колеблясь признает «его (Беркли.— Б. Б.) настойчивое, но строго последовательное стремление низвести материальный мир к ограниченной функции по отношению к духу или мышлению» (37, стр. 362). «Эта забавная терминология,— замечает по этому поводу Ленин,— непременно должна быть отмечена, ибо она действительно выражает намерение Беркли подделаться под реализм» (6, стр. 21). Лениным ухвачена здесь самая суть дела*.

* «Ленин был, пожалуй, прав, когда он назвал употребление «реализма» для характеристики Беркли «забавной терминологией», — пишет по этому поводу американский персоналист Штейнкраус (57, стр. 104).

Одна из записей в юношеских философских тетрадах Беркли гласит: «N.B. Согласно моим принципам существует реальность; существуют вещи; существует природа вещей» (8, I, стр. 38). Он неоднократно возвращается к этому утверждению, заверяя: «Я больше стою за реальность, чем всякий другой из философов...» (8, I, стр. 64). В своих публикациях Беркли всячески старается уверить в этом читателей. «Было бы ошибкою думать,— пишет он в «Трактате»,— будто сказанное здесь хотя сколько-нибудь отрицает реальность вещей» (9, стр. 128). Не будет ли после этого фальсификацией аутентичных воззрений Беркли отрицание его «реализма»? Не опирается ли «апостол реалистической реинтерпретации Беркли», как называет Люса проф. Попкин (50, стр. 2), заявивший, что «никакой реализм не может быть более реалистическим, чем реализм Беркли», на объективные историко-философские факты? На *высказывания* Беркли о самом себе — да, на объективные факты, на действительное положение вещей — нет. Речь идет не о том, что Беркли думал о своей философии, а о том, чем она была на самом деле. Речь идет о том, что понимает Беркли под «реальностью», какова его подлинная позиция в отношении к *объективной реальности*.

Секрет «реализма» Беркли нехитер. С «реальностью» у него дело обстоит точно так же, как и с «бытием». Если это и не *percipi*, то все же то или иное проявление духа, мыш-

ления. Если это не «мое» и даже не «наше» восприятие, то все же это нечто такое, что принадлежит некоему духу. Если это не «тот или другой единичный дух», то «вся совокупность д^ухов» (9, стр. 95). Сам Беркли вносит полную ясность в данный вопрос: «Пусть не говорят, что я устраняю существование. Я лишь устанавливаю смысл этого слова, насколько я его понимаю» (8, I, 74). Реализмом можно назвать лишь такое учение, которое утверждает первичность и независимость объекта от субъекта — любого субъекта, будь то Я, мы, он или Он, любой субъективности. Между тем решение основного вопроса, определяющее принадлежность к реализму, дано Беркли в пользу субъекта, а не объекта. Вот почему соображение, приводимое Люсом, о том, что «Беркли не утверждает, что наши умы творят реальность» (44, стр. 89), не убедительно: чей бы ум ни творил реальность, она сотворена, вторична по отношению к творящему его уму. Неверно и то, что «он (Беркли.— Б. Б.) не есть ни солипсист, ни субъективист, ни субъективный идеалист; его отправной пункт не Я (the self), а «оно»» (44, стр. 46). Даже если он и не солипсист и не субъективный идеалист, фундаментом его философии служит не «оно», а «Он», божественное Я, духовное первоначало, ультрасубъект. «...Весь небесный хор и все убранство земли, одним словом, все вещи, составляющие Вселенную, не имеют существования вне духа... поскольку они в действительности не восприняты мною или

не существуют в уме моем или какого-либо другого сотворенного духа, они либо вовсе не имеют существования, либо существуют в уме какого-либо вечного духа...» (9, стр. 64). Беркли не разделяет реалистического принципа: для него нет объекта без субъекта. То, что Люс именует «реализмом», есть не что иное, как форма идеализма — объективный идеализм, отрицающий независимую от духа объективную реальность. За «реальность» выдается гипостазированная и объективированная субъективность. «Дать понять дѹхам, что все есть дух... такова признанная цель берклианской философии» (41, стр. 265). Природа как независимая от всякой субъективности объективная реальность для Беркли «пустой звук», «пустая химера» (9, стр. 178). Объективная реальность фигурирует у Беркли под названием «абсолютное существование» и категорически отвергается им (см. 11, стр. 117), а вместе с ней отвергается и подлинный реализм.

Чем же объясняется тот факт, что Беркли выдает себя за «реалиста», всячески маскирует свое нереалистическое миропонимание? Не чем иным, как желанием смягчить парадоксальность своего учения, сделать его более приемлемым для здравого человеческого ума.

Этот тактический маневр отчетливо намечен уже в философских тетрадах Беркли, утверждавшего, что он намерен «призвать людей к здравому смыслу», показать, как обыденное понимание согласуется с его пониманием.

«Во всех вопросах я разделяю взгляды толпы»,— писал он там же (8, I, стр. 91, 51). Особые усилия Беркли прилагает для того, чтобы убедить в этом своих читателей в популяризирующих его философию «Трех диалогах». То и дело Филонус твердит своему собеседнику, что он «старается реабилитировать здравый смысл» (11, стр. 102), в противовес «предрассудкам философов, господствовавшим до сих пор вопреки здравому смыслу и естественным понятиям человеческого рода» (11, стр. 4). «Диалоги» завершаются уверением, что изложенные в них начала «приводят человека обратно к здравому смыслу» (11, стр. 126).

«Диалоги» в известной мере «исправляют» оплошность, допущенную Беркли в «Трактате о началах человеческого знания». Хотя и там мы встречаем заявление: «Мы ничего не отрицаем из господствующего мнения об их (вещей.— Б. Б.) реальности и не виновны ни в каком новшестве в этом отношении» (9, стр. 128), однако гораздо чаще Беркли делает в «Трактате» прямо противоположные утверждения о несовместимости его воззрений с наивным реализмом «здорового смысла».

«Правда,— читаем мы там,— существует поразительно распространенное... мнение, будто дома, горы, реки, одним словом, все ощущаемые предметы имеют естественное или реальное существование, отличное от их воспринимаемости умом. Но с какою бы уверенностью и общим согласием ни утверждалось

это начало, всякий имеющий смелость подвергнуть его исследованию, найдет, если я не ошибаюсь, что оно заключает в себе явное противоречие» (9, стр. 62). Точку зрения наивного реализма Беркли называет «предрассудком», который «так глубоко внедрился в наши мысли, что мы едва в состоянии разделаться с ним», «ходячим заблуждением», «заблуждением толпы». «Это не единственный случай, когда люди обманывают сами себя». Не следует забывать, «какое множество предрассудков и ложных мнений постоянно исповедуется с величайшим упорством неразмышляющей частью человечества» (9, стр. 100). Это ли солидарность с наивным реализмом? Или, может быть, это попытка подняться над уровнем наивного реализма, противопоставив ему научно обоснованный, критический реализм? Ничуть не бывало. Сам Беркли приподнимает завесу, объясняя, почему он на словах заигрывает с наивным реализмом, подделывается под него: «О таких вещах мы должны мыслить, как ученые, а говорить, как толпа» (9, стр. 98), — повторяет он формулу итальянского философа XVI в. Августина Нифуса (8, II, стр. 62). Сопоставьте это саморазоблачение тактического «реализма» со словами философских тетрадей, приведенными выше, где «предрассудкам философов» он противопоставляет «естественные понятия человеческого рода» не как ложные, а как истинные понятия. Беркли «старался... прикрыть ее (своей философией.— Б. Б.) идеалистическую наготу, изо-

бразить ее свободной от нелепостей и приемлемой для «здорового смысла». Эти слова Ленина (6, стр. 20) остаются непререкаемыми и непоколебимыми. Беркли откровенно признается в этом в письме к своему другу Персивалю (6 сентября 1710 г.): «По этим соображениям я опустил на титульном листе, в посвящении, предисловии и введении («Трактата». — Б. Б.) всякое упоминание о несуществовании материи, так чтобы это понятие незаметно прокралось (1) к читателю, который, возможно, никогда не стал бы иметь дела с книгой, в которой, как ему известно, содержатся подобные парадоксы» (8, VIII, 36).

Философская позиция Беркли не имеет ничего общего с реализмом — наивным или рационально обоснованным. «Ссылка на «наивный реализм», якобы защищаемый подобной философией, есть софизм самого дешевого свойства. «Наивный реализм» всякого здорового человека, не побывавшего в сумасшедшем доме или в науке у философов идеалистов, состоит в том, что вещи, среда, мир существуют *независимо* от нашего ощущения, от нашего сознания, от нашего Я и от человека вообще» (6, стр. 65).

* * *

*

Выше мы рассмотрели усилия, прилагаемые Беркли для преодоления трудностей, связанных с его феноменалистической концепцией бытия. Но не на словах, а на деле

отказавшись от объективной реальности, он сталкивается с новыми и новыми непреодолимыми затруднениями. Одно из наибольших препятствий на его пути — так называемый принцип индивидуации — едва ли не самое слабое звено в цепи его рассуждений. Не случайно из одиннадцати вопросов, затруднявших Джонсона и заданных им учителю, на три, касающихся этой проблемы, Беркли так и не ответил (см. 67, стр. 23).

Суть этой столь неприятной для Беркли проблемы следующим образом сформулирована в «Трех диалогах»: «...представление, которое находится в моем уме, не может быть в таком же виде в твоём или в каком-либо ином уме. Не вытекает ли поэтому из твоих предпосылок, что двое не могут видеть ту же самую вещь? И не является ли это в высшей степени абсурдным?» (11, стр. 106). Другими словами, «можно ли к тому, что воспринимается разными лицами, прилагать тем не менее термин *то же самое*?» (стр. 107). Если предмет тождествен с его восприятием, не теряется ли тождество предмета как некоего индивидуального, единого и единственного бытия? Ведь в этом случае два восприятия — это два предмета, а не два восприятия одного и того же предмета, отражаемого в разных сознаниях. «*Esse est percipi or percipere*» требует признания того, что существует столько же предметов, сколько существует их восприятий. Придерживаясь своих посылок, Беркли «обязан сказать, что, строго говоря, мы не видим и не осязаем одну и ту же

вещь, а также не видим и не осязаем ту же самую вещь, что и другие люди» (60, стр. 252). Более того, будучи последовательным, Беркли должен был отрицать тождество объекта, воспринимаемого мной одним при различных обстоятельствах. «...Мы никогда не видим и не осязаем один и тот же предмет. Тот, который мы видим,— одна вещь, а тот, который осязаем,— другая», — писал он в своей первой работе (8, I, стр. 189). Здесь еще сказывается различие первичных и вторичных качеств, которого тогда еще придерживался Беркли. Но к тому же выводу он приходит и в последующих работах, где это различие отброшено: «И когда я смотрю в микроскоп, это не значит, что я могу воспринять яснее то, что я уже воспринимал невооруженным глазом, ибо объект, воспринимаемый через стекло, совершенно отличен от прежнего» (11, стр. 104).

Беркли не мог бы найти выход из затруднительного положения, ссылаясь на возможность восприятия, ибо это была бы возможность воспринимать различные в своей действительности объекты. Беркли апеллирует к номиналистическому неприятию «отвлеченного понятия тождества» (11, стр. 106) и пытается обойти неприятный вопрос словесной эквилибристикой: «Но кто же не видит, что весь этот спор ведется из-за слова,— а именно, можно ли к тому, что воспринимается разными лицами, прилагать тем не менее термин то же самое... И не состояла бы вся разница в одном звуке?» (11, стр. 107).

Столь же непривлекательной для противника объективной реальности является тесно связанная с предыдущей тема непрерывности существования. отождествление бытия с восприятием ставит под удар постоянство и непрерывность существования вещей. Они приобретают текучесть, вернее, мелькание, обусловленное потоком сознания. В своей статье «Беркли и Кант» Адамс излагает остроумную тираду Идеи, переходящей из одного сознания в другое и испытывающей капризы каждого своего обладателя: «Одно время я присутствовала в уме мистера Беркли и т. д...» (50, стр. 201). Беркли как бы противопоставляет мертвым, метафизически неизменным сущностям схоластов изменчивость, текучесть сенсуалистического чувственного мира, преходящий и мелькающий характер чувственных объектов (8, I, стр. 25). На это обращает внимание А. Леруа, подчеркивая, что тождество вещи самой себе, ее стабильность как определенной вещи для Беркли не объективно, а субъективно (42, стр. 108, 121, 145). Приблизившись к серьезной проблеме понятийной фиксации неизменности в изменчивом бытии, Беркли трактует ее в духе субъективно-идеалистической версии релятивизма Кратила.

Но если идея, как утверждает Беркли, пассивна, дана нам, то за мельканием идей, за непрерывными перерывами непрерывности бытия таится непрерывное божественное творение идей — *creatio constans*, их непрерывное творение из ничего и обращение в ничто.

«Если уравнение esse—percipi верно, то вещи при каждом их восприятии возникают заново вместе с их созданием из ничего и вместе с прекращением восприятия исчезают обратно в ничто» (47а, стр. 116). Поток бытия предстает как непрестанное чудо...

Так выглядит у Беркли связность и упорядоченность, закономерность как один из отличительных признаков реальности от химеры. Не оправдывает ли такое истолкование непрерывности мнение Фаруки, что в конечном счете система Беркли «очень близка к пониманию восточных мистиков»? (58, стр. 127).

* *
*

Как бы ни относиться к убеждению Беркли, для которого «внешний мир» (в кавычках! — Б. Б.), в его глубочайшем понимании, состоит из духов, внешних по отношению к его собственному духу» (38, стр. 61), для которого «так называемый (!) внешний мир действительно существует и пребывает вне наших умов, но только как система идей, сотворенных и непрестанно воспринимаемых универсальным духом—богом» (58, стр. 177), как ни относиться к его псевдореализму, решающая проблема, красной нитью проходящая через всю историю философии, «проблема реальности внешнего мира поставлена им воочию также и перед грядущими временами во всей ее значительности» (52, стр. 127). Либо объективная реальность внешнего мира

опровергается, либо отвергается возможность ее доказательства, либо за объективную реальность выдается то, что ею не является,— таковы решения этой проблемы, предлагаемые одним поколением философов-идеалистов за другим. Немало приверженцев этого взгляда и среди наших современников. «По моему мнению,— пишет, например, Мейтс,— ситуация сводится к следующему. Высказывание, что существуют невоспринимаемые идеи, либо противоречиво, либо бессмысленно, либо опровергается доступной очевидностью. Но какую бы из этих альтернатив мы ни избрали, мы оказываемся в согласии с Беркли... что такое высказывание не может быть принято за истинное» (50, стр. 174).

С тех пор как домарксистские формы материализма отошли в историческое прошлое, уступив место высшей, диалектической форме материализма, этот вопрос, как и множество других, был рассмотрен по-новому. Современный материализм не довольствуется косвенными доказательствами, будь то приведение к абсурду антиматериалистического решения или вскрытие неизбежных внутренних противоречий идеалистических систем, а дает прямое, положительное доказательство материалистического основоположения. И некоторые, более вдумчивые и проницательные представители современной немарксистской философии также иногда приходят или приближаются к уяснению доказательности марксистского тезиса.

Признавая пассивность идей, их «дан-

ность», даже их независимость в известном смысле от *нашего* сознания, Беркли не закрывал глаза и на то, что ощущение *внеположности* воспринимаемых вещей — такое же неотъемлемое содержание нашего чувственного опыта, как и все другие качества: цвет, звук и т. п. Для него, однако, внеположность лишь идея среди идей, вторичное качество, по терминологии Локка, не свидетельствующее об объективной реальности. Если чувство внеположности, испытываемое нами в сновидениях, не доказывает объективной реальности, то не доказательно и аналогичное чувство наяву. Но в то же время признание принудительности идей, отличающих их от химер воображения, заставляло обратиться к их *внешней причине*, допущение которой было уже выходом за пределы субъективности идей, превращало идеи во вторичные по отношению к *нашему* сознанию. Мысль Беркли находилась здесь у границ реализма, совершив поворот от субъективного идеализма к объективизму — к «возможности» восприятия, обусловленной божественным сознанием.

Тем не менее Беркли неминуемо столкнулся с тем фактом, что идеи не являются пределом познания, не лимитируют познание, а влекут его по ту сторону идей. «Феноменализм выражает убеждение, что ощущения являются завершающими для восприятия» (56, стр. 3). Но, идя по феноменалистическому пути, Беркли столкнулся с необходимостью свернуть с этого пути.

Как обстоит дело со «старым спором об умозаключении от ощущений как конечных данных ко внешним вещам»? (56, стр. 9). Что говорит об этом современная психология восприятия? «Психологи, — пишет датский представитель этой науки, — в конце концов, признают *физический мир и физические стимулы* как существующие независимо от сознания, а это противоречило бы тезису Беркли» (30, стр. 5). Другое дело, продолжает Расмуссен, что в процессе исторической эволюции познания, «переходя со ступеньки на ступеньку, мы изменяем наши взгляды на то, что мы считаем объективным, а что — субъективным... развивая новые взгляды на объективность или реальность» (30, стр. 6). Простые и убедительные соображения высказывает по поводу феноменалистического заблуждения Томсон: «Когда мы говорим, что видим что-либо, мы вовсе не имеем в виду ощущения. «Этот кусок бумаги белый» — совершенно не относится к чьим-либо ощущениям» (60, стр. 240), а к куску бумаги, воспринимаемому *посредством ощущений, на основе ощущений*, а это совсем не то же самое, что об ощущениях (60, стр. 245). Как бы то ни было, сам Беркли убедился в неудовлетворительности феноменализма, признав нечто причиняющее идеи. В понимании этого «нечто» идеализм и материализм идут в диаметрально противоположных направлениях.

Феноменалистическая позиция неоднократно подвергалась и логической, и факти-

ческой критике. С полным основанием Б. Рассел писал о том, что феноменалистическое умозаключение основано на логической ошибке: «Если что-либо является объектом ощущений, то к этому имеет отношение какой-то ум, но из этого не следует, что та же самая вещь не существовала бы, не являясь объектом ощущений» (24, стр. 670). В качестве фактического опровержения Рассел указывает на невидимые цвета: ультрафиолетовый, инфракрасный. И разве это не относится к микробам и вирусам до изобретения микроскопа и к электронам, все еще недоступным чувственному восприятию? Аналогичное возражение приводит и Перри в своем известном анализе «эгоцентрического затруднения». Ошибка Беркли заключается, по словам Перри, в том, что на том основании, что тюльпан, например, является видимым, он делает вывод, будто видимость составляет его существенное и неотъемлемое состояние, определяющее его бытие (49, стр. 127). Из того, что все наши идеи находятся в сознании, вовсе не следует, что не может быть ничего, чего нет в сознании.

Новое слово в гносеологическом анализе эмпирической ступени познания сказал недавно авторитетный представитель прогрессивной линии в американской философии профессор Рой Вуд Селларс. В своей интересной статье «Соотносящаяся трансцендентность», направленной против феноменалистической трактовки эмпирии, Селларс, исходя из того что чувственное восприятие не лимити-

тирует процесс познания, а опосредует его, раскрывает познавательную функцию восприятия как целенаправленной операции, как орудия познания объективной реальности. Чувственное восприятие не пассивный приемник, а активный исполнитель познавательных задач, поставленных центральной нервной системой как органом познания. Мозг как бы спрашивает у ощущений ответа на поставленные им вопросы. Ощущение — это как бы поисковый луч, направленный на внешний мир и ищущий в нем ответа, На этот ответ можно полагаться, потому что он обнаруживается в самих вещах, на которые направлены лучи ощущения, потому что ответы, данные ощущениями, контролируются самими вещами. «Мы можем осмысленно разглядывать через наше поле зрения окружающие нас вещи. Очевидно, здесь базис объективной соотносительности и трансцендентности. Ощущения не предельны, а функциональны» (56, стр. 9). Действенное, функциональное понимание ощущений снимает традиционный вопрос о том, оправдано ли умозаключение от ощущений к внешним, независимым от сознания, вещам, вопрос, с такой остротой поставленный Беркли и так неверно им решенный. Физический мир — это вовсе не логическое умозаключение, возникающее лишь на ступени рационального познания. «Физический мир владеет человеческим умом, уже начиная с эмпирической ступени» (стр. 13), которая с самого начала не имманентна, а трансцендентна, ориентирована на объективную реаль-

ность и определяется ею. «Беркли может быть опровергнут при помощи адекватного анализа восприятия...» (56, стр. 15).

В этом превосходном анализе, сделанном Селларсом, понятие практики как высшего и достаточного критерия познания объективной реальности доводится до эмпирических первоисточников познания. Чувственное восприятие еще не есть практика, хотя практический критерий достигает сознания через чувственное восприятие. Чувственное отражение — еще не объективное воздействие на внешний мир, не изменение, не преобразование его, долженствующее определить объективную ценность нашего познания, положенного в основу действия. Но уже сама эмпирия не является чисто созерцательной, в ней преддверие практики, в ней берет свое начало источник действительности объективного познания, здесь истоки неразрывной связи познания с бытием.

«Мой опыт, скажете вы,— писал некогда скептик Юм,—опровергает мои сомнения, но в таком случае вы не понимаете сути моего вопроса. Как существо деятельное я вполне удовлетворен данным решением, но как философ... я хочу узнать основание упомянутого вывода» (25, II, стр. 40—41). Диалектика теории и практики уясняет эти основания. Можно вопреки истине *говорить* о мире языком Беркли, но *жить* в этом мире, последовательно претворяя его теорию на практике, нельзя. Даже для такого далекого от материализма философа, как Уорнок, ясно, что

«мир, населенный одними лишь теми, кто говорит языком Беркли, мог бы на взгляд, на ощупь, на слух быть точно таким же, как мир, в котором мы сами теперь находимся; но жизнь в этом мире... приобрела бы некую совершенно иную атмосферу» (65, стр. 224): то была бы противоестественная атмосфера фантастической иллюзорности, бредовая атмосфера наркотических галлюцинаций.

Но дон-кихоты имматериализма непоколебимы, непреклонны. «Материя стесняет и затрудняет нас, ничего не объясняя; ничто в природе вещей не соответствует этому термину... мысль становится живее и действие увереннее без нее; человек лучше мыслит, лучше молится, когда полностью ее отбрасывает» (44, стр. 158. Курсив мой.— Б. Б.). Молитвенное «действие» становится увереннее — вот в чем ключ к имматериализму, уводящему от знания к вере.

КРЕСТОВЫЙ ПОХОД

Беркли вступает в бой с открытым забралом. Он не скрывает, против кого и во имя чего он борется. Вырвать с корнем из умов людей ростки безбожия и прочно утвердить в них веру в бога — таково предназначение всей его философии, такова конечная задача всех его усилий, с самого начала поставленная и неукоснительно осуществляемая им. По отношению к этой задаче философия исполняла служебную функцию. Философия Беркли подобно схоластике была служанкой богословия, «апологией христианской религии» («Алсифрон», подзаголовок). «Бог был его первой мыслью, его *prius in ordine cognoscendi*» * (44, стр. 74), «Архимедовой точкой опоры» (43, стр. 228) всей его «богоодержимой» (God-intoxicated) философии (58, стр. 115). Философская система Беркли была изначально задумана как модернистский вестибюль, ведущий в храм божий. «Когда он

* Первичной в порядке познания (лат.).

писал свой «Commonplace Book*», в глубине его ума все время сверлила подспудная мысль о религии» (40а, стр. 333). Бог — не только первое, но и последнее слово берклианства. Идеализм вырастает в нем из религиозных побуждений и вырастает в теологию. Эта философия *теоцентрична*.

Главный враг Беркли — атеизм. Вся его философская система была выкована как оружие против его, ненавистных Беркли, пособников — всех этих «свободомыслящих», «вольнодумцев», деистов и как бы они себя ни называли.

Ирландскому философу было совершенно очевидно кровное родство атеизма материализму. Под его теоцентрическим углом зрения материалистическая доктрина есть не что иное, как философское обоснование антирелигиозного мировоззрения, философия атеизма. Опровергнуть материализм — это «наиболее действенное средство против воздействия добродетели и религии», которое «с жадностью было принято и излюблено худшею частью человечества» (9, стр. 171), первая и основная задача, стоящая перед христианским философом. Основной вопрос философии принимает у Беркли специфическую форму: *aut deus, aut materia* (либо бог, либо материя), противостоящую формуле: *deus sive natura* (бог, т. е. природа), формуле Спинозы, этого, по словам Беркли, «главного вожака наших

* Так были первоначально названы Фрейзером философские тетради Беркли, впоследствии названные Люсом „Philosophical commentaries“.

современных неверующих» (8, III, стр. 324). Крутой поворот от материализма Локка к им-материализму Беркли — это, по удачному выражению Томсона, «то, что получается, когда вы отталкиваетесь от локковской картины и заменяете материю богом» (60, стр. 240).

В своем антиматериалистическом рвении Беркли не довольствуется традиционным низведением материи на уровень производной, сотворенной богом и зависимой от него. «Между богом и материей — величайшая дистанция и противоположность, какую только можно себе представить» (8, V, стр. 147). Материя для Беркли — «антибог». Вопрос об отношении бытия и мышления принимает у него форму дилеммы: либо—либо. Бог и материя — это «два противоположных полюса, один из которых должен быть отвергнут, для того чтобы мог быть принят другой» (67, стр. 39).

Антиатеистическая направленность философии Беркли постоянно подчеркивается им в продолжение всего его творческого пути. «Если будет хорошо принято мое учение, я имею в виду имматериализм, рушится вся эта философия Эпикура, Гоббса, Спинозы и т. п., показавшая себя отъявленной противницей религии», — заносил он в «Тетради» свою сокровенную думу (8, I, стр. 98). Эту свою *idée fixe* он настойчиво повторяет в своем основном произведении: «Каким близким другом телесная субстанция была атеистам всех времен, об этом было бы излишне говорить. Все их чудовищные системы находятся в такой

явной и необходимой зависимости от нее, что, коль скоро будет вынут этот краеугольный камень, все здание должно неминуемо рухнуть» (9, стр. 129). «...Безусловное существование телесных предметов оказалось тем основанием, на котором самые явные и опасные враги всякого знания, как человеческого, так и божественного, всегда находили свою главную силу и надежду» (9, стр. 165).

Открытый атеизм был в то время редкой, необычной формой антирелигиозности. Главной опасностью для религии был деизм — ее сдержанная, ограничительная форма, нечто вроде божественной конституционной монархии, в которой бог по примеру богов Эпикура не только не управляет, но и не царствует. Послужив первопричиной, демиургом мироздания и установив его законы, он получает дань уважения, пребывая в покое и не вмешиваясь в земные дела, в ход предоставленных самим себе сотворенных вещей. Беркли отлично понимал, какую угрозу религиозной вере несут учения ненавидимых и презираемых им «мелких (minute) философов»: Толанда, Коллинза, Мандевилля, Вулстона, Тиндаля, Чэбба. «...Можно опасаться, что огромное число людей, обладающих способностями и досугом, которые живут в христианских странах, погрязло в своего рода полубатизме... Они не могут сказать, что нет бога, но не убеждены и в том, что он есть» (9, стр. 182). Помимо специального трактата «Алсифрон», самого пространного его произведения, из-под пера Беркли вышло двенадцать статей

в «Guardian», полных злобных нападок на свободомыслящих. Непримиримость к учениям, тяготеющим к атеизму, ограждающим научное, материалистическое миропонимание от божественного вмешательства и произвола, не дает покоя Беркли. Ему нестерпима мысль о боге, подобном часовщику, создавшему механизм, в нем больше не нуждающийся, о боге, «который подобен ремесленнику, предоставляющему часам идти себе в дальнейшем определенное время без него» (8, III, стр. 160). Учение о самодвижении материи, даже после данного ей богом первотолчка, теряет всякий смысл вслед за отказом от материи.

«Если принципы,— писал Беркли,— которые я стараюсь распространить, будут признаны верными, то их следствием... окажется, что атеизм и скептицизм будут совершенно уничтожены...» (11, стр. 4). Ну, а «если бы даже выставленные нами против материи доказательства не были признаны вполне убедительными (какими они мне кажутся), то я убежден, что все друзья знания, мира и религии имели бы основание желать, чтобы эти доказательства были таковыми» (9, стр. 131). Как говорится в итальянской пословице: *Si pop e vero, e ben trovato* (если даже это и не верно, зато все же хорошо придумано)...

Из двух конкурентов, претендующих на мировое господство, Беркли безоговорочно выбрал бога, олицетворяющего духовную субстанцию. Для этого Беркли пришлось изменить и номинализму, и феноменализму, которые помогли ему разделаться с материальной

субстанцией. Путь к богу проложила пассивность и принудительность «идей», поскольку материя, не будучи «идеей», была все же признана столь же пассивной, как и «идеи», и потому не могла быть их причиной. К тому же, будучи нематериальными, идеи, по уверению Беркли, не могли быть следствием материальных причин. Отличие «реальных» идей от воображаемых исключило и конечные души, Я из числа возможных кандидатов в причины идей. Осталась одна надежда на бога, и он, конечно, вполне оправдал ее. Что и требовалось доказать.

Трудно сказать, кто кого спасает: бог — Беркли от солипсизма или Беркли — бога от небытия. Перед нами яркий пример взаимопомощи. Бог был нужен Беркли для самосохранения его философской системы не менее, чем Беркли был нужен богу, атакуемому маловерами. Больше того, поскольку солипсизм исключает бытие бога вне и независимо от моего сознания, сам господь бог кровно заинтересован в спасении Беркли от солипсизма. «Гиперфеноменализм» Беркли, как определяет его философское учение Фрейзер (38, стр. 136), совпадает, таким образом, с доказательством бытия божия.

Как и Фома Аквинский, Беркли убежден в возможности и необходимости рационального доказательства бытия бога. Хотя претензия на рациональное познание божественных ипостасей нелепа и это должно быть только делом веры (8, I, стр. 73), но «можно ясно доказать бытие бога, и это составляет

собственный предмет человеческого разума» (8, III, стр. 327). Как и Фома, Беркли отклоняет «онтологическое доказательство» Ансельма Кентерберийского. Он принимает «телеологическое доказательство», опирающееся на целесообразное устройство Вселенной: «Как удачно распределены стихии! Какое разнообразие и какая целесообразность в мельчайших творениях природы!.. Как целесообразно расположены все вещи и с точки зрения их собственных целей, и поскольку они составляют дополняющие друг друга части целого!» (11, стр. 58). По обыкновению, телеологическое доказательство приводит к теодицее — богооправданию. «Даже излишества, дефекты и противоположные качества способствуют красоте и гармонии мира», — утверждает Беркли (8, V, стр. 124). И здесь он не оригинален, идя проторенным Лейбницем путем, беспощадно осмеянным Вольтером в «Кандиде».

Но в центре берклианского «доказательства» не это. Усилия его сосредоточены на «космологическом доказательстве», разработанном им в своеобразной форме, придавшей этому «доказательству» теоретико-познавательную окраску.

Отвергнутое впоследствии Юмом понятие объективной причинности играет в теологии Беркли первостепенную роль. Речь идет не о первопричине, а о причинной зависимости вообще. Поскольку «несравненно большая часть воспринимаемых нами идей или ощущений не произведены человеческими волями

и не зависят от них, есть, следовательно, некоторый другой дух, производящий их» (9, стр. 174), поэтому «каждое мое ощущение» возникает «извне, т. е. независимо от моей воли, доказывает бытие бога... т. е. непротяженного, бестелесного духа, всеведущего, всемогущего и т. д.» (8, I, стр. 100), ибо ранее было «доказано», что причиной идеи может быть только духовное начало. Альфред Айер с последовательно феноменалистической позиции возражает Беркли: «Если гипотезу, что наши идеи причинены материей, следует отбросить, так как она недоступна верификации, то так же следует поступить с гипотезой, что они причинены богом» (28, стр. 20). Но у Беркли готово контрвозражение: материя как возможная причина исключается, поскольку она пассивна, и только дух является деятельным началом, как нам известно из его «понятия». Тем самым опровержение материализма неизбежно влечет за собой опровержение атеизма. Если «нет материальных предметов, или материального субстрата, то материя не может быть использована для объяснения естественного порядка» (50, стр. 120). В таком случае «дикие фантазии Ванини, Гоббса и Спинозы — словом, вся система атеизма не опрокидывается ли целиком простым соображением о противоречии, которое заключается в предположении, будто весь видимый мир или какая-либо его часть, хотя бы самая грубая и бесформенная, существует вне души?» (11, стр. 61).

Таким образом, Беркли приходит к бытию

бога от анализа источника познания, а не как в традиционном «космологическом доказательстве», от констатации бытия вещей. Впрочем, это различие стирается вследствие того, что сначала бытие вещей было отождествлено с восприятием идей.

Бог, согласно Беркли, не является предметом непосредственного восприятия. Бог не есть идея среди идей. «Нелепо выводить бытие бога из его идеи. У нас нет идеи бога. Это невозможно» (8, I, стр. 94). «Я не могу телесными глазами созерцать незримого бога...» (8, III, стр. 147). Если бы Беркли вдумался в сказанное им и захотел сделать вытекающие отсюда выводы, он спросил бы себя: если все идеи в отличие от бога созерцаются телесными глазами, чего стоит мой аргумент, будто телесное не может вызывать духовное? Не рухнет ли тем самым вся аргументация от причинности? Можно было бы возразить, что идеи порождаются не глазами, а посредством глаз; но он отверг уже сделанное ему возражение, что мы воспринимаем не ощущения, а посредством ощущений. В конце концов, глаза для него — тоже не что иное, как комплекс ощущений.

Итак, уверенность в бытии бога не есть прямое, непосредственное убеждение. «Я уверен, что бог существует, хотя я не воспринимаю его и не имею о нем никакой интуиции. Это утверждение не вызывает, однако, никаких трудностей» (8, I, стр. 97), поскольку достоверность может быть результатом не только непосредственного восприятия, но и

логического вывода. «У меня, таким образом, не пассивное представление, а некоторого рода активный умственный образ божества... С помощью акта умозаключения я с необходимостью вывожу существование бога...» (11, стр. 86—87). Это умозаключение является умозаключением по аналогии: бог познается тем же путем и с такой же достоверностью, как познаются другие Я.

Таким образом, познание бытия бога держится на том самом слабом звене, с помощью которого Беркли отмежевался от солипсизма и которое в свою очередь достигает цели лишь с помощью божьей: «Он один есть тот, кто... поддерживает общение между дүхами, дающее им возможность воспринимать существование друг друга» (9, стр. 175). Тем не менее, подобно тому как «ничто так не убеждает меня в существовании другого лица, как то, что он говорит со мной» (8, III, стр. 148), все мои идеи, весь воспринимаемый мной мир — это обращенный ко мне глас божий, с такой же достоверностью доказывающий бытие бесконечного духа, с какой человеческая речь убеждает нас в бытии других конечных духов. Такое «доказательство» по аналогии — другое отличие аргументации Беркли от традиционного «космологического доказательства», отличие, вытекающее из его исходной феноменологической концепции бытия.

Но сама эта концепция с восшествием на престол господина бога претерпевает существенную трансформацию. Если бытие не что иное,

как бытие в восприятии, а бог не является «идеей», то бытие бога не есть «бытие» в берклианском смысле. Даже если «быть» не только «быть воспринимаемым», но и «быть воспринимающим», то и тогда бытие бога не есть «бытие» в берклианском смысле, так как бог «ничего не воспринимает чувствами, как это делаем мы» (11, стр. 98). Он не воспринимает существующие вещи, а творит их, создает «возможность» их восприятия, как и тех, кто способен их воспринимать. Мысль Беркли попадает в заколдованный круг: феноменализм служит трамплином к доказательству бытия бога, а доказательство это опровергает феноменалистическое понятие бытия. Бытие бога не есть, таким образом, ни *percipi*, ни *percipere*; его *esse* есть... *existere*: «бытие бога в его существовании» (29, стр. 74). За этой тавтологией обнаруживается раздвоение понятия бытия — неизбежный спутник внутренне противоречивого единства субъективного и объективного идеализма в системе Беркли.

Онтологическому тождеству бытия и мышления у Беркли сопутствует их гносеологическое тождество: идеи — не идеи вещей, а сами вещи. Он подвергает критике материалистическую теорию отражения, обвиняя в удвоении мира (см. 6, стр. 19) материалистов, признающих, что «наши идеи суть только образы и подобия... предметов, запечатленные последними в духе» (9, стр. 101). Беркли упрекает приверженцев этой теории в том, что она ведет к агностицизму и скептицизму.

Различение вещей и явлений, рассмотрение наших восприятий как знаков или образов, «относящихся к вещам или первообразам вещей, означает, что «мы наблюдаем только видимость, а не реальные качества вещей» (9, стр. 124).

Но с критикой материалистической теории отражения у Беркли происходит то же самое, что и с его критикой материальной субстанции. Отвергнув инкриминируемое им материалистам «удвоение мира» на вещи и явления, он воскрешает это «удвоение» на идеалистической основе.

Уже в «Новой теории зрения» он пишет о зрительных образах (отличаемых им еще от осязательных) как знаках, символах реальных вещей: «...собственные предметы зрения составляют всеобщий язык природы... И способ, коим он означает и отмечает в нас предметы, находящиеся на расстоянии, таков же, как и у остальных человеческих языков и знаков, которые не сообщают нам об обозначаемых вещах посредством природного сходства или тождества...» (8, I, стр. 231). В «Трактате» это раздвоение на вещи и несходные с ними знаки распространяется со зрительных образов на все идеи: «...каждая вещь, которую мы видим, слышим, осязаем, или каким-либо путем воспринимаем в ощущении, есть знак или действие божественного всемогущества» (9, стр. 176—177).

Этой «теории знаков» (doctrine of signs) Беркли придает исключительное значение в своей философской системе: «Я склонен ду-

мать, что учение о знаках имеет большую важность и всеобщее значение... Оно дает правильное и верное разрешение множества трудностей» (8, III, стр. 307). Но учение это, противопоставляемое материалистической теории отражения, приводит к «удвоению мира», которое Беркли осуждает. Если наши идеи «только отметки или значки» по отношению к «вещи означаемой» (9, стр. 109), если они только «несовершенные отблески (glimpses) божественных идей», в таком случае обвинение в агностицизме и скептицизме подобно бумерангу попадает в теорию самого Беркли. Идеи не тождественны реальности ни в плане бытия, ни в плане познания. В онтологическом плане они противостоят дѹхам, как пассивное — активному; в гносеологическом, как знаки — означаемому. Это даже не идеалистическая теория отражения, а агностическая теория символов, коренное отличие которой от теории отражения исчерпывающе выяснено Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме».

В окончательной форме берклианская теория знаков предстает перед нами как учение об «архетипах» и «эктипах». Отражаемой в наших восприятиях и понятиях объективной реальности противопоставляется «внешний архетип» — «внешний... по отношению к твоему собственному уму; хотя, конечно, нужно предполагать, что он существует в том уме, который объемлет все вещи» (11, стр. 108). «Чего ты хочешь? — обращается в «Трех разговорах» Филонус к своему себе-

седнику Гиласу.— Разве я не признаю двойного состояния вещей: одно — эктипальное, или естественное, другое — архетипное и вечное?» (11, стр. 115. Курсив мой.— Б. Б.). Так завершается берклианская критика «удвоения мира» материалистами. «У меня нет возражений,— пишет Беркли Джонсону (24 марта 1730 г.),— против того, чтобы называть идеи в божественном разуме архетипами наших идей. Но я возражаю против тех архетипов, которые философы признают за реальные вещи, имеющие абсолютное рациональное существование, отличное от их воспринимаемости каким бы то ни было разумом. Ибо мнение всех материалистов таково, что идеальное существование в божественном разуме — это одно, а реальное существование материальных вещей — другое» (8, II, стр. 292).

Понимание самим Беркли размежевания двух лагерей в философии на основе диаметрально противоположного решения вопроса о первичности и вторичности выражено здесь с полной ясностью, и никакие потуги фальсифицировать этот неоспоримый факт не выдерживают критики. Философия Беркли не была ни последовательным субъективным идеализмом, ни последовательным объективным идеализмом, но она была последовательным идеализмом. Ее феноменализм центростремителен, но центром этим был не Я, а бог. Она была не эгоцентричной, а теоцентричной.

«Алсифрон, или Мелкий философ», написанный Беркли в Род-Айленде (по мнению Люса, единственный полезный результат его пребывания в Америке), имеет подзаголовок: «Апология христианской религии против так называемых «свободомыслящих». Это — крупнейшая операция его крестового похода. Сражение разыгрывается на поле этической проблематики.

Одним из великих достижений прогрессивной философской мысли XVII—XVIII вв. была секуляризация морали, обоснование автономии нравственности, высвобождение морали из оков религиозной догматики и фидеизма, постановка этических проблем на твердую почву опытного и рационального познания. Эту тенденцию передовых мыслителей нового времени можно назвать линией Бейля*, по имени философа, порвавшего узы, дотоле связывавшие нравственность с религией, и доказавшего, что «возможно существование общества, состоящего из одних только атеистов, что атеист может быть почтенным человеком, что человека унижает не атеизм, а суеверие и идолопоклонство» (3, II, стр. 141—142).

Цель сражения, предпринятого Беркли в

* Беркли, как видно из его юношеских дневников, был знаком со взглядами Бейля, хотя и не упоминает о них в «Алсифроне».

«Алсифроне», — дискредитация и осуждение этой линии, получившей распространение в среде английских мыслителей, опровержение тезиса о независимости морали от религии и веры в бога. Он стремится всячески опорочить любые этические учения, не опирающиеся на божественные заповеди и отвергающие религиозные санкции морали. Беркли не создал самостоятельной этической системы, намечавшейся им как вторая часть «Трактата», и все его устремления в «Алсифроне» сводятся к реабилитации христианской этики.

Книга написана в форме семи «платоновских» диалогов. Отдавая должное их большому литературному мастерству, нельзя сказать того же об их теоретической глубине. Теоретический уровень диалогов снижается не только вследствие несостоятельности защищаемых воззрений, но и в результате отсутствия серьезного проникновения в воззрения противников, взгляды которых представлены зачастую неаутентично, упрощенно, а то и преднамеренно гротескно.

Рассказ ведется от лица Диона, одного из гостей, собравшихся на ферме Ефранора, не принимающего участия в длившейся целую неделю дискуссии. Кроме соседей среди приезжих гостей два свободомыслящих философа: Алсифрон, олицетворяющий Шефтсбери, и Лисикл, представляющий Мандевиля, вокруг высказываний которых разворачивается острая, горячая полемика. Позицию самого Беркли наиболее отчетливо выражает Кри-

тон, отнюдь не скрывающий своей ненависти и презрения к противникам. «...Новейшие свободомыслящие,— заявляет Беркли устами Ефранора,— это то же самое, что Цицерон называл мелкими (minute) философами, название как нельзя лучше им подходящее, поскольку они составляют секту, которая умаляет все наиболее ценные предметы, мысли, взгляды и надежды людей; все знание, все разумные понятия и теории они сводят к чувству; человеческую природу они ограничивают и низводят к узкому и неизменному стандарту животной жизни и сулят нам лишь ничтожный отрезок времени вместо бессмертия» (8, III, стр. 46—47). Хозяин фермы прямо называет свободомыслящих философов «своего рода пиратами» (8, III, стр. 47).

Объектом берклианской критики служат два совершенно различных, даже диаметрально противоположных, этических учения. Но эти учения объединяет их иррелигиозность: это две версии секуляризованной, а потому нетерпимой для Беркли, этики. Вот почему он видит в них союзников, борющихся разным оружием. Среди нас, свободомыслящих, говорит Алсифрон, есть философы самого различного рода, но всех нас объединяет независимость от религии. Хотя мы придерживаемся различных положительных взглядов, «все мы находимся в согласии относительно определенных пунктов неверия, или негативных принципов» (8, III, стр. 116). Известно, что в своей прославленной «Басне о пчелах»

Мандевиль подвергает критике взгляды Шефтсбери, а последний в «Характеристиках» в свою очередь резко полемизирует с Мандевилем. Это находит отражение и в диалогах Беркли: Алсифрон заявляет, что он никогда не считал Лисикла своим единомышленником (8, III, стр. 122), а Лисикл говорит об этических принципах Алсифрона как о претенциозной болтовне (8, III, стр. 131). Тем не менее диалоги рисуют картину непримиримой борьбы двух враждебных этических направлений: традиционно-религиозного и новаторского антирелигиозного.

Шефтсбери открыто не выступал против религии. Он не высказывался не только в пользу атеизма, но и в пользу деизма (48, стр. 138—139). Беркли инсинуирует, когда приписывает Алсифрону открытую защиту последовательного атеизма и утверждение, что церковники — величайшие враги человечества, что вера в бога, бессмертие души и загробное воздаяние служат в руках правительства орудием усмирения и порабощения народа. Но, не выступая открыто против религии, Шефтсбери решительно отмежевывал от нее мораль. Нравственность естественного, а не сверхъестественного, чувственного, а не сверхчувственного происхождения. Она коренится в присущем природе человека врожденном чувстве. Альтруизм, общительность, доброжелательность — естественные потребности и влечения разумного существа. Вопреки Гоббсу, Шефтсбери утверждает, что человек по природе своей добр, и врожденное

ему моральное чувство подобно эстетическому чувству делает для него добродетель источником наслаждения. Она оправдывает сама себя. Когда мотивом поступка служит не удовлетворение, доставляемое содеянным добром, а некий интерес, утилитарные побуждения, поступок теряет свое моральное существо.

Принцип врожденного нравственного чувства и сопровождающего его морального «вкуса» несовместим с мифом о грехопадении. Сближение нравственного с прекрасным делает неприемлемой церковную догму воздаяния. Продолжая линию Бейля, Шефтсбери твердо отстаивает убеждение, что нравственное достоинство и честь не нуждаются в религиозной санкции. Напротив, тот, кто выполняет нравственные заповеди из страха божьего или в расчете на милость господню и грядущую награду, изменяет подлинному моральному чувству.

Беркли ополчается против самодовлеющей этики Шефтсбери, настойчиво утверждая, что безбожие и нравственность несовместимы, что «там, где растет неверие, растут всякого рода коррупция и новые пороки» (8, III, стр. 139), что «совесть всегда предполагает бытие бога» (8, III, стр. 52). И в качестве главного свидетеля обвинения, как наглядный пример того, к чему приводит безбожная этика, как устрашающее пугало моральной деградации на сцену выводится Лисикл — Мандевиль.

Уроженец Голландии, из семьи француз-

ского происхождения, потомственный врач Бернар де Мандевиль (1670—1733) поселился в Англии. Его «Басня о пчелах», несмотря на осуждение в 1723 г. английским судом за безбожие и антигосударственность и (неосуществленный) приговор о предании французского перевода этой работы сожжению, получила самое широкое распространение и сенсационную известность далеко за пределами Англии, вызвав бурю восхищения, с одной стороны, бурю негодования — с другой. Мандевиль, по словам Маркса, был «честный человек и ясная голова» (1, стр. 629). Он поставил своей задачей дать «анатомию природы человека» (см. 48, гл. VI). Во введении к своему основному произведению он объясняет свой замысел: «Большинство писателей всегда твердят людям, какими они должны быть, но едва ли кому-либо приходит в голову рассказать им о том, каковы они есть на самом деле». Обрисовать моральный облик реального человека, каков он есть, без прикрас, во всей неприглядности — такова задача «Басни».

Мандевиль глубоко ненавидит лицемерие. Он срывает маску благочестия с ханжей. Его работа глубоко иронична. Это — жестокая сатира на современное ему капиталистическое общество. Парадоксальность лишь увеличивает разоблачительную силу нарисованной им картины, где пороки буржуазного мира представлены как присущие «природе человека». «Он доказывает, что в современном обществе пороки необходимы и полезны.

Это отнюдь не было апологией современного общества» (3, стр. 146)*.

Мандевилю чуждо прекраснодушные Шефтсбери, идеализация им человека. Его этика язвительна и беспощадна. «Басня» не назидательное чтение. Она не поучает, не проповедует. Это — увеличительное зеркало: люди, посмотрите на себя! Это, пожалуй, и несколько кривое зеркало, но оно обостряет отражаемую в нем реальную кривизну существующего строя и образующих его существ. Нет, вопреки Шефтсбери не добродетель, а порок является на деле движущей силой развития современного общества, доказывает Мандевиль. Мандевиль порой циничен, но цинизм его — противоядие лицемерию. Люди эгоистичны, самолюбивы, движимы личным интересом и стремлением к чувственным наслаждениям и к наживе как средству для их удовлетворения. Нравственность вовсе не врождена им. Она социального происхождения и используется господствующими классами в их корыстных интересах для обуздания естественных побуждений и влечений масс. Религия играет при этом далеко не последнюю роль. Церковное облачение морали лишь усугубляет ханжество.

Беркли ничего не понял в концепции Мандевилля. Не понял потому, что не хотел понять.

* Этого, к сожалению, не понял даже такой крупный марксистский историк философии, как А. М. Деборин (см. А. Иоффе. Об этике Мандевилля и «социализме» Канта. — Сб. «Марксизм и этика». Киев, 1923).

Мандевиль для него — чудовищное порождение безбожия, преступный проповедник порока. «...Наши мелкие философы действуют в противовес тому, что делают все другие мудрые и мыслящие люди; их цель и задача — искоренить из человеческого разума основы всего великого и доброго, сокрушить всякий порядок в гражданской жизни, подорвать основания нравственности... низвести человеческий род до уровня диких зверей» (8, III, стр. 54).

Вот как выглядит *сredo* Мандевилля в изложении Беркли: «Нет бога или провидения; человек подобен гибнущим зверям: его счастье, — как и их, — в подчинении животным инстинктам, влечениям и страстям; все укоры совести и чувства вины — предрасудки и ошибки воспитания; религия — государственная хитрость (*trick*); порок — общественное благо; душа человека телесна и рассеивается, подобно дыму и пламени; человек — машина, функционирующая по законам движения...» (8, III, стр. 107). Разве автор «Басни» не старается убедить нас в том, что пьянство и распутство есть благо, так как увеличивает доходы государства и служит источником экономического процветания? Разве не утверждает он, что даже сожжение Лондона пошло бы на пользу индустриальному развитию и оживлению коммерции? Свободомыслящие, заключает Беркли устами Критона, — коварные искушители, демоны, обольщающие свободой и счастьем. Берегитесь так называемого свободомыслия! Оно

чрезвычайно возросло за последние годы, неся обществу разложение и гибель. «Оставьте нас в покое!» — обращается он к Лисиклу. «Устройте колонию атеистов где-нибудь в Мономотапе и посмотрите, как она процветает, прежде чем вы вернетесь с вашими идеями домой... А пока, господа, полагающие, что не на что надеяться и нечего бояться в загробном мире, что совесть — жупел, что узы государства и скрепы общества — гнилье, которое следует отбросить и превратить в ничто... пока будьте любезны оставить эти возвышенные открытия для себя самих; предоставьте нам, нашим женам и детям, нашим слугам и соседям оставаться в той вере и при том образе мыслей, которые установлены законами нашей страны. Совершенно серьезно, я хотел бы, чтобы вы проделывали свои эксперименты среди готтентотов или турок» (8, III, стр. 102).

Этот вопль не остался безответным. Вслед за выходом в свет «Алсифрона», в том же 1732 г., Мандевиль, за год до своей смерти, откликнулся на него своим, по-видимому, последним произведением — «Письмом к Диону».

Ответ, данный Беркли дерзким, нанесшим в «Басне о пчелах» звонкую пощечину господствующему общественному мнению Мандевилем, отличается сдержанностью и корректностью. Он не наступает, а обороняется, оправдывается тем, что его либо вовсе не читали, либо превратно истолковали, основываясь на широко распространенных ложных

слухах о порочности его произведений. Мои принципы, заверяет он, решительно отличаются от того, что критики свободомыслия приписывают Лисиклу. На самом деле он не поощряет, а изобличает пороки современного ему общества. Если бы его и Шефтсбери взгляды были такими, какими они представлены в образах Лисикла и Алсифрона, было бы неоправданным, что собрание почтенных и здравомыслящих людей целую неделю возится с такими негодьями и чудовищами, вместо того чтобы попросту выгнать их из своей среды. Заявляя, что его взгляды «совершенно отличны от взглядов лорда Шефтсбери» (47, стр. 47), Мандевиль оговаривает, что, несмотря на это, Шефтсбери все же не заслуживает и десятой доли того презрения, которое высказывает по отношению к нему Беркли.

Лозунг Мандевиля «private vices—public benefits» (частные пороки — общественное благо) не проповедь аморализма, а констатация его в реально существующем обществе. Он выражает не должное, а сущее. «То, что я называю пороками, это общепринятые (fashionable) нормы поведения, нравы века. Хотя я продемонстрировал путь к светскому процветанию, я без колебаний предпочел путь, ведущий к добродетели» (47, стр. 31). Он приводит слова Бейля: «Les utilités du vice n'empêchent pas qu'il ne soit mauvaise (польза, приносимая пороком, не устраняет того, что он является злом)». Видя, что движущей силой развития современного ему об-

щества служат пороки, а отнюдь не добродетели, Мандевиль сформулировал этическую теорию, которая была честным, откровенным теоретическим выражением существующей практики. Обнажив во всей ее уродливой неприглядности лицемерную сущность господствующей морали, он вызвал всеобщее негодование не столько мнимой проповедью аморализма, сколько своим изобличением ханжества, обычно прикрываемого религиозным морализированием.

Мотивы Пьера Бейля явно звучат в рассуждениях Мандевиля о том, что нравственность определяется не религиозными верованиями, а социальным строем, законами, политикой правителей. В отношении нравственного совершенства «у христианина нет преимущества перед магометанином или язычником» (47, стр. 62). И при всей своей неприязни к католицизму Мандевиль не признает, что Реформация послужила поворотным пунктом в прогрессе нравственности (47, стр. 67). «Религия — религией, а торговля — торговлей», — бросает он англиканским ханжам.

Тысячу раз прав был Маркс, утверждая, что «Мандевиль был, разумеется, бесконечно смелее и честнее проникнутых филистерским духом апологетов буржуазного общества» (2, стр. 395). Именно поэтому он и подвергся осуждению и ненависти этих апологетов, в том числе и епископа Клойнского.

* *

*

Возглас Критона: предоставьте нам и нашим слугам остаться при том образе мыслей, который установлен нашими законами, как нельзя лучше выражает консервативную сущность мировоззрения Беркли и его этических принципов. «В морали,— возвещает он,— вечные правила поведения являются такой же неизменной универсальной истиной, как и геометрические положения. Ничто в них не зависит от обстоятельств или условий, будучи истинным всегда и везде, безо всяких ограничений или исключений» (8, VI, стр. 53). Мимолетным радостям и преходящему счастью земного бытия он противопоставляет вечное потустороннее блаженство. Еще в юношеских философских тетрадях он писал: «Тот, кто действует, не стремясь к достижению вечного счастья, должен быть неверующим, по крайней мере не быть уверенным в грядущем «суде»» (8, I, стр. 93).

Этические выступления Беркли, направленные против приверженцев автономной морали, не вносят ничего нового в историю этических учений. Если о его гносеологических построениях мы говорили как о своего рода новаторстве (с отрицательным знаком), то этические его рассуждения лишены всякого теоретического интереса. В них нет ничего, кроме воинствующего обскурантизма.

КРИТИКА БЕРКЛИАНСТВА СПРАВА И СЛЕВА

Философия Беркли подвергалась самой ожесточенной критике с разных позиций, сначала современными философами, а затем на протяжении всей последующей истории философии. Сам Беркли изображал себя непоколебимым рыцарем, атакуемым со всех сторон. «Выглядит так,— писал он,— будто человек твердо стоит на том же месте, в то время как его противники выбирают и изменяют его положение, его добрую волю и свободу идти своим путем, и нападают на него со всех сторон и на разные лады, с близкого и с далекого расстояния, пешими или верхом на конях, легко- и тяжеловооруженными, врукопашную или тяжелым оружием» (8, III, стр. 321). Причем одни противники обвиняли его именно в том, в отсутствии чего упрекали другие. А лидер нынешних апологетов берклианства профессор Люс обвиняет всех критиков Беркли подряд, как справа, так и слева, в том, что объектом их критики было не подлинное учение Беркли, а «карикатуры и извращения» берклианства.

Мы познакомились выше с тем, как церковные ортодоксы восприняли попытку Беркли реформировать методы философской борьбы против атеизма. Консервативных теологов привело в бешенство новаторство ирландского философа.

Даже леди Персиваль поразило расхождение Беркли с библейским мифом о сотворении мира (см. стр. 201). Но нет никакой необходимости верить в библейский миф, чтобы признать существование мира до появления человека. И перед Беркли стояла двойная задача: не только убедить своих противников в совместимости его учения с библейской догмой, но и (что было гораздо труднее) со здравым смыслом, а тем более с научными воззрениями. Иезуитские патеры выступали единым фронтом с англиканскими теологами: Турнемин и Дефонтен — с дублинскими епископами Кингом и Брауном. Об оценке ими взглядов Беркли можно судить по словам епископа Уорбертонского о том, что это «самые жалкие, низкопробные и ничтожные из всех софизмов» (цит. по 29, стр. 63).

Шотландские философы, в свою очередь претендовавшие на то, что религиозная вера и здравый смысл тождественны, с нескрываемой яростью набросились на Беркли. Рид, Битти, Освальд осыпали его насмешками. «Скандалным абсурдом» называл принципы Беркли Джеймс Битти. «Нет такого вымысла в персидских сказках, — писал он, — в который я мог бы поверить с такой же легкостью. Ни одно глупейшее измышление самого ни-

чтожного суеверия, которое когда-либо опозорило человеческую природу, не было более противным здравому смыслу и более чуждым любому принципу человеческой природы». Что значит, явил он, «сломать шею»? «Моя шея, сэр, может быть идеей для вас, но для меня это реальность, притом весьма существенная». Негодование шотландцев понятно: утверждая, что вера в бытие бога столь же надежно покоится на здравом смысле, как и вера в бытие материального мира, они не могли терпеть имматериализма Беркли. Они не могли примириться поэтому и с утверждением Беркли, будто его точка зрения совпадает со «здравым смыслом».

Перед нами явление, кажущееся парадоксальным: ревнители религии подвергают Беркли критике *справа* за отрицание им *материальной* действительности, материи как объективной реальности. Тем не менее эта парадоксальная ситуация — исторический факт.

Коренная противоположность идеалистической критики Беркли *справа* и его материалистической критики *слева* состоит в том, что те, кто критиковал его в пределах идеалистического лагеря, признавая реальность телесного мира, считали его вторичным, производным по отношению к духовному миру, существование которого они не только признавали объективным и независимым от материи, но и первичным, основоположным. В одном случае материя утверждалась во славу божью, в другом — именем антирелигиозного научного

познания мира таким, каков он есть в действительности. Не следует забывать, что критика справа была критикой рационалистически закамуфлированной аргументации Беркли с позиции прямолинейного фидеизма. Для шотландской школы здравый смысл и вера идентичны.

Любопытен эпизод, вошедший в историю философии под названием «аргумент Джонсона». Доктор Джонсон в беседе с Бозуэлом о философии Беркли во время прогулки, толкнув пинком ноги придорожный камень, воскликнул: «Вот чем я его (Беркли) опровергаю!» По поводу этого эпизода Люс с негодованием и презрением замечает: «Доктора́ Джонсоны всех времен пинают ногой свой камень и опровергают своего Беркли» (46, стр. 304).

Это опровержение ногой, а не головой заслуживает, однако, внимания. Ведь по сути дела здесь делается попытка опровергнуть ложные теоретические построения практикой, показать, что дела не соответствуют словам, поведение противоречит рассуждениям. Шотландец Томас Рид возражал Беркли таким же образом: «Решившись не доверять своим чувствам, я разбиваю себе голову о столб, попавшийся мне на пути, я попадаю в грязную лужу, и после двадцати таких мудрых и осмысленных поступков меня хватают и сажают в сумасшедший дом» (51a, IV, § 20). Обратите внимание на то, что Рид упрекает Беркли в недоверии к непосредственным чувственным данным, совпадающим у Рида со

«здравым смыслом», поскольку Беркли свою концепцию строит, претендуя именно на рационально непосредствованные чувственные данные. «Аргумент» Джонсона того же рода.

Следует напомнить, что подобная критика феноменализма применялась не только со стороны приверженцев иных форм идеализма, но — за сто лет до Джонсона и Рида — также и со стороны материалистов. Так, французский материалист XVII в. Пьер Гассенди, считая неоправданным картезианское методическое сомнение в существовании внешнего мира, писал в своих возражениях Декарту: «...если ты все еще не веришь, что существуют Земля, небо и звезды, то, скажи на милость, каким образом ты ходишь по земле? Почему ты поднимаешь глаза, чтобы наблюдать Солнце? Зачем ты приближаешься к огню, чтобы чувствовать тепло? Почему ты садишься за стол и ешь, чтобы утолить голод? Почему делаешь движения языком, чтобы разговаривать, или рукой, чтобы написать нам все это... И так как на самом деле ты не сомневаешься, что указанные вещи существуют вне тебя, то будем рассуждать серьезно и добросовестно и называть вещи своими именами...» (15а, стр. 426). «Ходишь», «поднимаешь глаза», «делаешь движения языком... или рукой» — все это практические действия, которые Гассенди приводит в опровержение идеалистических спекуляций. Тем не менее Гассенди, как и все домарксовские материалисты, был созерцательным материалистом.

В чем же различие между таким методом

опровержения идеалистического сенсуализма и диалектико-материалистическим учением о критерии практики?

За много веков до Джонсона применялся его метод опровержения. Ленин в своих «Философских тетрадах» приводит выписку из гегелевских «Лекций по истории философии» об историческом анекдоте, как Диоген — киник опровергал ходьбой объективную реальность движения. Гегель пишет: «Но анекдот продолжают еще и так: когда один ученик был удовлетворен этим опровержением, Диоген стал его бить палкой на том основании, что, так как учитель спорил с основаниями, то он и возражения ему должен был представить также основательные. Поэтому не следует удовлетворяться чувственной достоверностью, а необходимо понимать» (цит. по 7, стр. 230). Приведя эту выписку из Гегеля, Ленин замечает: «Недурно!»

Дело в том, что марксистское понимание практики как критерия истины не является ни сенсуалистическим, ни тем более (как у Рида) фидеистическим. В диалектическом материализме практика не отождествляется с непосредственным чувственным созерцанием или со «здравым смыслом»; и хотя она и предполагает эмпирическое восприятие, но не исчерпывается им. Практика не просто пассивное отражение, а изменение, преобразование действительности, в результате активного воздействия на мир. Она предполагает как чувственную, так и рациональную форму отражения в их диалектическом единстве, и

вместе с тем она есть нечто большее: управление объективной реальностью по ее собственным, познанным нами законам.

Когда английский материалист XVIII в. Пристли подвергает критике опровержение Ридом Беркли, он улавливает тот же порок этой критики, который отметил Гегель в анекдоте о Диогене — пренебрежение рациональной аргументацией. «Кроме чувства, — пишет Пристли, — должен быть другой род очевидности, чтобы доказать, что это не так» (13, III, стр. 84). Дальше «рассудка», преодолевающего односторонность сенсуализма, Пристли не идет. Но он совершенно прав, заявляя, что «учение г-на Локка не так благоприятно для теории Беркли, как теория самого д-ра Рида» (13, III, стр. 90) вопреки язвительной критике Ридом Беркли. Улавливая коренную противоположность материалистического и идеалистического сенсуализма, Пристли обнаруживает родство последнего с фидеизмом.

Напомним, что «аргумент Джонсона» применялся и в нашем веке во внутренней полемике в идеалистическом лагере. Я имею в виду, как английский неореалист Джордж Мур в своем получившем широкую известность «Опровержении идеализма» опровергал то, что он называет «идеализмом» (т. е. откровенный субъективный идеализм). Разница в том, что Мур действовал при этом не ногами, а рукой. И о нем можно сказать то же, что Пристли говорил о Риде: и его «опровержение идеализма» ближе к Беркли, чем к Локку.

Первой вдумчивой критикой берклианства, хотя и не выходящей за пределы идеалистического лагеря, была, по-видимому, работа Эндрю Бакстера «Исследование о природе человеческой души», первое издание которой вышло анонимно в 1733 г. Одна из глав этой работы названа: «Схема декана Беркли против существования материи и материального мира, по рассмотрении оказавшаяся неубедительной». Бакстер повторяет здесь обычное обвинение Беркли в иллюзионизме: «Невозможно, чтобы человек серьезно был убежден в том, что у него нет ни родины, ни родителей, ни даже материального тела, что он не ест, не пьет и не обитает в доме, что все эти вещи — одни иллюзии, не имеющие существования помимо воображения». Но Бакстер не довольствуется этим аргументом, который берклианский ортодокс Люс называет «глупым». Если бы Беркли был до конца последовательным в выводах, вытекающих из его посылок, этот довод попадал бы в цель. И Бакстер вскрывает внутреннюю противоречивость берклианства, с логической неизбежностью влекущую за собой его самоопровержение: если бы отрицание Беркли материальной субстанции было обоснованным, то тем самым были бы подорваны самые основы его доказательств бытия бога. «Словом, все его построение покоится на предположении реальности того, что он намеревается опровергнуть... Человек с такими убеждениями, чтобы не опровергать себя самого, никогда не должен раскрывать рта...» (цит. по 29,

стр. 65, 68). Критика Бакстера остается в рамках идеализма и религии, но она улавливает несостоятельность попытки Беркли обосновать объективно-идеалистические принципы с помощью субъективистского феноменализма.

Философия Беркли, ставившая своей задачей ниспровержение материализма и атеизма, естественно, встретила отпор со стороны враждебного идеализму и религии философского лагеря. Английские, французские и американские материалисты XVII—XVIII вв. неоднократно выступали с ее опровержением. При этом нет ничего удивительного в том, что, поскольку прямые атаки на материализм Беркли вел оружием идеалистического сенсуализма, контратаки материалистов направлены были главным образом на эту сторону его философии.

Мы упоминали уже о полемике Пристли с Ридом. Пристли поставил себе задачу показать, что с позиции шотландской школы нельзя дать сколько-нибудь убедительной критики берклианства и что при всей недоброжелательности Рида к Беркли, тот и другой — одного поля ягоды. С полемикой против Беркли другого современного ему материалиста, Бернарда де Мандевиля, мы уже познакомились.

С присущим им остроумием и язвительностью отзывались о берклианстве французские материалисты XVIII столетия. «Что сказать о философе вроде Беркли, — писал Гольбах, — который старается доказать нам,

будто все в этом мире есть лишь иллюзия и химера, будто весь мир существует лишь в нас самих и в нашем воображении, и который при помощи софизмов, неразрешимых для всех сторонников духовности души, делает проблематичным существование всех вещей?» (17, стр. 184—185). И вслед за этим выпадом против Беркли Гольбах привлекает внимание к вопросу, который является одним из фатальных для берклианства,—к вопросу о критерии объективной истины. «Но если человек,— продолжает Гольбах,— видит все в самом себе или в боге... откуда же взялось так много ложных идей и заблуждений человеческого духа?» (17, стр. 185).

Дидро, говоря о системе взглядов, изложенной «с полной откровенностью и ясностью в трех диалогах доктора Беркли, епископа Клойнского», сравнил ее с «припадком бреда, когда чувствующий инструмент вообразил, что он единственный инструмент в мире, и что вся мировая гармония происходит в нем» (18, I, стр. 28, 150)*. При этом для Дидро была уже ясна противоположность двух видов сенсуализма: идеалистического и материалистического. «Не занятно ли,— замечает он,— было бы увидеть, как схватятся между собой два противника, оружие которых так

* Любопытно, что спустя сто двадцать лет английский материалист Томас Хаксли в статье о Беркли, напечатанной в 1871 г. в „Macmillan's Magazine“, пользуется тем же образом «сумасшедшего фортепьяно».

сходно?» (18, I, стр. 29). Речь идет о Беркли и Кондильяке.

Вместе с тем французские материалисты осознавали трудности, возникающие при опровержении феноменализма с их созерцательной позиции. «...Самая сумасбродная из всех систем (система Беркли) оказалась самой трудной для опровержения», — писал Гольбах (17, стр. 185). «Это — странная система... — вторил ему Дидро, — которую, к стыду человеческого ума и философии, труднее всего опровергнуть, хотя она и является самой абсурдной из всех систем» (18, I, стр. 28). Будучи метафизическими материалистами, они не могли еще сказать последнего слова в полемике с идеализмом.

Мы отметили уже возражения американского материалиста Кедвалладера Колдена против учения Беркли о причинности. Эти возражения попадают в самую сердцевину имматериализма Беркли, поскольку отрицание активности материи является одним из главных его доводов против материалистического понимания *причины ощущений*. Учение о самодвижении материи, сформулированное уже (вслед за Спинозой) Толандом и развитое Колденом, было веским аргументом в борьбе материализма против идеализма.

Особое место в истории критики берклианства занимают Юм и Кант. Давид Юм развивает в своей критике мысль, зароненную Бакстером, но развивает ее в ином направлении. Нельзя однозначно определить его критику как критику справа или слева — она

имеет две стороны*. С одной стороны Юм последовательно продолжает феноменалистическую линию берклианского имматериализма. В этом смысле он более последовательный берклианец, чем сам «великий философ» из колледжа Троицы (25, I, стр. 106). Но негативный субъективизм перерастает у Юма в субъективизм позитивный, и тем самым берклианская критика материальной субстанции оборачивается также антиберклианской критикой духовной субстанции. Развивая аргументы Беркли, Юм отвергает его учение о конечных духах и о бесконечном духе — о душе и о боге. Основанные на этом антирелигиозные произведения Юма с их острым скептицизмом по отношению к религиозной вере движут мысль в направлении, диаметрально противоположном тому, куда направлял ее Беркли.

По-другому, но также двойственна критика берклианского феноменализма основоположником немецкого классического идеализма. Кантовское «Опровержение идеализма» во втором издании «Критики чистого разума» — это критика берклианского идеалистического монизма с дуалистической позиции. Для Канта идеализм Беркли — «догматический», «мистический и мечтательный» (19, III, стр. 286). При всей своей непознаваемости вещи в себе, аффицирующие нашу чувственность, преграждают путь к феноменализму. Отвергая с помощью рационалисти-

* О критике Юмом Беркли см. 20 и 21.

ческих доводов сенсуалистическую односторонность Беркли, Кант в то же время сближается с высказываниями французских материалистов, когда пишет, что «нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас... и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению» (19, III, стр. 101). То, что у французских философов было следствием ограниченности представляемой ими созерцательной формы материализма, для Канта является принципиальным выражением его агностицизма.

На противоречивость берклианства обращает внимание и Гегель. С одной стороны, «это идеализм, для которого исчезает всякая внешняя реальность», а с другой — Беркли «не берет идеализм в этом субъективном смысле... Непоследовательность в этой системе должен был взять на себя опять-таки бог, он играет роль стока; ему предоставляется разрешение противоречия» (16, стр. 370, 373).

Критика берклианства, хотя она и велась справа и слева, как впоследствии и критика кантианства, тем не менее существенно отличается от последней. Критика Канта была вызвана непоследовательностью его идеализма, наличием в ней потенциально-материалистического элемента («вещи в себе»). Беркли нельзя было обвинить ни в том, ни в другом.

Его подвергали критике либо с позиции схоластического догматизма, либо за непоследовательность *формы* его идеализма, пытавшегося сочетать субъективизм с объективизмом, либо, наконец, это была критика слева — контрнаступление материализма против агрессивного имматериализма.

Особое место в развитии критики берклианства слева занимает классическая работа В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Ленин не ставил себе задачу исторического исследования учения дублинского идеалиста и его места в эволюции философской мысли. Актуальная задача, поставленная Лениным, состояла в разоблачении вошедших в то время в моду философских течений — махизма, эмпириокритицизма, имманентизма, эмпириомонизма. Течения эти, претендовавшие на «нейтральную» линию в философии, на словах возносящуюся и над материализмом, и над идеализмом, на деле вели активную борьбу против высшей, диалектической формы материализма. Ленин неопровержимо доказал, что «новейшие» махисты не привели против материалистов «буквально ни единого довода, которого бы не было у епископа Беркли» (6, стр. 31). Различие между ними и Беркли заключалось в том, что, в то время как последний «откровенничал насчет тенденций своей философии», махисты и родственные им философские школы облачают имматериализм Беркли «в гораздо более хитрую и запутанную «новой» терминологией форму» (6, стр. 20). Вот почему

Ленин счел необходимым, прежде чем перейти к критике махизма, дать «историческую справку» об основоположениях учения Беркли, демонстрируя самую суть философии его махистских преемников, старающихся ««замести следы» своего родства с Беркли» (6, стр. 31). При этом «махисты неверно представляют и отношение Маха к Беркли и сущность философской линии Беркли» (6, стр. 14). Ленин приводит «как курьез» попытку русского махиста Валентинова (впоследствии белого эмигранта) воспользоваться разнородностью идеалистических ингредиентов берклианства, для того чтобы скрыть философское происхождение махизма. «...Когда, говоря о Махе, — цитирует Ленин Валентинова, — кивают на Берклея, мы спрашиваем, о каком Берклее идет речь? О Берклее ли, традиционно считающемся... за солипсиста, о Берклее ли, защищающем непосредственное присутствие и провидение божества? Вообще говоря (?), о Берклее ли, как философствующем епископе, сокрушающем атеизм, или о Берклее, как вдумчивом аналитике?» (цит. по 6, стр. 31—32). Как будто то и другое не переплетено неразрывно в системе Беркли, служа единой цели, единому предназначению! Внутренней противоречивостью берклианства Валентинов хотел замаскировать единство идеалистического направления его воззрений, полную противоположность всех элементов его системы материалистическому лагерю в философии. Эта противоположность двух основных линий в философии,

со всей определенностью сформулированная Лениным, проводится Беркли со всей «прямотой, ясностью и отчетливостью» (6, стр. 17).

Поскольку основной задачей Ленина было разоблачение эмпириокритицизма, тянувшего философию назад к Беркли, внимание его было сосредоточено на субъективно-идеалистической линии берклианства. То, что Ленин оставляет в стороне объективно-идеалистическую линию, вовсе не значит, что он ее не видел. Ленин специально оговаривает, что, допуская другие *Я* и выводя «идеи» из божественного воздействия, Беркли «подходит таким образом к объективному идеализму» (6, стр. 24).

Марксистское размежевание двух основных направлений в философии служит Ленину надежным ориентиром в различении того, за кого выдают себя философы и кем они являются в действительности. Преодоление марксизмом созерцательности прежнего материализма дает ему возможность в борьбе против феноменализма перейти от веры во внешний мир, покоящейся на «здравом смысле», к доказательству, обоснованному всей рационально осмысленной общественной практикой человечества. Развитие Лениным материалистической теории отражения на основе диалектического метода позволило ему противопоставить односторонности сенсуализма диалектическое единство эмпирического и рационального познания как двух взаимосвязанных форм отражения. Диалектико-мате-

риалистическая теория познания, свободная от пассивно созерцательного подхода к субъекту познания и в полной мере учитывающая активное взаимодействие объекта и субъекта в познавательном процессе, дала несокрушимое опровержение субъективно-идеалистической аргументации против философского материализма.

ВТОРЖЕНИЕ В НАУКУ

Профессор Джессоп говорит о Беркли как об «уме, открытом для новой науки» (58, стр. 99). Речь идет о науке, фундамент которой был заложен Галилеем и которая достигла своего кульминационного пункта в учениях Ньютона, Бойля, Торричелли, о науке, герольдом которой в Англии был Бэкон Веруламский. В годы Беркли она пустила глубокие корни в общественном сознании. Да, ум Беркли был «открыт» для новой науки. Он не отвергал ее. Он старательно изучал научные достижения, уделив им большое место в своих произведениях. Корпускулярная теория, ньютоновская физика, исчисление бесконечно малых составляют предмет его пристального внимания. Какую цель преследовал он при этом? Уже в своем философском дневнике Беркли дает себе ясный ответ на этот вопрос: «Моя цель не в том, чтобы всецело направить метафизику по схоластическому пути, а в том, чтобы в известной мере приспособить ее к наукам...» (8, I, стр. 27). Но процесс этот был двусторонним: приспособ-

ление идеалистической философии к науке осуществлялось путем приспособления науки к этой философии — путем идеалистического истолкования научных принципов и выводов. Без такой философской переработки задача была невыполнимой, поскольку новая наука по самому существу своему была стихийно-материалистической, обоснованием и конкретизацией механического материализма.

Если на том низком уровне, на котором наука находилась в XIII в., Фома Аквинский в своем «aggiornamento» мог ограничиться приспособлением к теологии перипатетической философии, во времена Беркли необходимо уже было вовлечь в теологическую орбиту не только метафизику, но и физику, приспособить знание к вере, вырвать из рук безбожников не только философию, но и опытное естествознание. Беркли не довольствовался «двойственной истиной». Его не удовлетворяло «мирное сосуществование» науки и религии. Понимая неизбежность и непреодолимость научного познания, несовместимого со схоластическим догматизмом, он стремился управиться с наукой таким же образом, каким он управлялся в философии с номинализмом и сенсуализмом, обратив их из противников в союзников.

«Хотя сам Ньютон не был неверующим, ньютоновская система оказала могучее влияние на тех, кто рассматривал Вселенную просто как гигантскую машину, и Беркли был поэтому озабочен тем, чтобы подорвать авторитет Ньютона... Атакуя идеи Ньютона, он

не возвращался к традиционному образу мыслей (теологическому, аристотелевскому и даже картезианскому), и в этом сила и непреходящий интерес его атаки. Враждебный «свободомыслию» как маске религиозного неверия, он был блестящим адвокатом свободомыслия в философии» (30, стр. 37). Заключение профессора Уитроу, которому принадлежат приведенные слова о свободомыслии Беркли, показалось бы несомненным с позиции современных Беркли догматиков, но оно решительно опровергается нетерпимостью самого Беркли к инакомыслящим философам. Да иначе и быть не могло: борьба за и против религии велась на философском поле битвы. Усилия Беркли освоить науку были средством к ниспровержению *научного миропонимания*. «Он имел несчастье презирать «научное миропонимание» в такое время, когда это миропонимание находилось в первой свежести своего цветения» (62, стр. 69).

Отношение Беркли к науке двойственное. Он старается по возможности дать желательную философскую «интерпретацию» научным открытиям, так как «очень скептически относился к метафизическому облачению, в котором физики привыкли представлять свои работы» (27, стр. 9). Там же, где эти открытия не «укладываются» в его интерпретацию, он их отвергает. Идеалистическая переработка перемежается с критикой. Уже в подзаголовке «Трактата» ставится задача «исследования главных причин заблуждения и трудностей наук». Этой задаче посвящен ряд его работ.

В центре внимания Беркли — учение Ньютона, овладевшее умами современников. Он подвергает его острой идеалистической критике и старается показать, «как реальное содержание ньютоновских «Принципов»... может быть сохранено без вторжения таких метафизических понятий, как причина, бессмысленных понятий, как материальная субстанция, или логических противоречий, как бесконечно-малые» (50, стр. 144). А так как «природа не терпит пустоты», он внедряет в физику и математику иные метафизические понятия, противоположные материалистическим. То же относится и к другим научным проблемам, находящимся в сфере интересов Беркли. В конце концов, замечает по этому поводу один из его новейших комментаторов, «является ли атомистическая теория материализмом, зависит от того, как ее интерпретируют в свете того или иного мировоззрения» (58, стр. 57).

Одна из основных научных категорий, претерпевающих чудотворные метаморфозы в голове Беркли, — причинность. Он категорически отрицает какую бы то ни было физическую причинную обусловленность. Материя, будучи измышлением, не может быть источником какого-либо действия. Даже если бы она существовала, она не могла бы им быть, так как активным началом может быть только дух. Стало быть, никакое изменение не может быть результатом действия материальной силы. Одно тело не может передавать движение другому, стимулировать дви-

жение. Картезианский закон сохранения материи и движения теряет всякий смысл. Этому вопросу посвящен специальный трактат Беркли, написанный за шесть лет до смерти Ньютона. Само понятие физической «силы», столь широко применяемое Ньютоном, лишается смысла. Сила тяготения, сила инерции — не более, как фикции, тени схоластических «скрытых качеств». Словом, физика не имеет дела ни с какими действующими причинами. Причинное объяснение явлений не может быть делом физики, оно недоступно ей именно потому, что она физика.

Если действующей причиной, как утверждает Беркли, может быть только духовное начало, а по отношению к «идеям», отождествляемым с реальными вещами, — божественный дух, то всякое объяснение хода вещей лежит по ту сторону физики. Воля божья — единственная причина, дающая единственное объяснение. Отвергая ньютоновские «силы», Беркли утверждает божественную волю как единственную реальную силу. Он не допускает даже схоластического толкования физических причин как «вторичных причин», как орудия божественной воли: «В моем учении нет никакого средостения между богом и природой, никаких вторичных причин» (8, I, стр. 61). «Употребление безжизненного, недейтельного орудия несовместимо с бесконечным совершенством бога» (11, стр. 69). Как всем известно, мир был создан богом безо всяких орудий производства.

Тем самым дезавуируется и кардинальное

понятие физической закономерности. Законы природы не имманентны ей, а трансцендентны. Природе не присуще движение, «подобное ходу часов или самодвижению машины без непосредственного воздействия руки мастера» (8, V, стр. 112). Природа есть результат воли божьей. Ее закономерность не что иное, как «порядок, установленный свободной божественной волей» (8, I, стр. 95). В конечном счете закономерность — проявление не необходимости, а свободы. И хотя Беркли избегает апелляции к чудесам, закономерность, как он ее понимает, становится непрерывным чудотворчеством.

Но если, по определению Беркли, законами природы называются те «твердые правила и определенные методы, коими дух, от которого мы зависим, порождает или возбуждает в нас идеи ощущений» (9, стр. 81), то в таком случае то, что физики называют законами природы, лишено всякого объяснительного характера, связанного с пониманием причинной зависимости. Это — чистое описание, но отнюдь не объяснение явлений. Физика незаконно выдает описание за объяснение, доступное лишь теологически ориентированной метафизике. «Почему?» — граница естествознания. Лозунг «физика, берегись метафизики» находит полное оправдание по отношению к метафизике Беркли.

Большой интерес представляют операции, проделанные Беркли над категориями «пространство» и «время». Дематериализация природы влечет за собой не только отрицание

особой протяженной субстанции (вопреки Декарту), но и отрицание атрибутивности протяжения (вопреки Спинозе). Протяжение (и неотделимое от него понятие пространства) сохраняет только идеальное существование. Однако, «несмотря на то что протяжение существует только в духе, оно не является все же свойством духа, который может существовать без протяжения, тогда как последнее не может существовать вне духа» (8, I, стр. 103—104). Не будучи атрибутом материи, протяжение не является, таким образом, и атрибутом духа. Пространство не является также идеей — для этого оно слишком абстрактно. Идея «чистого пространства» представляется Беркли «превышающей его способность» (разумения), «как идея, наиболее отвлеченная» (9, стр. 149). Пространственная определенность, для Беркли, есть не что иное, как понятие, выражающее сосуществование идей.

«Великая опасность признания протяженности, существующей вне духа, заключается в том, что если она такова, то было бы необходимым признать ее бесконечной, неподвижной, вечной и т. п., что сделало бы бога протяженным (что я считаю опасным) или потребовало бы допущения вечного, неизменного, бесконечного, несотворенного бытия, кроме бога» (8, I, стр. 36). В этом случае, как и во всех других, Беркли измеряет физические явления теологической меркой. Он вступает при этом в явный конфликт с ньютоновским понятием абсолютного пространства.

В письме к Джонсону от 24 марта 1730 г. Беркли, перечисляя свои разногласия с Ньютоном, этим «необыкновенным человеком», указывает, как на одно из них, то, что «сэр Исаак Ньютон допускает абсолютное пространство, отличное от относительного и производного по отношению к нему». А в своем трактате «О движении» он доказывал, что, отвергая абсолютное пространство, мы лишь отбрасываем пустые, ничего не означающие слова (8, IV, стр. 45).

Здесь мы сталкиваемся с любопытным явлением, неоднократно повторявшимся впоследствии в истории философии: подвергая научную теорию критике справа, с антинаучных позиций и по чуждым науке мотивам, мыслитель иной раз улавливает при этом несовершенство научных представлений, игравших выдающуюся прогрессивную роль на данной ступени развития научной мысли, но оказавшихся ограниченными на последующих ступенях развития. Критика Беркли ньютоновской концепции абсолютного, пустого пространства, независимого от материи и движения, велась не ради диалектического преодоления метафизической ограниченности, а ради идеалистического отрицания объективности пространства, во имя божественной монополии на бесконечность и непротяженность. Вот она гегелевская «хитрость истории», благодаря которой «добрыми намерениями ад вымощен», а злые порой прокладывают дорогу в «рай».

Сказанное о пространстве в полной мере

относится и к движению как механическому перемещению. В признании помимо относительного движения движения абсолютного Беркли усматривает второе свое расхождение с Ньютоном. «Я должен сознаться,— пишет он,— что не нахожу, будто движение может быть иным, кроме *относительного*... иного движения я не способен мыслить» (9, стр. 145—146)*. Поскольку абсолютное пространство, а следовательно, и абсолютное место исключено, для представления движения необходимо представить по меньшей мере два тела, относительное положение которых по отношению друг к другу изменяется. Абсолютное движение — такой же «фантом механических и геометрических философов» (8, V, стр. 127), как и абсолютное пространство. «Лучше было бы употреблять движение и покой, определяемые этим относительным пространством, вместо абсолютных (движения и покоя), от которых они ни в каком отношении не различимы» (8, IV, стр. 49).

В этом сделанном Беркли (вслед за Лейбницем, но, по-видимому, независимо от него) предвосхищении будущего науки в то же время в писе заложена уже проблема, поныне характерная для борьбы физического идеализма против научного материализма,— проблема соотношения релятивности и объективности, с кристальной ясностью решенная

* „It does not appear to me, that there can be any motion other than relative“ (8, II, стр. 91). В переводе Н. Г. Дебольского допущена ошибка.

Лениным. Догадка о релятивности фундаментальных механических понятий уже у Беркли связана не с диалектической критикой метафизических абсолютов, а с идеалистическим релятивизмом. «Относительное движение есть то, которое воспринимается в ощущении», — заявляет Беркли (9, стр. 146). Он считает недопустимой объективную меру движения. Соотносительность вещей растворяется у него в соотносительности идей. Единство относительного и объективного, объективная релятивность для него не диалектическое, а формально-логическое противоречие.

Времени у Беркли присущи те же черты, которые характерны для пространства и движения, та же субъективно определяемая релятивность. «Время есть ничто, если отвлечь от него последовательность идей в нашем духе» (9, стр. 133). Последовательность идей... — пишет он Джонсону, — для меня конституирует время» (8, II, стр. 293). А так как божественная бесконечность безвременна, время как объективная физическая категория исчезает, уступая место восприятию времени.

Большое внимание Беркли уделяет проблеме пространственно-временной прерывности и непрерывности, подвергая учение о бесконечной делимости резкой критике с позиции идеалистического сенсуализма. Это также одно из отмеченных им расхождений с Ньютоном, который «со всеми другими математиками полагает бесконечную делимость конечных частей этого абсолютного пространства» (8, II, стр. 292). Изъяв из мироздания

вместе с абсолютностью пространства также и его объективность, Беркли отказывается признать бесконечную делимость в оставшейся сфере чувственных восприятий. Идеи необходимо характеризуются своей конечностью, чувственной ограниченностью. Им доступны только конечно-малые (*minima sensibilia*). Мы снова встречаем здесь типичное для Беркли ограничение чувственными образами, представлениями, исключаящими понятийные отражения бытия. Мотив у него все тот же: «Бесконечная делимость протяжения предполагает его внешнее существование, но последнее ложно, следовательно, ложно также и первое» (8, I, стр. 10). Чувственное восприятие не может быть делимо до бесконечности — таков лейтмотив его аргументации.

В конце концов, за всеми разногласиями с Ньютоном кроется одно — «он допускает также вмешивающиеся сюда материальные тела» (8, II, стр. 292). «Ничто не может быть для меня яснее того, — пишет Беркли, — что рассматриваемые протяжения суть не что иное, как мои собственные идеи; и не менее ясно, что я не могу разложить какую-либо из своих идей на бесконечное число других идей, т. е. что они не делимы до бесконечности» (9, стр. 157). То, чего нельзя видеть, того не может и быть. «Нет такой вещи, как десяти тысячная часть дюйма, но есть десяти тысячная часть мили или диаметра земли...» (9, стр. 160). Это утверждение, вызывающее невольно улыбку в век электронных микро-

скопов, неубедительно, даже с точки зрения самого Беркли: ведь десяти тысячная часть дюйма не бесконечно, а конечно-малая величина. Этот довод бьет мимо цели. Скорость света, недоступная непосредственному чувственному восприятию, также конечная величина. Суть вопроса не в определении порога восприятия конечных величин, а в реальности величин, недоступных чувственному восприятию, как таковому. Суть вопроса также и в возможности познания диалектического единства прерывности и непрерывности, единства, непостижимого для Беркли и в равной мере недоступного эмпирии.

Здесь критика физических категорий перерастает у Беркли в критику математики как рационального познания.

Уже в своем философском дневнике Беркли не раз выражает презрение к математическому рационализму. «Могу ли я позволить себе объявить хваленую математическую *астіβεіа* (точность, совершенство), эту любимцу эпохи, пустяком?» (8, I, стр. 39). Сравнивая математиков со схоластами, он усматривает их различие в том, что схоласты поглощены важными, серьезными предметами, но пользуются при этом негодными методами суждения, тогда как математики с большим совершенством рассуждают о никчемных предметах (8, I, стр. 52). Никогда, по мнению Беркли, ни один подлинный гений не был великим математиком. Бывают математики, обладающие хорошими способностями, но они — самые несчастные. «Если бы они не

были математиками, то не были бы ни к чему пригодны: они принадлежали бы к тем глупцам, которые не знают, как им применить свои способности» (8, I, стр. 44). Не правда ли, это звучит как чудовищный обскурантизм человека, претендующего на обновление философии в век расцветающей механики и математики?

Здесь со всей наглядностью предстают перед нами плоды берклианского сенсуализма и номинализма. Математики — это для Беркли «безумцы», берущиеся «судить об ощущениях без своих ощущений» (8, I, стр. 44). Математики, негодует Беркли, глубокомысленно рассуждают о нечувственных, стало быть нереальных, предметах: о линиях, имеющих лишь одно измерение, о точках, не имеющих ни одного, они даже придумали исчисление бесконечно-малых, таких «фикций», как флюксии, — «не то ничто, не то нечто» (8, I, стр. 47). Бесконечно-малые — предмет насмешек Беркли: «Это — не то конечные величины, не то бесконечно-малые величины, не то ничто. Не следовало ли бы назвать их духами исчезнувших величин?» (8, IV, стр. 89). «Задумались ли когда-нибудь те математики, которые взывают против мистерий, над своими собственными принципами?» (8, IV, стр. 102).

Беркли непрестанно твердит о том, что нельзя рассуждать о вещах, не опирающихся на «идеи», на чувственные восприятия. Математики, с его точки зрения, глубоко погружены в заблуждения людей, оперирующих отвлеченными общими идеями. Ни точки, ни

линии, ни углы, ни числа, ни тем более бесконечно малые не являются идеями и, стало быть, не имеют реального существования в природе. Математика не есть поэтому наука о реальном, т. е. конкретном, чувственном мире. В абстрактности не ее сила, а ее бессилие. Она не способствует проникновению в природу вещей, а уводит от нее. Нет ничего более чуждого Беркли, чем мысль о диалектической функции научной абстракции, способствующей углублению нашего познания.

Объекты математики не реальные вещи. Все ее понятия не специфическая форма отражения действительности, а система совершенно произвольных, искусственно созданных духом условных знаков, символов. «Удалите из арифметики и алгебры знаки и спросите, что остается?» (8, I, стр. 93). Основное заблуждение математиков в том, что имена (nomina) выдаются ими за идеи. И то, «что признается за отвлеченные идеи и теоремы относительно чисел, в действительности не относится ни к какому предмету... за исключением лишь названий и цифр» (9, стр. 155—156).

Неприязнь Беркли к «пустым абстракциям» математиков, упорные нападки на великое научное открытие Лейбница и Ньютона отчетливо показывают, насколько чужд ему весь дух тогдашней науки. «Выступая против рассуждений современных ему математиков, Беркли надеялся разделаться с пустыми формулами, употребляемыми «механическими и геометрическими философами» (50,

стр. 88). А поскольку механический материализм был тогда единственной формой материализма, полемические стрелы, пущенные в механицизм, были тем самым стрелами, нацеленными в материализм вообще.

Метафизический материализм был в XVIII в. единственно возможной формой подлинно научного миропонимания, адекватным философским выражением научной мысли своего времени. При всей относительности истин механицизма, он был не только неминуемой ступенью в историческом развитии познания мира, но и стимулятором научного прогресса. От стихийно-материалистической диалектики античной мысли к высшей форме диалектического синтеза путь пролегал через механистический анализ. «Анатомия» мироздания предшествовала его «физиологии», изучение «скелета» — познанию «организма». Нельзя было постичь Вселенную в ее движении, не остановившись, чтоб разглядеть ее строение, ее механизм. Механистический материализм был не философским заблуждением, а плодотворной исторической необходимостью. Прежде чем изжить себя, он совершил великое историческое дело.

Берклианская критика механистического материализма при всей ее кажущейся ныне справедливости в то время не способствовала движению научной мысли, а тормозила его. Галилеевское сведение качественного многообразия бытия к количественной однородности и механистической бесцветности первичных качеств открыло перед наукой широ-

кие горизонты. Во времена Беркли дискредитировать механистический материализм значило сбить научную методологию с правильного пути вперед, который неизбежно проходил через квантификацию, механизацию и анализ природы.

«Не будем слишком быстро осуждать Беркли за неприятие им научных новшеств, — предлагает Леруа. — Его, пожалуй, скорее можно было бы обвинить в упорном стремлении сохранять всегда непосредственную близость к конкретному» (42, стр. 98). Ведь Беркли якобы «заново открыл природу во всем ее разнообразии, полноте и целесообразности» (27, стр. 10). Не был ли он предтечей того «умного идеализма», который век спустя расчистил почву для высшей формы материализма? Не был ли его антимеханицизм предшественником диалектического идеализма? Враждебными глазами всматриваясь в материализм, каким он был тогда, Беркли уловил историческую ограниченность присущей ему формы и использовал ее, разумеется, не для преодоления ограниченности данной формы материализма, а для наступления на материализм, как таковой. Серости, бесцветности, однообразию механистической картины мира он противопоставил многоцветный, качественно многообразный, пестрый мир, каким он дан в чувственном восприятии объективной реальности, какой она предстала в механицизме, — феноменальный калейдоскоп ощущений. Материя, как ее понимали тогдашние материалисты, — это для

Беркли прямая противоположность «реальному» чувственному миру. «С одной стороны, качественные ощущения, подобные пестрой картине, а с другой — количественные и механические данные... якобы соответствующие реальностям, недоступным никакому восприятию. Последние и есть материальные вещи — одним словом, материя» (44, стр. 147). Для Беркли «реальный» мир — это мир цветов, звуков, вкусов, тепла и холода, а не бесчувственный мир чисел и протяжения, это не «материальный» мир абстракций, а мир «идей» — конкретных, непосредственных чувственных ощущений. Сведя «первичные качества» ко «вторичным», признав их не менее релятивными и субъективными, Беркли впал в противоположную механицизму метафизическую односторонность — отверг количество во имя качества, точно так же, как, придерживаясь номинализма, он отверг общее во имя единичного.

Борьба Беркли против метафизики механистического материализма велась не с позиции диалектического идеализма, а с позиции столь же метафизического, субъективистского релятивизма. Во всей его критике основных понятий механистического естествознания — абсолютного пространства, движения, бесконечности, причинности, закономерности — нет ни грана диалектики, хотя бы идеалистической. Если механицизм был в то время закономерным путем прогресса науки, релятивизм — также диалектически закономерным противодействием научному прогрессу.

ВТОРЖЕНИЕ В ЖИЗНЬ

Беркли не был ни грезящим духовидцем, ни затворником в башне из слоновой кости. Он был воинствующим идеалистом. Не случайно все его произведения — философские, религиозные, научные — остро полемичны. В любую сферу идеологии он вступает, как на поле брани. Такой же боевой, воинственный характер носят его выступления на экономическом или политическом поприщах, которых он отнюдь не чуждался, реагируя на актуальные социально-экономические проблемы, волновавшие его современников.

Неизвестно, был ли он знаком с гениальными идеями Томаса Мора. Никаких отзвуков на открытие Рафаилом Гитлодеем острова Утопия мы у него не находим. В незыблемости и нерушимости частной капиталистической собственности Беркли был так же непоколебимо убежден, как и в существовании бога. Вопросы о возможности иного экономического строя для него не существует. Все его экономические вопросы, а их 595 в его главном экономическом трактате «Вопроша-

тель» («The Querist»), написанном в 1735—1737 гг. и изданном анонимно, направлены на укрепление и совершенствование установившегося существующего общественного строя — мануфактурного периода капитализма накануне промышленного переворота.

«Разве действительная цель и задача людей не богатство?» — гласит исходная аксиома экономического учения Беркли (8, VI, стр. 105). Как же его достигнуть? Каков реальный источник богатства? Ответ Беркли направлен против физиократов, с одной стороны, против меркантилистов — с другой.

Источником богатства не является земля. «Разве не было бы ошибочным думать, что земля сама по себе есть богатство?» — приводит Маркс риторический вопрос Беркли (2, стр. 377). Источником богатства не являются, и деньги сами по себе. Деньги лишь внешнее, производное выражение богатства, а не его движущая сила. «И разве мы,— продолжает Маркс цитату из «The Querist»,— не должны рассматривать прежде всего трудовую деятельность народа как то, что образует богатство и делает богатством даже землю и серебро, которые не имели бы никакой стоимости, если бы они не были средствами и стимулами к трудовой деятельности?» (2, стр. 377). Труд — вот подлинный источник богатства, утверждает Беркли за сорок лет до выхода в свет «Богатства народов» Адама Смита, предвосхищая основоположение английской классической политической экономии.

Эта установленная Марксом связь является в настоящее время общепризнанной*.

Путь к национальному богатству лежит, таким образом, в расширении сферы применения труда и в повышении его производительности. К этому ведет всесторонняя индустриализация страны, к которой настойчиво призывал Беркли в своих экономических работах, в частности в своем «Опыте о предотвращении разрухи в Великобритании» (1721).

На вопрос о том, чем можно стимулировать трудовое усердие народа, лежащее в основе роста национального благоденствия, Беркли отвечал: развитием потребностей. «Разве создание потребностей не является самым надежным средством усердия народа? И разве если бы наши крестьяне привыкли питаться говядиной и обуваться, они не стали бы более прилежными?» (8, VI, стр. 106). Беркли не делает, однако, напрашивающегося вывода об улучшении условий труда и повышении заработной платы.

Беркли был противником экономического «либерализма» — невмешательства государства в экономическую жизнь страны, системы «laissez faire, laissez passer». Он призывал к планомерной, государственно-организованной индустриализации. Имея это в виду, Т. У. Хатчисон писал, что «положения, ана-

* Беркли был «предшественником Адама Смита в переходе от меркантилизма к более рациональным экономическим убеждениям» ("Encyclopedia of the Social Sciences", 1930, vol. 2, p. 523).

лиз и программа берклиевского «Вопрошателя» в своих основных чертах чрезвычайно схожа с теми предложениями, которые делал Кейнс в межвоенные годы...» (30, стр. 74). В своем «Слове к благоразумному» (1749) он призывал к тому, чтобы «дороги были исправлены, реки сделаны судоходными, организованы рыболовные промыслы на побережьях, разработаны копи, насажены плантации, усовершенствованы мануфактуры и, прежде всего, обработаны и засеяны всевозможными злаками поля» (8, VI, стр. 239).

В качестве важнейшего средства государственного стимулирования и руководства экономической жизнью Беркли придавал особое значение созданию Национального банка, который был бы организован не как частное, а как государственное предприятие и важнейшей задачей которого были бы ассигнования на общественные сооружения, способствующие индустриальному развитию страны.

В связи с развертыванием заморской торговли Беркли придавал большое значение регулированию внешнеторгового баланса Великобритании (вопросу, по сей день волнующему британское правительство), стремясь к преобладанию экспорта над импортом. Он обращался при этом к англичанам с призывом ограничить потребление предметов роскоши импортного происхождения, рекомендуя дамам заменять французские шелка и фландрские кружева отечественными изделиями, а мужчинам — перейти от импортного кларета к родному элю и сидру. В данном

случае он явно отступал от своего призыва к повышению потребностей. Но дамы, увлекавшиеся фландрскими кружевами, и господа, злоупотреблявшие кларетом, были отнюдь не теми тружениками, которых он намеревался приучить к говядине и обуви...

Специальное внимание Беркли уделял тяжелому положению родной ему Ирландии экономически отсталого края, фактически находившегося в положении колониальной зависимости. Поля на его родной земле стояли невозделанными, дома заброшенными. Свирепствовала безработица. Грозно разрасталось нищенство и бродяжничество. В конце тридцатых годов разразился голод и вспыхнули эпидемии в Клойнском епископстве. Беркли не оставался равнодушным к бедствиям ирландцев. Но дальше неоднократных призывов к экономическому подъему, индустриализации, усилению инвестиций и филантропических мероприятий он не шел. Что же касается нищенства и бродяжничества как неизбежного следствия жестокой эксплуатации и массовой безработицы, Беркли не мог придумать ничего лучшего, чем принудительные «рабочие дома», исправительные колонии, которые сам он определял как «временное рабство». «Разве временное рабство не лучшее лекарство от лени и нищенства?» — спрашивал «Вопрошатель» (8, VI, стр. 136).

Особый интерес, как экономический, так и философский, представляет берклианская теория денег, направленная против денежного фетишизма меркантилистов. Первой ступенью

товарного хозяйства является для Беркли товарообмен. Над нею как вторая ступень надстраивается денежное обращение, применяющее металлические деньги в качестве всеобщего эквивалента. Третьей же ступенью служит товарное обращение, опосредствованное бумажными денежными знаками, заменяющими металлические деньги.

Деньги, притом не только бумажные, но также золото и серебро, имеют не самостоятельную ценность, а служат лишь средством обмена. «И разве истинной идеей денег, как таковых, не является вполне идея билета или жетона?» (8, VI, стр. 106). Культ «благородных» металлов совершенно неоправдан. Суть дела не в золоте и серебре, как таковых, а в их функции как средства обращения. Они выполняют ту же роль в экономической жизни, какую кровеносные сосуды играют в организме. Это — еще не богатство, а его разносчики. Бумажные деньги могут успешно справляться с этой задачей. И Национальный банк, проектируемый Беркли, должен использовать их как ассигнования на индустриальные капиталовложения.

Автор французской монографии о Беркли А.-Л. Леруа подметил связь, существующую между учением Беркли о денежном обращении и теорией знаков, развитой в его идеалистической фальсификации математических и физических понятий. Беркли рассматривает деньги как пример своей теории знаковых систем, семиотически, говоря языком нынешней логики и лингвистики. Монеты, форму-

лирует Леруа этот подход Беркли, подобны фонемам или графемам (см. 42, стр. 246). И рассматриваемая в философском плане берклианская критика меркантилистов заключается в том, что он изобличает последних в смешении знаков со значением. Именно здесь, а не в критике механистического материализма берклианская теория знаков нашла свое полезное для познания применение.

Не будет, пожалуй, преувеличением признать, что как экономист Беркли был не только предшественником классических английских экономистов, но через их посредство также и отдаленным предвестником теории денежного фетишизма, получившей глубокое и всестороннее научное обоснование и развитие в «Капитале».

* * *

*

Беркли не чуждался политики. Напротив, он активно реагировал на текущие явления общественной жизни, проявляя при этом явно выраженную партийность в оценке политических событий. Естественно, что в политических его выступлениях со всей наглядностью обнаруживаются классовые корни его мировоззрения в целом.

Основная черта политических воззрений Беркли — четко выраженный консерватизм. «Я уже достаточно видел, — писал он в одном из своих писем к Прайору, — чтобы считать себя удовлетворенным тем, что Англия обладает наибольшей образованностью, наиболь-

шим богатством, лучшим правительством, лучшим народом и лучшей религией в мире». Подобно тому как в философии он был знаменосцем поворота от материалистической тенденции к идеализму, в области политики он отражал реориентацию буржуазной идеологии после прихода буржуазии к государственной власти от былых прогрессивных и даже (в наиболее передовых ее проявлениях) революционных устремлений к сохранению и закреплению установившегося социального строя. В своих политических высказываниях Беркли выступает решительным противником теории общественного договора, служившей для идеологов революционной буржуазии теоретическим обоснованием народоправия как фундамента государственной власти и социологическим обоснованием исторической закономерности антифеодальной революции. Первой заповедью берклианского политического *credo* было осуждение революций: не той или иной конкретно-исторической формы революционного преобразования общества, а всякого революционного переворота в общественном бытии: «Ты не должен сопротивляться высшей власти» (8, VI, стр. 25).

Для Беркли нация — большая семья, и глава ее — государственная власть не ставленник членов семьи, избранный ею и могущий с таким же правом быть ею отстраненным; нет власти еще не от бога. Покушение на свержение государя — греховное нарушение божьей воли. Покорность и повиновение властям предержащим — абсолютный закон,

его же не преjdeши. «Малейшая степень бунтарства является грехом, в полном и точном смысле слова» (8, VI, стр. 25).

В 1712 г. двадцатисемилетний Беркли произнес три проповеди, изданные впоследствии под выразительным заглавием: «Пассивное повиновение» («Passive obedience»). Отрицание права на революцию и требование безоговорочной покорности и послушания государственной власти — основной принцип этого программного документа, осуждающего не только всякую возможную в будущем революцию, но даже и ту революцию, которая привела английскую буржуазию к участию в государственной власти. «По какому праву вы отказались от повиновения и восстали тридцать лет тому назад?» — законный вопрос с той позиции, которую занимает Беркли, с позиции безоговорочного осуждения всякого неподчинения.

В обращении «К читателю» Беркли ставит ребром вопрос о безусловном повиновении граждан при любых обстоятельствах. Он объявляет губительным мнение, «что абсолютное пассивное повиновение не должно быть оказано по отношению к любой гражданской власти и что подчинение правительству должно определяться и ограничиваться общественным благом; и поэтому подданные могут якобы законно сопротивляться вышестоящим авторитетам в тех случаях, когда этого явно требует общественное благо» (8, VI, стр. 15).

Берклианская теория государства являет-

ся реакцией на политические теории Гоббса и Локка, подобно тому как его идеализм был реакцией на их сенсуализм и номинализм. Здесь, однако, мы не находим того ретроградного новаторства, которое характеризует философские взгляды Беркли. Перед нами завязтый торизм в традиционном архаическом религиозном облачении. «Позиция Беркли,— как тактично выражается один исследователь его политических воззрений,— никогда не будет последним или лучшим словом политической философии» (50, стр. 135). Не только не будет, но никогда и не была, даже в XVIII в...

Критерий общественного блага договорной теории решительно отвергается Беркли при решении вопроса о праве на революцию и неподчинение властям. Что является общественно полезным, а что нет — не является предметом частного суждения. Не на основе преходящих исторических и вообще земных благ следует судить о законах. Наоборот, безоговорочное подчинение установленным законам всеми, всегда и везде обеспечивает максимально достижимое благополучие человеческого рода. Вот почему не стремление к совершенствованию законодательства в соответствии с общественными потребностями, а подчинение закону — залог общественного блага.

Абсолютный консерватизм имеет в политической философии Беркли религиозную, божественную санкцию. «Повиновение гражданским властям коренится в религиозном

страхе божьем; оно распространяется, сохраняется и питается религией», — провозглашает Беркли в своем «Рассуждении, обращенном к должностным лицам и влиятельным людям и вызванном чудовищным своеволием и неверием нашего времени» (8, VI, стр. 208). Безграничная покорность подданных даже в случае тирании оправдывается тем, что мы при этом покоряемся не тиранам, а воле божьей. «...Ничто не есть закон только потому, что оно ведет к общественному благу, но закон является таковым потому, что так предписано божьей волей...» (8, VI, стр. 34). Вот почему тот факт, что тиран нарушает моральный закон, не может служить оправданием нашей непокорности. И тот, кто будет покорен тиранам, получит награду в загробном мире, где будет восстановлена справедливость, нарушенная тиранами на земле. А кто, утешает Беркли, не предпочтет вечного счастья временному? Кто ради «ничтожности и бренности мира сего» откажется от «славы и вечности грядущего мира»? (8, VI, стр. 40). Политическое острие религиозной апологетики обнаруживается здесь со всей наглядностью и со всей неприглядностью. Непротивление злу проповедуется при этом односторонне: по отношению к тиранам, но отнюдь не по отношению к мятежникам — они-то, в отличие от тиранов, нарушают «моральный закон» не по «воле божьей», а по собственному произволу.

Характерны в этом отношении выступления Беркли против крамольного движения

«бластеров» (the Blasters — разрушители) в 1738 г. В цитированном «Рассуждении» он призывает власти разделаться с этими безбожниками, так как богохульство является антигосударственным преступлением: подрывая божественный авторитет, оно покушается тем самым также и на авторитет государства. «Из всех преступлений,— писал Беркли,— преднамеренное атеистическое богохульство— самое опасное для общественности, поскольку оно открывает двери для всех других преступлений и виртуально заключает всех их в себе; поскольку религиозное смирение и страх божий... это центр единения и цемент, скрепляющий всякое человеческое общество» (8, VI, стр. 219). Какой разительный контраст со взглядами Пьера Бейля!.. И какое убедительное подтверждение вызывающего негодование Беркли утверждения материалистов о том, что религия «в результате сговора государей со священниками служит средством подавления народа»! (8, III, стр. 209).

Религиозное обоснование политического консерватизма является для Беркли не только непоколебимой догмой, но и постоянным руководством в практической деятельности. Когда в 1715 г. после смерти королевы Анны сторонниками Якова было поставлено под сомнение право Георга I на престолонаследие, Беркли обращается с «Советом к тори, давшим присягу» не допускать государственного переворота в пользу Якова. Характерно, что в этом «Совете» Беркли придерживается своего правила обосновывать политическую ли-

нию, руководствуясь не конкретными соображениями общественного блага, а *формальным* аргументом — святости и нерушимости данной присяги. А тридцать лет спустя, не довольствуясь антиякобистскими статьями в дублинской газете, епископ Клойнский переходит от проповедей к делу: организует в Клойне кавалерийский отряд и снабжает его оружием и снаряжением.

Если между философией Беркли и его религиозной верой существует нерасторжимое единство, столь же прочно в его мировоззрении единство религии и политического консерватизма. «Его философские сочинения перерастают в религию, а его религиозные сочинения — в политику, социологию, экономику...» (43, стр. 160). С этим утверждением Люса нельзя не согласиться. Гносеология, этика, религия, экономика, политика — выступают у Беркли как крепко спаянные составные части единого мировоззрения. При всей своей внутренней противоречивости это мировоззрение обладает классово обусловленным единством и цельностью. То, что субъективно для самого Беркли было философским воплощением веры в бога, объективно по своей социальной функции было идеологическим выражением исторического поворота, совершившегося в результате победы буржуазной революции в Великобритании, открывшей перед английским капитализмом новые перспективы и поставившей перед ним новые задачи.

ЭПИГОНЫ

При всем их различии есть нечто общее в исторических судьбах философии Беркли и Кьеркегора. И та и другая оказали незначительное влияние на современников. Берклианцев в XVIII в. было немногим больше, чем кьеркегорианцев в XIX. И та и другая обрели новую жизнь посмертно — одна спустя столетие, другая — два. Необерклианцы, как и экзистенциалисты, объясняют это тем, что их вдохновители якобы опережали свое время. «Беркли был дальновидным, и во многих отношениях он принадлежал XIX или XX веку... Отрицая материальную субстанцию, он не заблуждался, а опережал свое время» (44, стр. 156). «Беркли сознательно и явно в значительной мере отстаивал и применял философский метод, который многие считают характерным для двадцатого века» (66, стр. 180). В действительности дело обстоит иначе: новейшая буржуазная философия, воскрешая мертворожденные учения, обнаруживает свой эпигонский характер. Модные философские течения, как правило, имеют приставку «нео».

Немало современных философских школ по праву могли бы называться необерклианскими, имея законную долю в философском наследстве своего дублинского предшественника и предвестника.

Кто же они, эпигоны берклианства, западалые продолжатели его столь же оригинальных, сколь и парадоксальных философских измышлений?

В реставрации берклианства можно заметить две волны, следовавшие одна за другой с почти полувековым интервалом. Первая поднялась на рубеже XIX и XX вв., сопутствуя начавшемуся кризису механической физики. Любопытно, что учение самого Беркли было идеалистической реакцией на расцвет этой физики и вытекающие отсюда философские выводы, а первый подъем необерклианства — такой же реакцией на антимеханическую революцию в физической науке и связанный с нею кризис метафизической формы философского материализма.

Впрочем, необерклианство не было первенцем эпигонских веяний в буржуазной философии. За четверть века до нее началась реставрация томизма, того самого, влияние которого было, казалось бы, окончательно подорвано еще в XVII в. и крушение которого вызвало к жизни «новаторскую» попытку Беркли. За этим последовал поток адаптаций изживших себя философских систем к новым историческим потребностям господствующей идеологии: неокантианство, неогегельянство и т. д. Одной из них было махистское

необерклианство как типическая форма «физического идеализма», пытавшаяся повторить по отношению к диалектически-материалистическому миропониманию опыт Беркли с механистическим материализмом.

Роль Беркли как вдохновителя «физического идеализма» махистов, эмпириокритиков, имманентов не вызывает никаких сомнений. Ленинское понимание теоретических истоков этих течений непреложно. Идеалистическая «интерпретация» новых естественнонаучных открытий — урок, преподанный Беркли продолжателям его философской линии (39, стр. 231). «В безнадежном столкновении с главной тенденцией своего века он предвосхитил идеи многих, современных нам, философов науки», — утверждает автор статьи о Беркли в неопозитивистской философской энциклопедии (62, стр. 68). «Беркли предвосхитил многие важнейшие пункты критики Махом ньютоновской механики» (30, стр. 46). Его учение «поразительно схоже... с философией физики, которой учил Мах, в течение многих лет уверенный, что она была нова и революционна» (30, стр. 32).

Вторая волна необерклианства — зародившийся в «Венском кружке» и позднее утвердивший свои позиции в английской философии неопозитивизм. «Новейшие приверженцы терминологии «чувственно данных» должны рассматривать и рассматривают Беркли как своего лидера» (66, стр. 187). Однако ни махисты, ни неопозитивисты не являются ортодоксальными берклианцами. Представляя

основную линию, по которой шло влияние берклианства на последующую философию, они (через посредство Юма) продолжают субъективно-идеалистическую тенденцию его философии, которая не выполняет в их учениях служебную функцию, а играет доминирующую роль. Вот почему и Поппер, и Айер, и Уорнок, превознося исторические заслуги и прозорливость Беркли, отмечают его непоследовательность как феноменалиста. Именно поэтому неопозитивист Поппер в своей «Заметке о Беркли как предшественнике Маха» «восхищается Беркли, не соглашаясь с ним» (30, стр. 26). Вот почему, заявляя, что главное возражение Беркли против Локка было верным и его подход к проблеме правильным, Айер (28, стр. 18) и Уорнок (65, стр. 246) расходятся с ним в признании духовной субстанции.

Но наряду с главной магистралью необерклианства в идеалистической философии нашли свое продолжение и иные тенденции, сплетающиеся в системе Беркли. Эта система стала своего рода «оружейной палатой» новейших антиматериалистов, где хранились прообразы («архетипы») философских аргументов идеализма. Кто только из современных философов-идеалистов не находится в той или иной степени родства с епископом Клойнским!

Когда Беркли, отрицая объяснительную, теоретическую значимость законов физики, воздает должное утилитаризму, практическому значению науки, заявляя, что «науку

вполне справедливо почитают за ее превосходство и полезность и она действительно таковой является при многих обстоятельствах человеческой жизни, когда она управляет и направляет действия людей...» (8, III, стр. 308); когда он, отрицая познавательную функцию математики как произвольной знаковой конструкции, оговаривает, что при этом «все полезное в геометрии и способствующее пользам человеческой жизни остается прочным и непоколебленным» (9, стр. 163), разве не предвещает он будущий прагматизм?

Разве лишено оснований утверждение Расмуссена о том, что сведение Беркли научного познания в отличие от метафизического к чистому описанию и трактовка им категорий «бытие», «реальность», «объективность» не что иное, как «феноменологический анализ» чистого опыта (30, стр. 4, 11)? Или утверждение Попкина в его статье «Неореализм епископа Беркли» (50, стр. 8), что вся полемика последнего против «удвоения мира» в теориях отражения полностью совпадает с основным устоем неореализма? И не прав ли Ардли, говоря, что «Уайтхед независимо открыл многое из того, что обнаружил Беркли»? (27, стр. 8)*.

Мало того, в последние годы некоторые французские историки философии (Дэво, Леруа) пришли к убеждению, что подлинными

* Когда Беркли в «Сейрисе» отмечает органичность Вселенной, ее цельность и планомерность, он также наводит на мысль об Уайтхеде.

продолжателями и законными наследниками берклианства являются... Мен де Биран, а вслед за ним Равесон и Бергсон. Ведь сам Бергсон считал воззрения Беркли исходным пунктом всей новейшей философии.

Можно ли после этого, как делает Люс, уверять, будто Беркли лишь «мнимый отец современного идеализма», что инкриминируемое ему «детище ни в малейшей степени не похоже на своего отца» (44, стр. 26) и нет никаких оснований причислять его к лику святых философского идеализма?

Как же могло случиться, что Беркли стал вдохновителем различных версий философского идеализма, разных, конкурирующих между собой идеалистических школ, ни одну из которых нельзя назвать ортодоксально берклианской? Как мы видели, в воинствующем антиматериализме Беркли тесно сплетались субъективно-идеалистическая и объективно-идеалистическая тенденции. Будучи непреклонным, до конца последовательным идеалистом, он в боевом строю своих антиматериалистических аргументов сочетал разные роды оружия — за феноменалистической арт-подготовкой следовала легкая кавалерия спиритуализма, а за нею в тяжелых доспехах теологическая пехота, с самого начала ожидавшая своего черед.

Теоцентрический объективный идеализм не результат эволюции философской системы Беркли, а ее «энтелехия», целеустремленная движущая сила. Субъективный идеализм — как бы проходной двор, или вестибюль, веду-

щий в храм божий. Бесконечные споры современных философов о том, был ли Беркли «идеалистом» либо «реалистом», другими словами: какова форма его идеализма, разрешается уяснением функциональной зависимости различных идеалистических тенденций, переплетающихся в движении его философской мысли.

«За два с половиной столетия,— пишет в своей статье «Субъективный ли идеалист Беркли?» американский персоналист Штейнкраус,— профессиональные философы не пришли к... соглашению, как следует называть его (Беркли) философию» (57, стр. 103). Штейнкраус насчитал двенадцать различных определений его учения в современной философской литературе. Анализируя их, он приходит к выводу о том, что философию Беркли, несомненно идеалистическую, нельзя определять ни как «субъективный идеализм», ни как «объективный идеализм», и предлагает обозначить ее как «плюралистический идеализм» (57, стр. 117). Но ведь всякий идеализм есть одна из двух возможных монистических форм решения основного вопроса философии, и точнее было бы говорить не о «плюралистическом идеализме» Беркли, а об эклектической полиморфности его идеалистического монизма.

В связи со спорами о форме идеализма Беркли несомненный интерес представляет вопрос об отношении его последнего произведения «Сейрис», «одной из самых странных книг, когда-либо написанных философом» (30,

стр. 1), к остальным его работам. В этом вопросе сталкиваются две точки зрения. С одной из них «Сейрис» — это крутой поворот, радикальный разрыв с прежней позицией; с другой — естественное завершение развития мысли, последнее слово на его философском пути, не связанное ни с какой «сменой вех».

На первых ступенях философского творчества Беркли у него доминирует естественная для сенсуалиста неприязнь к платонизму. В своем дневнике он упрекает схоластов в том, что они не придерживаются и последовательно не проводят принцип чувственности как естественный источник познания. Номиналистическая критика Беркли абстрактных понятий в равной мере не совместима с платоновскими «идеями». Тем не менее в одном из писем к Персивалю он в 1709 г. сообщает о том, что с восхищением читал платоновский «Федон» и другие диалоги. Во всяком случае учение об «идеях», развитое в «Трактате» и «Трех диалогах», носит явно антиплатоновский характер, враждебный платонизирующему схоластическому «реализму». «Идеи» как кирпичи мироздания в понимании Беркли — это сублимированные «идеи» Локка, но никак не выходцы из платоновского «царства идей». Вещи и явления тождественны. Чувственные восприятия — сама реальность, а не ее бледная тень. Все усилия Беркли сосредоточены на доказательстве этого. Но вслед за этим там же появляются «архетипы» и «эктипы». Намечается переход от идей (с малой буквы) к Идеям. Тождество

бытия и ощущения дает трещину. В «Сейрисе» эта трещина углубляется до пропасти, до контраста «идей» с «Идеями». Прежние «идеи» превращаются в «феномены». Идеи же в платоновском понимании обретают статус истинных реальностей и настоящих причин. Чувственные восприятия низводятся до уровня низшей ступени познания, над которыми возносится рациональное умозрение: «...принципы знания отнюдь не являются объектами чувств или воображения... Разум и рассудок суть единственные наши проводники к истине»,— гласит § 264 «Сейриса» (8, V, стр. 124). Над восприятиями и представлениями торжествуют понятия, притом не в интуитивном смысле, который прежде придавался «*potions*». Платоновская «пещера» занимает свое бывшее место в гносеологии (8, V, стр. 124). Прежнее феноменалистическое построение, возведенное в основных произведениях Беркли, рушится как карточный домик.

И все же, несмотря на это, перед нами не анти-Беркли, а все тот же Беркли, выбросивший за борт оружие сенсуализма и номинализма после того, как с его помощью он пробрался между Сциллой материализма и Харибдой механицизма на простор безудержного спиритуализма. Это не измена заранее установленной цели, не отказ от намеченного курса, а осуществление обходного маневра, который ведет начало задолго до «архетипов»— еще от «возможных» восприятий.

Когда Дэво опровергает «легенду о со-

липсистском субъективизме Беркли» (34, стр. 3), когда Ван Итен направляет свою полемическую статью «Мнимый солипсизм Беркли» (63, стр. 447) против Хейя (Hay), придерживающегося противоположного взгляда, когда Уорнок обосновывает вывод о том, что берклианство не солипсизм, а теоцентризм (65, стр. 55), а Кезкарт в философском органе Дублинского университета — alma mater Беркли — в статье «Философия Беркли советскими глазами» (31, стр. 33—34) негодует против марксистов, якобы настаивающих на солипсизме, — все они ломятся в открытую дверь. Да, Беркли не был последовательным субъективным идеалистом. Но его объективный, теоцентристский идеализм — незаконный сын, логически неправомерный вывод из субъективно-идеалистических посылок, ведущих к солипсизму. Логическая последовательность принуждала его к солипсизму, теологическая нацеленность преграждала путь к нему. Он был объективным идеалистом не благодаря феноменалистическому фундаменту своей философии, а вопреки ему. Прав индийский философ Д. М. Датта, заявляя, что объективная форма берклианского идеализма «несовместима с его собственными основоположениями, и субъективный идеализм — единственный, вытекающий из них логический вывод» (58, стр. 111).

Вот почему вопреки мнению Дэво не линия Мен де Бирана и Бергсона была генеральной линией исторического влияния берклианства, а по иронии судьбы ею стала фено-

меналистическая линия позитивизма и «радикального эмпиризма». И напрасно Кезкарт ропщет по поводу того, что «диалектические материалисты стремятся... доказать, что современные эмпиристы, позитивисты, неопозитивисты, прагматисты и т. п. действительно предлагают разработку основной берклианской позиции» (31, стр. 40). Диалектические материалисты попросту считаются с историческими фактами. А эти факты неопровержимо свидетельствуют о том, что не ортодоксальные берклианцы, верные непоследовательности своего учения, а феноменалисты разных мастей свили свои гнезда на одной из ветвей его «древа познания». Известный лондонский неопозитивист Карл Поппер с полным правом говорит о том, что родословная Маха, Рассела, Франка, Мизеса, Шлика, Гейзенберга ведет к Беркли (30, стр. 26). Факты — упрямая вещь: «Нечестивые потомки поминают добром ранний радикализм Беркли, а не его зрелый платонизм», — по выражению новейшего американского историка философии (51, I, стр. 627).

На разных этапах эволюции позитивизма снова и снова обращались его приверженцы к Беркли, находя у него все новые стимулы для борьбы против материалистического лагеря. В последнее время таким стимулом стали ростки «лингвистического анализа», извлеченные из философии Беркли семантическими идеалистами и «аналитиками», овладевшими современной англо-американской философией. Берклианский неономинализм и гос-

подстывающая в его антиматематических работах теория знаков послужили трамплином для перехода неопозитивизма на новую ступень.

«Главное дело, которое я делаю или намереваюсь делать,— писал Беркли в своих философских тетрадях, готовясь к наступлению на материализм,— это не что иное, как удаление словесного тумана. Вот что приводит к невежеству и путанице. Вот что погубило схоластов и математиков, адвокатов и богословов» (8, I, стр. 78). «Нам то и дело мешают приобрести правильное понимание вещей слова обыденной речи»,— писал он там же (8, I, стр. 73), предсказывая учение оксфордской школы «обыденного языка» в наши дни.

В первом издании «Трактата» Беркли высказал мнение, что «большая часть знаний так удивительно запутана и затемнена злоупотреблением слов и общепринятыми оборотами речи, которые от них проистекают, что может даже возникнуть вопрос, не служила ли речь более препятствием, чем помощью успехам наук» (9, стр. 55—56). Первая задача философии — освободиться от обмана слов, вылопать с философского поля разросшуюся на нем «сорную траву» пустых слов, служащих для обозначения таких пустых, беспредметных абстрактных понятий, как «материя», «материальная субстанция», «объективная реальность», «физическая причина». «Нам нужно только отдернуть завесу слов, чтобы ясно увидеть великолепнейшее древо

познания» (9, стр. 58), посаженное господом богом древо, на котором произрастают одни только «идеи». «Идеи», «понятия» и «дúхи» — единственные слова, способные нас «вывести на чистую воду».

Все материалы, из которых построено ныне «модернистское» здание современных «аналитиков», мы находим уже заготовленными у Беркли: и логический конвенционализм, наметившийся в трактате «О движении», и основанную на нем теорию языковых знаков, и концепцию «бессмысленных» понятий, суждений, проблем, и лингвистическую схоластику «терапевтического анализа», размещающего на мелочи подлинный предмет философии как науки, и даже подход к теории «языковых игр» позднего Виттгенштейна. «...Сообщение идей, обозначаемых словами, не составляет, как это обыкновенно предполагается, главной или единственной цели речи. Существуют другие ее цели, как, например, вызов какой-либо страсти, возбуждение к действию или отклонение от него, приведение души в некоторое частное состояние...» (9, стр. 53). Идеалистическая переработка номинализма оказалась тем, что привлекло (в который раз!) идеалистов нашего века к философии Беркли, которые «видят в нем предшественника движения логического анализа» (32, V, стр. 206).

Чем же объясняется такая живучесть идей Беркли, до сих пор побуждающая идеалистов возвращаться к нему в поисках вдохновения? «Почему воспоминание о Беркли свежо спустя

двести лет?» (43, стр. 229). Почему в середине XX в. ставится вопрос о «новом Беркли», свободном от предрассудков XVIII в.? (42, стр. 271). Разве Беркли не является до сего дня «живой силой в философских дискуссиях»? (67, стр. 40). Разве «его противники... еще и теперь не прилагают усилий, стараясь опровергнуть его так, как будто речь идет о покойнике, которого следовало бы снова умертвить?» (42, стр. 3). И почему нас, философов, далеких от Беркли, как земля от неба, продолжает интересовать этот искатель путей идеалистического обновления? Что привлекает «внимание к его «Началам» русских философов»? (58, стр. 10).

Ответом на эти вопросы может служить объективное определение места Беркли в истории новой философии. Если для Фрейзера Беркли — «знаменосец новой, второй, эры в интеллектуальной революции, начало которой положил Декарт» (37, стр. 362), то для Люса — он уже «отец новой философии» вообще (46, стр. 308). Наш ответ, основанный не только на уяснении роли Беркли в современной ему борьбе двух лагерей в философии, но и на борьбе вокруг его философского наследия в последующие века, таков: Беркли вслед за Мальбраншем (Люс говорит об «оси Мальбранш—Беркли») был пионером идеалистической линии в философии нового времени, глашатаем послесхоластического обновления философского идеализма, знаменосцем идеалистической контрреволюции, ответной реакции идеализма на революционный

переворот, совершенный Бэконом, Гоббсом, Декартом, Спинозой и Локком.

Следуя завету Маркса, согласно которому «история философии должна выделить в каждой системе определяющие мотивы, подлинные кристаллизации, проходящие через всю систему» (4, стр. 211), мы определяем историческую роль Беркли тем, что в его философии на рассвете капиталистического общества со всей остротой и прямотой поставлен основной вопрос философии, осуществлено четкое разграничение двух лагерей, вступивших в непримиримую борьбу на новой социальной почве, в новой идеологической атмосфере, на новом уровне развития научной мысли. «Его (Беркли) упорное, но строго последовательное стремление ограничить материальный мир подчиненной функцией по отношению к духу или разуму...» (37, стр. 362) стало программным манифестом всего последующего идеалистического движения. «Его формула «esse est percipi», правильно понятая,—по словам необерклианца XX в.,—принадлежит к тем истинам, о которых Шопенгауэр сказал, что судьба их — сначала быть осмеянным, как парадокс, а затем оцениваться пренебрежительно, как тривиальность» (52, стр. 121).

Философия Беркли воодушевляет многие поколения философов-идеалистов, и именно поэтому она привлекала неослабное внимание материалистов. То, что у новейших идеалистов окутано непроницаемым гелертерством и густым терминологическим туманом, тща-

но закамouflировано, то у Беркли выступает сравнительно явно и откровенно, даже гротескно. И чем более рафинированные и дезориентирующие формы принимает новейший идеализм, тем полезнее обращаться к его истокам — к чистосердечной, откровенной ненависти к материалистам идеалиста, не играющего в прятки эмпириокритических «элементов» или «нейтрального» монизма. Вот почему мы поныне, следуя Ленину, выводим идеалистов на чистую воду берклианского имматериализма, и «дело Беркли» не теряет своего интереса «в наши дни, когда материализм не довольствуется нападками на религию, а вторгается в политику, этику, историю, социологию и искусство, угрожая тем самым принятому нами образу жизни и мысли», — как (на этот раз совершенно справедливо) заявил профессор Люс (44, стр. 25).

Если бы, как полагал английский философ Дж. Г. Льюис, история философии была не чем иным, как историей человеческих заблуждений, то Джордж Беркли занимал бы в этой истории выдающееся место. Его нельзя изъять из нее, и мимо него не может пройти тот, кто желает извлечь уроки истории.

Философское учение Беркли ложно с начала до конца, от исходных основоположений до заключительных выводов. Мало того, оно глубоко внутренне противоречиво — послышки его несовместимы с выводами, исключая друг друга. «Увы, даже епископам порою недоступно совершенное познание...» (51, стр. 627). Тем не менее роль этого учения в исто-

рии философии очень велика. Заблуждения этого яркого и оригинального мыслителя оказались поучительными. Они не только наглядно продемонстрировали, по какому пути нельзя идти, не попав в безвыходный тупик. Они позволили последующим философам, желавшим и умевшим извлечь уроки берклианства, наглядно вскрыть, в чем коренятся величайшие пороки философского мышления, сколь неизбежен крах философского построения, возведенного на зыбком фундаменте ошибочного решения основного вопроса философии, даже тогда, когда строителем его является весьма находчивый ум. «Я должен признать себя,— писал сам Беркли,— обязанным предшествующим мне философам... Они подобны искателям приключений, которые, хотя сами они и не достигли желанной гавани, обломками своих судов сделали известными скалы и мели, и тем самым дорога стала надежнее и доступнее для последующих путешественников» (8, I, стр. 83). Такова же историческая роль обломков собственной философской системы Джорджа Беркли.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИЗ РАБОТ ДЖ. БЕРКЛИ

Публикуемые здесь переводы на русском языке даются впервые

ДЖ. БЕРКЛИ — ДЖ. ПЕРСИВАЛЮ *

*Трин[ити] колл[едж], 6 сентября
1710 г.*

Дорогой сэр,

Я чрезвычайно признателен вам за то, как благоприятно вы представили меня и мои мнения своим друзьям, а также за то, как вы мне изложили их суждения об этом, и я несколько не удивился, узнав, что название моей книги было встречено насмешками и презрением со стороны тех, кто вообще не изучил того, что в ней содержится, и у кого нет даже того элементарного чувства справедливости, которое предполагает хотя бы стремление предпринять попытку изучить данное мнение прежде, чем его осуждать. Но я утешаю себя тем, что те, кто глубже всего проник в суть дела и употребил много времени и старания для чтения того, что я написал, говорят о нем более благосклонно. Если бы насмешек и презрения тех, кто критикует то, что они не берут на себя труд понять, было достаточно для удержания людей от всех попыток исцелять невежество и заблуждения человечества, то лишь очень немногие усовершенствования в знаниях нарушали бы наше спокойствие. Обычные крики, направленные против любого мне-

* Перевод с английского языка осуществлен Е. С. Лагутиным по изданию: *G. Berkeley. The Works*, vol. VIII. London, 1956, p. 36—38. — *Прим. ред.*

ния, как мне представляется, не только не опровергают его, но, напротив, могут с таким же основанием рассматриваться как согласие с его истинностью. Однако я представляю себе, что любое учение, противоречащее вульгарному и установившемуся мнению, должно быть представлено миру с величайшей осторожностью. Именно на этом основании я опустил всякое упоминание о несуществовании материи в заглавии, посвящении, предисловии и введении, с тем чтобы это понятие могло застигнуть врасплох читателя, который, может быть, вообще не стал бы связываться с книгой, если бы знал, что она содержит такие парадоксы. Поэтому, если это понятие когда-либо встанет при обсуждении предмета моей книги с вашими друзьями, я прошу вас не обращать их внимание на то, что в ней я отрицаю существование материи, а говорить только о том, что она представляет собой трактат о началах человеческого знания, имеющий целью содействовать развитию истинного познания и религии, в особенности в противовес тем философам, которые высказывают опасные замечания в отношении существования бога и естественно-го бессмертия души, о чем я попытался рассказать таким способом, к которому раньше никто не прибегал.

Я опасался, что строгие критики будут вменять мне в вину (хотя и весьма несправедливо) две вещи, и я обнаружил, что так и случилось. Первое, что я сам не убежден в истинности того, что написал, но что я сделал это из тщеславного желания навязать миру изобретенную мною новинку, в то время как я ничто не считаю более низким и жалким и могу добавить более порочным, чем намерение обманом заставить людей поверить лжи и софизмам только ради того, чтобы приобрести кое-какую репутацию у дураков. Бог мне свидетель, что я был и по-прежнему остаюсь абсолютно убежденным в несуществовании материи, и в остальных принципах, опубликованных вместе с этим. Как страстно бы я ни желал, чтобы обо мне хорошо думали, однако я полагаю, что вряд ли кого-либо в здравом уме может прельстить тщеславное желание отличиться и прослыть сума-

шедшим у мудрых людей. Мне кажется, что данное объяснение должно по крайней мере удовлетворить других в отношении моей искренности и что единственно полная убежденность не только в истинности моих понятий, но и в полезности их в весьма важных отношениях могла заставить меня их обнародовать. Я могу добавить, что этого мнения о материи я придерживался уже в течение нескольких лет; следовательно, если бы соображения тщеславия побудили меня навязывать миру ложные мнения, я бы давно уже это сделал, когда в моем воображении еще было живо тщеславие и я не был еще настолько рассудителен, чтобы изучать и пересматривать это мнение с помощью как собственного рассудка, так и своих остроумных друзей. Второе обвинение, которого я опасался, состоит в том, что люди, скорые на осуждение и никогда не изучавшие мою книгу, будут склонны спутать меня со скептиками, которые ставят под сомнение существование ощущаемых (*sensible*) вещей и не уверены ни в одной истине, даже в своем собственном существовании (этих взглядов, как я узнал из вашего письма, придерживаются некие дикие визионеры, находящиеся ныне в Лондоне). Но тот, кто прочтет мою книгу с должным вниманием, ясно увидит, что между принципами, в ней содержащимися, и принципами скептиков существует прямая противоположность и что я не ставлю под сомнение существование всего того, что мы воспринимаем своими чувствами.

Что касается возражения, выдвинутого вашей distinguished супругой, то я им чрезвычайно польщен, и так как я посчитаю величайшим несчастьем, если какое-либо предубеждение в отношении моих понятий сможет повредить тому хорошему мнению, которое, как вы говорите, она рада иметь в отношении меня, то я не премину дать ей самый удовлетворительный ответ на ее вопрос о соответствии учения, содержащегося в моей книге, догмату о сотворении мира. Для этого я должен просить вас передать distinguished леди, что я не отрицаю существования всех тех ощущаемых вещей, которые, как говорит Моисей, были сотворены богом. Они от самой вечности существовали

в божественном разуме, а затем стали воспринимаемыми (т. е. были сотворены) таким же образом и порядком, как описано в книге Бытия. Ибо я принимаю, что сотворение относится только к вещам, поскольку они относятся к конечным духам, для бога же не может быть ничего нового. Отсюда следует, что акт сотворения заключается в том, что бог желает, чтобы те вещи, которые ранее были известны только ему, стали восприниматься и другими дѹхами. Далее, как разум, так и Священное писание заверяют нас в том, что кроме человека существуют другие дѹхи (как, например, ангелы различных разрядов и т. п.), которые, возможно, могли воспринимать этот видимый мир в том виде, как он был успешно представлен их взглядам до сотворения человека. Далее, для того чтобы наше учение согласовалось с рассказом Моисея о сотворении мира, достаточно предположить, что человек, если бы он тогда был сотворен и существовал во времена хаоса, мог воспринимать все вещи, образуемые из хаоса, в том самом порядке, какой изложен в Священном писании, что ни в коей мере не противоречит нашим принципам. Я не знаю, достаточно ли ясно выражаюсь, чтобы меня поняла женщина, не читавшая моей книги. Я мог бы еще гораздо больше сказать в ответ на ее замечание, если бы имел возможность с ней побеседовать, и я с сожалением узнал, что мы не можем ожидать такой возможности ранее лета будущего года. У меня ясное предчувствие, что либо я сделаю эту достопочтенную леди своей последовательницей, либо она убедит меня, что я ошибаюсь. Я основываюсь на том, что из всех тех, кому вы рассказали о моей книге, она единственная выступила против нее разумно и аргументированно [...].

Ваш покорнейший и преданнейший слуга

Дж. Беркли.

[25 ноября 1729 г.]

Достопочтенный сэръ,

Остроумное письмо, которым вы меня удостоили, застало меня совершенно больным из-за нагноения, или нарыва, в голове, что продержало меня несколько недель в постели, но теперь, благодарение богу, все прошло. Возражения искреннего мыслящего человека на то, что я написал, всегда будут приветствоваться, и я не премину дать вам всяческое удовлетворение, на которое только способен, не отказываясь от надежды убедить вас или быть самому переубежденным вами. Обычная ошибка, свойственная людям,— это ненависть к противоположному мнению и слишком большая привязанность к своим собственным мнениям. Я настолько чувствителен к этому у других, что не простил бы себе, если бы считал, что мои мнения более истинны, чем они мне представляются; и я лучше смогу судить об их истинности после того, как они выдержали экзамен у лиц, столь компетентных и подготовленных для их рассмотрения, какими представляетесь мне вы и ваши друзья, для которых моя болезнь должна служить оправданием того, что я не послал этот ответ раньше.

1. Истинная цель и назначение натурфилософии состоит в том, чтобы объяснять явления природы, что осуществляется путем раскрытия законов природы и сведения к ним частных ее проявлений. Таков метод сэра Исаака Ньютона, и такой метод или план в полной мере соответствует принципам, изложенным мною. Эта механистическая философия не выдвигает и не предполагает какой-либо одной естественной действующей причины (cause) в строгом и собственном смысле слова; она также не затрагивает, когда ее применяют, вопроса о существовании материи; материя с ней и не связана; она не подразумевает

* Перевод с английского языка осуществлен Е. С. Лагутиным по изданию: *G. Berkeley. The Works*, vol. II. London, 1949, p. 279—283.—Прим. ред.

также и существования материи. Правда, необходимо признать, что сторонники механистической философии действительно предполагают (хотя в этом нет необходимости) существование материи. Они даже утверждают, будто показали, что материя пропорциональна тяжести; если бы они могли это доказать, то это действительно представило бы собой неопровержимое возражение. Но давайте рассмотрим их доказательства. Прежде всего утверждается, что количество движения любого тела есть производное от массы (*quantity*), умноженной на его скорость, *moles in celeritatem ducta*. Следовательно, если скорость дана, то количество движения будет соответствовать массе. Однако путем наблюдения установлено, что тела всех видов в вакууме опускаются с одинаковой скоростью; следовательно, количество движения опускающихся тел является как бы массой, или *moles*, т. е. тяжесть является как бы материей. Но этот довод ничего не решает и является просто порочным кругом. Ибо я спрашиваю, если предпосылается, что количество движения равно *moles in celeritatem ducta*, то как оценивается *moles*, или масса, материи? Если вы скажете по протяженности, то предположение неправильно; если по весу, тогда вы предполагаете, что количество материи пропорционально материи; т. е. в одной из предпосылок вывод принят за уже доказанный. Что касается абсолютного пространства и движения, которые также предполагаются безо всякой необходимости или пользы, то я отсылаю вас к тому, что я уже опубликовал, в особенности в написанном по-латыни трактате «*De Motu*»*, и я позабочусь о том, чтобы послать его вам.

2. Причина понимается в различных смыслах. Я не могу себе представить никакой иной истинной активной действующей причины, кроме духа, и, строго говоря, никакого иного действия, кроме такого, в котором проявлена воля. Но это не препятствует допущению случайных (*occasional*) причин (которые в действительности являются лишь знаками); а большего и не требуется в самой лучшей физике, т. е.

* «О движении» (лат.).

в механистической философии. Это не препятствует допущению [существования] других причин, кроме бога; таких, как дүхи различных разрядов, которые могут быть названы активными причинами, которые на самом деле совершают действия, хотя и при помощи ограниченных и производных сил. Но что касается немыслящего агента, то им нельзя объяснить ни одного положения в физике, и его самого нельзя себе представить.

3. Те, кто постоянно настаивает на материальности мира, тем не менее признают, что *patuiga patu-gans* * (используя выражение схоластов) есть бог и что божественное сохранение вещей равнозначно постоянному, повторяющемуся их сотворению, что на самом деле это одно и то же; короче говоря, что сохранение и сотворение различаются только в *ter-tipus a quo* **. Таково мнение, которого обычно придерживались схоласты; и Дурандус, полагавший, что мир похож на часы, которые изготовлены и запущены в ход богом, но впоследствии продолжают идти самостоятельно, сами по себе, именно в этом отличался от них, и у него было мало последователей. Даже сами поэты проповедовали учение, не очень отличавшееся от учения схоластов,— «*Mens agitat molem*» (*Virg. Aeneid VI*) ***. Стойки и платоники всюду проповедуют то же самое понятие. Поэтому я выделяюсь не самым этим положением, а скорее тем, как я его по-своему доказываю. Далее, мне представляется, что могущество и мудрость бога в равной мере достойно подчеркиваются, как в том случае, если мы предположим, что, сохраняя мир природы и управляя им, он действует непосредственно сам как вездесущий бесконечный активный дух, так и в том случае, если мы предположим, что он действует через посредство подчиненных ему причин. Хотя часы могут действительно идти независимо от того, кто

* Природа творящая (лат.).

** Исходных пунктах (лат.).

*** «Ум движет массой» (лат.). Ср. перевод В. Брюсова: «Движет громадою ум» в кн.: *Вергилий. Энеида*. М.—Л., 1933, стр. 176.—Прим. ред.

их изготовил или изобрел, поскольку притяжение их маятника происходит по другой причине, а изобретатель не является адекватной причиной [хода] часов, однако эта аналогия будет неправильной, если мы предположим, что часы в отношении того, кто их изготовил, есть то же, что мир в отношении того, кто его создал. Насколько я могу понять, не будет унижением для совершенства бога сказать, что все вещи необходимо зависят от него как от своего охранителя, так же как и творца, и что вся природа превратится в ничто, если ее существование не будет поддерживать и сохранять та же сила, которая вначале ее сотворила. Я уверен, что все это согласуется со Священным писанием, а также с сочинениями самых досточтимых философов; и если полагают, что люди применяют инструменты и машины, чтобы возместить недостаток своего, данного природой, могущества, то мы должны думать, что приписывание таких же качеств божеству никак не делает ему чести.

4. Что касается вины, то все равно, убил ли я человека своими руками или при помощи какого-либо оружия, сделал ли я это сам или использовал какого-либо негодяя. Следовательно, мы в равной мере набрасываем тень на святость бога, предполагаем ли мы, что наши ощущения вызываются непосредственно богом или же через посредство орудий и подчиненных ему причин, которые все являются его творениями и подчиняются его законам. Стало быть, это теологическое соображение может быть отвергнуто как уводящее за пределы данного вопроса; ибо таковыми я считаю все те утверждения, которые в равной мере склоняют в ту и другую сторону. Трудности в отношении принципа моральных действий перестанут существовать, если мы установим, что вся вина заключается в воле и что наши идеи, какой бы причиной они ни вызывались, являются в равной мере инертными.

5. Что касается хитроумности и изобретательности в органах и частях тела животных и т. п., то я рассмотрел этот вопрос в «Началах человеческого знания» и, если не ошибаюсь, достаточно показал мудрость и пользу такого положения, полагая, что

мы имеем дело с условными знаками и средствами сообщения нам определенных знаний. Я даже не удивляюсь тому, что при первом чтении того, что я написал, люди не становятся полностью убежденными в моей правоте. Напротив, я был бы чрезвычайно удивлен, если бы предрассудки, укоренившиеся в течение многих лет, были бы уничтожены в результате чтения, длящегося лишь несколько часов. У меня не было намерения тревожить мир огромными томами. То, что я сделал, скорее имело целью дать лишь наметки думающим людям, у которых есть досуг и любопытство дойти до основы вещей и которые развили бы их дальше в своих умах. Я полагаю, что если прочитать эти маленькие трактаты два или три раза и сделать прочитанное предметом размышления, то тем самым книга в целом станет ясной и легкой для понимания и будет снята та отталкивающая оболочка, в которую, как часто наблюдается, облакают умозрительные истины.

6. Я не вижу трудностей в том, чтобы представить себе то изменение состояния, которое обычно называется смертью, как без материальной субстанции, так и с ней. Для этой цели достаточно допустить [существование] ощущаемых тел, т. е. таких, которые непосредственно воспринимаются зрением и осязанием, и я настолько далек от отрицания их существования (как это обычно делают философы), что устанавливаю его, я полагаю, на основе очевидных принципов. Далее, мне кажется, что очень легко представить, что душа существует в отдельном состоянии (т. е. освобожденной от тех ограничений и законов движения и восприятия, которые стесняют ее здесь) и осуществляет себя на новых идеях без вмешательства тех осязаемых вещей, которые мы называем телами. Так же вполне возможно понять, как душа может иметь представления о цвете, не имея глаз, или о звуках, не имея ушей.

А тепер, сэр, я представляю эти наметки (которые я поспешно собрал воедино, как только болезнь отпустила меня) вашим собственным, более зрелым мыслям, которые, как вы в конечном итоге обнаружите, являются наилучшими наставниками. Те мои

мысли, с которыми вы познакомились, были опубликованы, когда я был очень молод, и, без сомнения, в них много недостатков. Ибо хотя понятия должны быть правильными (каковыми они воистину, как я думаю, и являются), все же трудно выразить их отчетливо и последовательно, ибо язык приспособлен к общепринятым понятиям и усвоенным предрассудкам. Я поэтому не претендую на то, что мои книги могут учить истине. Все, на что я надеюсь, это то, что они могут послужить любознательным людям поводом для раскрытия истины путем обращения к их собственному уму и изучения их собственных мыслей. Что касается второй части моего «Трактата о началах человеческого познания», то тут дело в том, что я уже значительно продвинулся в его написании, но эта рукопись была утеряна примерно четырнадцать лет тому назад, во время моей поездки по Италии, и с того времени у меня не было досуга для осуществления такого неприятного дела, как дважды писать на одну и ту же тему.

Возражения, проходящие через ваши руки, обладают всей полнотой силы и ясности. Тем более они мне нравятся. Это общение с умным человеком и философским гением очень приятно. Я искренне желаю, чтобы мы были более близкими соседями. А пока, когда бы вы или ваши друзья ни удостоили меня своим вниманием, прислав мне свои соображения, вы можете быть уверены в пунктуальной ответной переписке с моей стороны. Прежде чем закончить, я возьму на себя смелость рекомендовать следующее: 1) тщательно изучить те ответы на некоторые возражения, которые я уже дал в своих книгах, 2) рассмотреть, не предполагает ли какое-либо новое возражение, которое возникнет, доктрины абстрактных общих идей, 3) могут ли трудности, выдвигаемые в возражениях против моей схемы, быть разрешены при помощи противоположной схемы, ибо в противном случае совершенно очевидно, что они не могут служить возражениями против моей схемы.

Я не знаю, есть ли у вас мой трактат о началах человеческого знания. Я намерен послать его вам

вместе с моим трактатом «De Motu». Нижайший поклон вашим друзьям, которым, как я понимаю, я обязан по крайней мере частью вашего письма.

Ваш верный покорный слуга

Джордж Беркли.

ДЖ. БЕРКЛИ — С. ДЖОНСОНУ *

Достопочтенный сэръ,

Ваше письмо от 5 февраля попало ко мне в руки только позавчера, а поскольку сегодня днем мне сообщили, что в ваш город готов отплыть шлюп, я не хочу упустить эту возможность направить вам ответ, хотя и пишу в спешке.

1. У меня нет возражения против того, чтобы назвать идеи, находящиеся в уме бога, прототипами наших идей. Но я возражаю против того, чтобы философы предполагали, что эти прототипы являются реальными вещами и ведут абсолютное разумное существование, отличное от того, как они воспринимаются любым каким бы то ни было духом; поскольку все материалисты придерживаются той точки зрения, что идеальное существование в божественном разуме — это одно, а реальное существование материальных вещей — другое.

2. В отношении пространства. У меня нет какого-либо иного понятия о пространстве, кроме как о таком, которое является относительным. Я знаю, что некоторые покойные философы, в частности математики, приписали протяженность богу; один из них в своем трактате «De spatio reali»** претендует на отыскание пятнадцати не связанных друг с другом атрибутов бога в пространстве. Но мне представляется,

* Перевод с английского осуществлен Е. С. Лагутиным по изданию: *G. Berkeley. The Works*, vol. II. London, 1949, p. 292—294.

** «О реальном пространстве» (лат.).

что, поскольку все эти атрибуты отрицательные, они могли бы с таким же успехом быть обнаружены в ничто; и из того, что пространство бесчувственно, не сотворено, неделимо и т. п., можно было бы с таким же основанием сделать вывод, что это было ничто, как и то, что это был бог.

Сэр Исаак Ньютон предполагает [существование] абсолютного пространства, отличного от относительного и являющегося его следствием; абсолютное движение, отличное от относительного движения; и вместе со всеми другими математиками он полагает, что конечные части этого абсолютного пространства бесконечно делимы; он также полагает, что материальные тела плавают в нем [пространстве]. Но хотя я признаю, что сэр Исаак был выдающимся человеком и самым глубоким математиком, все же я не могу согласиться с ним в этих частностях. Я не колеблюсь употреблять слово «пространство», так же как и все другие слова в их общепринятом смысле, но я под этим не подразумеваю отдельного абсолютного существования. Что касается моего понимания этого слова, то я отсылаю вас к тому, что я уже опубликовал.

Я полагаю, что под *to nup** следует понимать, что все вещи, прошлые и будущие, действительно присутствуют перед умом бога и что в нем [в боге] нет изменений, перемен или последовательности смены (*succession*) идей. Я полагаю, что последовательность идей образует время, а не является лишь его ощущаемой мерой, как полагают г-н Локк и другие. Но в этих вопросах каждый человек должен думать сам за себя и говорить так, как он находит. Одно из моих самых ранних исследований было посвящено времени, что привело меня к нескольким парадоксам, которые я не считал удобным или нужным опубликовать; в частности, понятие о том, что воскресение наступает в момент, следующий за смертью. В отношении времени мы поставлены в тупик и сбиты с толку: 1) предполагая в боге последовательность смены идей. 2) Представляя себе, что у нас есть аб-

* Настоящим временем (греч.).

страктная идея времени. 3) Предполагая, что время в одном духе необходимо измерять последовательностью идей в другом. 4) Не принимая во внимание правильное употребление и назначение слов, что также часто приводит к тому, что воля, как и разум, используется скорее для того, чтобы возбудить, оказать влияние и направить действия, а не для того, чтобы вызвать ясные и отчетливые идеи.

3. Я не сомневаюсь в том, что душа человека пассивна, так же как и активна. Абстрактные общие идеи было понятием, которое вместе со схоластами разделяли г-н Локк и, я думаю, все другие философы; оно проходит через всю его книгу о человеческом разуме. Он придерживается абстрактной идеи существования, которое не может воспринимать и восприниматься. Я не могу обнаружить у себя ни одной такой идеи, и вот почему я против этой теории. Декарт исходит из других принципов. Один квадратный фут снега так же бел, как тысяча ярдов; одно отдельное восприятие — такое же истинное восприятие, как и сто. Теперь поскольку любая степень восприятия достаточна для существования, то из этого не будет следовать, что мы должны сказать, что одно в какой-то момент существовало больше, чем другое, так же как мы не должны говорить, что тысяча ярдов снега белее одного ярда. Но в конечном итоге это все сводится к словесным спорам. Я думаю, что если хорошо изучить то, что я сказал об абстракции и об истинном смысле и значении слов в разных местах тех работ, которые я опубликовал, то это могло бы предотвратить много неясностей и споров, хотя по этому вопросу многое еще нужно было бы сказать.

Вы говорите, что вы согласны со мной в том, что внутри (*sic?* вне) вашего духа нет ничего, кроме бога и других духов с атрибутами или качествами, им принадлежащими, и идеями, содержащимися в них.

Это тот принцип или главное положение, из которого (а также из того, что я написал об абстрактных идеях) многое может быть выведено. Но если мы и не будем согласны абсолютно в каждом выводе,

то, поскольку главные принципы установлены и хорошо поняты, я буду менее беспокоиться о частных предположениях. Я пожелал бы, чтобы все опубликованные мною работы по этим философским предметам читались в том порядке, в каком я их опубликовал; один раз для того, чтобы понять их замысел и взаимосвязь, и второй раз — критическим оком, добавляя свои собственные мысли и наблюдения к каждой части по мере того как вы продвигаетесь вперед.

Посылаю вам с этим письмом книги в переплете и одну непереpletенную. Возьмите себе то, чего у вас еще нет. Передайте «Начала», «Теорию» и «Разговоры», по одному экземпляру каждой книги, с моей благодарностью тому господину, профессору колледжа в Ньюхевене, от которого вы мне передавали наилучшие пожелания. Что останется, раздайте по своему усмотрению.

Если когда-либо ваши дела приведут вас в эти места, вы приглашаетесь провести в моем доме столько дней, сколько сможете. Беседа в течение четырех-пяти дней представила бы некоторые предметы в более ясном и полном свете, чем обмен письмами за столько же месяцев. Пока же я буду рад получить известие от вас или от ваших друзей, когда бы вы ни соблаговолили почтить своим вниманием,

достопочтенный сэр, Вашего покорного слугу

Джорджа Беркли.

Род-Айленд, 24 марта 1730 г.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Адамс Дж. П. 98
 Айер А. 33, 114, 183
 Аллер Э. Б. 49
 Анна (королева) 16, 178
 Ансельм Кентерберийский 113
 Ардли Дж. У. Р. 13, 184
 Аристотель 8, 12, 48, 54
 Ашенбреннер К. 78
 Байрон Дж. 5, 54
 Бакстер Э. 84, 140, 141, 143
 Бейль П. 121, 125, 130, 131, 178
 Бергсон А. 185, 189
 Беркли (Форстер) А. 23
 Беркли Дж. (сын) 28
 Беркли У. 15
 Битти Дж. 134
 Бозуэл 136
 Бойль Р. 150
 Браун П. (епископ Коркский) 18, 134
 Бэкон Ф. 7, 9, 18, 86, 150, 194
 Валентинов (Вольский) Н. В. 147
 Ван Итен Р. Дж. 70, 189
 Ван Омри Э. 23
 Ванини Л. 11, 114
 Варьяш А. И. 32
 Виттгенштейн Л. 192
 Вольтер Ф. М. 113
 Вулстон Т. 110
 Галилей Г. 40, 150
 Гассенди П. 18, 137
 Гегель Г. В. Ф. 81, 138, 139, 145
 Гейзенберг В. К. 190
 Георг I 178
 Гоббс Т. 7, 11, 18, 55, 56, 59, 87, 109, 114, 124, 176, 194
 Гольбах П.-А. 81, 141—143
 Грейв С. А. 57
 Гуйэ А. 14
 Датт Д. М. 189
 Дебольский Н. Г. 158
 Деборин (Июффе) А. М. 127
 Декарт Р. 7, 9, 18, 40, 137, 156, 193, 194
 Демокрит 62
 Дефонтен 134
 Джервейс 27
 Джессоп Т. Э. 150

- Джонсон С. 25, 120,
 136—139, 159
 Дидро Д. 43, 142, 143
 Диоген 138, 139
 Дэво Ф. 14, 184, 188,
 189
 Дюкас К. Дж. 47
 Дюринг Э. 82

 Ибн-Рошд 8, 10
 Иоанн XXII 32

 Кант И. 81, 85, 98,
 143—145
 Кезкарт Х. Р. 189, 190
 Кеймс (лорд) 69
 Кейнс Дж. М. 170
 Кинг (епископ) 134
 Колден К. 143
 Коллинз А. 7, 110
 Кондильяк Э. Б. 143
 Коперник 48
 Кратил 98
 Кьеркегор С. 180

 Лев XIII 9
 Лейбниц Г. В. 113, 158,
 163
 Ленин В. И. 89, 95, 119,
 138, 146—148, 159,
 195
 Леруа А.-Л. 83, 98, 172,
 173, 184
 Левк К. 86
 Локк Дж. 7, 18, 40—46,
 51, 59, 87, 109, 139,
 176, 183, 194
 Льюис Дж. Г. 195
 Люс А. А. 14, 16, 17,
 43, 73—75, 77, 82,
 85, 87, 88, 90, 108,
 140, 193, 195

 Мальбранш Н. 18, 21,
 87, 193
 Мандевиль Б. 110, 122,
 124—131, 141
 Маркс К. 38, 126, 168,
 169
 Мах Э. 147, 182, 183,
 190
 Мейтс Б. 100
 Мен де Биран Ф. П.
 185, 189
 Мизес Л. 190
 Молинь 42
 Мор Т. 167
 Мур Дж. 139

 Нифус А. 94
 Ньютон И. 7, 40, 150,
 151, 153, 154, 157—
 160, 163

 Оккам У. 32
 Освальд В. 134

 Персиваль (леди) 134
 Персиваль Дж. (герцог
 Эгмонтский) 20, 23
 Платон 187, 188
 Помпонацци П. 8
 Попкин Р. 90, 184
 Поппер К. 183, 190
 Прайор Т. 22, 27, 28,
 173
 Пристли Дж. 139, 141

 Равесон Ф. 185
 Расмуссен Э. Т. 33, 102
 Рассел Б. 103, 190
 Рейнингер Р. 85, 86
 Рид Т. 134, 136—139,
 141
 Свифт Дж. 16, 23, 25

- Селларс Р. В. 103, 105
Сигер Брабантский 8
Смит А. 168, 169
Спиноза Б. 7, 9, 11, 87,
108, 109, 114, 143,
156, 194
Тиндаль М. 7, 110
Толанд Дж. 7, 18, 61,
143
Томсон Дж. Ф. 47, 102,
109
Торричелли Э. 150
Турнемин 134
Уайтхед А. Н. 184
Уисдом Дж. 29, 31, 40,
70
Уитроу Дж. 152
Уорнок Дж. 47, 52, 105,
183, 189
Фаруки В. А. 46, 88, 99
Фолькельт И. 76
Фома Аквинский 8, 10,
11, 76, 112, 113,
151
Франк Ф. 190
Фрейзер А. К. 17, 89,
108, 112, 193
Хаксли Т. 142
Хатчисон Т. У. 169
Хей У. Х. 189
Цицерон 123
Чеселден 42
Чэбб Т. 110
Шефтсбери А. Э. 122,
124, 125, 127, 130
Шлик М. 190
Шопенгауэр А. 194
Штейнкраус У. Э. 89,
186
Эдвардс Дж. 25
Энгельс Ф. 36, 82
Эпикур 87, 109, 110
Эш (епископ Клофер-
ский) 21
Юм Д. 33, 60, 61, 105,
113, 143, 144
Яков II 15, 16, 178

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К.* Капитал, т. I. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 23.
2. *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 26, ч. I.
3. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Святое семейство. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 2.
4. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
5. *Энгельс Ф.* Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке». — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 22.
6. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18.
7. *Ленин В. И.* Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29.
8. *Berkeley G.* The Works. Ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop, vol. I—IX. London, 1948—1957.
9. *Беркли Дж.* Трактат о началах человеческого знания. СПб., 1905.
10. *Беркли Дж.* Опыт новой теории знания. Казань, 1912.
11. *Беркли Дж.* Три разговора между Гиласом и Филонусом. М., 1937.
12. «Американские просветители». Избр. произведения в 2-х томах, т. 1. М., 1968.
13. «Английские материалисты XVIII века». Избр. произведения в 3-х томах, т. 3. М., 1968.
14. *Блонский П. П.* Проблема реальности у Беркли. Киев, 1907.
15. *Варьяш А.* История новой философии, т. I, ч. 2. М.—Л., 1926.
- 15а. *Гассенди П.* Сочинения в 2-х томах, т. 2. М., 1968.

16. Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии, кн. 3.—Соч., т. XI. М.—Л., 1935.
17. Гольбах П. Избранные произведения в 2-х томах, т. 1. М., 1963.
18. Дидро Д. Избранные сочинения в 2-х томах, т. 1. М.—Л., 1926.
19. Кант И. Сочинения в 6-ти томах. М., 1963—1966.
20. Нарский И. С. Очерки по истории позитивизма. М., 1960.
21. Нарский И. С. Философия Давида Юма. М., 1957.
22. Нарский И. С. О некоторых уроках критики В. И. Лениным берклианства.—«Вестник Московского университета», 1966, серия VIII, вып. 1.
23. Плеханов Г. В. Предисловие к книге А. Деборина «Введение в философию диалектического материализма».—Соч., т. XVIII. М.—Л., 1928.
24. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
25. Юм. Д. Сочинения, в 2-х томах. М., 1965.

* * *

26. Allaire E. B. Berkeley's idealism.—„Theoria“, 1963, vol. XXIX, N 3.
27. Ardley G. W. R. Berkeley's philosophy of nature. Auckland, 1962.
- 27а. Ayer A. British empirical philosophers. London, 1952.
28. Bender F. George Berkeley's philosophy re-examined. Amsterdam, 1945.
- 28а. Bennett J. Berkeley and God. — „Philosophy“, 1965, vol. XL, N 153.
29. Bracken H. M. The early reception of Berkeley's immaterialism (1710—1733). The Hague, 1959.
30. „The British Journal for the philosophy of science“, 1953, vol. IV, N 13.
31. Cathcart H. R. Berkeley's philosophy through Soviet eyes.—„Hermathena“, 1964, N 98.
32. Copleston F. A history of philosophy, vol. 5. London, 1959.

33. *Descartes R.* Oeuvres, t. IX. Paris, 1904.
34. *Devaux P.* La place de Berkeley dans la philosophie moderne. — „Theoria“, 1954, vol. XX, N 1—3.
35. *Farber M.* Phenomenology and existence. New York, 1967.
36. *Farber M.* Basic issues of philosophy. New York, 1968.
37. *Frazer A. C.* Life and letters of G. Berkeley. Oxford, 1871.
38. *Frazer A. C.* Berkeley. Edinbourg—London, 1881.
39. *Gouhier H.* La signification historique de la pensée de Berkeley. — В кн.: „Mélanges A. Koyré“, vol. II. Paris, 1964.
40. *Grave S. A.* A note on Berkeley's conception of the mind.— „Philosophy and phenomenological research“, 1962, vol. XXII, N 4.
- 40a. *Johnson G. A.* The development of Berkeley's philosophy. London, 1923.
41. *Lehec C.* Trente année d'études berkeleyennes.— „Revue philosophique“, 1953, N 4—6.
42. *Leroy A.-L.* George Berkeley. Paris, 1959.
43. *Luce A. A.* The life of George Berkeley, bishop of Cloyne. London—New York, 1949.
44. *Luce A. A.* Berkeley's immaterialism. London, 1945.
45. *Luce A. A.* The dialectic of immaterialism. London, 1963.
46. *Luce A. A.* Malebranche et le Trinity College de Dublin.— „Revue philosophique“, 1938, N 3—4.
47. *Mandeville B. de.* A letter to Dion. Liverpool, 1954.
- 47a. *Metz R.* George Berkeley. Leben und Lehre. Stuttgart, 1925.
48. *Ossowska M.* Myśl moralna oświecenia angielskiego. Warszawa, 1966.
49. *Perry R. B.* Present philosophical tendencies. New York, 1955.
50. „Philosophical Union of the University of California. George Berkeley“. Berkeley—Los-Angeles, 1957.

51. *Randoll J. H. jr.* The career of philosophy, vol. I. New York—London, 1962.
- 51a. *Reid T.* Inquiry into the human mind on the principles of common sense. London, 1764.
52. *Reininger R.* Locke, Berkeley, Hume. München, 1922.
53. „Revue philosophique“. Paris, 1953, N 4—6.
54. *Ritchie A. M.* The dialectic of immaterialism.— „Philosophy“, 1965, vol. XL, N 153.
55. *Robertson J. M.* A short history of freethought. New York, 1957.
56. *Sellars R. W.* Referential transcendence.— „Philosophy and phenomenological research“, 1961, vol. XXII, N 1.
57. *Steinkraus W. E.* Is Berkeley a subjective idealist? — „Personalist“, 1967, N 1.
58. *Steinkraus W. E.* (edit.). New studies in Berkeley's philosophy. New York, 1966.
59. *Stephen L.* History of English thought in the eighteenth century, vol. 1. London, 1927.
60. *Thomson J. F.* Berkeley. В кн.: *D. I. O'Connor* (edit.). A critical history of Western philosophy. New York, 1964.
61. *Turbayne C. M.* Berkeley's two concepts of mind. — „Philosophy and phenomenological research“, 1962, vol. XXII, N 4.
62. *Urmson J. O.* (edit.). The concise encyclopedia of Western philosophy and philosophers. London, 1960.
63. *Van Iten R. J.* Berkeley's alleged solipsism.— „Revue internationale de philosophie“, 1962, N 3—4.
64. *Van Steenburgh E. W.* Berkeley revisited.— „The journal of philosophy“, 1963, vol. LX, N 4.
65. *Warnock G. J.* Berkeley. Melbourne (a.o.), 1953.
66. *White A. R.* A linguistic approach to Berkeley's philosophy.— „Philosophy and phenomenological research“, 1955, vol. XVI, N 2.
67. *Wisdom J.* The unconscious origin of Berkeley's philosophy. London, 1953.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава I. Ретроградный новатор	7
Глава II. Жизненный путь	15
Глава III. Исходные позиции	32
Глава IV. «Быть» или «не быть»?	65
Глава V. «Был ли Беркли идеалистом?»	83
Глава VI. Крестовый поход	107
Глава VII. Критика берклианства справа и слева	133
Глава VIII. Вторжение в науку	150
Глава IX. Вторжение в жизнь	167
Глава X. Эпигоны	180
Приложение. Из работ Дж. Беркли	197
Указатель имен	213
Литература	216

Б95 **Быховский Б. Э.**
Джордж Беркли. М., «Мысль»,
1970.
220 с. (Мыслители прошлого).

Критический анализ философии Дж. Беркли имеет большое актуальное значение в связи с тем, что его идеи до сих пор широко используются идеалистической философией. В книге дается краткий очерк жизни и всестороннее исследование воззрений философа.

Книга рассчитана на преподавателей, студентов, на всех интересующихся философией.

1-5-1
70-70

1Ф

Быховский, Бернард Эммануилович
ДЖОРДЖ БЕРКЛИ

Редактор *А. В. Мамонтов*
Младший редактор *А. Г. Свируса*
Оформление художника *В. А. Носкова*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *В. А. Кудрявцева*
Корректор *А. И. Зотова*

Сдано в набор 1/III 1970 г. Подписано в печать 17/VI 1970 г. Формат 70×90¹/₃₂, № 2. Усл. печатных листов 8,19. Учетно-издательских листов 7,48. А 02080.
Тираж 28 000 экз. Заказ. № 228. Цена 24 коп.

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

Типоофсетная фабрика «Атлас» Комитета по печати
при Совете Министров УССР.
Львов, Зеленая, 20.