



ФИЛОСОФСКОЕ

НАСЛЕДИЕ

ПЬЕР ГАССЕНДИ

**СОЧИНЕНИЯ
В ДВУХ ТОМАХ**

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

<< МЫСЛЬ >>

МОСКВА - 1966

1Ф
Г22

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ОБЩАЯ РЕДАКЦИЯ И ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ
Е. П. СИТКОВСКОГО

ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО
А. ГУТЕРМАНА

1—5—1
П. И.



МАТЕРИАЛИСТ ПЬЕР ГАССЕНДИ

Пьер Гассенди¹ — крупнейшая фигура среди передовых представителей европейской науки и философии XVII в. Его имя стоит рядом с именами Бэкона, Гоббса, Декарта, Локка. С некоторыми из них он был лично знаком, имел тесную дружбу, другие считали его своим учителем. Гассенди оставил после себя большую школу последователей. Его влияние сказалось в английской философии и науке XVII в. и, несколько позже, на его родине, во Франции, среди французских материалистов-сенсуалистов XVIII в.

Пьер Гассенди вошел в историю европейской философской мысли как один из тех, кто серьезно способствовал освобождению философской мысли от уз средневековой схоластики и утверждению философского материализма и материалистического естествознания нового времени. Он был не только философом, но и разносторонним ученым, вмещавшим в своей голове все основные научные знания своей эпохи. О людях этого рода прекрасно говорит в «Диалектике природы» Энгельс. По его словам, они были «современниками величайшего прогрессивного переворота из всех пережитых до того времени человечеством, современниками эпохи, которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености». Энгельс

¹ Более правильно было бы писать «Гассенд»; так подписывался сам Гассенди, когда он писал по-французски. «Гассенди» — это родительный падеж латинской транскрипции имени философа. Именно эта транскрипция утвердилась в истории философии.

подчеркивает, что эти люди, основавшие современное господство буржуазии, «были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными». Помимо того что они были философами, математиками, физиками, химиками, астрономами и т. д., путешественниками, географами и историками, говорили на четырех или пяти языках, они все принимали также «живое участие в практической борьбе», становились «на сторону той или иной партии», боролись за прогресс «кто словом и пером, кто мечом, а кто и тем и другим вместе»¹.

Набрасывая эту характеристику, Энгельс упоминает имена Леонардо да Винчи, Альбрехта Дюрера, Маккиавелли, Лютера, Сервета, Джордано Бруно, Ньютона, Линнея, Декарта, Лейбница и др. Это были величайшие ученые своего времени, оставившие неизгладимый след в истории науки и философии, первооткрыватели, создатели целых новых отраслей науки и, более того, нового мировоззрения, основанного не на Библии и схоластицированном Аристотеле, а на математике, физике и механике, на точных научных фактах, не на мистике, а на силе человеческого познания, не на божественном откровении и велениях католической церкви, а на велениях природы.

Следует добавить, что деятельность всех этих ученых и философов протекала в условиях ожесточенной, порой открытой, а порой скрытой борьбы против догматической схоластики, защищавшейся католической церковью, учеными-теологами и находившейся в руках феодалов государственной властью.

Реакция из всех сил стремилась сохранить основные догмы христианской теологии: учение о сотворении мира богом, о бессмертии человеческой души, о божественном промысле, о греховности человеческой плоти и чувственных побуждений человека, об истинности птолемеевской картины мира и ложности коперниканства, о неподвижности Земли и вращении вокруг Земли Солнца и т. п. Философам и ученым, отстаивавшим материалистические взгляды и учение Коперника, грозила смертная казнь. Ведь в 1600 г. был сожжен на

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 346, 347.

костре Джордано Бруно, а в 1619 г. — Лючилю Ваннини, воспитанник Падуанского университета, врач и философ-материалист.

В 1624 г. Гассенди опубликовал анонимно первый том своих «Парадоксальных упражнений против аристотеликов». В том же году врач Этьен де Клав¹ попытался выступить в публичном диспуте против некоторых аристотелевских тезисов. Диспут был запрещен, Этьен де Клав бежал из Парижа, а парижский сенат принял постановление о смертной казни за критику схоластизированного учения Аристотеля — этой опоры католических теологов и философов-томистов. Гассенди прекратил дальнейшую публикацию работы против аристотеликов.

Это наложило отпечаток на всю последующую философскую деятельность Гассенди, на все его сочинения. Пьер Гассенди — материалист, защитник, популяризатор и толкователь атомистического материализма Эпикура. Но вместе с тем он — католический священник и доктор теологии. Его материалистические утверждения, как правило, сопровождаются теологическими оговорками и уверениями в своей католической ортодоксальности. Их нет в работе об аристотеликах, но они есть почти во всех последующих работах.

ЖИЗНЬ И НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Пьер Гассенди, этот «лучший философ среди гуманистов и ученейший гуманист среди философов», как писал о нем Пьер Бейль, родился 22 января 1592 г. в деревне Шантерсье близ города Диня (Прованс) в крестьянской семье.

Первоначальным обучением Пьера Гассенди занимался его дядя со стороны матери, священник местной церкви. Этот человек рано заметил большие способности мальчика и помог устроить его на учебу в колледж в городе Дине. Молодой Пьер Гассенди успешно изучал греческий и латинский языки и особенно математику.

¹ Об Этьене де Клаве см.: В. П. Зубов. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965, стр. 181—182.

По окончании колледжа Гассенди около года готовился к продолжению образования и был принят в университет в городе Эксе. Успехи Гассенди во время пребывания в университете были настолько велики, что преподаватель философии и теологии патер Фезе говорил, что не может со всей точностью сказать, является ли Пьер Гассенди его учеником или учителем, настолько он хорошо знает философию. Фезе нередко поручал своему ученику читать вместо себя лекции в университете.

Окончив Эксский университет, Гассенди с 1612 по 1616 г. работает руководителем духовного училища в Дине. В 1616 г. он получает в Авиньонском университете ученую степень доктора теологии и избирается соборным капитулом своего родного города на должность преподавателя теологии в духовном училище. Гассенди был рукоположен сначала в диаконы, а 1 августа 1617 г. в священники католической церкви. Через некоторое время он занял кафедру философии в том самом Экском университете, где незадолго до того учился.

Первоначально Гассенди вел преподавательскую деятельность в обычном для доктора теологии того времени направлении схоластического аристотелизма. Но чем больше он вникал в существо схоластики, чем больше знакомился с великими открытиями Коперника, Кеплера, Галилея, Тихо Браге, с передовыми философскими веяниями своей эпохи — учениями Джордано Бруно, Петра Рамуса, Людовика Вивеса, Монтеня, Шаррона, тем больше он оказывался в оппозиции к аристотелевской схоластике. Одно время он днем читал лекции для своих студентов в духе официальной схоластики, а вечером — в духе антисхоластики, развивая критику Аристотеля и аристотеликов (перипатетиков).

К этому же времени относятся его усиленные занятия математикой и астрономией, которые он проводил совместно с ученым Пейреском и настоятелем собора Лавалетты в Эксе Готье, страстным любителем астрономии и другом Гассенди.

В конце концов у Гассенди возникает конфликт с иезуитами, он оказывается вынужденным покинуть кафедру в Экском университете и возвратиться снова на родину в город Динь, где читает лекции, а также вы-

ступает в качестве священника кафедрального собора. Через некоторое время он был командирован диньским капитулом в Гренобль, там нашел многих единомышленников-антиаристотеликов и стал писать большую полемическую работу, полное название которой «Парадоксальные упражнения против аристотеликов, в которых потрясаются главные основы перипатетического учения и диалектики и утверждаются либо новые взгляды, либо казалось бы устаревшие взгляды более древних мыслителей». Это произведение было создано на основе лекций, прочитанных в городе Дине и Экском университете. Оно первоначально должно было выйти в семи частях: часть первая — против учения аристотеликов в общем, вторая — против диалектики Аристотеля, третья, четвертая и пятая — против «Физики» и прочих натурфилософских трудов Аристотеля, шестая — против его метафизики, седьмая — против этики. Однако Гассенди опубликовал в 1624 г. только одну первую часть. В 1658 г., посмертно, была издана неоконченная вторая часть. В ней Гассенди объясняет причины того, почему первоначальный план издания остался невыполненным: друзья предупредили его об угрожающей ему опасности со стороны перипатетиков.

Гассенди в связи с выходом его работы ожидали неприятности. Первая часть его работы против аристотеликов вышла анонимно, однако в те времена умели быстро разоблачать настоящих авторов — этим занимались иезуиты, имя Гассенди и его взгляды были известны, и дело кончилось тем, что в дальнейшем ему пришлось «открещиваться» от тех антидогматических, материалистических, сенсуалистических и коперниканских теорий, которые он разделял и страстно хотел, как передовой ученый, проповедовать. По его словам, первый том его работы вышел в свет без обычной апробации и едва не привел его к трагедии. «Подумай, что же должно было произойти со всем прочим заготовленным снаряжением? Итак, я жду другого оборота вещей и лучшей участи...»¹ — заключает Гассенди.

¹ Письмо Шикхарду от 27 августа 1630 г. Цит. по: В. П. Зубов. Пьер Гассенди. «Вопросы истории естествознания и техники», вып. 2, 1956, стр. 67.

В 1628 г. Гассенди оказывается в Париже, и в том же году он в обществе своего друга Луилье совершает путешествие за пределы родины, в Голландию и Англию. Начинается самый блестящий период в жизни Гассенди. Везде, где он побывал, в каждой стране его принимают как известного передового ученого — философа, астронома, математика и т. д. В Англии Гассенди знакомится с Гоббсом, с которым у него устанавливаются дружественные отношения, продолжавшиеся до конца жизни. Гассенди оказывается в кругу самых крупных ученых своего времени, в обществе Декарта, Мерсенна, Ферма, Ля Мот ле Ваёе. Он завязывает переписку с Т. Кампанеллой, Галилеем. Гассенди пишет Галилею теплые письма в самый трудный для последнего период жизни — когда он находился под судом инквизиции. Астрономические занятия роднили Гассенди с Галилеем, он сочувствовал коперниканству, и это сказалось на характере его писем. «Я пребываю в величайшем беспокойстве по поводу судьбы, ожидающей Вас, о Вы, величайшая слава нашего века...» — писал Гассенди Галилею. «Оставайтесь самим собой и не допускайте, чтобы мудрость, которая всегда была Вашей подругой, покинула Вас в Вашей почтеннейшей старости. Да будет с Вами уверенность в Вашей вечной правоте»¹.

В 1631 г. Гассенди снова оказывается в родном городе Дине в качестве настоятеля кафедрального собора. Он путешествует по Провансу, сопровождая герцога Ангулемского — губернатора этой области. Он публикует ряд новых работ по астрономии, анатомии, а также ряд биографий известных в то время ученых, в частности биографию своего друга астронома Пейреска. К апрелю 1634 г. относится работа Гассенди «Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине», представляющая собой критический разбор с позиций сенсуализма книги Герберта, лорда Чербери, «Трактат об истине, насколько она отличается от откровения, правдоподобного, возможного и ложного».

¹ См. Ж. Коньо. Пьер Гассенди — возобновитель эпикуреизма. «Вопросы философии», № 3, 1956, стр. 96.

Гассенди в эти годы снова посещает Париж и в начале 40-х годов вступает в полемику с Декартом по основным вопросам метафизики и теории познания. Он защищает против философского дуализма Декарта философский материализм, отрицает субстанциональность души, которую отстаивает Декарт, развивает материалистическое учение о телесности души и зависимости психических функций от тела. Против рационализма Декарта Гассенди выдвигает сенсуалистическую и эмпирическую концепции познания.

Эта деятельность Гассенди развернулась в связи с тем, что Декарт написал в 1641 г. работу «Метафизические размышления». Он направил ее на отзыв Мерсенну. Мерсенн же послал указанную работу Гассенди с просьбой подвергнуть ее критическому анализу и результаты этого анализа в письменной форме переслать ему. Гассенди выполнил просьбу Мерсенна, сформулировав свои «Возражения», но направил их непосредственно самому Декарту. Декарт напечатал свою работу вместе с «Возражениями» Гассенди и своим ответом на них. Ответ Декарта был составлен в весьма раздраженном и высокомерном тоне, и это побудило Гассенди написать новые, более обстоятельные возражения против метафизики Декарта и его рационалистической теории познания. Так появились две работы Гассенди: «Метафизическое исследование против Декарта» (Париж, 1642) и «Метафизическое исследование, или Сомнения и новые возражения против метафизики Декарта» (Амстердам, 1644) — работы, которые в большей мере, чем другие, свободны от теологических оговорок; в них защищаются в принципе правильные материалистические позиции в вопросах теории познания.

В 1645 г. Гассенди по предложению кардинала Ришелье, главы французского правительства и архиепископа Лионского, назначается профессором математики Королевского колледжа в Париже. Его известность как ученого достигает высшего уровня, он становится в один ряд с крупнейшими учеными своего времени и работает главным образом в области механики, астрономии, математики. В 1646 г. он публикует в соавторстве с Ферма сочинение «Об ускорении при падении тяже-

лых тел», в 1647 г.— «Астрономический указатель» и ряд резко полемических работ, направленных против различных реакционеров от науки.

Еще в период своего первого длительного пребывания в Париже Гассенди опубликовал сочинение, направленное против мистика Робера Флудда (1574—1637). Сочинения Флудда представляли собой смешение астрологии, алхимии, каббалистической философии. Флудд выступал против физического объяснения мира, доказывал, что воздух есть элемент «мировой души», а ветер — дыхание, исходящее из уст самого бога и имеющее поэтому «ангельскую природу». В своем сочинении Гассенди защищал физику от нападений со стороны теологов, доказывал, что ни Библия, ни Евангелие, цель коих — «спасение души», не имеют отношения к научному объяснению природы, что установления священного писания вовсе не должны в точности совпадать с объяснениями физики. В полемике против Флудда Гассенди использует принцип двойственности истины: пригодное для спасения души непригодно для научного объяснения природы. Принцип двойственности истины нередко использовался в XVII в. для защиты науки против религии. Эту функцию он выполняет и у Гассенди.

В период преподавательской деятельности Гассенди в Королевском колледже в Париже ему пришлось давать отпор астрологу и математику Ж.-Б. Морено (1583—1656). Морено выступил с книгой, направленной против Гассенди. Считая последнего сторонником учения Коперника и защищая геоцентрическую систему мира, Морено намекал на судьбу Галилея, угрожал, как бы с Гассенди в Риме не обошлись более сурово, чем с Галилеем. Гассенди ответил Морено в сочинении «О движении вдавливания, происходящем при вращении». В этом сочинении он ограничился заявлениями о своей ортодоксальности. Но так как Морено продолжал выступать против него и в 1650 г. опубликовал новую работу под названием «Против эпикурейской философии Гассенди», то Гассенди вынужден был встать на путь более резкой полемики. Однако он не стал выступать лично, а прибегнул к помощи своих учеников.

Слава Гассенди как философа и ученого в последний период жизни была настолько велика, что вокруг него создалась целая школа последователей. Среди них был и Франсуа Бернье, философ, врач, историк и географ, горячий приверженец Гассенди, составивший и издавший после смерти последнего восьмитомное «Изложение философии Гассенди». К его помощи и прибег Гассенди в борьбе против литературных пасквилей Морено. Бернье опубликовал памфлет под названием «Анатомия смехотворной мыши, или Рассуждения Ж.-Б. Морено». А когда Морено издал еще один пасквиль против Гассенди, то Бернье выступил против него с новым памфлетом «Прах смехотворной мыши». Морено выступил с новым произведением, на этот раз против Бернье, назвав его «демонейшим демоном, дьяволейшим дьяволом и сатанейшим сатаной»¹. Полемика продолжалась и в дальнейшем, все более выявляя прогрессивность материалистических воззрений Гассенди и реакционность идеалистических и теологических воззрений Морено.

В этот же период своей жизни Гассенди выступает горячим пропагандистом философского учения Эпикура. Заслуга Гассенди состояла, во-первых, в том, что он, как говорил Маркс, освободил «Эпикура от интердикта, наложенного на него отцами церкви и всем средневековьем»², и, во-вторых, в том, что, сформулировав свои философские взгляды под влиянием материализма Эпикура и Лукреция, он стал страстным защитником атомистики и сенсуализма в гносеологии и этическом учении, оказав, несмотря на все теологические оговорки, немалое воздействие на последующее развитие материалистической философии во Франции и Англии.

Возникает вопрос: почему Гассенди воспринял воззрение на материю в духе античной атомистики, а не пошел дальше и не предпринял, подобно Декарту, попытки создать новую, самостоятельную и оригинальную теорию материи?

¹ См. В. П. Зубов. Пьер Гассенди. «Вопросы истории естествознания и техники», вып. 2, 1956, стр. 71.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 23.

Это объясняется, во-первых, большой зависимостью философских воззрений Гассенди от предшествующей философии. Гассенди как бы стоит между предшествующей философией древней Греции и итальянского Возрождения, с одной стороны, и Декартом — с другой. Куно Фишер прав, называя Гассенди «запоздалым мыслителем эпохи Ренессанса, так как он брал за образец Эпикура»¹. Это обстоятельство связано с основным научным интересом Гассенди, который прежде всего был историком науки, интерпретатором и комментатором прошлых и современных ему философских и научных теорий. Например, в своем самом большом сочинении — в «Системе философии» — он дает обстоятельное изложение истории философии, истории логики, истории этических учений т. д. Он издает биографии ряда ученых, изложения биографий и учений Птолемея, Коперника, Тихо Браге и др. Точно таким же образом он подошел и к пропаганде учения Эпикура. В 1647 г. Гассенди издал трактат «О жизни и характере Эпикура», в 1649 г. — работу «Замечания на X книгу Диогена Лаэртция, трактующую о жизни, характере и взглядах Эпикура», представляющую собой перевод на латинский язык десятой книги сочинения греческого автора Диогена Лаэртция «Жизнеописания знаменитых философов» с приложением комментариев, составленных Гассенди. Выводом из этих двух сочинений явилась работа «Свод философии Эпикура», содержащая систематическое изложение философии греческого материалиста, составленное на основе сохранившихся фрагментов сочинений самого Эпикура, различных древних комментаторов и поэмы Лукреция.

Во-вторых, надо учитывать, что атомистические воззрения в значительной мере соответствовали основному направлению развития тогдашней физической науки — воззрения Ньютона сложились под влиянием греческой атомистики (с идеями которой великий ученый ознакомился отчасти через Гассенди).

В-третьих, увлечение Гассенди атомистическими теориями древних философов было прямо связано с

¹ Куно Фишер. История новой философии, том первый. СПб., 1906, стр. 401.

острой полемикой по поводу философских воззрений Эпикура в конце XVI — начале XVII в. Мы имеем в виду, с одной стороны, различные проявления типично средневекового отрицательного отношения к Эпикуру — издание разными авторами памфлетов против эпикуреизма. В 1553 г. епископ Пьер дю Вали опубликовал работу против «атомистов-эпикурейцев». В 1556 г. философ-платоник Жан де Невиль жаловался в сочинении, направленном против «эпикурейцев и атеистов», на появление множества последователей Эпикура. Платоник Гильом Дезатель около 1555 г. издал перевод отдельных одиозно подобранных мест поэмы Лукреция, назвав при этом всех эпикурейцев свиньями, а Франсуа де ла Ну в 1587 г. говорил в своей работе об опасности эпикуреизма для государства, церкви и даже для армии.

С другой стороны, мы имеем в виду появление большого числа работ, положительно оценивавших учение Эпикура.

В Голландии филолог-гуманист Эриций Путанеус издал в 1609 г. «Некоторые изречения Эпикура», приняв попытку реабилитировать великого греческого мыслителя. Атомистические идеи пропагандировали голландец Горелус (1592—1620), немецкий ученый Зеннерт (1572—1637).

В Италии в 1643 г. была издана книга Клода Бергара «О философии перипатетиков», защищавшая атомистику. В 1646 г. Магненус (Жан Маньен), профессор университета в Павии, напечатал книгу «Возрожденный Демокрит», а в 1647 г. Джованни Нарди издал поэму Лукреция с приложением комментария, реабилитирующего эпикуреизм и атомистику.

В Англии и во Франции также одна за другой выходили в свет, несмотря на препятствия, чинимые теологами, работы, реабилитировавшие моральный облик и философское учение Эпикура. Френсис Бэкон в работе «О мудрости древних» (в главе о Купидоне) восхвалял атомистику Демокрита. В 1600 г. в Париже вышла книга Николя Хилла, носившая заглавие «Эпикурейская, демокритовская, теофрастовская философия». В 1621 г. вышла в свет в Женеве работа Бассона «Естественная философия против Аристотеля», в которой учению сред-

невековых аристотеликов противопоставлялись принципы атомистического материализма. В антиаристотелевских сочинениях Этьена де Клава, выпедших в 1624 г., проводилась та же линия.

На эту волну антиаристотелевской и демокрито-эпикурейской литературы в Европе начала XVII в. обращают внимание большинство историков философии, и в частности Людвиг Фейербах в своей «Истории философии нового времени от Бэкона до Спинозы» (в главе о Гассенди).

Из приведенных данных видно, что работы Гассенди об Эпикуре возникли отнюдь не случайно, явившись завершением ряда идейных течений в философии и естествознании его времени.

Гассенди всю жизнь страдал туберкулезом. Вследствие обострения болезни он в 1649 г. вынужден был оставить работу в Королевском колледже в Париже и уехать на юг Франции. На некоторое время он поселился в Тулоне, где имел возможность лечиться, пользуясь морским воздухом. В Тулоне он прожил два года, используя это время, чтобы под конец жизни дать систематическое изложение собственных философских взглядов, или, как он писал в одном из своих писем, «построить философскую систему, основанную на критическом рассмотрении всех предшествовавших философских учений».

В 1653 г. Гассенди снова возвратился в Париж. Совершенно больной, он заканчивал свой итоговый философский труд — «Систему философии». В последние годы жизни он опубликовал работы по истории науки: «Жизнь Коперника», «Жизнь Тихо Браге», «История диньской церкви» и др. Гассенди умер 24 октября 1655 г. в возрасте 63 лет в Париже и был похоронен в церкви Saint Nicolas des Champs в капелле рода Монморов, впоследствии разрушенной (во время революции).

Гассенди оставил на имя одного из своих друзей, Луи Монмора, завещание, в котором поручал ему взять на себя заботы о сохранении и публикации его литературного наследства, а упоминавшегося нами выше своего ученика Бернье он просил позаботиться о приведе-

нии в порядок оставленных им и еще не опубликованных рукописей. Завещание Гассенди было выполнено как Бернье, так и Монмором. В 1658 г. в Лионе было издано полное собрание сочинений Гассенди в шести томах. Другое издание его сочинений, также в шести томах, было издано во Флоренции в 1728 г.

В первых двух томах обоих изданий помещено большое произведение «Система философии», в котором Гассенди излагает собственное учение. Согласно канонам, установленным в средневековой философии, «Система философии» Гассенди подразделяется на три самостоятельные части: логику, физику и этику.

Это произведение Гассенди, подводящее итог его философской и научной деятельности, написано в соответствии с его материалистической, атомистической и сенсуалистической эпикурейской концепцией, однако содержит большое число теологических отступлений и оговорок, цель которых — доказать ортодоксальность автора по отношению к господствующей религии. В частности, Гассенди вставил в свою работу «Свод философии Эпикура» ссылки на различные места из «Системы философии», которые содержат опровержения отдельных положений эпикуреизма, не соответствующих католической догме.

В третьем томе сочинений Гассенди опубликована основная работа, посвященная пропаганде эпикурейской философии, — «Свод философии Эпикура», затем две книги сочинения «Парадоксальные упражнения против аристотеликов», обе работы против Декарта, письмо Эдуарду Чербери по поводу его книги «Об истине» и несколько работ по вопросам физики.

Четвертый том содержит астрономические труды Гассенди. В пятый том вошли еще две работы об Эпикуре: перевод десятой книги «Жизнеописаний знаменитых философов» Диогена Лаэртского с комментариями к ней и работа «Жизнь Эпикура, афинского философа». Здесь же помещены жизнеописания Тихо Браге, Коперника, Пейреска и ряд других работ. В шестом томе собраны письма Гассенди.

КРИТИКА СХОЛАСТИЧЕСКОГО ДОГМАТИЗМА

Пропаганда и обоснование философского материализма у Гассенди начались с того же, что и у Бэкона и Декарта, — с критики схоластических учений о природе. Но если у Бэкона и Декарта эта критика дана как бы попутно в разных произведениях, то у Гассенди она вылилась в особый монументальный труд под названием «Парадоксальные упражнения против аристотеликов».

В этом своем произведении Гассенди говорит, что он ранее сам был аристотеликом, но затем отошел от философии Аристотеля и его последователей и перешел на позиции скептиков-пирронистов. На этом новом этапе философской деятельности его руководителями выступают Монтень, Шаррон, Вивес, Рамус.

Относительно этой первой работы Гассенди полезно сделать несколько предварительных замечаний.

Во-первых, скептицизм Гассенди, как и скептицизм его предшественников, на которых он ссылается, а также скептическое сомнение Декарта и многочисленные скептические оговорки французских материалистов XVIII в., доказывал не бессилие человеческого познания, а лишь научную несостоятельность схоластической философии. Это было отрицание схоластики ради того, чтобы расчистить дорогу новому естествознанию, свободному от сковывающих мысль догматических теорий. Поэтому скептические доводы Гассенди сочетаются с оптимистическим призывом к изучению реальной природы и ее законов.

Во-вторых, Гассенди, как он сам говорит, критикует в своем трактате не столько Аристотеля, сколько аристотеликов. Правда, критикуя схоластических последователей Аристотеля, Гассенди часто очень резко отзывался и о самом Аристотеле и бывает в отношении к последнему неправ. Но это было обусловлено логикой борьбы: чтобы разбить аристотеликов, надо было критиковать их кумир — Аристотеля.

В-третьих, при чтении трактата Гассенди надо иметь в виду, что в нем критикуется *всякое догматическое следование букве писаний априори принятого за основу*

авторитета. Гассенди выступает против того, чтобы наука вращалась вокруг одних и тех же неизменных догм теологии и физического учения, по его мнению, давным-давно устаревшего, против буквоедства, начетничества, цитатничества, словом, против всего того, что и по сей день подразумевается под схоластическим догматизмом.

Направленность против схоластического догматизма ставит это сочинение Гассенди в один ряд с самыми значительными произведениями философской мысли XVII—XVIII вв.

Гассенди не оспаривает величия Аристотеля. Но он справедливо подчеркивает вполне понятную ограниченность мышления античного философа уровнем знаний его эпохи. Аристотель многого не знал и по этой причине, за отсутствием достоверных научных данных, часто делал ошибочные утверждения. Между тем аристотелики усвоили мысль, что Аристотель — всеведущий бог, который раз и навсегда изрек все истины, так что нового уже нельзя открыть ничего. У них наиболее образованным считается тот, у кого голова наиболее туго набита аристотелевскими текстами и кто наиболее часто прибегает к нему как к якорю спасения. Аристотелики более охотно готовы ошибаться вместе с Аристотелем, чем думать правильно вместе с другими.

По этой причине получилось, что Аристотель сковал свободу философской мысли, превратил философов в болтунов, людей, ведущих бесплодные дискуссии, крохоборов. Имеющиеся среди аристотеликов две партии — томисты и скотисты (реалисты и номиналисты) — ведут ожесточенную борьбу между собой, однако их борьба не является борьбой за истину. Истина не нужна этим обеим партиям, поскольку обе они считают все истины открытыми Аристотелем, а свою задачу видят лишь в толковании этих догматически принятых ими истин. Все диспуты и томистов и скотистов — это софистика, ни капельки не выходящая за пределы сказанного Аристотелем и ни на шаг не продвигающая науку вперед, совершенно чуждая новым эмпирическим данным, новым открытиям физики, астрономии, математики.

Ленин говорит, что «схоластика и поповщина взяли мертвое у Аристотеля, а не *живое*: *запросы*, *искания*...»¹. Работа Гассенди против аристотеликов именно и показывает, как схоластика и поповщина умерщвляют живое в Аристотеле и берут то, что мертво. Гассенди так же, как и Бэкон и Декарт, но только более обстоятельно, развернуто критикует схоластические учения о субстанциональных формах. Но главные усилия его направлены против логических учений схоластиков.

Скрупулезная критика перипатетической логики содержится в не опубликованной при жизни автора второй книге его работы против перипатетиков. Хотя она носит заглавие «Против диалектики Аристотеля», однако Гассенди критикует в ней не диалектику в современном смысле слова, а схоластическое искусство абстрактных словопрений, построенных на жестких основаниях не диалектической, а формальной логики. Диалектики в смысле логики противоречий Гассенди не касается, что и понятно, поскольку сам он обеими ногами стоит на почве формальной логики, внося только в нее некоторые коррективы. Это вытекало из научных задач его времени. Наука находилась на стадии собирания и описания фактов, методы, необходимые для этой цели, укладывались в рамки индуктивно-эмпирического, формально-логического метода исследования, строились ли они на принципах эмпиризма, как у Бэкона, Гоббса, Гассенди и Локка, или же на принципах рационализма и учения о рациональной интуиции, как у Декарта, Спинозы, Лейбница.

Это прежде всего необходимо иметь в виду при чтении второй книги разбираемой работы Гассенди.

Далее Гассенди полагает, что не существует ничего объективно общего, что всякое общее есть лишь установленное людьми имя, реально же существует только особенное и единичное. Мы создаем имена, обозначающие общее, исходя из самих вещей, руководствуясь признаком совпадения некоторых реальных свойств вещей. Но тем не менее имена обозначают только мысли-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 326.

мое — и не более того. Это единая позиция всей эмпирической философии XVII—XVIII вв., начиная от Бэкона и Гоббса и кончая Локком и Кондильяком.

Точка зрения Гассенди в данном случае утверждала материализм, и в этом состояла ее положительная роль. Но она шла еще от средневекового номинализма с его принципом «*universalia sunt nomina*» — «универсалии суть имена», и даже не только имена, но пустое сотрясение воздуха¹. Это была ошибка, ибо в природе реально существует не только единичное, но и общее, род и вид, и потому правильно положение, что *universalia sunt realia*, разумеется не в смысле средневековых реалистов и не в смысле Гегеля², толковавших общее как мысль, но в материалистическом смысле: общее дано в самом объективном материальном мире. В природе и в человеческом обществе даны как конечные, индивидуальные, единичные вещи, так и их общее, объединяющие их предикаты и законы их функционирования, которые выражаются логиками в виде логических категорий. А потому и номиналистическую критику общего, отрицание его реального существования следует признать ошибочной. Эту ошибку в «Парадоксальных упражнениях» Гассенди подметил еще Л. Фейербах. Приведя большую выдержку из работы Гассенди, Фейербах справедливо говорит: «Конечно, существует всеобщее, но, поскольку оно существует, а не является простым мысленным существом, оно есть *не* всеобщее, а единичное, индивидуальное, так что можно с таким же правом сказать вместе с реалистами, что оно существует, как и с номиналистами, что его нет. Человечество существует в людях, каждый есть человек...»³

¹ О том, что средневековый номинализм впервые в эпоху средневековья пришел к материалистическому взгляду на мир, говорит К. Маркс в «Святом семействе» (см. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 2, стр. 142).

² «Законы движения небесных тел не начертаны на небе, а потому, хотя они реально существуют, они суть «лишь для духа и мысли», — говорит Гегель в духе средневекового реализма (см. *Гегель. Наука логики. Соч.*, т. I. М.—Л., 1930, стр. 49).

³ *Л. Фейербах. Избранные философские произведения*, т. 2. М., 1955, стр. 866.

Точка зрения рационалистов, например Спинозы, считавшего общее наличным в самой природе, была, пожалуй, ближе к истине, чем позиция философов-эмпириков. Но зато позиция последних более соответствовала задачам, стоящим перед естествознанием их эпохи, и потребностям развития физики и химии, переживавших период эмпирического накопления фактов.

В данной своей работе Гассенди со всей определенностью провозглашает себя последователем Пиррона, т. е. скептиком. Выше мы уже говорили, что скептицизм Гассенди ни в начале его литературной деятельности, ни впоследствии не был агностицизмом в духе Юма или Канта. Гассенди говорит преимущественно не о возможности или невозможности познания вообще, а о том, что разум знает или чего не знает на данной ступени его развития. Это тот же скептицизм, с которым мы сталкиваемся у Локка и у французских материалистов XVIII в. — у Дидро, и особенно у Робинэ.

Для Гассенди нет никакого сомнения в том, что вне человека и независимо от его сознания существуют вещи природы и что они материальны в смысле их физической структуры. Однако он утверждает, что наука еще не исследовала скрытые сущности вещей и в подавляющем большинстве случаев не может ответить на вопрос, *почему* нечто происходит так, а не иначе. Земля шарообразна, я это вижу, но почему — я не знаю. Я вижу, как устроена блоха, вижу ее члены, органы, но почему она устроена так, а не иначе — даже на этот вопрос я не могу дать ответа. Мы не знаем сущности лошади или фруктового дерева — не знаем, почему они устроены так или иначе, почему они так или иначе функционируют¹. Гассенди считает, что мы знаем только кажимости вещей, а кажимости не выражают сущности. В шестой главе второго тома работы против аристотеликов он приводит целый ряд доводов в обоснование скептицизма. Доводы эти как две капли воды похожи на то, что впоследствии писал в своем «Опыте о происхождении человеческого знания» Локк, критикуя

¹ См. подобные мысли у Локка (Избранные философские произведения, т. I. М., 1960, стр. 302).

теорию врожденных идей Декарта. Мы имеем в нашей науке правдоподобие знания, а не истину, доказывает Гассенди. Самое большое, что может дать диалектика, — это сформулировать то, что мы называем родом вещей, но не выявить их сущности.

Все это, по Гассенди, вовсе не противоречит тому, что существует наука, познание. Опытное знание есть знание видимости, но наука, которая собирает и описывает факты, полезна людям и помогает им в жизни.

Таковы те исторические предпосылки, которые служат Гассенди исходным пунктом для критики аристотелевских «Аналитик» и «Категорий». Возможно, Гассенди идет в своих скептических оговорках несколько дальше последующих французских материалистов. Многие историки философии отделяют скептический период в развитии философских воззрений Гассенди, представленный в работе против перипатетиков, от последующего периода, когда Гассенди отошел от пирропизма и твердо стал на почву материализма и материалистической метафизики. Мы полагаем, однако, что в материалистических учениях XVII—XVIII вв. материализм и скептицизм не были так резко отделены, как впоследствии, и скептицизм был оружием критики старой схоластической науки¹.

КРИТИКА СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

Схоластическая логика придает большое значение правилам определения и деления понятия. Но все эти правила, говорит Гассенди, не имеют практического значения, ибо практике нужны не схоластические разграничения, а навыки, тщательное наблюдение и полезные советы знающих людей, что только и может дать хорошее знание предмета, единственно нужное в жизни. Дефиниция сама по себе, сколь бы скрупулезно она ни выводилась, не может дать этого знания; точно так же и деление с соблюдением формальных правил ничего не дает. Гассенди противопоставляет правилам

¹ См. *Е. П. Сигковский. Философия Ж. Б. Робинэ*. М., 1936, стр. 172—173.

определения и деления, излагаемым в схоластической логике, здравомыслие, остроумие, следование объективной природе вещей, упражнение, опытность.

Наиболее интересная часть второй книги «Парадоксальных упражнений» — рассуждения о логических категориях. Гассенди не согласен с тем, что Аристотель различает только 10 категорий. А почему не 100? — спрашивает он. Далее Гассенди указывает на необоснованность той последовательности категорий, которая имеет место у Аристотеля. Он рассматривает различные попытки обосновать последовательность категорий в логике Аристотеля и показывает их несостоятельность. Его критика опирается главным образом на вышеупомянутое номиналистическое понимание категорий. Категории — изобретение интеллекта, и именно поэтому схоластика не может расположить их в объективной последовательности и дать их всеохватывающий список.

Гассенди в данном случае ошибался. Логические категории суть отображения универсальных связей (законов) объективного материального мира. Диалектическая логика в процессах объективного мира и в истории человеческого духа (познания) черпает основу для их последовательного логического развития. Гассенди с его номиналистическим подходом к логике все эти идеи недоступны.

Исходя из номинализма, Гассенди разделяется и с учением схоластической логики о суждении и умозаключении. Соблюдение правил суждения и умозаключения является, согласно схоластической логике, гарантией истинности знания, но истина зависит не от одного соблюдения формальных правил познания, а от обнаруживаемого в опыте соответствия знания вещи. Правилom построения суждения является подведение под ближайший род. Но как найти этот ближайший род? Изнеможешь в поисках ближайшего рода, но его не найдешь, ибо это должна быть сущность определяемой вещи, а она не известна. И не известна не потому, что она непознаваема, а потому, что приходится идти от рода к роду и обшарить весь мир, чтобы найти поистине определяющий, сущностный род, иначе определение будет ничего не дающим, поверхностным высказыванием.

Аналогичным образом Гассенди критикует силлогизм, причем не только дедуктивный силлогизм, но и индукцию, высказывая в отношении нее правильное положение, согласно которому невозможна полная индукция, а при такой невозможности один частный случай всегда может разрушить все индуктивные построения; следовательно, из многих частных случаев нельзя сделать общий вывод, точно так же как из общих априорных положений нельзя дедуктивным путем сделать какие-либо имеющие опытное значение выводы. Опыт, опыт и еще раз опыт, наблюдение и тщательное эмпирическое описание того, что мы видим, — вот последняя опора науки, утверждает Гассенди. Но именно это служит ему в разбираемой работе доводом в пользу скептицизма. Факты — это наука, а бессмысленная погоня за сущностями, субстанциями и т. п. — химерическое занятие. Понятие субстанции малополезно для науки — таков вывод Гассенди, который впоследствии слово в слово повторяет Локк¹.

Ошибочность скептических выводов Гассенди, равно как и Локка, очевидна. Из того, что невозможна полная индукция и что индуктивные выводы всегда имеют в себе элемент гипотетичности, не следует, что подлинная сущность вещей недоступна познанию. Конечно, познание сущностей совершается не в однократном акте индуктивного исследования, а в длинном ряде индукций, перемежающихся хорошо обоснованными дедуктивными выводами; точно так же суждения и силлогизм имеют свое место в процессе познания, если они хорошо обоснованы предшествующим опытом. И так через явления познание приходит к сущности, а от сущности первого порядка к сущности второго, более глубокого порядка и т. д.

Значение гассендиевой критики схоластической логики заключается в том, что она разоблачает практическую бесплодность, ненужность для науки тех тонкостей и различений, в которых погрязла схоластика и

¹ «Субстанция и акциденция мало полезны в философии» (Д. Локк. Избранные философские произведения, т. I. М., 1960, стр. 191).

благодаря которым логика стала наукой для самой себя, а не наукой, служащей целям раскрытия истины, познания неизвестного. Гассенди не думает вообще отрицать логическую науку. Мысль его направлена на то, чтобы все жизнеспособное и необходимое для разыскания истины, что содержит аристотелева логика, сохранить и изложить в виде простых, доступных представителям конкретных наук (физикам, химикам, математикам, астрономам) правил.

ЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ГАССЕНДИ

При ознакомлении с той критикой аристотелевой логики, которую развивает Гассенди, возникает закономерный вопрос: что предлагает он взамен ниспровергаемой им логики перипатетиков? Схоластическую логику критиковали и Бэкон и Декарт. Первый из них взамен схоластического дедуктивного силлогизма предложил свое учение об индукции, изложенное в труде «Новый Органон». Декарт в своем труде «Рассуждение о методе» создал метод синтетического развития науки, исходящей из интуитивно усмотренных аксиом. Позитивный метод научного исследования, предложенный Гассенди вместо схоластической логики, изложен им в упоминавшейся нами выше «Логике» — первой части его «Системы философии».

Гассенди дает общее определение логической науки, соответствующее формальной логике. Логика есть наука о способах хорошо мыслить. Последнее означает: 1) хорошо выражать свои мысли; 2) делать правильные утверждения; 3) делать правильные умозаключения и 4) соблюдать последовательность в развитии умозаключений.

Всю первую часть своей «Логике» Гассенди посвящает истории логических учений. Этот исторический очерк логики заканчивается обзором логических учений Френсиса Бэкона и Декарта — современников Гассенди.

Отличие логического учения Бэкона от обычной схоластической логики сводится, согласно Гассенди, к трем пунктам: пониманию целей логики, рекомендуемых спо-

собою доказательств и к исходным пунктам исследования. Бэкон понимает логику как науку не о способах доказательства, а о способах исследования природы. Способом доказательства Бэкон считает не силлогизм, а им же усовершенствованную индукцию. Исходным пунктом обычной силлогистической логики служат принимаемые на веру догмы. Исходным пунктом для Бэкона служит природа и ее явления, для изучения которых он предлагает свое учение об индукционных таблицах, о методах их сопоставления, о прерогативных инстанциях и т. д.

Скептицизм побудил Гассенди в «Парадоксальных упражнениях» отрицать способность индукции, как, впрочем, и дедуктивной логики, достичь более глубокой истины в познании вещей, чем их видимость. Мы говорили о временном, методологическом, антисхоластическом характере гассендиева скептицизма. Это еще более выявилось в его последующих работах, в частности в «Логике», при изложении учения Бэкона об индукции. Гассенди восхваляет Бэкона за его стремление усовершенствовать науки, чтобы добиться познания тайн природы. Однако он более систематичен, чем Бэкон: в своей «Логике» он не только принимает индукцию, но и старается придать рациональный характер дедуктивной логике, силлогистике, признавая ее полезной, если она исходит не из принимаемых на веру догм, а из научно установленных истин.

Излагая логическое учение Декарта, Гассенди прежде всего ссылается на ту критику этого учения, которую он дал в 1641—1644 гг. в связи с «Метафизическими размышлениями». Его упрек по адресу Декарта состоит в следующем. Декарт, по мнению Гассенди, начал правильно, пойдя вслед за Бэконом, опровергая предрассудки схоластических логиков и признавая значение индуктивных методов познания. Но затем он пошел по иному пути и вместо того, чтобы, как Бэкон, искать опору рационального мышления в вещах, стал искать ее в самом мышлении, изолируясь от вещей; стал приписывать чувственности способность обманывать, тогда как чувственность сама по себе человека не обманывает, а заблуждение возникает в процессе мыш-

ления; стал искать опору знания в божестве, тогда как бог может быть источником познания божественных вещей, но не тел природы.

Большой раздел «Логики» Гассенди посвящен выяснению вопроса о критерии истины. Здесь, как и в своем небольшом трактате об истине (письме к лорду Чербери), Гассенди в согласии с Гоббсом и предваряя Локка утверждает в качестве критерия истины материалистический принцип соответствия знания вещам. Это что касается познания реально существующих единичных вещей. Что же касается познания всякого рода общих предикатов, родов и видов вещей, то здесь, подобно Гоббсу и Локку, Гассенди выдвигает в качестве критерия истины, точнее говоря, *правильности* логическое соответствие мыслей друг другу. Все сенсуалисты XVII в. номиналистически трактовали общее как знаки или имена, законом истинности которых провозглашалась правильность связи их в мышлении, в логических построениях. Вполне понятно, что тем самым фактически утверждалась формальная логика, которую сенсуалисты критиковали у схоластиков, и закрывалась дорога к диалектическому исследованию общего, его взаимосвязей, противоречий и переходов. И у Гассенди его критика формальной логики схоластиков завершалась частичной реформой старой схоластической логики, хотя, надо сказать, реформой в некоторых отношениях передовой и научно продуктивной.

Логика Гассенди в ее основной части включает в себя четыре традиционных отдела: учение о понятии, о суждении, об умозаключении и о методе. Новизна в изложении этих учений по сравнению с традиционными курсами логики заключается в том, что Гассенди излагает их в виде простых и понятных правил, о которых он говорил еще в своей работе против аристотеликов.

Так, учение о понятии изложено в виде 18 правил. Согласно этим правилам, понятие должно соответствовать тому знанию, которое человек имеет о данной вещи; всякое имеющееся в уме понятие происходит из ощущений; всякое понятие происходит либо непосредственно из ощущений, либо из других понятий, ранее

возникших из ощущений; всякое понятие, которое происходит из ощущений, имеет определенное содержание, на основе которого разум создает более общие понятия; более общие понятия образуются из менее общих; в человеческом уме содержится много понятий, которые образуют лестницы, начиная от более конкретных и кончая самыми общими; общее понятие тем более полезно, чем лучше соответствует представляемой данным понятием вещи; общее понятие тем совершеннее, чем лучше оно выражает именно то, что отличает данную вещь в отдельности; понятие о вещи можно приобрести не только на основе собственного опыта, но также и на основе опыта какого-либо другого человека; понятие, добытое при помощи собственного опыта, более достоверно по сравнению с понятием, созданным на основе описания, данного кем-нибудь другим; однако, что касается нашего личного опыта, надо следить, чтобы нас не обмануло свидетельство наших ощущений; надо наблюдать при восприятии чужого опыта, чтобы нас не подвел авторитет человека, дающего нам описание вещи, которой мы не видели непосредственно; надо также следить за тем, чтобы нас не обманула многозначность и иносказательность слов и выражений, которыми мы обозначаем вещи; определение, которое мы даем вещи, должно вытекать из точного знания о вещи; разделение вещей на роды, виды и т. п. должно соответствовать имеющемуся у нас понятию о них; отношение одной вещи к другой также должно рассматриваться соответственно ее понятию; один человек тем больше превосходит в своих знаниях другого, чем больше понятий о вещи он имеет и чем больше эти его понятия связаны с эмпирией.

Мы перечислили здесь правила образования понятий, установленные Гассенди, чтобы читатель мог видеть основную сенсуалистическую и эмпирическую тенденцию в его «Логике» и чтобы ясна была та реформа, которую он предпринимает по отношению к логической науке,— реформа, на которой он настаивал в своей работе против аристотеликов.

Смысл устанавливаемых Гассенди 16 правил для суждений (мы не станем их перечислять) сводится к

рассмотрению правильности сочетаний субъекта и предиката в суждении. Продуманной систематики суждений он не дает, а просто перечисляет разные их виды, следуя простому принципу перечисления. Например, он говорит, что правильное суждение — такое, в котором утверждается что нечто есть, если оно на самом деле есть, или же что нечто не есть, если его на самом деле нет. Ошибочное суждение — такое, которое приписывает бытие тому, чего нет, или небытие тому, что на самом деле есть. Гассенди различает качественное и количественное, необходимое и случайное, опосредствованное и непосредственное суждение. Он не называет последнее «интуицией», как это сделал Локк, но имеет в виду именно интуицию в том эмпирическом смысле непосредственного чувственного усмотрения, которое надо отличать от рациональной интуиции Декарта. Гассенди приводит целый список таких непосредственно усматриваемых, истинных самих по себе суждений. Например, каждая вещь либо есть, либо не есть; существующая вещь не может одновременно быть и не быть; по отношению к любой вещи может быть истинным либо утверждение, либо отрицание. Гассенди не учитывает здесь понятия «становления», которое предполагает, что вещь может быть одновременно в состоянии бытия и небытия.

Все самоочевидные положения Гассенди называет максимами. Максимумы, говорит он, бывают простыми предложениями (такowymi являются вышеупомянутые максимумы). Но они могут быть и настоящими логическими суждениями, когда базируются на определенных логических категориях. Эти последние не непосредственны, а принадлежат к выводному знанию в том смысле, что выводятся из соответствующих категорий и являются переходом к умозаключению. Гассенди дает перечисление таких категорий и приводит примеры соответствующих, на них основанных суждений. Приводятся следующие категории: род, качество, специфическая особенность, определение, целое, часть, вещь, свойство, условие, следствие, действие, равенство, взаимосвязь, отдельность, сходство, количество, противоположность, мнение, отрицание, авторитет божий,

авторитет человеческий. Гассенди, несомненно, идет дальше 10 аристотелевских категорий. Но он не осуществляет выведения категорий, т. е. не доказывает необходимость определенного их числа и последовательности. Кроме того, он не дает и диалектического сопоставления противоположных категорий, а только перечисляет их одна за другой.

В своем учении о силлогизме, которое он излагает опять-таки в виде 21 правила, Гассенди рассматривает в качестве силлогизмов не только три традиционные аристотелевские формулы категорического силлогизма, но, кроме того, и энтимему (сокращенный силлогизм), индукцию, аналогию, гипотезу, предвосхищая в этом отношении то, что впоследствии сделал Гегель. В гассендиевой систематике силлогизмов имеют место также силлогизмы разделительный (дизъюнктивный), аподиктический, проблематический и софистический (паралогизм). Гассенди правильно говорит, что основой софистического силлогизма обычно служит многогранность понятий человеческого мышления.

Наиболее поучительной частью «Логики» является небольшой заключительный отдел о методе. Вначале Гассенди поясняет, что его логика дает методологию открытия новых фактов, правильной научной оценки этих фактов и правильного научного изложения открытий, их сведения в научную теорию, методологию научной классификации. Открытие, описание плюс классификация — этим Гассенди точно определяет задачу, стоявшую перед естествознанием XVII—XVIII вв.

Основными методами достижения поставленной научной цели Гассенди считает анализ и синтез. В 14 правилах научного метода он разъясняет, что, когда наука отправляется от конкретного предмета, разделяя его, она идет путем анализа, а когда наука отправляется от некоторых общих свойств предмета, слагая их, она следует методу синтеза. Гассенди очень правильно подчеркивает единство аналитического и синтетического методов. Можно сказать, что в данном вопросе Гассенди стоит выше как рационалистов, у которых в общем основой науки признается синтез в ущерб аналитическому методу, так и эмпириков, у которых роль

синтеза в науке сводится на нет и в качестве единственного научного метода утверждается анализ. Открытие делается путем аналитического разложения конкретного целого на его элементы. При сведении этих элементов в систематическую научную теорию надлежит идти посредством синтеза от хорошо определенного общего и абстрактного к конкретному. Такова основная идея учения Гассенди о методе, как он изложен в «Логике».

Используемый Гассенди прием — излагать логику в виде *правил* — напоминает нам как метод Бэкона в «Новом Органоне», так и метод Декарта в его работе «Правила для руководства ума». При всем этом, как мы уже говорили, Гассенди, больше чем кто-либо из его современников, был систематиком в том смысле, что он придерживался порядка изложения логики, который был принят в схоластической философии¹. Это наложило отпечаток на его логическое учение. Однако логика Гассенди проникнута материалистическим духом. Это наука о вещах, о материальных предметах и их свойствах, а не об отвлеченных от материи понятиях. Основа логики Гассенди — материалистический сенсуализм.

ЗАЩИТА И ПРОПАГАНДА АТОМИСТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА ЭПИКУРА

Физические воззрения схоластиков в основном происходили из воззрений Аристотеля, сформулированных в его «Физике». Усвоенной схоластиками физике Аристотеля Гассенди противопоставляет физику, которую он с некоторыми отклонениями, внося поправки, вытекавшие из естественнонаучных взглядов его эпохи, берет у Эпикура. Физические воззрения Гассенди изложены им как в работах об Эпикуре, так и во втором отделе его «Системы философии», носящем название «Физика». Вопросы физики Гассенди касается также в двух своих работах, посвященных критике «Метафизических размышлений» Декарта.

¹ См. В. П. Зубов. Пьер Гассенди. «Вопросы истории естествознания и техники», вып. 2, 1956, стр. 75.

Полезно сравнить атомистическую физику Гассенди с корпускулярной теорией материи Декарта, поскольку эти две теории противостояли друг другу на протяжении XVII—XVIII вв., а отчасти еще и в XIX в., пока последующее развитие физических воззрений на материю не поглотило и не растворило их в одной всеохватывающей диалектической теории материи.

Оставаясь вместе с Декартом на почве механистического материализма, Гассенди резко сталкивался с ним в трактовке механистической картины мира. Декарт отождествлял материю с пространством и отрицал пустоту. Частицы материи (корпускулы) он мыслил как бесконечно делимые и лишённые массы геометрические фигуры, взаимодействие которых образует исключаящую пустоту среду. Предлагая чисто количественную теорию материи, Декарт соответствующим образом истолковал и такие различные состояния материи, как свет, теплота, холод, исключая их субстанциональное толкование. Декарт толковал их как состояния среды, вызванные движением корпускул, Гассенди же отделял материю от пространства и, подобно Демокриту и Эпикуру, признавал существование пустоты. Материю он представлял как совокупность неделимых частиц, обладающих массой и тяжестью, — атомов, взаимодействие которых осуществляется в пустоте через столкновение и сцепление.

Гассенди различает *Вселенную* и доступный чувственным восприятиям мир. Вселенная одна, она бесконечна и вечна, она есть неизменное целое. Видимый мир есть часть Вселенной. Он имеет начало и конец в пространстве и подвержен возникновению и уничтожению. И если бесконечная и вечная Вселенная одна и другой Вселенной нет, то видимых миров существует бесконечное множество.

Вселенная, по Гассенди, — это в строгом смысле общий принцип вещей природы, который как бы раздваивается на два начала — материю и пустоту. Материя является основанием величины, массы, фигуры, сопротивления, плотности, непроницаемости, тяжести тел и их способности касаться. Пустота есть объективная реальность, как и время, которое есть род пустоты. Пу-

стота есть отрицание материи — она характеризуется бестелесностью, неощутимостью, неспособностью действовать и подвергаться действию. Пустое пространство неподвижно и независимо от изменений материальных тел. Материя же находится в вечном движении именно из-за наличия пустоты, в которой она имеет возможность двигаться¹. Таков общий принцип Гассенди (как и Эпикура): признается только механическое движение материи, причем выводится оно из соотношения материи и пустоты.

Природа, или наблюдаемый мир,— это сложное образование. Но раз есть нечто сложное, то есть и простое, из которого образуется сложное. Все старые, механистические материалисты толковали материальное как вещественное и искали то изначальное, из которого образуются сложные физические тела. Этим изначальным являются, по Гассенди, элементарные частицы вещей. Они абсолютно неделимы. Если бы они были бесконечно делимы, как утверждает Декарт, то они в конце концов сравнялись бы с пустотой. Так как элементарные частицы вещей неделимы, то их правильно называть *атомами*. Это и есть та *атомистика*, которая была рождена философской мыслью древней Греции и реставрирована для новой науки Гассенди. При этом Гассенди в XVII в. располагал не только мыслью, как древние греки, но и микроскопом. Ссылаясь на микроскоп, он говорит в своей «Физике» (часть «Системы философии») об огромной тонкости природы, которая в зерне проса различает больше частей, чем человек может различить в горах Кавказа или даже на всей Земле. Гассенди приводит пример клеща, который невооруженному глазу кажется точкой, детали которой глазом неразличимы, между тем как с помощью микроскопа было обнаружено, что клещ имеет мелкие части, в свою очередь подразделяющиеся на еще меньшие части. Своего рода предельном тонкости природы и является атом.

Атомы неуничтожимы и вечны. Гассенди вслед за

¹ «Эта пустота, отрицательное, противоположное утвердительному, есть также начало движения атомов; они как бы побуждаются пустотой наполнять и отрицать ее» (Гегель. Лекции по истории философии. Соч., т. IX. М., 1932, стр. 268).

Эпикуром формулирует принцип *неуничтожимости материи*.

Атомы неодинаковы, они различаются величиной, фигурой, тяжестью и такими вторичными качествами, как шероховатость или гладкость, которые имеют значение при образовании из атомов агрегатов. Самым важным свойством атомов является тяжесть (вес). Поскольку атомы мыслятся Гассенди находящимися в пустоте, то тяжесть атомов является как бы внутренним импульсом, внутренним источником их непрерывного стремления к движению.

Гассенди различает внутреннее движение в атомах, истекающее из наличия в них тяжести и веса, и движение внешнее, возникающее в результате их столкновений, ударов и взаимных отталкиваний. Движение есть вечное и неуничтожаемое свойство атомов. Материя активна, а не пассивна, говорит он. То, что мы называем покоем, есть связанное движение. Видимое движение есть несдерживаемое движение. Этим самым Гассенди, как физик и философ, отвергает первотолчок со стороны бога, вызвавший по Декарту, движение материи, хотя он же, как теолог, делает оговорки о том, что бог создал и материю и движение, только пустоты бог не создавал: это Гассенди признает и как теолог.

Критикуя схоластическое учение о симпатии и антипатии как причинах притяжения и отталкивания тел, Гассенди старается, опираясь на мысли Эпикура, дать реальное физическое объяснение притяжения и отталкивания. Он отрицает дальное действие. Притяжение магнитом ненамагниченного куска железа объясняется тем, что атомы, истекающие от магнита, соответствуют атомам притягиваемого куска, в силу чего они легко переплетаются.

В противоположность схоластическим учениям о конечных причинах Гассенди опровергает телеологию и рисует строго причинную картину мира, развивая идею механической причинности. Те органы, утверждает он, которыми обладают животные организмы, не были с самого начала созданы ради тех целей или функций, которые мы в них наблюдаем. Эти органы возникли без каких-либо телеологических мотивов, а затем ус-

вершенствовались благодаря полезности. В своей работе против аристотеликов, более свободной от ссылок на бога, Гассенди писал по этому поводу, что схоластики, где им ясна причина какой-нибудь естественной вещи, таковую причину принимают и выставляют, там же, где такой причины не знают, прибегают к первой причине, или к богу, ссылаясь на договор, заключенный в начале вещей между богом и природой, хотя они не знают ни нотариуса, удостоверившего этот договор, ни реестра, где последний указан. Нет божественного предопределения, как, впрочем, нет и абсолютной свободы, поскольку мир управляется механическими законами Вселенной.

Эпикур допускал самопроизвольное отклонение атомов от своего пути при падении в пустоте. «Гассенди,— говорит Маркс,— хвалит Эпикура за то, что он, руководствуясь одним только разумом, предвосхитил опыт, согласно которому все тела, несмотря на то что они весьма различны по своему весу и массе, с одинаковой скоростью движутся при падении сверху вниз»¹. Именно это обстоятельство побудило Эпикура привлечь для объяснения причин столкновений атомов необъяснимое далее отклонение атомов от прямой линии падения. Советский историк науки В. П. Зубов² отмечает, что у древних атомистов, стало быть и у Эпикура с его «отклонением», вопрос об источнике и причине движения атомов оставался невыясненным, точно так же как и «отклонение» атомов от прямой линии падения было необъяснимым допущением, далеким от понятия об инерциальном движении, согласно которому приведенное в пустоте в движение тело будет двигаться равномерно и постоянно по одной и той же линии, пока не будет выведено из этого движения какими-либо внешними причинами. Гассенди имеет отчетливое понятие об инерциальном движении и отклонение атомов от прямой линии падения старается истолковать более в духе механической причинности и механических понятий своей эпохи. Атомам присуща способность движе-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 50.

² См. В. П. Зубов. Развитие атомистических представлений до начала XIX века, стр. 191.

ния, но она изначально различна у разных атомов как по скорости, так и по направлению движения. Так внутреннее движение дополняется внешним движением, проистекающим от столкновений атомов, и в итоге происходит их соединение в тела.

Из встречающихся друг с другом атомов образуются сначала самые маленькие сращения атомов, или *молекулы*. Вследствие присоединения к молекулам новых атомов и соединения молекул возникают физические тела определенной формы, доступные наблюдению.

Деятельность соединения атомов в тела есть формирование тел. Число атомов в природе не бесконечно, хотя и велико, но число атомов превосходит число форм. Мысли Гассенди о форме напоминают соответствующие идеи Бэкона.

Тело, или вещь, есть совокупность атомов, соединенных в определенном порядке. Человеческая душа, как утверждал и Эпикур, тоже есть тело, но составленное из особого рода мелких, подвижных, огненных атомов. Душа телесна, утверждает Гассенди, ибо если бы она была бестелесна, то она была бы подобна пустоте. Пустота не может испытывать действие и не может сама действовать, а душа и испытывает действия и сама действует, что и доказывает ее телесность.

Гассенди говорит о двух частях души. Чувствующая душа воспринимает исходящие от тел образы, и местом ее нахождения служит все тело. Разумная душа расположена в мозгу. Она есть то, что мы называем памятью, она сохраняет знания, добытые чувствующей душой, и создает познание в собственном смысле слова. Разумная душа действует по поводам, доставляемым ей чувствующей душой, и зависит от последней.

Вместе со смертью тела умирает и душа. Смерть есть удаление из тела атомов души. Атомы души со смертью, однако, не обращаются в ничто, ибо материя неуничтожима, распад души на атомы совершается наподобие того, как вода превращается в пар или дрова в дым.

Гассенди восстанавливает и развивает эпикурейскую космогоническую теорию. Движение атомов в пустоте приводило к их скоплению и взаимному сцепле-

нию. Вначале образовалась нерасчлененная хаотическая масса атомов. Затем произошла их дифференциация, тяжелые атомы оказались внизу, более легкие — наверху. Самые легкие, поднявшись еще выше, образовали небо, звезды, Солнце, Луну, воздух. Упавшие вниз атомы образовали Землю и воду. Растения и животные образовались из семян, возникших из атомов земли. Вселенная и ее принципы — атомы — вечны, но видимый мир не вечен, он рождается и умирает либо в силу того, что распадаются его части, либо вследствие того, что внутри мира возникает борьба противоположных начал, ведущая к мировому пожару, либо же вне видимого мира может явиться причина, ведущая его к гибели. «Разные части мира, как бы устав служить ему и разъединившись, вскоре распадаются на куски и переходят, наконец, в атомы. Последние, достигнув свободы пустого пространства, устремляются навстречу друг другу и повторяют первичные движения, и либо долго несутся вперед, либо вскоре врываються в другие миры, или же, столкнувшись с другими атомами, сцепляются с ними, кладя начало новым мирам»¹.

Бесконечное количество атомов дает основу для бесконечного множества миров. Бесконечное разнообразие миров — закон Вселенной! Здесь Гассенди выступает не только как восстановитель учения Эпикура, но и как последователь Джордано Бруно и союзник Декарта.

Вся эта, вкратце изложенная нами *физика* Гассенди или, точнее, его *натурфилософия* является также и его *метафизикой*, потому что у Гассенди, как и у большинства механических материалистов, натурфилософия и метафизика (т. е. учение о субстанции природы и ее атрибутах, точнее, учение о соотношении духа и тела) сливаются в едином материалистическом, натурфилософском в своей основе, учении. Попытаемся теперь глубже вникнуть в это учение Гассенди и оценить его достоинства и недостатки.

Гассенди в своих трудах развивает механистическую

¹ См. настоящее издание, т. I, стр. 206.

картину мира: движение атомов, их внешние столкновения, характер их соединения, сами атрибуты атомов как первичных кирпичей мироздания — величина, фигура, движение — все это суть механические, в своей основе количественные определения. Гассенди жил в эпоху начинающегося века расцвета и великих открытий в математике, наконец, он сам был одним из крупных математиков своего времени. Маркс в этой связи, характеризуя материализм Гоббса, говорит: «*Физическое движение приносится в жертву механическому или математическому движению; геометрия провозглашается главной наукой*»¹. Известно также, что у Декарта материи дается геометрическое истолкование со всеми вытекающими из этого выводами. Маркс подчеркивает уныло-аскетический характер этого математического материализма и говорит, что в нем материя «теряет свои яркие краски», тогда как еще у Бэкона она «улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку»².

Маркс указывает, что материализм должен был пройти через стадию аскетизма и выступить как рассудочный, количественный материализм, чтобы «с беспощадной последовательностью» развить «все выводы рассудка» и преодолеть идеализм³.

В то же время еще Гегель правильно критиковал механический материализм⁴ именно за то, что от количественного математического однообразия атомов невозможен переход к качественной определенности материальных тел. «Как же можно понять различность, исходя из этих начал? Откуда происходит эта определенность, например цвет, форма, растение...?» — спрашивает Гегель⁵.

Но при всей близости Гассенди к математической науке и при всем механицизме его воззрений следует признать, что эти воззрения относятся еще к доматема-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 143.

² Там же.

³ Там же.

⁴ См. Гегель. Лекции по истории философии. Соч., т. IX. М., 1932, стр. 269—270.

⁵ Гегель. Наука логики, стр. 172.

тической эре, что они ближе к Бэкону, чем к Гоббсу и Декарту. Французский исследователь А. Койре, а вслед за ним советский историк науки В. П. Зубов справедливо заметили, что физика Гассенди осталась качественной, несмотря на стремление свести свойства материи к весу, числу, мере. «Гассенди почти всюду отправляется от *чувственно наблюдаемых* качественных различий, постулируя затем существование атомов, специфически припоровленных к порождению подобных различий: атомов света, атомов звука, атомов теплоты, атомов холода и т. д.»¹

С этим обстоятельством связаны возражения Гассенди против учения Декарта о бесконечной делимости частиц материи — корпускул. Точку зрения Декарта он толковал как математическую, считая, что в отношении математических величин, отвлеченных от вопросов о физическом бытии, т. е. в сфере математических абстракций, допустима точка зрения бесконечной делимости. Но атомы суть не математические точки, а мельчайшие физические тела, а потому и все математические аргументы о бесконечной делимости не имеют отношения к вопросу о физической материи.

Известно, что физика XX в. разделила атомы. Парадокс в том, что атом, название которого означает «неделимое», на самом деле оказывается делимым. Казалось бы, точка зрения Декарта о бесконечной делимости корпускул ближе к современному нам взгляду о неисчерпаемости атома. Это так. Но с другой стороны, утверждение Декарта о бесконечной делимости корпускул оставалось у него постулатом, фактически же он приходил к тому, что разделял корпускулы на три традиционных заключительных элемента: огонь, воздух, земля, т. е. приходил своим особым путем к качественному определению материи.

Конечно, Декарт был прав по сравнению с Гассенди, когда, отрицая субстанциональную теорию теплоты и света, говорил, что нет необходимости наделять пламя или огонь какими-то особыми материальными качествами тепла или света, что и теплота и свет суть лишь

¹ В. П. Зубов. Развитие атомистических представлений до начала XIX века, стр. 192.

различные виды движения мельчайших частиц. Но подобно тому как понимание атома, согласно которому он представляет собой неделимую частицу материи, держалось в физике вплоть до конца XIX в., так и субстанциональная теория теплоты была экспериментально опровергнута только в начале XX в. экспериментами Румфорда, доказавшего, что тепло «не может быть материальной субстанцией», а «есть движение»¹.

Разумеется, Декарт был прав, отрицая наличие пустоты в природе и толкуя природу как непрерывный материальный континуум, а Гассенди был неправ, предполагая, вслед за Эпикуром, наличие абсолютного, отличного от материи пространства. Безусловно, неправильно было толковать пространство, эту форму бытия материи, как особую субстанцию. Но и картезианское учение о протяженности было отнюдь не признанием пространства атрибутом материи, а сведением материи к пространству. Материя у Декарта, по крайней мере в принципе, была чисто геометрической фигурой, лишенной вещества, массы. Материя же у Гассенди совпадает с понятием массы, вещества, хотя неправомерно отделена от пространства. Такая картина выясняется при сравнении той и другой философии.

С другой стороны, у Декарта его корпускула, будучи геометрической фигурой, не абсолютно лишена того, что можно назвать плотностью, поскольку, по Декарту, место, занятое одним телом, не может быть занято другим. А у атомистов, как отмечает В. П. Зубов, пустота не была абсолютным ничто, ибо в этом случае она не могла бы иметь количественных и пространственных характеристик: все нули одинаковы. «На деле пустота у атомистов оказывалась некоей непрерывной тончайшей материальной средой»; и далее: «точно так же пустое пространство было для Гассенди в конечном итоге тончайшей непрерывной материальной средой», — пишет В. П. Зубов². Эта тончайшая материальная среда, заполняющая мировое пространство, получила в свое

¹ См. А. Эйнштейн и Л. Инфельд. Эволюция физики. М., 1956, стр. 72—73.

² В. П. Зубов. Развитие атомистических представлений до начала XIX века, стр. 40, 196.

время название эфира. Современное научное понятие о пространстве как форме бытия материи диалектически преодолевает как представления Декарта, так и атомистической теории Эпикура, Гассенди, Ньютона, французских материалистов XVIII в., объединяя в высшем синтезе то ценное, что было в том и другом учении и освобождая их от односторонности.

ПОЛЕМИКА С ДЕКАРТОМ И ОБОСНОВАНИЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО СЕНСУАЛИЗМА

Как мы упомянули выше, у Гассенди его натурфилософия, его *физика* совпадала с тем, что можно называть его метафизикой. А современник Гассенди Декарт отделял свою материалистическую физику от своей метафизики, которая была не материалистической. Метафизика Декарта дуалистична, построена на учении о двух независимых субстанциях — духе и теле, о непротяженности духовной субстанции и о том, что этой духовной субстанции присуща способность познания сущностей вещей, независимая от ощущений, основывающаяся на «естественном свете разума», «врожденных идеях» и независимой от чувственного знания интуиции. Декарт утверждал, что чувственность является источником лишь неотчетливого, неясного знания, а ясное и отчетливое знание дается интеллектуальной интуицией. Если Гассенди и его друг и единомышленник Томас Гоббс защищали принципы эмпиризма и сенсуализма, то Декарт противопоставлял им *рационалистическую* теорию познания.

Гассенди выступил совместно с Гоббсом против метафизического учения Декарта, отстаивая материалистическую позицию. Так как с метафизическим учением Декарта была связана его рационалистическая теория, то Гассенди выступил против нее, отстаивая принципы *эмпиризма* и *сенсуализма*. Замечания, сделанные Гассенди Декарту, интересны тем, что Гассенди формулирует в них свои взгляды без постоянных ссылок на Эпикура, самостоятельно и избегая теологических оговорок, выступает открыто как враг идеализма и сторонник материализма.

Первое же возражение Гассенди направлено против формулы Декарта: «Я мыслю, следовательно, я существую». Гассенди, не оспаривая этого самого по себе правильного положения, резонно замечает, что факт моего существования вытекает не только из моего мышления, но и из всякого иного моего действия. «Ведь ты мог то же самое положение, — говорит Гассенди Декарту, — вывести из любого другого своего действия, ибо естественный разум нам говорит, что все, что действует, существует»¹.

Кроме того, говорит Гассенди (так же, как и Гоббс), из положения «я мыслю, следовательно, я существую» отнюдь не вытекает положение, что я есть *дух*, независимая от тела мыслящая субстанция. Делать из приведенного положения такой вывод — это все равно, что делать свойство вещи самой вещью или же делать деятельность субъектом деятельности, т. е. превращать предмет в субъект, что неправомерно, ибо противоречит действительному соотношению вещей и их свойств в объективном материальном мире². Вывод Декарта ничем не отличается от вывода: «Я гуляю, следовательно, я есть прогулка». Этот иронический пример, выдвинутый первоначально самим Декартом в качестве контр-возражения против его критиков, был затем остроумно использован Гоббсом³ и Гассенди против Декарта.

Из положения «я мыслю, следовательно, я существую» логически следует, что я есть мыслящее существо, которому в числе прочих свойств или родов деятельности принадлежит свойство мышления.

Декарт, отвечая на возражения Гассенди, указывал, что никакая другая деятельность человека не может дать ему основания для вывода о существовании, если одновременно с ней не будет присутствовать *мышление* о своем существовании, в то время как мышление не

¹ *Petri Gassendi Opera omnia*, t. III. Lugduni, 1658, p. 284.

² Превращение предикатов вещей в субъекты, а субъектов — в предикаты есть операция, осуществляемая любым философ-идеалистом; см. аналогичную критику гегелевского идеализма у К. Маркса и Ф. Энгельса (см. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Из ранних произведений, стр. 638).

³ См. *В. Ф. Асмус*. Декарт. М., 1956, стр. 207.

требует никакой другой деятельности, чтобы судить о том, что я существую. В ответ на это Гассенди справедливо говорит, что Декарт по сути дела совсем не показал, каким преимуществом перед прочей деятельностью человека отличается мышление, преимуществом, которое позволяло бы ему одному приписывать силу доказательства существования человека.

Гассенди утверждает, что Декарт не дает никакого определения мышления и не вносит буквально ничего нового в познание его природы. Намерение Декарта, несомненно, состояло в том, чтобы сделать природу души более отчетливо познаваемой, чем природу тела, но он этого не выполнил. Сказать о мышлении, что оно есть субстанция,— значит определить одно неизвестное через другое. Нужно указать положительные свойства субстанции мышления. Например, о телесной субстанции мы знаем, что она имеет протяженность, фигуру, что она заполняет определенную часть пространства и обладает еще рядом других свойств. Но что знаем мы о духовной субстанции? Что она не есть соединение телесных частей, ни нечто способное ощущать, ни что-либо другое. Такие определения чисто негативны и ничего не дают для понимания сущности мышления. Чтобы мы тебя знали, нам надо знать не то, чем ты не являешься, а то, чем ты являешься, нам нужны позитивные определения твоих свойств, говорит Гассенди Декарту.

Декарт похвально тем, что его независимая от чувственности интуиция дает ясное и отчетливое знание субстанций, но разве, когда он определяет мышление как нечто непротяженное, он дает ясную и отчетливую идею самого себя? Разве нельзя сравнить Декарта со слепым, который, чувствуя теплоту и узнав, что теплота исходит от Солнца, воображает, будто он имеет ясную и отчетливую идею Солнца, так как если его спросят, что такое Солнце, то он может ответить, что это нечто дающее тепло? Разве это ясная и отчетливая идея о Солнце? Ведь если бы Декарта попросили дать точное и ясное понятие о вине, то он не ограничился бы тем, что сказал: «Вино есть белая или красная опьяняющая жидкость», а попытался бы исследовать и объяснить

нам внутреннюю сущность вина, его субстанцию, состоящую, как показывают наблюдения, из водки, винного камня, слизи и других веществ, смешанных между собой в том или ином количестве и в той или иной пропорции. Точно так же, когда от нас требуется дать определение мышления, то недостаточно сказать, что это способность думать, понимать и т. д., а надо путем как бы некоторой химической операции так исследовать мышление, чтобы можно было показать его подлинную основу, его настоящую субстанцию во всей полноте ее свойств.

Гассенди не ограничивался в своих «Сомнениях» негативными возражениями против метафизики Декарта, он совершал, по его словам, «химический анализ мышления», устанавливал: 1) материальную основу и, более того, в соответствии со своими общими механистическими положениями — протяженность и атомистическую структуру мышления; 2) эмпирическую и сенсуалистическую основу мышления. В своей критике декартовой метафизики Гассенди дает *материалистический анализ познания*.

Декарт, говорит Гассенди, не доказал, что мышление не есть начало телесное и материальное. Более того, Декарт сам гораздо более уверен в реальности материальной субстанции, т. е. тела, чем в реальности непротяженной субстанции своего мышления. Единственное, что он мог доказать, — это что душа не есть грубая материальная субстанция, которую мы видим в других телах природы, окружающих нас, но он не опроверг того, что душа может состоять из особого рода материи, образующейся из малых частиц вещества, подобных веществу огня.

И в этом вопросе — о природе души — Гассенди использует теорию античной атомистики. Душа есть в своей сущности телесное начало, состоящее из атомов особой структуры, есть некая чистая, прозрачная и тонкая субстанция, нечто вроде дуновения, проникающего все тело или по крайней мере мозг и его части, одушевляющего их и выполняющего там все функции. Душа отнюдь не восседает, подобно кормчему на корабле, как это изображал Декарт, но, имея протяженную атомисти-

ческую структуру, рассеяна по всему телу. Душа сосредоточена не в одной шишковидной железе, а связана со всей нервной системой и всем мозгом.

Она растет вместе с ростом того тела, частью которого она является, и дряхлеет вместе с ним. Она здорова тогда, когда здорово тело, и больна тогда, когда болеют те материальные органы, которые представляют собой ее основу.

Если бы, как говорит Декарт, сущность человеческого *Я* сводилась к мышлению, то человек не мог бы существовать ни одного мгновения без мышления, он должен был бы мыслить, находясь в утробе матери, пребывая в летаргическом сне или в состоянии безумия. Характерно, что Декарт, отвечая на эти доводы Гассенди, писал, что поскольку мышление, которое не мыслит, есть нонсенс, то душа человека мыслит всегда, в том числе и в утробе матери! При этом следует помнить, что Декарт все прочие психические функции человека, бессознательные и подсознательные, все то, что впоследствии Лейбниц назвал «малыми перцепциями», равно как и все чувственные формы познания, а также аффекты души (эмоции) начисто отделял от мыслительной деятельности, как таковой, относя их к физиологическому автоматизму, тогда как Гассенди склонен был, как эмпирик и сенсуалист, сводить мыслительную деятельность человека к чувственному знанию. Отсюда и происходило различие позиций Декарта и Гассенди. Стремление подчеркнуть специфику понятийного знания приводило Декарта к метафизическому идеализму. Стремление материалистически объяснить психику человека приводило Гассенди к утере специфики мышления, к утере качественного своеобразия высшей ступени психической деятельности человека и к вульгарной трактовке мышления как особой материи. И Декарта и Гассенди ограничивали современный им уровень исследования деятельности центральной нервной системы, уровень исследования человеческой психики и метафизическая односторонность их методологии.

Основным доказательством материальности души, т. е. психической деятельности человека, Гассенди считает материальную природу человека в целом. При

этом он пользуется соответствующими теориями Эпикура. Ощущения от воздействия внешних вещей возникают в человеческой психике таким образом, что от вещей истекают состоящие из особого рода подвижных атомов зрительные, слуховые и другие образы. Они проникают в сознание человека через соответствующие органы чувств: глаза, уши и т. д. Таким образом, здесь, по Гассенди, действуют чисто материальные компоненты познания. Но это и есть основа всякого знания, в том числе понятий и мышления, как такового. И оно вследствие этого материально. Если бы мысли были непротяженны, то каким образом они могли бы воспринять протяженный образ воспринимаемой вещи? Идея, говорит Гассенди, понимая под идеей образ вещи, очевидно, не вполне лишена протяжения. Но если это так, то как может человек, не будучи протяженным, пользоваться ею? Когда наша душа совершает усилие, она заставляет двигаться наши телесные органы и даже, с их помощью, внешние вещи, но это возможно только через соприкосновение. А каким образом может совершиться соприкосновение без тел, которые соприкасаются?

В связи с критикой идеалистической концепции Декарта по вопросу субстанциональности души Гассенди опровергает различие, которое Декарт ввел между мыслящим человеком и животными как якобы лишенными души автоматами, действующими лишь в силу определенного расположения органов, подобно машинам. Гассенди доказывает, что между человеком и животными в отношении психики нет принципиального различия, имеет место только количественная разница. «Если разум есть нечто ощущающее и воображающее, то он, по-видимому, должен быть приписан животным»¹. Конечно, животные не обладают человеческим разумом и лишены человеческого дара речи, но они разумны по-своему и обладают своим собственным способом общаться.

Вопреки мнению Декарта, будто чувственное познание не способно открыть сущности вещей, будто оно

¹ *Petri Gassendi Opera philosophica*, t. III. Lugduni, 1658, p. 303.

является источником неотчетливого знания, Гассенди доказывает, что в основе всякой науки лежит именно ощущение, чувственность, опыт и что основой рационального знания являются именно они, а не мышление само по себе, не «естественный свет разума», или независимая от ощущений «интеллектуальная интуиция».

Акт ощущения состоит в восприятии внешних образов вещей. Поскольку наши органы чувств механически воспринимают в себя материальные образы внешних вещей, то ощущения всегда безошибочны, как безошибочна прямая линия, которую мы чертим, располагая прямой линейкой. Ошибки, которые мы допускаем в познании, вопреки Декарту, проистекают не из ощущений, а из заключений ума, когда эти заключения совершаются без достаточных оснований (почерпнутых из ощущений). Декарт в качестве примера ошибочности чувственного знания приводит пример башни, которая четырехугольна, но издали кажется круглой. Гассенди использует этот пример с обратной целью: чувственное восприятие отдаленной башни, каково бы оно ни было, всегда истинно, а мнение, высказываемое при рассуждении, может быть либо истинным, либо ложным.

Разум человека не обладает никакими врожденными идеями — человек рождается на свет без того приданого, которым, по Декарту, наделяет бог человека при его рождении. Даже идея бога не врождена, потому что есть много атеистов — людей, не верящих в бога. *Нет ничего в интеллекте, чего первоначально не было бы в ощущении!*

Ощущение есть основа разума и его критерий. Истинность или ложность понятий и суждений разума проверяется путем сопоставления их с очевидностью, фактом, ощущением. Если разум соответствует очевидности ощущения, его выводы правильны, если же он противоречит чувственной очевидности, они ложны.

Гассенди заимствует из «Канона» Эпикура его учение о предварительном понятии, вводя этим в свою эмпирическую теорию познания момент рационального знания, момент деятельности предвосхищающего опыт понятия.

Поскольку Гассенди говорит о ясности и отчетливости «предварительного понятия», то можно подумать, что речь идет о чем-то похожем на врожденные идеи Декарта, которые ясно и отчетливо усматриваются разумом в самом себе и применяются во всяком знании в качестве исходных моментов. Согласно Гассенди, «предварительное понятие» служит принципом всякого суждения и всякого умозаключения, выступая в последнем в роли большой посылки. Однако его «предварительные понятия» не врождены, а образуются умом на основе ранее полученных и проверенных ощущениями чувственных впечатлений. Они образуются путем наложения друг на друга сходных восприятий, отбрасывания их различий и удержания лишь того, что все они имеют общего между собой. Это зародыш того учения о природе общих понятий, которое впоследствии разрабатывалось Локком.

И ощущение и рациональное знание, которое опирается на ощущения и не противоречит принципу очевидности, являются *отражением природы*. Наше познание воспринимает явления вещей так, как эти явления в самом деле существуют, говорит Гассенди.

Гассенди в конце концов выступает за познаваемость природы, в том числе и сущностей вещей. Мы видели, что в работе против аристотеликов он называет себя скептиком и говорит о том, что мы познаем только видимость, а познания сущности вещей, т. е. истины, не достигаем. В письме к Чербери он уже говорит несколько иначе: «...хотя я не стану утверждать на манер академиков, что истина вещей непознаваема, однако я считаю возможным утверждать, что до настоящего момента она не познана»¹. И дальше: «Я буду настаивать на том, что определение истины как соответствия познающего интеллекта с познаваемой вещью совсем недурно». В «Своде философии Эпикура» и в «Системе философии» Гассенди приводит различные доводы против скептицизма, в частности тот известный довод, что скептики, утверждая, будто ничто не познаваемо, закрывают себе дорогу к познанию и этого

¹ См. настоящее издание, т. I, стр. 83.

познания: в самом деле, откуда им в таком случае известно, что все непознаваемо? Скептицизм молодого Гассенди сменяется выступлениями против агностицизма, в защиту материалистической теории отражения, разумеется со всеми недостатками, обычными для материализма XVII—XVIII вв.

Мы не станем здесь подробно разбирать те контр-возражения, которые Декарт сделал против возражений Гассенди.

Мы отсылаем читателя к книге В. Ф. Асмуса «Декарт», в которой дано обстоятельное рассмотрение всей полемики вокруг «Метафизических размышлений» Декарта, в том числе и полемики Декарта с Гассенди, с Гоббсом, с иезуитом Бурденом, с Антуаном Арно, с патером Катерусом¹.

Сделаем только некоторые выводы о характере полемики между Гассенди и Декартом. С одной стороны, в «Истории новой философии» Куно Фишера дается весьма неважная характеристика личности Гассенди в связи с его взаимоотношениями с Декартом. Гассенди якобы в дурном настроении, не вникнув хорошенько в декартовское учение, написал свои возражения, в которых не было недостатка в банальных риторических похвалах по адресу Декарта; но так как Гассенди имел страсть к тому, чтобы его хвалили и цитировали, был слишком тщеславен, чтобы быть беспристрастным критиком, и, кроме всего прочего, был настроен против Декарта из-за того, что тот в своем сочинении о метеорах не процитировал его объяснения паргелия, то его критика была и несправедливой и резкой. Куно Фишер защищает идеалистические моменты философии Декарта, и в его репликах по поводу Гассенди, как и Гоббса, сказывается раздражение идеалиста против материалистической критики идеализма².

Иной подход к личности материалиста Гассенди и к его возражениям Декарту мы имеем в книге советского философа В. Ф. Асмуса. «Возражения Гассенда отлича-

¹ См. В. Ф. Асмус. Декарт. М., 1956, стр. 196—222.

² См. Куно Фишер. История новой философии, том первый. СПб., 1906, стр. 225, 409—410, 421.

лись обстоятельностью и тщательностью анализа. Добрейший, обаятельный человек, этот ученый-материалист в рясе католического священника приступил к своей критике деликатнейшим образом», — пишет В. Ф. Асмус¹. Он указывает, что Декарт отнесся к критике со стороны Гассенди с большим вниманием, отдавая предпочтение его доводам сравнительно с доводами Гоббса², и что Декарт на многие веские соображения Гоббса и Гассенди по существу даже не дал ответа³.

С оценкой Гассенди со стороны В. Ф. Асмуса надо в целом согласиться: это объективная оценка⁴. Но в то же время, читая критику Гассенди, пельзя не заметить ее насмешливо-иронический тон, а читая ответы Декарта, убеждаешься в его крайней раздраженности. Оба они расточают друг другу любезности, но вот Декарт заключает свои ответы словами: «Меня обрадовало то, что столь известный человек в таком обстоятельном и тщательно отделанном рассуждении не привел ни одного аргумента, который опрокинул бы мои доводы, и даже против моих заключений не выдвинул ничего такого, на что мне не было бы весьма легко ответить»⁵. Еще вышекомернее ответ Декарта на вторые возражения Гассенди: в письме, адресованном его издателю Клерселье, Декарт говорит, что он считает излишним продолжать спор с Гассенди.

Дело в том, что защитить идеалистическую метафизику Декарта, его учение о трех независимых субстанциях, о врожденных идеях, о независимой от чувственного знания интуиции и т. д. от нападок философов-эмпириков с их простыми доводами и апелляциями к здравому смыслу, чувственному знанию было невозможно. Защищая свои идеалистические тезисы от

¹ В. Ф. Асмус. Декарт, стр. 211.

² См. там же, стр. 216.

³ См. там же, стр. 220.

⁴ «Не будь он (Гассенди.— Е. С.) по природе таким скромным и застенчивым, его современнику Декарту не так-то легко было бы затмить его, ибо его влияние на науку было очень велико» (Дж. Бернал. Наука в истории общества. М., 1956, стр. 256).

⁵ *Descartes. Oeuvres*. Paris, 1872, p. 379.

нападок материалистов, Декарт находился в невыгодном положении не только из-за идеализма своей метафизики. Ведь он сам защищал материалистические позиции в физике, а в своем учении о страстях души развивал по сути дела материалистическую трактовку психической деятельности человека, приближаясь к взглядам Гассенди. Правда, Декарт считает всю деятельность чувственности, о которой он говорит в упомянутой работе, автоматизмом нервно-физиологического порядка, а Гассенди считает ее познавательной, психической деятельностью. Но ведь Гассенди трактует психическую деятельность как чисто материальную (в смысле телесности психического), приближаясь в этом отношении к Декарту.

Однако в метафизике Декарта имелась одна крайне сильная сторона по сравнению с его оппонентами, которую правильно отмечает В. Ф. Асмус. Бедой всех эмпириков, начиная с Гассенди и Гоббса и кончая Локком и французскими материалистами XVIII в. (правда, Гассенди с его учением о «предварительном понятии» это, пожалуй, касалось меньше других), было то, что они недооценивали роль понятий в познании. Отсюда путь к агностическим утверждениям о невозможности познания сущностей и субстанций. Совсем иначе вопрос об истине и познании сущностей трактовался Декартом, Спинозой и Лейбницем. Они впадают в идеализм, но утверждают величайшую, безграничную силу разума, способного познать все тайны духовного и телесного мира, все скрытые сущности Вселенной и дать о них человеку ясное и отчетливое, всеобщее и необходимое знание. В этом состояла и сила и слабость рационалистов XVII в., учение которых было метафизически односторонним, как и учение их противников-эмпириков.

ЭТИЧЕСКИЕ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ГАССЕНДИ

Этическое и общественно-политическое учение Гассенди изложено им главным образом в третьей части его «Системы философии» (в разделе «Этика»), а также

в третьей части «Свода философии Эпикура». Гассенди разрабатывает этику в духе философии Эпикура, ставя в центр понятие *удовольствия*; правда, удовольствие он, как и Эпикур, усматривает в разуме, исследующем основания вещей. Идеи Эпикура так или иначе брались за основу всеми философами-материалистами XVII—XVIII вв. Например, «интеллектуальная любовь к богу» у Спинозы и у Джордано Бруно выражала ту же идею эпикурейской этики о познании как высшем благе. Это была этика мудрецов, философов, ученых.

Как известно, понятие удовольствия в пору господства религиозно-ханжеского аскетизма средневековья истолковывалось как наслаждение чисто чувственными благами, и в этой связи эпикурейской этике приписывали пропаганду развращенности. Это была одна из причин того, что католическая церковь наложила на учение Эпикура интердикт. Гассенди восстанавливает в этом вопросе истину, защищая эпикурейскую этику от клеветы.

Этику Гассенди считает центральной частью своей философии, ей служит и логика и физика. Этика есть наука о цели жизни; цель жизни — достижение *высшего блага*; высшим благом является *счастье*. Этика, следовательно, есть наука о путях достижения высшего блага и счастья.

Счастьем Гассенди, в согласии с Эпикуром, считает безмятежное состояние. Это не инертность, не сон и оцепенение, как проповедовали стоики, а жизнь с приятностью, как проповедовал Эпикур. Счастье — это свобода от страданий, душевная твердость, отсутствие боязни смерти, страха перед богами, бесплодных воспоминаний о прошлых благах и пустых мечтаний о благах будущих.

Если счастье — благо, то *несчастье* — зло. Несчастье — отсутствие удовольствия, безмятежного состояния, сочетаемого с приятностью.

Действия человека детерминированы механической причинностью. Но поскольку в природе нет божественного вмешательства и предопределения и поскольку человек пользуется разумом, он имеет относительную свободу избирать добро и избегать зла. В этих идеях

Эпикура, развиваемых Гассенди, содержится в зародыше учение о свободе как познанной необходимости, которое впоследствии развивал Спиноза и другие философы XVII—XVIII вв.

В своем общественно-политическом учении Гассенди выступал как идеолог складывавшегося в те времена во Франции прогрессивного буржуазного класса. Он обосновывал политическую программу французской буржуазии, стремившейся оттеснить от политического руководства Францией представителей верхушки французской аристократии. Буржуазия добивалась централизации государственного руководства Франции. Гассенди выступал за абсолютную монархию, против фрондировавшей аристократии. Обычно его считают последователем политического писателя конца XVI в. Жака Бодэна, теоретика абсолютизма.

Гассенди развивает идею *общественного договора* как основы общества, государства, права, законов, сближаясь в этих вопросах с Гоббсом, но следуя также и учению Эпикура. По его мнению, первоначально люди жили, как звери, среди них имели место раздоры и насилие. Затем среди них появились мудрецы, которые убедили их заключить договор о создании упорядоченного общежития. Первоначально был заключен договор о неприкосновенности личной собственности; для охраны же личной собственности и прочих прав членов общества был заключен договор о создании государства. Государство возникло путем отчуждения в пользу властей части личных прав членов общества.

Таким образом, существование государства, правительства, законов не есть результат ни божественного акта, ни какого-либо насилия. Гассенди выступал в данном случае против феодально-католических теорий о божественных установлениях государства. Правомерное, говорит Гассенди, правомерно не само по себе, не потому, что оно есть право, а благодаря общей пользе и общему решению. В сфере международных отношений, где нет общественного договора, нет права, общая польза и общее решение не принимаются в расчет, и потому там господствует сила, имеет место война, причинение вреда и т. д.

Право, основанное на общественном договоре и исходящее из пользы людей, Гассенди называет естественным правом. «Так как всякого человека сама природа побуждает стремиться к тому, что представляет собою для него благо, то право или справедливость должны быть чем-то таким, что находится в согласии с природой и называется потому естественным»¹.

Теория естественного права выводит бытие государства, формы правления и законов из воли членов общества — воли народа. Отсюда вытекает право народа изменить форму правления и законы, если они противоречат интересам народа. В этом подразумеваемом выводе заключался революционный момент. Гассенди очень осторожно (словами Эпикура) говорит, что если правитель государства узурпирует власть и начинает злоупотреблять законами, то он может быть отстранен и заменен, но заменен не республикой, а другим правителем, который станет руководствоваться не произволом, а ранее установленным законом.

Но в общем Гассенди не высказывает революционных политических идей. Характерно его высказывание, что государство держится молчаливым признанием его граждан, проистекающим либо из сознания приносимой им пользы, либо из страха наказания, либо из страха перед резкими переменами в обществе, происходящими во время революций.

В лице Гассенди мы имеем одного из ранних обоснователей тех буржуазных общественно-политических идей, которые свое полное развитие получили во второй половине XVII и в XVIII в.

ГАССЕНДИ КАК УЧЕНЫЙ-ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛЬ

Слава Гассенди как философа была недолговечна, но он не был забыт как ученый — физик, астроном, математик. Даже его друг Гоббс пишет о нем в своем труде «О теле» именно как об астрономе и физике².

¹ См. настоящее издание, т. I, стр. 377.

² См. Гоббс. О теле. Избр. произв., т. I. М., 1964, стр. 46.

Гегель бегло упоминает Гассенди в своих «Лекциях по истории философии» тоже как физика¹. Имя Гассенди не стоит в курсах истории философии рядом с именами Бэкона, Гоббса, Декарта, Локка, как это должно было бы быть, если учесть его фактическое значение в истории философии. О Гассенди в лучшем случае упоминают в связи с полемикой вокруг «Метафизических размышлений» Декарта да говорят вскользь как о восстановителе атомистики Эпикура². Зато его имя не обходят в курсах истории естествознания.

И. К. Луппол в своей интересной работе о Гассенди объясняет, по нашему мнению, правильно причины указанного несправедливого забвения Гассенди как философа. Дело в том, что эпоха ранних буржуазных революций требовала коренного разрыва со старой схоластической мыслью, требовала коренного переворота в философии, создания философских теорий, построенных совершенно по-новому, в соответствии с новой научной картиной мира, объясняющей этот новый мир. Гассенди же поступил иначе, он не создал новой системы философии, которая потрясла бы ученый мир, как потрясла его философия Бэкона или Декарта, а восстановил античное учение Эпикура и Лукреция, которое до того хотя и находилось под интердиктом церкви, но было более или менее известно философской общественности и не создавало впечатления той парадоксальной новизны, какое создавали системы Гоббса или Декарта. Точно так же обстояло дело с научным методом: хотя Гассенди и разрывал со схоластикой весьма решительно, но то, что он в качестве своего метода предлагал взамен, не отличалось той новизной, какой отличались индукция Бэкона или интуиция Де-

¹ См. *Гегель*. Лекции по истории философии, стр. 168—169.

² Например, Анри Берр на симпозиуме, посвященном трехсотлетию со дня смерти Гассенди, состоявшемся в 1955 г. в Париже, говорил, что вышел в свет большой том «Истории западной философии» Б. Рассела, в котором имя Гассенди дважды упоминается мимоходом. «Вот какое место этот выдающийся англичанин оставляет для Гассенди в истории западной философии!» — восклицает А. Берр.

карта. Как говорит И. К. Луппол, Гассенди строил свою материалистическую систему, не разработав со всей последовательностью, как сделали Бэкон и Декарт, методологических проблем, и это явилось основной причиной забвения его философии. Он вливал новое вино в старые меха. Гассенди многое сделал, как мы видели, для разработки сенсуалистической теории познания, но в этой области он скоро был настолько превзойден Локком, что когда в XVIII в. во Франции разлилась волна сенсуалистического материализма, то она шла под знаком Локка, а о Гассенди упоминали только как о предшественнике Локка.

В историю естествознания Гассенди вошел прежде всего как восстановитель древней атомистики и связанных с атомистикой учений о неуничтожаемости материи, о постоянстве количества движения (силы), как философ, изгнавший из науки о природе телеологическое начало и обосновавший принципы механического объяснения природы, как ученый, изгнавший из науки все скрытые качества схоластиков, их симпатии и антипатии и т. п.

Гассенди восстановил античную атомистику, следуя Эпикуру и Лукрецию. Это давало повод историкам науки говорить, что он не внес ничего нового в атомистические учения древних. На самом же деле, точно воспроизводя взгляды Эпикура, стараясь дать слово ему самому, как выражается В. П. Зубов¹, Гассенди совершенствовал, уточнял и обогащал атомистическое учение древних соответственно новым данным науки. Это отмечает и Д. Бернал.

«Гассенди,— пишет Д. Бернал,— сделал гораздо больше, чем воскрешение старых атомистических теорий в том виде, в каком они были созданы Эпикуром и Лукрецием; он превратил их в учение, куда вошло все то новое в физике, что было найдено в эпоху Возрождения»². В книге «История техники» правильно отмечается, что Гассенди «выдвинул впервые понятие

¹ См. В. П. Зубов. Развитие атомистических представлений до начала XIX века, стр. 188.

² Дж. Бернал. Наука в истории общества, стр. 256.

о молекуле»¹. Понятие молекулы означало в физике Гассенди форму первоначального сочетания атомов. Он мыслил молекулы имеющими разные степени сложности: из молекул первого порядка образуются молекулы второго порядка и т. д. Выражение «молекула» не имело у Гассенди того точного смысла, который оно имеет в современной нам физике и химии (наименьшая частица вещества, сохраняющая его химические свойства), под молекулой он разумел просто небольшую массу вещества, состоящую из более элементарных частиц материи — атомов.

Имя Гассенди долгое время фигурировало в научных дискуссиях в связи с различными механистическими, метафизическими по своей сущности теориями, которые вытекали из его атомистики. Эти механистические теории впоследствии потеряли свое значение и были заменены другими, диалектическими теориями. Мы имеем в виду, в частности, неумение Гассенди связать непрерывность и дискретность. Учение о дискретном строении материи метафизически противостояло у него непрерывности пространства. Кроме того, Гассенди столь же метафизически односторонне толковал движение как чистую непрерывность, не усматривая, в противоречие со своим основным атомистическим воззрением, момента прерывности в движении, т. е. он не понимал движение диалектически, как единство прерывности и непрерывности, движения и покоя, уступая в этом отношении Декарту².

К недостаткам физических взглядов Гассенди относится его субстанциональная теория тепла и холода, о которой мы говорили выше, отрицание дальнего действия при попытках истолковать притяжение, корпускулярная теория света (которая, впрочем, разделялась

¹ Л. А. Зворыкин, Н. И. Осьмова, В. И. Чернышев, С. В. Шухардин. История техники, М., 1962, стр. 224. В. П. Зубов также говорит, что у Гассенди едва ли не впервые появилось выражение *molecule* для обозначения группы или сочетания атомов. Это же отмечает и Гегель (Лекции по истории философии, стр. 169).

² См. В. П. Зубов. Развитие атомистических представлений до начала XIX века, стр. 120, 190—196.

впоследствии Ньютоном и последовавшими за ним физиками)¹. Однако это не были только ошибки; эти метафизически односторонние теории впоследствии не устранялись целиком, а входили как подчиненные моменты в более широкие, диалектические теории.

Гассенди был не только отвлеченным мыслителем. Он был ученым-экспериментатором. Он занимался изучением структуры кристаллов снега и в 1629 г. опубликовал сообщение о результатах этой своей работы. Гассенди, как мы отмечали выше, понимал значение инерции, был пропагандистом учения о движении Галилея. В 1641 г. в Марселе он организовал экспериментальную проверку теории инерциального движения. Был проделан опыт с бросанием камня вверх на быстро движущемся корабле. Сброшенный с верхушки мачты камень упал к ее основанию, несмотря на быстрое движение корабля. Это доказывало инерцию движения, предвосхищало формулировку первого закона механики, как он был сформулирован впоследствии Ньютоном, и подрывало учение о неподвижности Земли².

Гассенди всю жизнь занимался астрономическими наблюдениями, тщательно записывал их результаты и делал научные публикации по этим результатам. Дж. Бернал говорил о Гассенди, что «он был известным астрономом — первым, кто изучал паргелии (ложные солнца) и северное сияние»³.

Гассенди имел собственные астрономические приборы и свою обсерваторию. В 1631 г. он осуществил впервые важные наблюдения прохождения Меркурия

¹ Б. И. Спасский в своей «Истории физики» (ч. I, М., 1956, стр. 190) пишет, что Гассенди был одним из основателей корпускулярной теории света, но добавляет: «Поскольку он первым стал рассматривать свет по существу как распространяющееся движение, постольку его и считают родоначальником волновой теории света. По-видимому, это является преувеличением, ибо тогда и Ньютон, который повторяет в этом вопросе Гассенди, также становится представителем волновой теории света».

² А. Койре, который вообще скептически относился к деятельности Гассенди как ученого, подчеркивает важное значение этого эксперимента Гассенди. См. А. Koyré. Gassendi le savant.— В сб.: «Pierre Gassendi». Paris, 1955, p. 64—65.

³ Дж. Бернал. Наука в истории общества, стр. 256.

через диск Солнца, предсказанного Кеплером в 1629 г. Гассенди вел систематически, из года в год, наблюдения над эклиптической Солнца. Он также изучал строение Луны, наблюдая ее столь же систематически, вел наблюдения за планетой Сатурн и его спутниками, за планетой Марс и т. д. Деятельность Гассенди как астронома высоко ценил Галилей. Выше мы привели отрывок из письма Гассенди Галилею. А вот ответ Галилея. В письме Галилея Диодату, его парижскому корреспонденту, говорится: «И нужно, чтобы Вы, кто более всех мне близок, помогли мне сохранить расположение моих благожелателей в Вашей стране, особенно синьора Гассенди, которого я так люблю и уважаю и которому Вы можете сообщить содержание этого письма, так как он в одном из своих писем с обычной благожелательностью просил меня сообщить о своем состоянии... С этим же письмом Вы получите и стекла для телескопа, которые у меня просил тот же синьор Гассенди, чтобы он и другие лица, желающие сделать некоторые наблюдения неба, могли ими воспользоваться»¹.

Все работы Гассенди по астрономии и физике фактически являются защитой учения Коперника и Галилея о движении Земли. Тем не менее Гассенди избегает ясно и четко формулировать свою позицию по этому вопросу, ставить который в то время было опасно. В своей работе «Астрономическое учение», рассматривая системы Коперника и Тихо Браге, Гассенди по существу принимает сторону Коперника и отрицательно оценивает взгляды Тихо Браге, но прямо этого не высказывает. Рассуждая о сравнительной ценности учений Птолемея, Коперника и Тихо Браге, Гассенди птолемеевскую систему отвергает вполне, о системе Коперника говорит, что она самая простая и лучше всего отвечает действительности, но, подводя итог, заключает, что должна быть все же принята система Тихо Браге, потому что Библия очевидным образом приписывает Солнцу движение, а Земле

¹ Цит. по: *Б. Г. Кузнецов*. Галилей. М., 1963, стр. 221—222.

недвижимость. Кроме того, так считает святая церковь!

В 1647 г. Гассенди написал ряд полемических статей, где оспаривает взгляды противника коперниканства Морено. В этих статьях Гассенди защищает учение о движении Земли, но в то же время тщательно оговаривается, что вопрос состоит не в том, движется ли Земля и возможно ли доказать ее движение, а в том, можно ли доказать доводами естественного разума, т. е. науки, что Земля неподвижна. Гассенди не опровергает прямо взгляд Морено о неподвижности Земли, но лишь доказывает, что Морено ошибается, когда утверждает, будто он доказал неподвижность Земли.

Выражая свою солидарность с Тихо Браге, Гассенди, конечно, делал шаг назад от коперниканства. Ведь Тихо Браге утверждал, что все планеты вращаются вокруг Солнца, но в то же время Солнце со всеми планетами вращается вокруг Земли, а Земля неподвижна. Это было уклончивое, компромиссное признание коперниканства. Нечто подобное имело место и в космогонии Декарта: у него Земля сама по себе неподвижна, но она является частью вихря, вращающегося вокруг Солнца и увлекающего за собой Землю. Это тоже было компромиссное решение вопроса о движении Земли и тоже выражало стремление избежать открытого конфликта с церковью и участи Галилея или даже Джордано Бруно.

Страстный астроном-профессионал, как его называет А. Койре, Гассенди был в то же время крупнейшим из математиков своего времени и потому преподавал математику в Королевском колледже в Париже наряду с крупнейшими учеными своего времени. Однако, как замечает тот же А. Койре, математика в работах Гассенди играла не самостоятельную, а служебную роль по отношению к его астрономическим и физическим изысканиям. А. Койре даже говорит, что Гассенди никоим образом не был математиком, что он не выходил в своих астрономических и физических исследованиях за пределы элементарных вычислений, постоянно пользуясь алидадой, линейкой с диоптрами и кругом с делениями, ссылаясь на других математиков. Б. Рошо в специальной статье о математических работах Гас-

сенди¹ показывает, что Гассенди был физиком-эмпириком и что это было причиной того, что он не стал в один ряд с Декартом или Лейбницем, работы которых означали революцию в математике (подобно тому как и Гоббс, который был крупнейшим математиком своего времени, не сделал революционных открытий в этой области). Это же отмечает и И. К. Луппол в своей работе о Гассенди.

СООТНОШЕНИЕ ТЕОЛОГИИ И МАТЕРИАЛИЗМА У ГАССЕНДИ

Излагая и пропагандируя материалистические и атеистические взгляды Эпикура, Гассенди на каждом шагу делает теологические оговорки.

Он делает оговорку в связи с учением Эпикура о происхождении мира естественным путем, утверждая, что мир произошел путем божественного творения. Сначала он говорит, что из ничего не может ничего произойти, а потом опровергает это утверждение и говорит, что мир был создан богом из ничего. Он опровергает как «нечестивую» мысль Эпикура, что боги не принимают участия в судьбах Вселенной.

Гассенди развивает учение о том, что мир материален и всякая сила в мире исходит от материи, что душа материальна и состоит из атомов огня. Однако тут же он допускает наряду с материальной душой и нематериальную бессмертную душу. По словам Гассенди, «что касается религиозных установлений, то не требуется вдаваться в специальные исследования. В этой области ведь похвально подчинять разум религиозным догмам, в которые следует верить, не рассуждая, так, как их устанавливает таинство: только так можно угодить богу»².

Как понимать все эти теологические оговорки? Был ли Гассенди верующим-католиком, эклектически соче-

¹ B. Rochot. Gassendi et les mathématiques. «Revue d'histoire de sciences et de leur applications», t. X, № I, 1957, p. 69—76.

² Цит. по: И. Вороницын. История атеизма. М., 1930, стр. 87.

тавшим материализм с христианством, как это утверждает Л. Фейербах в своей «Истории философии нового времени», называя Гассенди эклектиком, или же он, оглядываясь не столько на религию, сколько на иезуитов, старался прикрыть свой деизм и даже атеизм?

По этому вопросу существует несколько мнений.

Некоторые историки философии считают, что Гассенди был правоверным католиком, мыслящим в духе современного неотомизма¹. Следует заметить, что, вообще говоря, томистская трактовка философии Гассенди возможна. В. П. Зубов правильно замечает, что «на примере Гассенди и Бойля мы видели, что атомистические идеи сами по себе не представлялись предосудительными с точки зрения религии». Он приводит мнение английского платоника Р. Кедворта, который считал атомизм не только не атеистичным, но и величайшей защитой против атеизма². Томизм принимает существование материальной природы, предполагая только, что эта природа создана ранее ее существовавшим богом.

Однако Гассенди не был томистом. Томисты предполагают вмешательство бога в события материальной природы, а события материальной природы толкуют как доказательства бытия бога. Ничего этого нет у Гассенди. У него не только жизнь природы, но и духовная жизнь человека, его моральная и социальная жизнь начисто отделены от веры в бога, а там, где они у него соприкасаются, эти соприкосновения носят внешний, невзаимопроникающий характер. Более того, сторонники атеистической и деистической трактовки Гассенди правильно отмечают, что решительно все теологические

¹ См. сборник «Pierre Gassendi», выступление А. Берра (стр. 9—58) и дискуссию по его выступлению. Этот сборник, в котором напечатаны материалы симпозиума в память Гассенди, реферирован в итальянском журнале «Rassegna di filosofia», vol. V. fasc. II, 1956 (статья Gioacchino Gargallo «Ultimi studi su Gassendi»), а также в советском журнале «Вопросы философии» № 7 за 1958 год (статья Т. А. Сахаровой «Борьба за Гассенди»).

² В. П. Зубов. Развитие атомистических представлений до начала XIX века, стр. 307.

оговорки Гассенди имеют формальный характер и за ними постоянно видна плохо скрытая усмешка.

Так возникает толкование Гассенди как атеиста или деиста. Такое толкование имеет место в работе И. К. Луппола, а также в «Истории атеизма» И. Вороницына. Последний утверждает, что все теологические оговорки Гассенди представляют собой только «богословскую ширму» и что ему принадлежит почетное место в истории атеизма¹. Сторонники деистического толкования Гассенди подчеркивают, что у него бог есть не более как причина, сотворившая атомы, и только, а дальше все идет само собой, без вмешательства бога. Все это очень близко к идеям, характерным для французского и английского деизма XVII—XVIII вв.

Нам представляется, что и такое понимание мировоззрения Гассенди несколько упрощает фактическое положение вещей. С одной стороны, верно то, что его философские, моральные и социальные взгляды были эпикурейски-материалистическими; но с другой стороны, несомненно и то, что он был искренне верующим человеком. Французский историк материализма Жюль Сури пишет, что такое сочетание атеизма и религии в человеке, носившем рясу священника, было издевательством над этой рясой². Но на самом деле у Гассенди не было ни издевательства над католической рясой, ни эклектизма. Во Франции такие сочетания духовного звания и материализма не были редкостью. Известным своеобразием Гассенди было то, что он свои философские разногласия с религией и свои религиозные разногласия с философией не скрывал, но открыто говорил о них при жизни, по поводу чего его современники шутили, что если Эпикур приносил жертвы богам, то почему бы Гассенди не служить обедни?!

Мы считаем одним из решающих доказательств искренности религиозных верований Гассенди его письмо к своему ученику Сорбьеру по поводу философских взглядов Гоббса. В этом письме Гассенди высказывает

¹ И. Вороницын. История атеизма. М., 1930, стр. 86—87.

² I. Soury. Breviaire de l'histoire du matérialisme. Paris, 1881.

согласие со всеми пунктами философии Гоббса, за исключением тех, которые касаются религии¹. С этим заявлением Гассенди приходится считаться.

Поэтому представляется наиболее точной оценка Гассенди, данная Марксом, по мнению которого Гассенди «старается как-нибудь примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура — с церковью»².

В то же время приходится признать, как это ни парадоксально, что, выступая в роли человека, защищающего и пропагандирующего философию Эпикура, Гассенди бросал вызов церкви. Если бы даже он не защищал, а только излагал учение Эпикура, как и учение Коперника, то даже и в этом случае он шел бы прямо против церковного интердикта и тем подвергал себя опасности. «Бедному Гассенди,— говорит Дидро,— пришлось нацепить на Эпикура маску христианства, дабы избежать венца мученика»³. Это же говорил о Гассенди его современник Мерсенн⁴.

Поэтому при всех своих правоверных католических оговорках Гассенди все же вошел в историю атеизма, и есть доля истины в утверждении И. Вороницина и И. К. Луппола, во всяком случае в их утверждении гораздо больше истины, чем у М. Берра, превращающего Гассенди в томиста.

ЕДИНОМЫШЛЕННИКИ, УЧЕНИКИ И ПРОДОЛЖАТЕЛИ ГАССЕНДИ

Современником Гассенди, его личным другом и единомышленником был прежде всего Томас Гоббс. Выше мы говорили о письме Гассенди к Сорбьеру. В этом же письме Гассенди пишет о Гоббсе: «Я не знаю среди

¹ См. Гоббс. Избр. произв., т. I. М., 1964, стр. 284. Гоббс приложил это письмо Гассенди к изданиям своего трактата «О гражданине».

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 23.

³ Дени Дидро. Собрание сочинений, т. X. М., 1947, стр. 130.

⁴ См. С. Марешаль. Избранные атеистические произведения. М., 1958, стр. 228.

философов никого, кто был бы более свободен от пред-
рассудков и более основательно вникал в то, что он
рассматривает»¹.

Теория материи Гоббса, поскольку она имела коли-
чественно-математический характер, пожалуй, ближе к
декартовой, чем к атомистике Гассенди, ибо атомистика
Гассенди, как мы говорили выше, в известной мере была
качественной. Гоббс был также в большей мере, чем
Гассенди, номиналистом, и потому у него нет той ре-
альной, отдельной от тела пустоты, которую признает
Гассенди. По Гоббсу, пространство вообще есть нечто
воображаемое, а реальное пространство есть место, за-
нимаемое единичным телом. Но в чем Гоббс сходится
целиком с Гассенди, так это в защите материалистиче-
ского сенсуализма. Поэтому он вместе с Гассенди кри-
тикует Декарта за то, что тот неправомерно отождест-
вляет субстанциональную природу человека с мышле-
нием, тогда как мышление есть только функция тела.
Как и Гассенди, Гоббс отвергает способность разума
познать сущности вещей одним только ясным и отчет-
ливым усмотрением разума; по его мнению, способности
разума зависят от способности чувственного представ-
ления и т. д.² Гоббс, как и Гассенди, был продолжателем
линии материалистического сенсуализма, начатой
Бэконом, тогда как Декарт был основоположником ра-
ционалистической теории познания, идеи которой раз-
вивались впоследствии такими защитниками рациона-
лизма, как Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, Вольф, пока
в немецком классическом идеализме, в частности в фи-
лософии Канта, не была сделана попытка сочетать в
едином мировоззрении эмпиризм и рационализм.

Мы уже говорили, что вокруг Гассенди в Париже
возник большой круг учеников и последователей.

Замечательно то, что влияние Гассенди при его
жизни и вскоре после его смерти было распространено

¹ Цит. по: *Гоббс. О гражданине. Избранные сочинения*, т. I.
М., 1965, стр. 284—285.

² См. возражения Гоббса Декарту в Избр. произв. Гоббса,
т. I, стр. 413 и сл. См. также разбор возражений Гоббса в книге:
В. Ф. Асмус. Декарт, стр. 206—211.

не только среди ученых и философов, таких людей, как Бернье, Сорбьер, Ла Мот ле Вайе и др., но и среди деятелей литературы: писателей, поэтов, драматургов, среди которых мы встречаем имена Сирано де Бержерака, Шапеля и Мольера. Остановимся кратко только на трех учениках Гассенди: Сирано де Бержераке, Мольере и Бернье¹.

Сирано де Бержерак — поэт, выведенный французским драматургом Э. Ростаном в его известной пьесе. Бержерак написал фантастический роман «Человек на луне», в котором один из героев говорит, что инквизиция хотела посадить его в тюрьму за то, что он вопреки педантам утверждал, что существуют атомы и пустота и что все атомы состоят из одной и той же материи, которая, подобно великолепной актрисе, играет много ролей, а расширение и сжатие тел объяснял схождением и расхождением атомов, разделенных пустотой.

Вопрос о влиянии Гассенди на Мольера в свое время был подробно исследован советским литературоведом С. Мокульским². Последний справедливо указывает, что насмешки Мольера в ряде его пьес над спиритуализмом Декарта были прямо навеяны полемическими сочинениями Гассенди.

Гассенди, как и Гоббс, резко критиковал методологический скептицизм Декарта, предшествующий его выводу: «мыслю, следовательно существую». С. Мокульский считает, что эта критика по адресу Декарта побудила Мольера создать образ «пиррониста» Марфурюса в пьесе «Брак по принуждению». Мольер также драматизировал в образе Сганареля полемику Гассенди против схоластицированного Аристотеля. Гассенди был врагом всяких оккультных наук и обличал Флудда, верившего в алхимию и астрологию, что подсказало Мольеру образ астролога-обманщика в «Блистательных лю-

¹ Более подробное рассмотрение деятельности всех учеников Гассенди см. в сб.: «Pierre Gassendi». Paris, 1935, p. 118—156.

² С. Мокульский. В кн.: Мольер. Собр. соч., т. I. М., 1935, стр. 98—104.

бовниках». Гассенди насмехается над схоластическим учением о скрытых качествах и свойствах вещей, и Мольер делает в своих произведениях то же самое.

Вообще столь частые у Мольера насмешки над шарлатанами-врачами подготовлены аналогичными нападениями Гассенди. Установки Гассенди оказали влияние на этические взгляды Мольера и даже на творческий метод Мольера-драматурга. Биограф Гассенди Бужерель рассказывает, что сам Гассенди в молодости сочинял написанные частично стихами, а частично прозой комедии, которые молодые школьники исполняли в дни карнавалов в домах директоров местных школ. С. Мокульский говорит, что «Гассенди с его тенденцией к практической, моральной философии, с его интересом к изучению индивидуальных характеров и страстей был ближе к театру, чем кто-либо другой из современных философов»¹.

Об ученике и соратнике Гассенди — Франсуа Бернье — мы говорили выше в связи с полемикой Гассенди против Морено. Бернье — ранний французский материалист XVII в., человек чрезвычайно разносторонний, врач, путешественник, географ, историк². Он издал в 1664—1666 гг. «Сокращенное изложение философии Гассенди» в восьми томах небольшого формата. В своем сочинении Бернье не только излагает философию своего учителя, но и переделывает ее в атеистическом духе, освобождая ее от теологических оговорок. В ряде других работ Бернье комментирует взгляды своего учителя в том же духе атеистического материализма и материалистического сенсуализма.

Под влиянием Гассенди во Франции во второй половине XVII в. среди философской и литературной молодежи оформилось целое направление «либертинов», т. е. свободомыслящих. Однако эмпиризм и практицизм

¹ В кн.: Мольер. Собр. соч., т. I, стр. 103.

² См. В. П. Зубов. Развитие атомистических представлений до начала XIX века, стр. 196. На русский язык переведена и издана в 1935 г. работа Ф. Бернье «История последних политических переворотов в государстве великого Могола». В предисловии к этому изданию, написанном Д. Прониным, говорится о Гассенди как учителе Бернье.

Гассенди в целом более соответствовал духовной атмосфере Англии с ее эмпиризмом и практицизмом, чем Франции в ту эпоху, когда там преобладал в науке рационалистическо-математический образ мышления. Как говорит И. К. Луппол, Гассенди был больше физиком, а Декарт — больше математиком. Именно в Англии ученые более занимались физикой и химией, в то время как во Франции (Декарт) и в Германии (Лейбниц) — математикой.

В числе ближайших последователей Гассенди был английский химик Роберт Бойль. В своих сочинениях Бойль признает существование материальных частиц, которые могут быть разделены божественным всемогуществом или в воображении, реально же природа никогда их не разделяет по причине их мелкости и твердости. Таким образом, указанные частицы реально неделимы, и Бойль называет их «началами», на которые разлагаются все тела. Атомистика Бойля отличается от гассендиевой большим экспериментальным уклоном и, как это ни странно, большей связью с религией. Английский эмпиризм часто бывал связан со спиритуализмом, и это касается Бойля. Б. Г. Кузнецов, связывающий атомистику Бойля с атомистикой Гассенди, замечает: «Бойль — ревностный защитник религии — несравненно чаще (и, что самое важное, не в порядке забываемых в дальнейшем благочестивых вводных фраз, как у Гассенди, а в самом содержании естественнонаучных взглядов) оперировал ссылками на провидение»¹.

Аналогично и соотношение Гассенди и Ньютона. Дж. Бернал говорит о Гассенди: «Данное им определение атомов чуть ли не дословно такое же, как у Ньютона в его «Оптике», изданной пятьдесят лет спустя. Гассенди так убедительно обосновал эту точку зрения, что она была принята всеми натурфилософами, не принадлежавшими к числу ревностных приверженцев декартовой заполненности с ее вихрями»². Ньютон при-

¹ Б. Г. Кузнецов. Развитие научной картины мира в физике XVII—XVIII веков, стр. 272. О Р. Бойле см. также В. П. Зубов. Развитие атомистических представлений до начала XIX века, стр. 245—258.

² Дж. Бернал. Наука в истории общества, стр. 256.

нимал атомистическую теорию со всеми ее атрибутами: представлением о пустом пространстве и корпускулярной теорией света. Разумеется, взгляды Ньютона на протяжение (допущение дальнего действия) отличались от гассендиевых. И плюс к этому — у Ньютона, как и у Бойля, бог играет в самой физике большую роль, чем у Гассенди.

Нам остается остановиться на соотношении Локка и Гассенди. Лейбниц в своей работе «Новые опыты о человеческом разуме», направленной против Локка, следующим образом высказывает свое мнение о Гассенди и Локке: «В общем он (Локк.— *Е. С.*) придерживается системы Гассенди, по существу тождественной с системой Демокрита. Он стоит за пустоту и атомы; он думает, что материя могла бы мыслить; что не существует врожденных идей; что наш дух есть *tabula rasa* и что мы не всегда мыслим; и он, кажется, склонен признать большую часть возражений Гассенди Декарту»¹.

Так последователь рационализма Декарта Лейбниц, критикуя Локка, устанавливает истинные истоки его философии и попутно дает общую характеристику философии Гассенди. Следует отметить, что сам Лейбниц в годы формирования своего мировоззрения был более согласен с атомистическим материализмом Гассенди, чем с философией Декарта. Впоследствии, отдавая должное разносторонней эрудиции Гассенди, Лейбниц писал, что увлечение гассендиевой атомистикой было с его стороны увлечением юности, хотя, впрочем, философия Гассенди пригодна для того, чтобы вводить молодых людей в круг знаний о природе, предупреждая их, что пустотой и атомами можно пользоваться лишь как гипотезой².

В 1955 г. американский автор Габриэль Бонно опубликовал работу о культурных связях Локка с Францией, в которой на основе исследования архивов Локка

¹ Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме. М.—Л., 1936, стр. 65—66.

² См. В. П. Зубов. Развитие атомистических представлений до начала XIX века, стр. 264—265.

устанавливает более точно моменты связи Локка с Гассенди¹. У Локка оказалось много положений, выписанных им из «Системы философии» Гассенди и из работы Гассенди, посвященной жизни его друга Пейреска. Локк читал и использовал восьмитомный труд Бернье о философии Гассенди, а также выписал места из книги Р. Бойля «Физиологические опыты», в которых содержатся похвалы по адресу Гассенди.

Как крайний номиналист, Локк полемизировал с атомистической теорией Гассенди, называл «тарабарщиной» учение о стремлении атомов к движению, отрицал реальность не только пустоты, но и пространства вообще, считая пространство в таком смысле только воображаемым, и т. д.

При всем том обстоятельства сложились так, что именно Локк вытеснил и в Англии, и во Франции философию Гассенди. Гельвеций отмечает это: «Аристотель, Гассенди, Монтень смутно предчувствовали, что всеми нашими идеями мы обязаны нашим ощущениям. Локк разъяснил и углубил этот принцип, подтвердив его истинность множеством примеров; и вот Локк — гений»². Насколько был забыт Гассенди, видно из замечания Дидро: «И вот от Гассенди не сохранилось ничего, а от Декарта остались: применение алгебры к геометрии и три бессмертных произведения — «Логика», «Диоптрика» и «Рассуждение о методе»»³.

Эта оценка работ Гассенди была, конечно, несправедливой.

Гассенди — ранний предшественник и английского и французского сенсуализма. Он стоит между Бэконом и Гоббсом, предворяя последнего, и прав И. К. Луппол, который говорит, что справедливо было бы считать Гассенди наряду с Бэконом и Декартом третьим родоначальником философии нового времени.

¹ *Gabriel Bonno. Les relations intellectuelles de Locke avec la France (d'après des documents inédits). University of California, Berkley and Los Angeles, 1955, p. 237—242.*

² *Гельвеций. Об уме. М., 1938, стр. 269.*

³ *Дидро. Собр. соч., т. X. М., 1947, стр. 130.*

Настоящее издание сочинений Гассенди включает ряд важнейших произведений мыслителя, которые, отнюдь не исчерпывая его обширное историко-философское наследство, в то же время дают возможность достаточно полно ознакомиться с его основными идеями.

В первый том входит «Свод философии Эпикура» — работа, наиболее ярко характеризующая Гассенди как преемника идей античного атомизма, равно как и содержащая идеи, легшие в основу его собственной философской системы, а также небольшая, но чрезвычайно важная для понимания теории познания Гассенди работа — письмо к Эдуарду Герберту Чербери по поводу его книги «Об истине».

Во второй том входят большие полемические сочинения Гассенди: «Парадоксальные упражнения против аристотеликов» и «Метафизическое исследование, или Сомнения и новые возражения против метафизики Декарта».

Опубликование сочинений Гассенди на русском языке будет способствовать развитию нашей философской культуры. Знакомство с этой новой, еще мало известной страницей истории философского материализма позволит как бы раздвинуть рамки историко-философской перспективы советского читателя, интересующегося философией. Читатель получает единственное в своем роде систематическое изложение философии Эпикура, что будет способствовать изучению древнегреческого материализма. Полемика между Гассенди и Декартом окажет большую помощь советским философам в понимании существа разногласий между двумя основными направлениями европейской философии XVII в. — эмпиризмом и рационализмом. Работа Гассенди против схоластики не только поможет лучше понять методы борьбы передовых европейских философов XVII в. против ретроградства в науке, но и окажет помощь в борьбе против всякого догматизма и схоластицизма вообще.

Ленин говорил, что к изучению любого явления надо подходить исторически, рассматривая, как это явление возникло. Чтобы как следует понять марксистскую философскую науку, надо обстоятельно изучить пути ее возникновения, познакомиться с учениями выдающихся мыслителей прошлого, способствовавших прогрессу философской мысли.

К таким мыслителям, несомненно, относится и Гассенди.

Е. Ситковский

PETRI
GASSENDI
DINIENSIS
ECCLESIAE PRÆPOSITI,
ET IN ACADEMIA PARISIENSI
MATHHESEOS
REGII PROFESSORIS
OPUSCULA
PHILOSOPHICA

VIDELICET

- I. Philosophiæ Epicuri Syntagma.
- II. Exercitationes Paradoxicae aduersus Aristoteleos
- III. Fluddanae Philosophiæ Examen.
- IV. Disquisitio Metaphysica aduersus Cartesium.
- V. Epistola I. ad Librum Herberti, de Veritate.
- VI. Epistolæ IV. De apparente magnitudine Solis humilis & sublimis.
- VII. Epistolæ III. De Motu impresso à Motore translato.
- VIII. Epistolæ III. De proportionibus quæ grauiâ decidentia accelerantur.
- IX. Epistola I. De Parhelio, seu Solibus IV. Spuriis Romæ visis.

TOMVS TERTIVS.

CVM INDICIBVS NECESSARIIS.



LVG DVNI,
Sumptibus LAVRENTII ANISSON.
& IOANNIS BAPTISTÆ DEVENET.

M. DC. LVIII.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

**ПИСЬМО ПО ПОВОДУ КНИГИ
ЛОРДА ЭДУАРДА ГЕРБЕРТА,
АНГЛИЧАНИНА, «ОБ ИСТИНЕ»**

Высокопочтимому господину лорду Эдуарду Герберту, барону Чербери¹ в Англии, владельцу укрепленного замка на острове Керри в Ирландии и пэру обоих Королевств,

Пьер Гассенди шлет свой привет

Высокопочтимый муж!

[I] Вот уже несколько месяцев, как наш Диодат² переслал мне замечательный труд, который тебе угодно было мне подарить. То, что ты, столь великий, оказал мне, совсем незаметному человеку, такую огромную честь,— это, несомненно, исключительный акт дружеского любия. Но благородному сердцу свойственно не только с присущим ему величием стремиться к возвышенному, но и оказывать благосклонное внимание вещам незначительным. Прославленное имя автора, значительность подарка и важность содержания твоей книги побудили меня внимательно прочесть ее целиком. Но когда я вслед за тем взялся за перо, чтобы засвидетельствовать тебе свое чувство благодарности, возникли обстоятельства, заставившие меня отложить выполнение этой обязанности. Эти обстоятельства доставляют мне много забот и по сей день и даже удерживают меня вдали от домашнего очага, однако я охотнее пожертвую моими остальными делами, чем стану откладывать выполнение столь настоящего долга по отношению к тебе. К тому же самому побуждают меня настояния Диода-

та, утверждающего, что ты ожидаешь моего скромного отзыва о твоей книге, а также и то обстоятельство, что благороднейший г. де Пейреск³, у которого я уже некоторое время обретаюсь, получил возможность в течение нескольких дней заняться моими скромными делами, с тем чтобы я исполнил желание твое и Диодата, о котором ему известно. Итак, чтобы выразить, насколько это возможно, мои чувства по поводу твоей книги, я прежде всего должен сказать, что восхищен как великолепием замысла, так и исключительным мастерством в его исполнении. Счастливая Британия, говорю я, которая на смену умершему Веруламу⁴ выдвинула такого богатыря, украшение наук и изящных искусств! Как если бы, умирая, он передал тебе свеч, ты зажигаешь факел, при помощи которого люди яснее исследуют истину вещей. Этот острый ум все испробовал, как говорится, сдвинул все камни там, где он чувствовал, что под ними скрывается истина. Ты же как бы делаешь надписи, обозначающие, по твоему мнению, эти места. Дай бог, чтобы вы, великие люди, ищущие истину, наконец ее обрели, ибо она способна сделать счастливыми тех, кому она открылась. Поэтому нет того, кто бы не восхищался величием духа, проявляемым тобой в столь большом деле. Может быть, ты достиг меньшего, чем хотел, однако в столь высоком и трудном деле самое стремление уже заслуга. Поистине не может быть сомнения в том, что, если бы наши предшественники умели не только клясться именем своих учителей, но и, как ты, создавать что-то новое, они добились бы успехов, благодаря которым мы бы значительно дальше продвинулись. Но конечно, очень мало существует людей, умеющих подняться над обычным уровнем, таких, которые считали бы, что благородная забота об истине их непосредственно касается. Далее, так как ты во что бы то ни стало желаешь, чтобы я писал тебе обо всем, в чем я, быть может, расхожусь с изложенным в твоей книге, то я сделаю это с той откровенностью, которая подобает человеку, любящему истину. И так как ты настоятельно требуешь моих возражений, то, если я в чем-либо с тобой и не согласен, припиши, пожалуйста, это не моей страсти к спорам, а слабости моей способ-

ности восприятия и моего природного ума (ограниченность которого я вполне сознаю).

II. Итак, прежде всего твоя книга, уча исследованию истины, представляет собой своего рода диалектику или метафизику, и притом наилучшего свойства. Но хотя она ближе подходит к истине, чем другие виды [диалектики или метафизики], однако пока еще она не сделала для меня эту истину ясно различимой. Ты различаешь четыре вида истины: *истину предмета, истину явления, истину представления и истину интеллекта*. Отвергнув затем определения, данные другими, ты заменяешь их своим, данным тобой на основании твоих исследований. Однако что касается самого твоего расчленения, то прежде всего я не понимаю, почему ты считаешь, что существуют члены истины, оставшиеся полностью неизвестными предшествующим авторам. Ведь нет более общеизвестного положения, чем то, что истину следует искать либо в вещах, либо в нас самих. И уже самые первые скептики делали различие между истинной вещью, или сокровенной сущности [вещи], например меда или огня, с одной стороны, и истинной явления, или чего-то, что присоединяется к вещи извне, как, например, вкус сладкого или тепло — с другой. С тех пор проводят различие между истинной чувственного восприятия, или «первой атаки»⁵, т. е. тем, что ты называешь истинной представления, и истинной самого интеллекта, называемой также истинной мнения или суждения. Больше того, условия, которых ты требуешь для различных истин, неоднократно указывались уже авторами, и преимущественно оптиками⁶, так что — замечу мимоходом — представляется странным, почему ты говоришь, будто схоластики не обращали внимания на те условия, отсутствие которых приводит к обману зрения. Я недостаточно понимаю также, почему ты сначала утверждаешь, будто всякая истина, за исключением истины предмета, условна, а затем ту же самую истину предмета обуславливаешь не в меньшей степени, чем все остальные, и даже в большей степени, чем последнюю, четвертую истину твоей классификации, которую ты в других местах называешь самой необусловленной. Далее, ты считаешь истину настоль-

ко неотделимой от вещей, что понятие ложности к ним совершенно неприменимо; но остается непонятным, почему ты той же чести удостоиваешь и интеллект, который ты считаешь все же способным ошибаться. С другой стороны, ты же утверждаешь, что интеллект никогда не ошибается, если он исходит из правильных предпосылок. Но совершенно очевидно, что именно интеллект, как таковой, или какая-либо его еще более внутренняя способность способны ошибаться постольку, поскольку они выносят суждение о вещах, им не соответствующее. Вот почему я сказал бы, что чувственное восприятие или две другие способности^{6а}, связанные с «первой атакой», свободны от ошибок, поскольку они воспринимают явления вещей такими, какими они действительно представляются, но при этом не решают, что вещи действительно таковы, какими они кажутся, предоставляя судить об этом более непосредственной способности — интеллекту. Мало того, явления, или качества, являемые вещами, напрасно называются ложными, ибо им присущи бытие и необходимость, независимые от суждения, и ошибается в собственном смысле слова один только интеллект, когда он об этих качествах или на основании этих качеств судит иначе, чем следует, из-за того, что он недостаточно выяснил их обусловленность. Наконец, не говоря о том, что можно различать и другие виды истины, я должен сказать, что либо я очень ошибаюсь, либо твои четыре вида — это не столько различные виды истины, сколько некие условия, необходимые для единой истины. Ибо все наши усилия при исследовании истины направлены на то, чтобы познать вещь такой, какая она есть в себе; таким образом, требуется умеющий судить интеллект, который, пользуясь нашей способностью непосредственного восприятия, воспринимает явления, благодаря чему познается исследуемая вещь.

III. Однако, чтобы не казалось, что я долго на этом задерживаюсь, я буду настаивать лишь на том, что определение истины как соответствия познающего интеллекта познаваемой вещи совсем недурно. Ты отвергаешь это определение, как и некоторые другие ему подобные (я тоже не настолько его одобряю, чтобы счи-

тать себя вполне им удовлетворенным), однако, хотя здесь должна быть полная ясность, сам ты определяешь истину в высшей степени расплывчато. Вышеуказанное определение тебе не нравится, так как из него нельзя понять, по каким законам согласуются интеллект и вещь. Но подумай сам, можно ли что-нибудь такое вывести из твоего собственного многозначного определения. Правда, указанные тобой законы получили признание, но они настолько не связаны с твоим определением, что с равным правом могут быть выведены и из любого другого. Далее, когда я начинаю обращать внимание на то, что ты говоришь не в начале, а в самом конце твоего труда, я настолько сбиваюсь с толку, что перестаю понимать, что такое истина. Неожиданно истина определяется у тебя соответственно десяти вопросам: *[существует] ли [вещь], что [она есть], какая, в каком объеме, в каком отношении, каким образом, когда, где, благодаря чему*⁷. Но если я беру каждое из этих определений в отдельности, я ни одно из них не нахожу достаточным. Например, когда по второму вопросу, самому важному, говорится о некоем условном соответствии, то это чрезвычайно расплывчато и относится не ко всякой истине, например это не относится, согласно твоей терминологии, к истине предмета или истине интеллекта. То же самое надо сказать и о других определениях. Если же я все эти определения объединяю в одно, то меня подавляет их множество и я за дробностью всех его членов не усматриваю целого. Вот что получается, когда я пытаюсь объединить эти определения — сохраняя, конечно, при этом как их общий смысл, так и последовательность — следующим образом: *истина есть некое условное соответствие, или соответствие, содержащее условия, которые хотя и всегда и необходимо требуются, однако не всегда и не обязательно имеются в действительности; но поскольку условия указанного соответствия имеются, это последнее может быть применимо в качестве меры вещей, так как оно существует между любым объектом, кажимостью, представлением и интеллектом, и это при посредстве условий, требующихся для истинности объекта, а также всякого явления, представления и интеллекта, и*

именно тогда, когда объекты при помощи этих условий согласуются с родственными им способностями, словно жизнь, обретенная в надлежащей точке соответствия и возникающая, с другой стороны, от какой-то иной первичной причины, устанавливающей пропорцию вещей и приводящей человека к совершенству, что и есть ее конечная цель. Тут я становлюсь почти Давом⁸ и очень жалею о том, что с давних пор жил в убеждении, будто главное достоинство определения состоит в его краткости и ясности, а также, благодаря этому, в легкости, с которой оно вводит нас в познание существа вещи. Скажу мимоходом, что есть у тебя кое-что, чего я совершенно не понимаю, а именно твое утверждение, что *всегда и необходимо требуются условия для истины, но они не всегда и не необходимо имеются налицо*. Точно так же я не понимаю того, что ты называешь *мерой вещей*, разве что, может быть, ты говоришь здесь только об истине представления и интеллекта, как если бы в вещах — как в их внутренней сущности, так и в явлении — не было ничего, на что могла бы распространяться истина представления или интеллекта. Но из твоего пространного определения ты исключаешь — на что уже было указано — как истину интеллекта, так и истину вещи, подчиняя истину, как таковую, исключительно известным условиям. Я не понимаю и того, почему ты так делаешь, т. е. почему ты даешь определение, не соответствующее всем членам определяемого.

IV. Но чтобы не казаться чрезмерно педантичным, я считаю необходимым включить в круг своего рассмотрения кое-что из основного предмета книги, каковым может быть только само познание природы вещей. Ведь все твои усилия направлены на то, чтобы интеллект мог проникнуть в сокровенные сущности вещей и познать, каковы они, в то же время остерегаясь обманов, порождаемых явлениями и часто усугубляемых нашим непосредственным восприятием. В то же время нет сомнения в том, что ни истина представления, ни истина интеллекта не будет иметь для тебя никакой ценности, если она не есть истина какого-нибудь предмета или объекта, отличного от интеллекта и представления. И не стоило бы в истину явления столь усердно вно-

силь поправки, если бы не нужно было, чтобы она согласовалась надлежащим образом с объектом и доходила бы до разума при соблюдении соответствующих условий. Однако я настолько непроницателен, что словно хожу во тьме и остаюсь растерянным и невежественным всякий раз, как пытаюсь исследовать природу и истинность даже незначительной вещи. В этом отношении я совсем недалеко ушел от тех, кого ты называешь скептиками⁹ и сумасбродами. Ибо хотя я не стану утверждать на манер академиков¹⁰, что истина вещей непознаваема, однако я считаю возможным утверждать, что до настоящего момента она не познана. Но что мне делать, когда я один из тех, кто упивается своим сумасбродством и кто, плененный чарами явлений, не слишком беспокоится об истине вещей, как таковой, будучи почти убежден, что эту истину всемогущий бог пожелал сохранить для себя? Ведь известно — и я указывал на это выше, — что скептики проводят такое различие между внутренней природой какой-либо вещи, например меда, и тем, что, по-видимому, присоединяется к ней извне, например сладость этого меда, что насчет истины явления у них не остается никаких сомнений и все их споры вертятся исключительно вокруг истины внутренней сущности вещей. Вот почему и я, подражая скептикам, допускаю истину того, что моему пчелу мед кажется сладким, или, иначе говоря, я признаю, что мне известно, что я испытываю эту сладость (однако для достижения этой истины или для того знания, которое я обычно называю историческим или опытным, не требуется никакой диалектики, так как для этого достаточно руководства природы). Но то, что ты здесь считаешь истиной данной вещи, или внутренней природой меда, — это и есть именно то, что я бы очень хотел знать, но относительно чего у меня до сих пор нет никакой уверенности, несмотря на почти бесконечное число уже изданных книг, содержащих то, что называют наглядным знанием. Незачем заполнять эти страницы теми разнообразными аргументами, которыми авторы указанных книг доказывают свои положения. Эти аргументы не могут быть тебе неизвестными, хотя ты по каким-то своим соображениям счел нужным о

них умолчать. Следует лучше подвергнуть рассмотрению то, на чем ты настаиваешь, а именно что предмет нашего познания должны быть не только внешние качества вещей или, если угодно, объекты наших чувственных восприятий, но также и сущности, или сокровенные истины вещей. *Для нас, говоришь ты, было бы очень плачевно, если существовали бы средства для познания цветов, звуков и прочих тленных и преходящих качеств и не было бы никакого безошибочного пути к внутренним, вечным и необходимым истинам.* Но прими во внимание, достойнейший муж, что ничего плачевного в этом нет. Ведь в то время, как у нас есть все необходимое для жизни и сохранения рода или вида, у нас нет основания жаловаться, что мы не имеем сверх того еще чего-то лишнего. Вот почему, хоть я и признаю, что стремление к познанию — это врожденное свойство людей, все же я твердо убежден, что к этому стремлению, как и ко всем остальным, примешана изрядная доля несдержанности. Ведь мы простираем свои стремления за пределы того, что необходимо и без чего мы не можем безболезненно жить, никак себя не ограничивая и не зная в том меры. Например, мы должны знать различие между днем и ночью и цвета тех предметов, в которых мы нуждаемся; мы должны знать звуки предметов, побуждающие нас либо искать что-нибудь, либо этого избегать; мы должны знать запахи предметов, служащие сигналом того, подходит или не подходит нам какая-нибудь вещь; мы должны знать вкус вещей, благодаря которому мы отличаем здоровую для нас пищу от вредной; мы должны знать, какие вещи в природе горячи или холодны, мягки или жестки и т. д., ибо без этих знаний жизнь не может быть безопасной. Таким образом, стремление к познанию этих вещей естественно, и сама природа снабдила нас способностями выбора или отказа. Но желать знать, сверх того, сокровенную природу вещей и считать недостаточным наше ощущение света и теплоты Солнца в случае, если мы одновременно не знаем, какова его субстанция, из каких первоначал оно состоит, имеет ли оно душу или нет, действительно оно горячее или только кажется таким, вращается ли оно вокруг Земли, или

Земля вращается вокруг него и т. д., — это и есть своего рода невоздержанность. И если мы мучительно бьемся над разрешением этих вопросов и, несмотря на трудные поиски, не можем обрести истины, то мы должны винить в этом не бога или природу, а нашу собственную чрезмерную любознательность. Например, природа вложила в нас потребность в еде и питье; так подумай: неужели, имея в достаточном количестве злаки и воду и не обладая более изысканными яствами и напитками, мы имеем право жаловаться и восклицать, что мы-де несчастны, лишь потому, что, распоряжаясь указанной простой пищей, мы не имеем ни куропаток, ни массийского ¹¹ вина? У нас есть ноги, с помощью которых мы можем переходить с места на место в поисках предметов первой необходимости: неужели допустимо, чтобы мы, сверх того, стремились летать и считали себя несчастными лишь потому, что наряду с ногами для хождения у нас нет еще крыльев для полета (что, впрочем, было бы удобно и великолепно)? Если же это недопустимо, то я недостаточно понимаю, по какому праву можем мы жаловаться на свое плачевное положение лишь на том основании, что, обладая способностью познать указанные внешние истины, иначе говоря, цвета, звуки, запахи и т. д., мы не можем познать, даже с твоей помощью, эти пресловутые внутренние истины, или сущности вещей. Что же касается вечного блаженства, которое и ты высоко ценишь, то похоже, что богу угодно было вести нас к нему исключительно путем откровения и веры, в познании же внутренних сущностей вещей ему угодно было нам отказать. Бог как бы возвестил этим, что для естественного состояния человека достаточно познания внешних качеств, воздействующих на наши чувства; что же касается сверхъестественного состояния, то для него достаточно того познания, которое мы получаем путем откровения и которое недоступно как непосредственному восприятию, так и философским размышлениям.

V. Более того, здесь можно сослаться на тебя самого, утверждающего, что *наши способности, ограниченные своим собственным соответствием* ¹², *не могут проникнуть в глубокую сущность вещей*. Мнение это впол-

не тебя достойно, равно как и то, что ты говоришь вслед за тем, а именно что *мы не можем иметь совершенное знание* о том, каковы естественные вещи в себе, но что иначе обстоит дело с искусственными вещами, ибо они — продукт нашего ума. Это, по-моему, очень старый аргумент в пользу того, что сущности вещей для нас непознаваемы, ибо знать строение и условия жизни какого-либо произведения может один лишь его мастер. Мы же не создаем своим трудом ни одного из произведений природы — ни драгоценных камней, ни растений, ни животных. Следовательно, подобно тому как собака, каким бы умным животным она ни была, не может знать, каким образом создается часовой механизм или любое другое произведение человеческого мастерства, так как уму собаки недоступна такого рода работа, точно так же и человеку не дано знать, как рождается растение, растет и всегда приносит только ему присущие листья, цветы и плоды, ибо все это не создано человеческим умом. Поэтому я всемерно одобряю то, что ты всюду подчеркиваешь, а именно что никто не должен возноситься умом выше своих способностей, ибо это побуждает людей не верить в возможность проникновения в тайны природы, познание которых в той же мере превышает человеческие способности, как и возможность их сотворения. Добавлю также, что после того, как ты определил истинный и адекватный объект как объект, *внутри которого нет ничего, что было бы недоступно для наших способностей*, — добавлю, говорю я, что вслед за этим ты, как мне кажется, совершенно правильно замечаешь: *можно с полным правом сомневаться в том, чтобы такой объект существовал*. Ибо весьма вероятно, что наше знание какого бы то ни было объекта никогда не может быть столь всесторонним, чтобы многое не оставалось скрытым от нас: ведь человек не может быть уверен в том, что он обладает всеми органами чувств, необходимыми для восприятия всех качеств объекта, потому что, например, животные воспринимают многое из того, что нашему восприятию недоступно. Таким образом, все мы можем заблуждаться не в меньшей степени, чем заблуждается какой-нибудь отдельный человек, который, будучи лишен чув-

ства обоняния и не подозревая, что плодам присущ запах, полагает, что он обладает исчерпывающим знанием плода, так как он знает его цвет, вкус и некоторые другие его качества.

VI. Но конечно, когда я затем вижу, что в ходе твоих исследований ты предлагаешь сложный метод, при помощи которого *вещи могут быть познаны на основании их различий или сущности*, когда ты допускаешь отличительные признаки, *благодаря которым*, как ты говоришь, *должны быть вскрыты сокровенные сущности вещей*, и в другом месте говоришь об *отличительных признаках, с помощью которых можно разведать глубины природы*, когда, наконец, я вижу, что ты пишешь книгу, в которой задаешься целью *вскрыть те внутренние и сокровенные истины* (ведь для вскрытия внешних истин и не требуется столь сложного аппарата), — тогда, исполненный смущения, я становлюсь в тупик. Ты пытаешься произвести опыт в отношении человека (и конечно, правильно поступаешь, ибо какой может быть стимул у человека для познания остальных вещей, пока он не познал самого себя), но я не вижу, чтобы твое исследование в этом смысле меня обогатило. Ты признаешь, что человеку присуще определенное тепло, внешний облик, движения, и считаешь все это существенными отличиями живого существа; и, отвергнув обычное определение человека, согласно которому он есть *существо разумное*, ты считаешь его важнейшими отличительными признаками *религиозность* и *чувство долга*. Однако я все еще не прозрел, и, даже допуская все то, что ты говоришь (хотя во всем этом остаются большие трудности), я все еще пребываю в полном неведении относительно внутренней природы и сущности человека. А между тем все это можно было бы понять, если бы ты показал, в какой мере правильно утверждение, что человек состоит из тела и души, — утверждение, основанное на предположении, будто душа совсем имматериальна; если бы, далее, ты показал, какова субстанция души, какие и какого качества способности заложены в нее, каково их происхождение и каким образом они оказались в душе, откуда появляется душа и как она проникает или вкладывается

творцом в наше тело, почему она нуждается в этом теле и с помощью какой силы это тело образуется; с помощью каких инструментов эта сила тут делает твердыми кости, там уплотняет мускулы, тут натягивает перепонку, там открывает вены; здесь образует жидкость, там распределяет сочленения и делает бесчисленное множество аналогичных вещей. Далее, если бы ты показал, при помощи какой связи душа объединяется с телом; каким образом, будучи бестелесной, она управляет телесными органами; почему она подвержена влиянию телесных аффектов; где она преимущественно находится; как она отправляет там свои функции, и главным образом функции разума; как она связана с глазами во время акта зрения и как она этот последний вызывает; наконец, при помощи какой силы она распространяется по всему телу и устанавливает надлежащее соотношение между столькими способностями и частями, — вот, если бы, говорю я, ты показал нам это или нечто подобное, тогда мы могли бы считать, что знаем человеческую природу, или сокровенную сущность человека гораздо лучше, чем тогда, когда ты излагаешь лишь то, что каждый может считать известным и совершенно затасканным.

VII. Однако, переходя к более общему рассмотрению твоих исследований, я прежде всего не желаю защищать те общераспространенные положения, которые ты опровергаешь, хотя тем, кому они по душе, и может казаться, что они великолепны и их надо отстаивать. Я лучше скажу, что, хотя твои исследования заслуживают всяческой похвалы, мне, однако, не ясно, почему они *должны служить ключом ко всякому учению, без какового ключа ни философы, ни теологи, ни кто-либо другой не может достичь познания вещей*, в силу чего, по твоему мнению, *нет иного пути к истине; и если эти исследования не дали аподиктического* ¹³ *метода отыскания истины, до сих пор неизвестного, то такого метода вообще не существует*. Мне не ясно также, почему из этого следует, будто *тебя считают первым, определившим границы и пределы всех человеческих способностей*, как непонятны и другие подобного же рода заявления, в которых ты приписываешь себе раз-

ные заслуги, как нежный родитель, восхищающийся своим ребенком. В другом месте ты заявляешь, что *при помощи твоих исследований каждый, даже самый необразованный, человек может написать целые тома по любому вопросу*: последнее я едва ли мог бы счесть большой заслугой, помня необычайную болтливость некоторых невежественнейших и пустейших людей, которые, доверившись луллиеву¹⁴ искусству, по любому предложенному к обсуждению и им совершенно незнакомому вопросу беззастенчиво несут околесицу, состоящую из сотен и даже тысяч слов и периодов. Мало того, я весьма удивлен, как можешь ты это говорить, если ты тут же вслед за этим делаешь исключение в отношении первого вопроса: *существует ли [вещь]?* Далее, кроме уже сказанного раньше по вопросу *каким образом*, ты добавляешь: *никто не понимает, каким образом огонь может быть горячим в самом себе?* И еще дальше: *никто из смертных не имеет и никогда не будет иметь ясного представления о законе движения пульсирующих артерий*; и в другом месте: *никто не знает, каким образом может один вид питания проникать в разные части организма или разные виды питания — в одну и ту же часть*; и наконец, ты говоришь: *никто не знает характера связей, объединяющих тело и душу*, и т. д. Так скажи на милость: если человеку, даже не самому невежественному, а самому ученому, будет задана следующая задача или вопрос: *каким образом огонь в самом себе горяч или как пульсируют артерии?* и т. д. — скажи на милость, говорю я, каким образом сможет этот человек составлять целые тома, не заполняя их разным вздором и высказываниями, совершенно не относящимися к делу? Если же он не сможет ответить на указанные вопросы, то, как ты думаешь, что сможет он сказать, в случае если я предложу ему бесчисленные другие — по поводу животных, растений, ископаемых, метеоров, элементов, Солнца, Луны, планет и неподвижных звезд? Оправдается ли твое предсказание, будто он сможет написать целые тома по любому вопросу? Или же о нем, так же как это полагают о тебе и твоём исследовании истины, будут думать, будто он все досконально объяснил, после того как он бегло рассмот-

рел вопросы: *существуют ли [вещи], что́ они суть, какие, в каком отношении* и т. д.? И если он к тому же еще призовет на помощь [способность] суждения, чувство, естественный инстинкт, т. е. [способности], к которым, по твоему мнению, сводится все, то, думаю я, он будет счастлив, если не надорвется от этих тщетных призывов. Подумай поэтому, не удовлетворишься ли ты в конце концов тем, чтобы твой предполагаемый человек трактовал не обо всех возможных, а лишь о весьма немногих и к тому же уже выясненных вопросах и при этом руководствовался бы установленным тобой их числом и последовательностью. Я говорю: «уже выясненных», ибо я держусь того мнения, что все эти методы (я имею в виду твой метод, как и все прочие) служат не тому, чтобы мы научились чему-нибудь, до сих пор неизвестному, а тому, чтобы мы в определенном порядке излагали уже приобретенные знания. Ведь если кому-нибудь будет предложен вопрос, какова величина Солнца, то он не станет определять эту величину при помощи какого бы то ни было из этих методов, но, установив ее с помощью математических вычислений, изложит затем, согласно правилам, предписанным каким-нибудь из этих методов, приобретенное им знание.

VIII. Ты желаешь все свести к вышеуказанным десяти вопросам: *[существует] ли [вещь], что́ [она есть], какая* и т. д.? Прежде всего я не буду говорить о последовательности этих вопросов, хотя я не совсем понимаю, почему вопрос *существует ли* обычно предшествует вопросу *что́ она есть*, между тем как никто не может ответить на первый вопрос, если он не выяснит, согласно смыслу второго вопроса, что́ есть то, о чем спрашивается, — если оно есть. Точно так же я не понимаю, почему, говоря, что вопрос *откуда [происходит вещь]*¹⁵ обозначает только производящую причину, а вопрос *каким образом* — способ выполнения, ты все же пропускаешь этот вопрос, который, очевидно, должен был бы следовать за предыдущим. Кстати, в этой связи я не понимаю, почему ты говоришь, что схоластика не принимала во внимание разницы между производящей причиной и способом выполнения, между

тем как схоласты, по-видимому, обращали на эту разницу очень серьезное внимание, так как они не только доискиваются до средств, порядка и т. д., но в большинстве случаев также делают различие между способом выполнения и тем, что они называют причинностью. Далее, из установленных тобой десяти вопросов я не вижу ни одного, который раньше не был бы известен философам, теологам и всем остальным. Пусть другие не сводили эти вопросы к такому числу, однако, подобно тому как эта десятка может с помощью сокращения или распространения быть сведена к любому другому числу, точно так же любое другое число может быть сведено к десяти. То же самое относится к категориям, к общим местам в доказательствах и ко всему остальному, что обычно произвольно сводится или может быть сведено к видовым понятиям путем анализа или же, наоборот, путем обобщения к большему или меньшему числу родовых понятий. Не говоря уже о другом, цитированные здесь вопросы *откуда* и *каким образом*, как ты признаешь сам, могли быть включены в общее родовое понятие. Ведь ты потому различаешь здесь два вопроса, что первый означает производящую причину, а второй — способ выполнения. Но если это достаточное основание для расчленения общих вопросов, то почему ты в вопрос *где есть [вещь]* включаешь вопрос *в каком порядке она расположена?* Ведь место какой-нибудь вещи и расположение на этом месте ее частей — это, конечно, не менее различные [понятия], чем производящая причина и образ ее действия. И под вопросом *где находится вещь* не в большей мере подразумевается вопрос *каким образом она расположена*, чем под вопросом *с помощью чего создана вещь* подразумевается вопрос *каким образом она создана*. То же самое можно сказать относительно вопроса *когда происходит что-либо*: ведь на том же основании здесь должен был бы быть выделен вопрос *как долго это происходит*, ибо под вопросом *когда* вопрос *как долго*, или, наоборот, под этим последним вопросом — первый подразумевается не в большей степени, чем под вопросом о *производящей* причине — вопрос о способе выполнения, и наоборот. Опять-таки, поскольку вопрос

откуда содержит [вопрос о] производящих причинах, то почему у тебя не дается другой вопрос — относительно самих следствий? Действительно, разве спрашивая, *с помощью чего создана какая-либо вещь*, нельзя также спросить, *что создает какая-либо вещь*, или, как бы сформулировал я, *какова цель ее действий*? Ты, пожалуй, скажешь, что это может быть дополнено из вопроса *в каком отношении* или из других вопросов, касающихся отношений; однако почему именно причина через следствие, а не, наоборот, следствие через причину то подразумевается, то относится к отдельному вопросу? Почему самый вопрос *откуда* не был включен в вопрос *в каком отношении*? Замечу, с другой стороны, мимоходом, что вопрос *откуда* обозначает не только производящую причину, но преимущественно также место, из которого начинается движение, так что, пожалуй, яснее и точнее было бы выделить вопрос *в силу чего*, обозначающий производящее начало, в отличие от вопроса *откуда*, обозначающего указанного рода место. Во всяком случае, ты совершенно не связываешь вопрос *откуда* с вопросом *где*, хотя, правда, ты вопрос *откуда* объясняешь, по-видимому, посредством двойного вопроса — *где, откуда*; однако вопрос *где, откуда* говорит о большем, чем просто *откуда*, и, поскольку относительно места существует много других вопросов, например: *как далеко простирается* или *где проходит*, я должен сказать, что у тебя нет ни одного вопроса, который мог бы быть выражен словами: *где [то место], до которого [вещь простирается]*, или *где [то место], по которому [она проходит]*, хотя у тебя и есть вопрос *где — где*¹⁶. Я отмечаю это по поводу различных сочетаний этих твоих разных или одинаковых вопросов, которые, по-твоему, можно довести до десяти сочленений. Однако, как бы там ни было, насколько целесообразнее множить простые вопросы, выражаемые ясными словами и легко усваиваемые, чем до такой степени сжать все эти вопросы в тиски, что проблема становится все более запутанной и трудной, и при этом мы ничего не выигрываем, так как ни число терминов, ни число вопросов вследствие этого не уменьшается! Более того, нельзя образовать никакого сочленения, которое точно

выражало бы соответствующий предмет. Всегда при этом либо чего-то не хватает, либо возникает что-то лишнее. Например, попробуй составить несколько вопросов о сладости по образцу: *что — ли, какое — ли, сколько — ли или что — какое — сколько, какое — в каком отношении, где — в каком отношении, откуда — каким образом* и т. д. — ты только затемнишь этим свою проблему и создашь впечатление, что ты сам не понимаешь того, о чем ты говоришь. Значительно яснее будет, если ты спросишь: *какому предмету присуща [сладость]? На какой орган чувств она воздействует? Какие причины ее порождают?* Обрати также внимание на то, что вопрос о *расположении* [вещи] вовсе не соответствует вопросу *сколько — где*, потому что эти два слова не равнозначны вопросу *каким образом вещь расположена*: ведь из смысла этих двух слов следует, что ты спрашиваешь лишь о том, сколь обширно место или же как велико находящееся в этом месте тело, между тем как в действительности вопрос задается не о месте или его обширности и не о величине расположенного на нем тела, а о расположении частей тела или того, что помещается в соответствующем месте. Я ожидал, что ты скажешь, что вопрос о *расположении* соответствует вопросу *где — каким образом*, но возможно, что это *каким образом* ты считаешь нужным применять исключительно в качестве термина для обстоятельств образа действий, так что посредством вопроса *где — каким образом* у тебя обозначается, каким образом вещь производится в определенном месте. Одним словом, как ни искусно придумано твое построение, оно, однако, еще не обнаружило той великой пользы, которую ты обещаешь, и, между тем как ты полагаешь, что построил великолепнейшую систему истины, иной может считать, что ничего, кроме утомительной игры, из всего этого не получилось.

IX. Вслед за этим ты говоришь о способностях, в соответствии с которыми, как ты полагаешь, поднимаются эти вопросы; я ограничусь лишь некоторыми из твоих многочисленных положений. Прежде всего ты предполагаешь в человеке *столько различных способностей, сколько существует различий вещей; мало того,*

ты устанавливаешь *большее число способностей, чем вещей*. Однако даже если мы тут же согласимся, что у нас есть столько способностей, сколько существует различных вещей, доступных нашему восприятию, то все же останется неясным, почему не могут существовать вещи или различия вещей, в отношении которых мы не должны обладать никакими способностями? Конечно, очень полезно, например, разделить способность зрения на столько подчиненных способностей, чтобы органу зрения оказалось присуще такое их число, которое равнялось бы не только множеству цветов, но и количеству индивидуальных оттенков всех частей всех людей, животных и растений, и особенно цветов, минералов и т. д. Что касается меня, то я, убежденный в необычайной утонченности природы, мог бы охотно все это допустить, однако думать из-за этого, что любому объекту должна соответствовать способность, при помощи которой мы его познаем,— это уж значит, по моему, слишком много на себя брать, так как существует великое множество вещей, недоступных, как уже было сказано раньше (причем с твоих же слов), человеческому восприятию. Ты ссылаешься *на то состояние, когда душа, освобожденная от тела, развернет свои способности, сейчас пока бездействующие, в отношении не познанных нами вещей*. Но если и допустить, что существование такого состояния может быть доказано с помощью естественного света разума, то разве может быть равным образом доказано, что душа будет способна все охватить и познать, так что для нее не останется никаких тайн? И если бы это на самом деле было так, то какую разницу можно было бы установить между богом и душой, если бог не мог бы познать ничего из того, что не может познать и душа? Разве не будут возможности познания души так же бесконечны, как у бога? Больше того, поскольку животные одарены специфическими способностями, с помощью которых они распознают много таких различий, которые от нас ускользают, то не выявит ли и душа, освобожденная от тела, в себе некоторые способности, с помощью которых она, подобно животным, сможет познать эти различия? Однако этого рода способности тесно связаны с телом,

и, сколько бы ты ни ссылался на превосходство упомянутого состояния, оно будет по крайней мере лишено той способности, посредством которой предмет воспринимается телесно и, так сказать, на опыте. Но зачем я на этом задерживаюсь? Ведь каково бы ни было указанное состояние, все правила, касающиеся формирования способностей, учат развивать их не в том состоянии, а в нашем, земном. Спрошу тебя еще вот о чем: почему ты так часто предостерегаешь, чтобы *никто не возносился умом выше своих способностей*, если ты считаешь, что нельзя ничего мыслить, чему не соответствовала бы в каждом отдельном человеке какая-нибудь способность? Ведь даже несуществующие и невозможные вещи, о которых кто-нибудь может рассуждать, представляются воображению под видом какой-нибудь существующей и возможной вещи и потому должны быть объектом какой-нибудь способности. Почему ты, говоря об условиях [восприятия] объекта, требуешь, чтобы *в объекте обязательно было нечто аналогичное нашим способностям*: как же он может не содержать в себе такую аналогию, если не существует такой вещи, которой не соответствовала бы какая-нибудь наша способность?

Х. Бесконечное число способностей ты затем сводишь к четырем основным, а именно: к *естественному инстинкту, внутреннему чувству, внешнему чувству и рассуждению*¹⁷. Я, пожалуй, не стану возражать против этого деления, хотя нелегкой задачей будет, если кто-нибудь захочет эти родовые понятия так разделить на видовые, чтобы охватить все способности, и в особенности интеллектуальные. Не стану, пожалуй, спорить и против твоего утверждения, что *естественный инстинкт содержит в самом себе достоверность и что внутреннему чувству следует больше доверять, чем внешнему, а внешнему чувству — больше, чем рассуждению*. Хотя это положение не свободно от многих трудностей, тем не менее заслуживает одобрения то, что ты в согласии с общепринятым мнением считаешь *чувство в меньшей степени подверженным ошибкам, чем рассуждение*. Однако меня очень смущает та роль, которую ты приписываешь этим способностям в разреше-

нии вопросов. Ведь ты же вообще того мнения, что не любая способность достаточна для ответа на любой вопрос и что, например, на вопрос *какова [вещь]* дают ответ *естественный инстинкт, внутреннее чувство и рассуждение, внешнее же чувство никакой роли при этом не играет*. Но во-первых, не требуется никакого искусства для того, чтобы на какой-нибудь вопрос отвечала соответствующая способность, ибо никто не пользуется ухом для различения цвета или глазом для восприятия гармонии. И хотя ты правильно говоришь, что *вещь различается не посредством чувства, а посредством рассуждения*, однако это все равно, как если бы кому-нибудь напомнили, что, приготавливаясь воспринять мелодию, он должен пользоваться не глазом, а ухом. В самом деле, скажи на милость: если тебе будет предложен какой-нибудь вопрос, то разве ты не применишь скорее соответствующую способность, руководствуясь природой, чем станешь думать о том, чтобы сообразоваться с твоим методом? Точно так же обстоит дело с силлогизмами общераспространенной диалектики, которые все смертные строят, руководствуясь природой, и даже мастера этого искусства не обращают внимания на свои собственные правила. Но допустим, что в каждом отдельном случае следует предоставить решение соответствующей способности; однако я спрашиваю тебя: поскольку в одном и том же органе зрения есть бесчисленные зрительные способности, то с помощью какого чутья можно угадать именно ту, которая соответствует тому или иному отдельному объекту? Поистине если для этого требуется какое-нибудь искусство, то это будет связано с бесконечным трудом и лишь по счастливой случайности, после долгих нащупываний, искомая способность будет найдена, причем все же останется непонятным, каким образом ее следует распознать. Если же эта способность найдена и под руководством природы выполняет свою функцию, то мы и не раздумываем над тем, пользоваться ли ею или нет, и не анализируем наши способности, отвергая одни и выбирая другие, тогда, когда, открыв глаза, мы замечаем белый, черный или красный цвет: в таком случае искусство излишне.

XI. Далее, меня удивило еще то обстоятельство, что ты, например, исключил *внешнее чувство* из области вопроса *какова вещь*. Разве цвета, звуки, запахи и все то, что отвечает на вопрос *каковы вещи*, — разве все это не относится к области внешнего чувства? И разве мы с большим правом можем решать при помощи внешнего чувства вопросы *что, сколько, где, каким образом*, заданные по поводу какого-нибудь плода, чем вопрос о том, каков этот плод? Ты говоришь, что *качества, как таковые и сами по себе, относятся к интеллекту*; пусть так, но я не понимаю, почему *сущность, количество* и т. д. больше относятся к внешнему чувству, чем такие телесные качества, как цвет, вкус, запах и другие, которые не постигаются интеллектом, если они предварительно не были восприняты органом чувства, причем интеллект воспринимает их именно лишь постольку, поскольку они до него уже были восприняты чувством.

XII. Но прежде всего надо немного остановиться на естественном инстинкте. Так, как ты его понимаешь, он не многим отличается от того, что схоласты называют *интеллектом начал*, подразумевая под этим способность, навык или акт, к которому всегда относятся все те познания, с коими наш ум немедленно и без всякого размышления соглашается. Однако, хоть я и не собираюсь отрицать, что существуют некоторые истины такого рода, все же как трудно прежде всего распознать те истины, с которыми все люди немедленно соглашаются! И хотя опасно было бы вступать с тобой в спор по этому вопросу, ибо ты не только немедленно возразишь, что *общепризнанные истины — это священные принципы, против которых недопустимо спорить*, но и назовешь *безумцами, умалишенными, сумасбродами, безрассудными, глупцами и тупицами* всех тех, кто осмелится хоть что-нибудь возразить против этих принципов. Но так как известно, что многие считают общепризнанными истины, которые в действительности таковыми не являются, то, видимо, ты подразумеваешь лишь те истины, которые на самом деле общепризнанны. Я, таким образом, намеренно истолковываю твои слова, чтобы заставить тебя отказаться от за-

щиты твоего мнения, если ты включишь в него также и те истины, которые не без основания вызывают сомнение. Со мной однажды случилось, что, когда я отрицал положение, гласящее, что все состоит из общеизвестных четырех элементов, я вдруг услышал мрачное заявление: *с тем, кто отрицает принципы, нельзя спорить*. Я отвечаю на это своему оппоненту: *нельзя, если эти принципы незыблемо установлены; считаешь ли ты, однако, прочно установленным, что все состоит из смеси земли, воды, воздуха и огня?* Когда этот добрый человек кивнул утвердительно головой, я сказал: *прекрасно, ищи себе другого, с кем ты будешь дискутировать*. Но я упоминаю об этом не потому, что я о тебе такого же мнения (я ведь знаю, как высоко стоит твой гений над обычным уровнем), а лишь для того, чтобы дать понять, что одни считают общепризнанными одни положения, другие — другие. И так как, собственно, общепризнанны те положения, которые считают таковыми не некоторые, не многие, а все люди, то, скажи на милость, много ли таких положений найдется? Ведь из того, что ты говоришь, видно, что их едва ли найдется одно или два, ибо ты утверждаешь, что полагаться в этом надо только на людей здоровых и не поврежденных в уме; но, благороднейший муж, хотя я и вполне с этим согласен, возникает, однако, новая проблема: кого же считать здоровым и неповрежденным? Я намеренно обхожу здесь вниманием тот факт, что положения, которые мы считаем незыблемыми и достоверными на основании других источников, [отличных от свидетельства нашего естественного инстинкта], а именно следующие положения: существует божество; существует провидение; существуют бессмертные души; существует естественное право; поступай по отношению к другим так, как ты хочешь, чтобы поступали по отношению к тебе, и т. д. — все это далеко не в одинаковой мере признается всеми. Более того, некоторые народы (как об этом свидетельствуют недавние сообщения о новом полушарии) и даже некоторые школы философов (как это известно из древней истории) убеждены в противоположном. И если я всех буду считать нездоровыми и поврежденными в уме, то они скажут,

что скорее я сам нездоров и умалишенный. Итак, я спрашиваю тебя о других положениях, добытых нами, как и предыдущие, с помощью иного рода познания, но не имеющих для нас такой же достоверности и непреложности: какое право имеем мы называть безумными и умалишенными тех людей, которые хотя и не разделяют наших положений, однако в остальном вполне здоровы, что касается их телесных способностей, выделяются своими духовными дарованиями и не менее, чем мы, остерегаются заблуждений? Разве не могут они с таким же правом возвратить нам наши упреки? Ты, пожалуй, скажешь, что эти люди затыкают себе уши и закрывают на все глаза: но ведь они, исследующие вещи столь же добросовестно, как и ты, решительно отвергнут твой упрек и будут думать, что скорее ты недостаточно точно все взвесил и потому так легко допускаешь то, что ты защищаешь. Здесь нет надобности приводить примеры, ибо не существует догмы физики или того закона этики, которые не отвергались бы многими философами или народами.

XIII. Таким образом, хоть ты и правильно говоришь, что *начало и венец теологии и философии — это всеобщее согласие*, однако где ты это всеобщее согласие найдешь? Среди людей? Никогда! Подумай поэтому, по праву ли ты утверждаешь, что *истина, замаранная примесью ошибок, может быть восстановлена в полном своем блеске лишь при помощи твоего метода, утверждающего, что всякий должен принимать во внимание [человеческие] способности [познания], так что верна та предпосылка, в пользу которой свидетельствует какая-нибудь присущая нам способность, и, наоборот, неверна та, которая такого свидетельства не получает*. Но если мы примем эту точку зрения, как широко мы откроем двери для всевозможных противоречий! Ведь поскольку каждый, убежденный в противоположном, ощущает в себе способность, свидетельствующую в пользу его положения, то отсюда следует, что совершенно противоречивые положения одинаково верны, и это относится не только к тому случаю, когда два человека защищают два противоречащих друг другу положения, но и к тому, когда один и тот же человек начи-

нает думать иначе, чем он думал раньше. Например, когда перипатетик¹⁸ будет утверждать, что Земля покоится в центре мира, а Солнце движется вокруг нее и что он чувствует в себе способность, свидетельствующую об этом, ты можешь допустить, что это утверждение правильно; но вот пифагореец¹⁹, ссылаясь на свидетельство своей способности, станет утверждать, что Солнце покоится в центре мира, а Земля движется вокруг него,— и по какому праву сможешь ты отрицать, что это также достоверно? Однако так как твой метод и твое учение относятся преимущественно к моральному инстинкту, то ты, может быть, отвернешься от всей этой физики как от вещи весьма спорной: в таком случае перейдем к рассмотрению нравов. В самом деле, если ты объявишь правильным утверждение египтянина, ссылающегося при этом на свидетельство своей способности, что половые сношения недопустимы с матерью, но позволительны с сестрой, то ты должен будешь признать также правильным утверждение перса, тоже ссылающегося на свидетельство своей способности, что половые сношения недопустимо иметь с сестрой, но можно иметь с матерью. Таким образом, если Зенон²⁰ будет утверждать, что для хорошей и блаженной жизни достаточно добродетели, а Аристотель²¹ станет это отрицать, причем каждый из них будет ссылаться на свидетельство своей способности, то тебе придется утверждать, что два противоречащих друг другу положения одинаково верны. И ближе всего это касается цели *естественного инстинкта, которая, по-твоему, есть не что иное, как блаженство*. Далее, подобно тому как верно то, что *всякий человек дышит или, поднятый в воздух, невольно падает на землю*, точно так же верно и то, что *всякий человек стремится к счастью*. Но вот, хотя это и есть одна, и притом самая важная, из общепризнанных истин, все же скажи мне, какую пользу мы из нее извлечем? Ты, конечно, допустишь существование объекта, на который мы все должны ориентироваться, но разве после этого к такому объекту немедленно устремятся все те, кто преследует совсем другие цели? Да и если бы они это сделали, то не под влиянием общепризнанной истины, а вследствие особого

разъяснения, которым ты доказал бы, что данный объект является преимущественным ее носителем. Так, например, если ты укажешь, что сладость меда следует предпочитать всем другим видам сладости, то ты убедишь людей не в силу того, что все они стремятся к сладости, а потому, что докажешь, что мед полезнее вина, сахара и других сладких вещей. Однако если найдется кто-либо, кто от природы, в силу воспитания, привычки либо под влиянием закона так настроен, что убежден в противоположном, то ты сможешь оказать на него не большее воздействие, чем он на тебя. Например, если кто-либо питает от природы отвращение к меду и очень любит вино, ты же питаешь отвращение к вину и любишь мед, то ты, конечно, не в большей степени убедишь своего противника в том, что мед следует предпочитать вину, чем он тебя убедит в том, что вино следует предпочитать меду. И если ты посоветуешь ему обратить внимание на то, *имеет ли он подтверждающую или опровергающую способность, которая помогла бы ему не относить к одной способности то, что должно быть отнесено к другой, а также взвешивать условия и применять их надлежащим образом, далее, принимать к руководству указания твоих исследований и т. п.*, а твой противник добросовестно и во всем будет следовать твоему совету, то можешь ли ты быть уверенным в том, что он когда-нибудь благодаря этому встанет на твою же точку зрения?

XIV. Почти то же самое следует сказать относительно внутреннего чувства, с той лишь разницей, что этот вопрос особенно ясен. В самом деле, очень похвально, что ты стремишься свести *такие основы христианской религии, как вера, надежда, любовь, раскаяние, проповеди*²² *и т. п. к некоему общему итогу.* Однако я хотел бы, чтобы ты с той же искренностью и добросовестностью, с какой мы исповедуем эти основы, ответил себе на вопрос: пришли ли бы тебе в голову эти основы, если бы ты не был воспитан среди христиан? В самом деле, хотя ложные религии, по-видимому, имеют некоторые подобные же основы, однако они либо сильно их осложняют, либо не включают их в свой кодекс добродетелей. Ведь знакомые нам чужеземные философы

признают аргументы, но отклоняют веру, когда речь идет об истине, на том основании, что, если не твердо установлена правдивость говорящего, вера может заставить принять ложь за правду. Надежду они также называют «сном наяву», ибо, если не твердо установлены честность и возможности обещающего, надежда большей частью подменяет истину ложью, подобно тому как во сне мы видим не истинные вещи, а иллюзорные. Точно так же о тех, кто любит, эти философы говорят, что они сочиняют себе сны и таким образом довольно охотно себя обманывают. Те же философы отвергают раскаяние для мудреца, и так как они считают раскаяние лишь палачом людей, совершивших что-либо позорное, то они полагают, что его не может быть у людей, которые либо вообще отрицают дурные деяния, либо считают хорошими или по крайней мере безразличными те деяния, которые обычно считаются дурными. Что, наконец, сказать о проповедях или, вернее, о проповедниках, которые, исповедуя истинную религию внушают правильные взгляды и благочестивые чувства, а исповедуя ложную, делают нечто прямо противоположное? При этом те, кому привиты ложные взгляды, точно так же полагают, что истина на их стороне, как и те, кто придерживается самых правильных. Я говорю это лишь мимоходом, для того чтобы ты подумал, не лучше ли сохранить нам некоторые специальные дары истинной религии, чем в стремлении их обобщить сделать их в высшей степени подозрительными. И хотя это очень благородно — делать высокие обобщения, однако, если это и правильно для всего остального, я все же сомневаюсь в том, чтобы это было безопасно в делах религии. Я имею в виду, то, что относится к культу, который, представляя собой нечто специальное, делается, таким образом, чем-то всеобщим. Но ведь это милость всеблагого бога, который применительно к требованиям времени допускает различные специальные формы культа²³. Впрочем, я не буду более на этом задерживаться и добавлю лишь следующее: счастлив будет наш век, если все народы так проникнутся твоими принципами, что присоединятся к одной и той же истинной религии. В самом ли деле ты на это надеешься? Боюсь

все же, что ты этого не достигнешь, сколько бы ты ни напоминал о том, чтобы они применяли соответствующие способности, чтобы они принимали во внимание подтверждающую или опровергающую способность и т. д. Ибо если они это сделают, то сделают это отнюдь не потому, что последуют за тобой.

Ты совершенно правильно говоришь: *то, что на нас одинаковым образом воздействует, есть одно и то же в отношении нас*. Однако будь последователен и подумай о том, не будут ли и приверженцы других религий жить в том убеждении, что догматы этих религий представляют собой в отношении них одно и то же, т. е. что они истинны и непреложны, так как они одинаковым образом на них воздействуют. Точно так же, с моей точки зрения, ты совершенно правильно говоришь (разумеется, ты отрицаешь, что это может относиться к преступным деяниям): *не следует с легкостью осуждать людей, которые в силу какой-либо своей индивидуальной особенности (ἰδιότηῦς κρᾶσις) нарушают свой долг; неправильно было бы обвинять в бездеятельности человека, страдающего болезненной сонливостью, или в чрезмерном злоупотреблении питьем — человека, страдающего водяжкой*. Подумай, однако (ибо сказанное тобой может быть применено также и к религиозным обычаям), нет ли, следовательно, возможности у всякого унаследовавшего от предков определенную религию, ставшую для него привычкой и второй натурой, оправдаться в том, что, воспитанный с детства в этой отечественной религии, он считает ее самой священной. Так как ты говоришь, что антипатиями управляют тайные решения бога и что это единственный ответ тем, кто в пылу спора спрашивает, почему и откуда они берутся, то подумай о том, не уничтожает ли это важнейшую часть исследования истины. В самом деле: либо то же самое следует сказать обо всех тайнах природы на том основании, что один этот ответ достаточен и незачем трудиться над исследованием вещей, либо людям следует трудиться над исследованием каких-то подспудных причин, если бог в своей всеблагости сделал их доступными человеческому познанию. Если бы этому поверил ваш знаменитый соотечественник Гильберт ²⁴,

мог ли бы он так превосходно рассуждать о симпатии и антипатии железа и магнита? Конечно, общераспространенная философия ничего более достоверного не может сказать по этому поводу, ибо нет ничего более бесплодного, чем пресловутые принципы и элементы аристотеликов²⁵, но почему ты так плохо думаешь о всех других философских направлениях и считаешь, что они не могут сказать ничего лучшего? И это — ты, который признает искусство нахождения истины и в другом месте требует, чтобы тот, кто окажется более ученым, рассмотрел наконец вопрос о симпатиях и антипатиях вещей. Впрочем, я не вижу, почему он это должен делать, если раньше он слышал от тебя, что тем, кто спрашивает, почему или откуда возникают вещи, надо отвечать, что они управляются тайными решениями бога.

XV. Что касается внешних чувств, то мне нечего добавить к сказанному выше, если умолчать о том, что я не совсем понимаю, почему эти внешние чувства называются *актами соответствия объектов с указанными способностями* и т. д., причем я не понимаю ни слова «акты», ни «соответствия», которое действует, ни «способности», которая, как таковая, называется «внешним чувством», и еще многого другого, что содержится в *твоем достаточно пространном определении*. Итак, если обойти это молчанием, то не следует также повторять, что ты под *способностями* разумеешь то, *чем обладает всякий здравый и не поврежденный в уме человек*. Ибо всегда трудно решить, кого следует считать здоровым и не поврежденным в уме, когда пытаются установить, кто из представителей противоположных мнений является таковым или, по крайней мере, относительно кого из них нельзя доказать, что они таковыми не являются, как я уже отмечал это по поводу чувства вкуса. Добавлю лишь одно, что всякий человек обладает особой конституцией или особым строением органов чувств, и хотя находятся многие, предрасположенные воспринимать одну и ту же вещь одинаковым образом, однако не менее естественно восприятие тех — одного или немногих, — кто предрасположен от природы воспринимать все противоположным образом. В отношении обоняния одинаковое право, несомненно, имели как извест-

ная спартанка, так и жена Дейотара Вероника, из которых одна питала отвращение к коровьему маслу, а другая — к благовониям²⁶. Ты сам требуешь, чтобы чувство исправлялось или надлежащим образом приноравливалось к требованиям [окружающих] условий. Однако какому условию подчинишь ты этих двух женщин для того, чтобы обоняние обеих было согласованно и приспособлено к одинаковому восприятию коровьего или душистого масла? Может случиться, что в отношении остальных чувств условия более скрыты и их труднее указать (хотя ты и требуешь, чтобы все чувства имели одинаковую достоверность со зрением, иначе, мол, мы даром тратим время на исследование истины); поэтому я возьму одно, самое ясное условие для чувства зрения, а именно *расстояние*. И вот прежде всего я тебя спрашиваю: на каком расстоянии ты предполагаешь увидеть истинную величину какой-нибудь вещи, например человека? Я полагаю, что не на расстоянии 1000 футов и не на расстоянии 500, может быть, даже и не на расстоянии 100 футов. Однако, подобно тому как величина яснее вырисовывается по мере уменьшения расстояния с 1000 футов до 500, точно так же она будет яснее вырисовываться, когда расстояние будет постепенно сокращаться до 100 футов, до 50 и так далее до 10. Но прекращается ли это нарастание, начиная с десятого фута? Какое у нас основание считать так?..

Продолжение письма утеряно с последними листами автографа. Писал я это письмо в Эксе (Прованс) в апреле 1634 г. Переписал в Париже в августе 1641 г. Когда знаменитый барон посетил меня второго сентября 1647 г. и заверил меня, что письма мои ему не были доставлены, он взял с собой экземпляр этого письма.

СВОД ФИЛОСОФИИ ЭПИКУРА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я даю здесь краткий свод философии Эпикура в той последовательности, в какой я теперь ее себе представляю (конечно, если бы я располагал бóльшим досугом, я мог бы собрать более полный материал и расположить его более четко). Мое изложение не чуждо методу Эпикура, но и не связано им вплоть до мелочей; подобно тому как сам Эпикур не всегда держался одного и того же порядка при трактовке одной и той же темы, да и Лукреций¹ не следовал за Эпикуром без отступлений, точно так же и я позволяю себе многое устранять, перемещать, а там, где это представится более удобным, и добавлять. Однако я излагаю Эпикура в его духе и сплошь целыми выражениями самого философа, поскольку его слова приводятся у Лаэртция, М. Туллия, Сенеки² и других авторов; исключения представляют лишь те случаи, когда ради большей стройности я старался своими словами связать то, что иначе являло бы собою нечто вроде хаотической груды обломков или же растрепанной метлы. Я тем не менее приписываю самому Эпикуру все, что было сказано Метродором, Гермахом, Колотом³ или кем-нибудь другим из его учеников, ибо «у этих,— как выражается Сенека,— все, что говорит Гермах, и все, что говорит Метродор, взято из одного источника, и вообще все, что говорил кто бы то ни был в этом товариществе, было сказано под влиянием одного человека». Я приписываю Эпикуру даже то, чем, как кажется, уместно некоторым образом дополнить [мое изложение], позаимствовав это у Лукреция;

ибо и Лактанций⁴ говорит (хотя, безусловно, в выражениях неодобрительных), что «Эпикуру принадлежит все то, на чем помешался Лукреций»; да и сам Лукреций как всем своим произведением, так, в частности, и следующими стихами достаточно ясно заявляет:

За тобою я следую ныне,
И по твоим я стопам направляю шаги мои твердо.⁵

А также:

и мы из писаний,
Славный, твоих, наподобие пчел, по лугам цветоносным
Всюду собирающих мед, поглощаем слова золотые...⁶

И далее:

Я по стопам его ныне иду и ему продолжаю
Следовать...⁷

Иногда также, а именно там, где мысль Эпикура остается слишком темной и ни у кого из авторов нет достаточного ее разъяснения, я выражаю ее своими собственными словами и так согласую с образом мыслей Эпикура, чтобы не было никакого с ним расхождения. Об одном лишь считаю нужным предупредить тебя, [читатель]: обрати пристальное внимание на те главы, где Эпикур провозглашает что-нибудь противоречащее святой вере и где нами указаны те места [нашей] «Физики»⁸, в которых опровергается то, в чем он грешит против веры, дабы никакой яд не мог быть принят без быстродействующего противоядия. Разумеется, для того чтобы получить полное представление о философии Эпикура, насколько это позволяют оставшиеся от нее следы, в ней, очевидно, ничего не следует урезывать и замалчивать; ведь не делают же этого в отношении Аристотеля и других [авторов] (и даже в отношении самого Лукреция), книги которых издаются без пропусков и не имеют даже приложения, опровергающего содержащиеся в них погрешности против веры. Что касается остального, то, не мешкая более, я, как говорится, предоставляю слово Эпикуру.

О ФИЛОСОФИИ ВООБЩЕ

Эпикур говорит:

Философия, или любовь к мудрости, есть упражнение разума; путем размышления и собеседования она раскрывает [смысл] счастливой жизни и в свою очередь пользуется последней как своим источником. Ведь особенность философии по сравнению с другими науками⁹ состоит в том, что цель она видит в завершении [своего] труда и этим довольствуется.

Но так как счастливая жизнь состоит в безмятежности¹⁰ духа и в телесном здоровье, и преимущественно в первом (поскольку духовные блага важнее телесных, как и духовные недуги хуже телесных), то философия — это в особенности врачевание духа, поскольку она восстанавливает его и сохраняет здоровым, причем под здоровьем духа следует понимать именно его безмятежность.

Отсюда вытекает, что как юноша не должен откладывать занятия философией, так и старик ни в коем случае не должен уставать заниматься ею. Ведь никто не бывает недостаточно зрелым или слишком дряхлым для того, чтобы иметь здравый ум; если кто-либо выдвигает предлог, будто время для занятий философией для него еще не наступило или что оно уже миновало, он поступает так, как тот, кто утверждал бы, что время для хорошей и счастливой жизни еще не наступило или уже ушло.

Заниматься философией, следовательно, надлежит как юноше, так и старцу: первому — для того, чтобы и

в старости остаться богатым благами, потому что у него остается благодарность за то хорошее, что он пережил до сих пор; второму — для того, чтобы в преклонных годах оставаться юным в своих порывах, поскольку он будет спокоен перед лицом будущего и его угрозами.

Ведь одна лишь философия делает своих приверженцев смелыми и свободными от всякого ложного страха, и ей следует посвящать себя целиком, с тем чтобы была достигнута истинная свобода.

Счастливы, однако, те, кто обладают таким телесным и душевным складом или рождаются в такой среде, что по собственному побуждению или под чьим-либо влиянием могут отдаться философии и исследованию истины, стремление к которой делает человека подлинно свободным, т. е. мудрым, и способным управлять собою.

Ибо существуют три категории людей, прилагающих старание в этом направлении: одни из них приходят к истине без всякой посторонней помощи. Другие нуждаются в чем-либо наставлении и не подойдут к истине, если никто не пойдет впереди них, однако охотно следуют [за таким предшественником]. Третьих можно заставить, принудить прийти к правильному [образу мысли], и такие нуждаются не только в руководителе, но и в помощнике, так сказать, в «понукателе».

При этом больше всего заслуживают похвалы первые, однако и вторые обладают превосходными врожденными качествами; не следует относиться с пренебрежением также и к третьим. Так как Метродор, несомненно, принадлежал ко вторым, а Гермах к третьим, то первым я сильнее восхищаюсь, зато к последнему отношусь с большим уважением: ибо хотя оба они пришли к одному и тому же выводу, однако большей похвалы заслуживает тот, кто совершил то же самое в более трудной области.

Так как для философа ничто не должно быть важнее истины, то он стремится к ней прямым путем, ничего не измышляя и не допуская никаких чужих вымыслов, ибо не к лицу учителям истины какие бы то ни было вымыслы; и не следует, как мне кажется, одобрять эту вечную иронию Сократа¹¹, который прославляет и возносит до небес Протагора, Гиппия, Продика, Гор-

гия¹¹ и других, себя же представляет ничего не знающим и неотесанным.

Конечно, тем менее подобает философу выдумывать пресловутую сказку об Эре Армении¹². В самом деле, если он хотел нам дать представление о божественных делах или о свойствах душ, то почему он не сделал этого в простом и кратком введении? Необыкновенная личность — к случаю вымышленная новинка — и искусная инсценировка, напоминающая выдумки адвоката, осквернили ложью самое преддверие к поискам истины.

По этой, следовательно, причине мудрец не будет слушать сказок поэтов и сам не станет трудиться над сочинением основанных на вымысле поэм. Мало того, он будет отворачиваться от хитросплетений и уловок ораторов; не требуя от грамматики ничего иного, кроме [правил] стройной речи, а от риторики — ничего, кроме [правил] ясной речи, он будет употреблять простые и обычные способы выражения, и откроет ли он школу, будет ли писать книги, или по приглашению станет публично читать что-либо из своих произведений — во всех этих случаях он будет остерегаться панегириков и гипербол.

Так как среди философов имеются такие, которые относительно истины утверждают, что нет ничего достоверного, и во всем сомневаются, и другие, которые полагают, что все познаваемо, и обо всем без различия выносят утвердительные суждения, то мне кажется, что мудрец, который примет решение добросовестно философствовать, станет вести себя так, чтобы не отстаивать все без исключения; однако некоторые незыблемые положения, в отношении которых не должно существовать никаких сомнений, он будет защищать.

Ибо поскольку существуют [вещи], которые могут совершаться самыми различными способами, как, например, затмение светил, их восход и заход и прочие небесные [явления], то смешно, конечно, давать таким вещам одно-единственное объяснение, исключаящее все другие. Поскольку же речь идет о таких вещах, которые могут существовать или совершаться только одним-единственным способом, как, например, положения: «из ничего ничего не бывает», «мир состоит из тел и пусто-

ты», «первоначала вещей неделимы» и прочее в этом роде, то было бы также крайне нелепо не придерживаться их прочно.

Отсюда вытекает, что мудрецу свойственно защищать положение о множественности характера явлений первого рода и о едином характере последних, а также не колебаться и не отступать от раз добытой мудрости. Мудрецу, следовательно, свойственно поступать иначе, чем тем, кто, действуя как бы по предписанию закона, философствуют о природе не так, как того требуют сами вещи, но отступают от правильного пути и опускаются до сказок: они не замечают, что для жизни бесполезно как кичиться собственными мнениями, так и радоваться суетной славе, а что полезно лишь одно — душевная невозмутимость.

Впрочем, так как преимущественно признается, что философия состоит из двух частей, а именно из физики, предмет которой — изучение природы, и этики, занимающейся исправлением нравов во имя счастливой жизни, то, конечно, ясно, что философия либо всецело сводится к этике, либо в нее частично входит и физика, но лишь постольку, поскольку эта последняя также способствует счастливой жизни.

Ибо если бы нас несколько не беспокоило то, чего мы ждем и смертельно боимся со стороны небесных сил, как если бы какая-нибудь из них имела к нам отношение; если к тому же мы достаточно понимали бы, каковы пределы желаний и как долго нужно успокаивать причиняемое ими страдание, то мы совсем не нуждались бы в натурфилософии, т. е. в объяснении природы.

В самом деле, без ясного понимания природы вещей мы не можем достигнуть столь великого блага, а, напротив, влача жалкое существование во мраке невежества, мы, подобно дрожащим в темноте и всего боящимся детям, опасаемся всевозможных выдумок, страх перед которыми не более обоснован, чем те ужасы, от которых дрожат впотьмах малыши, вымышляя грозящие им опасности; ввиду всего этого необходимо, чтобы страх этот и духовный мрак рассеяли, разумеется, не лучи солнца, но представление о природе и разум, или, что

то же самое, натурфилософия. Поэтому-то физику и следует считать частью философии¹³.

Хотя некоторые, сверх того, добавляют в качестве мнимой третьей части философии диалектику, это следует отвергнуть на том основании, что диалектика — по крайней мере в том виде, как ее обычно преподносят, — занимается лишь хитросплетениями и представляет собой не что иное, как пустую болтовню и школу софизмов. Мало того, она попросту лишняя с точки зрения цели, которую обычно перед собой ставят, а именно: способствовать пониманию и критическому рассмотрению суждений натурфилософов, ибо единственное, что на самом деле для этого требуется, — это чтобы они пользовались привычными и ясными названиями вещей.

Ведь если и есть что-нибудь полезное [для философии] помимо указанного, то это не что иное, как собрание передающихся по традиции канонов и некоторых немногих правил, касающихся как самих названий, так и тех критериев, которыми мы обычно пользуемся для суждения о вещах.

Таким образом, это краткое собрание канонов может заменять собою трудоемкую и пространную диалектику и считаться либо частью философии (хотя и наименее важной), либо своего рода добавлением к физике, во всяком случае чем-то вроде краткого к ней введения.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФИИ: КАНОНИКА, ИЛИ О КРИТЕРИЯХ

Итак, вот с чего начнем: поскольку всякий вопрос, возникающий в философии, касается либо вещей, либо терминов и для решения каждого такого вопроса могут быть переданы нам различные каноны, то первая часть философии, содержащая эти каноны, может быть названа «Каноной».

Так как, однако, для терминов вопрос ставится лишь об их применении или значении, в отношении же вещей исследуется их истинность, представляющая собой нечто сокровенное, то мы, намереваясь впоследствии охватить небольшим числом *канонов* все касающееся применения терминов, сначала остановимся несколько подробнее на самой истине и ее критериях; но еще раньше мы сделаем несколько предварительных замечаний о том и о другом.

ГЛАВА I

ОБ ИСТИНЕ И ЕЕ КРИТЕРИЯХ

Прежде всего истина может быть понимаема и различаема двояко: как истина бытия, или существования, и как истина высказывания, или суждения.

Истина бытия состоит в том, что всякая вещь, существующая в мироздании, есть именно то, что она есть, и ничто иное. Этой истине поэтому не может быть противопоставлена никакая ложь (и медь, конечно, не фальшивое золото, а истинная медь), причем совершенно безразлично, сказать ли о чем-нибудь, что оно имеет бытие, что оно существует или что оно истинно.

Истина же высказывания, или суждения, представляет собой не что иное, как соответствие произнесенного вслух высказывания, или мысленного суждения, самой вещи, к которой это высказывание, или суждение, относится.

В самом деле, истина — это то, чему противопоставляется ложь. Ибо если мы имеем истину в том случае, когда дело обстоит так, как нам его представляют, то ложь получается тогда, когда, наоборот, дело обстоит иначе, чем оно нам представлено.

Касаясь, далее, мимоходом того, что называют обыкновенно относительным будущим (*contingens futurum*) ¹⁴, [надо заметить, что] хотя так называемые дизъюнктивные суждения (состоящие из взаимоисключающих частей), или, вернее, дилеммы, образующиеся при помощи дизъюнктивных частиц, как, например: «Завтра Гермах либо будет жить, либо не будет», и истинны, однако, с другой стороны, из того, что высказывается в них (или в их противоположных частях), ничто не истинно; ибо как то, что Гермах завтра будет жить, так и то, что он завтра не будет жить, не обусловлено никакой естественной необходимостью.

Так как к тому же предмет, истинность которого исследуется, относится либо к чистому умозрению, либо к жизнедеятельности [человека], принадлежа в первом случае к области естествознания, а во втором — этики, то следует иметь критерий, или инструмент суждения, при помощи которого мы могли бы в том и другом случае дать [исследуемому предмету] оценку, составить о нем суждение и его познать.

Кроме того, поскольку естественные предметы воспринимаются с помощью либо чувства, либо ума, а предметы моральные — в силу аффекта, или влечения, как такового, то и критерии должны быть взяты из этих областей.

Из области чувства мы можем взять критерием лишь самую его функцию, или ощущение, обычно также называемое чувством ¹⁵.

В области ума: так как сверх той функции, которую выполняет ум, созерцая какой-либо предмет словно присутствующим, данным в явлении, так, как если бы он

воспринимался [непосредственно] чувством (почему восприятие явления, или того, что представляется одновременно предметом как мыслимым, так и чувственным, и называется представлением¹⁶), — так как, говорю я, кроме этой функции уму свойственно выводить заключения, то требуется предварительное, т. е. как бы заранее приобретенное (*anticipata*), понятие, принимая во внимание которое и делают те или иные выводы.

Наконец, в области аффекта, или влечения, характерный признак которого — стремление или отвращение к чему-либо, нельзя признать никаких иных критериев, кроме самого настроения, или страсти; при этом один вид страсти привлекателен, как, например, наслаждение, другой же отталкивает, как, например, душевная боль, или страдание.

Итак, всего имеется три критерия: бесспорно, чувство, или ощущение; предварительное понятие, или антиципация; аффект, или страсть. Для каждого из этих критериев в отдельности должны быть преподаны некоторые каноны.

ГЛАВА II

КАНОНЫ ДЛЯ ПЕРВОГО КРИТЕРИЯ — ЧУВСТВА

Итак, прежде всего мы, конечно, будем говорить о тех канонах, которые относятся к чувству; можно, по видимому, установить четыре таких канона.

К а н о н I

Чувство никогда не обманывает, из чего следует, что всякое ощущение и всякое восприятие представления или явления истинно.

Истинность этого канона может быть прежде всего доказана следующими соображениями: чувство не рассуждает и совершенно не способно удерживать что-либо в памяти. Ведь оно порождается не само собой и, вызванное чем-либо другим, не способно ничего к себе добавлять или у себя отнимать, ни связывать что-либо или разделять с помощью высказывания, ни делать выводы; таким образом, оно не способно что-либо думать и, думая, заблуждаться. Подобные [функции], следовательно,

присущи уму, а не самому чувству, которому свойственно лишь воспринимать то, что ему непосредственно дано (*praesens est*) и что его приводит в движение, — как, например, с помощью зрения воспринимается находящийся перед ними какой-нибудь цветной объект, — но оно не способно таким же образом различать, что данное (*quod subicitur*) здесь — это одно, а данное там — это нечто другое. Одно лишь восприятие, не сопровождаемое никаким высказыванием, не может быть ни обманчивым, ни ложным.

Далее, сами чувства ничем не могут быть опровергнуты, или изобличены во лжи. Чувство не может быть опровергнуто однородным ему чувством, например зрение правого глаза зрением левого или зрение Сократа зрением Платона, вследствие равносильности или одинакового состояния того и другого: ведь подслеповатый видит то, что он видит, не меньше, чем Линкей¹⁷ видит то, что он видит. Точно так же не может одно чувство опровергнуть другое, не однородное ему, например зрение — опровергнуть слух, или вкус — обоняние, ибо они имеют разные объекты¹⁸, и менее всего могут способствовать вынесению суждения об одних и тех же вещах. Не может, далее, одно ощущение какого-либо органа чувств опровергнуть другое ощущение того же органа, ибо каждое из них воздействует на нас, и, пока оно на нас воздействует, мы не можем отвлечься от него или не соглашаться с ним. Так, например, когда одна и та же палка вне воды видится нам прямой, а погруженная частично в воду — искривленной, то, как бы мы ни старались, нам не дано увидеть ее в первом положении кривой, а во втором — прямой. Разум, или рассуждение, также не может [опровергнуть чувство], ибо всякое умозаключение зависит от предварительных ощущений, и прежде всего эти ощущения должны быть истинными, дабы основанное на них суждение могло быть безошибочным.

Так как чувство — это первый критерий, на который должны опираться другие, то критерий этот должен быть солидным сам по себе и обладать очевидной достоверностью. Ибо если ты скажешь, что все чувства ложны, то у тебя исчезнет критерий, при помощи кото-

рого ты мог бы судить о ложности какого-либо отдельного чувства, а также доказать это. Если же ты скажешь, что ложны лишь некоторые чувства, то ты вовлечешь себя в трудный спор, так как тебя спросят, какое именно чувство, в каком смысле и когда бывает или не бывает ложным; и так как противоречия окажутся неразрешимыми, то у тебя неизбежно исчезнет всякий критерий [истины]. Отсюда вытекает, что если какое-нибудь явление, воспринимаемое чувствами, обманчиво, то ничто не может быть нами воспринято; или (выражаясь иначе) если не все представления и чистые восприятия вещей истинны, то нет ни достоверности истины, ни ее непреложности, ни истинного суждения. Ибо те, кто различают представления таким образом, что некоторые из них якобы истинны, другие же ложны, никак не могут этого доказать. И они не смогут этого доказать ни на основании явных вещей (так как речь идет именно о таких вещах), ни на основании вещей скрытых, так как то, что скрыто, должно быть доказано на основании того, что дано нам в явлении.

С другой стороны, [сказанное] подтверждается тем, что с отрицанием достоверности чувств, а следовательно, подлинного познания вещей и науки уничтожается всякий смысл жизни и деятельности [людей]. Ведь подобно тому, как у плотника все неизбежно будет сделано неправильно и выйдет криво и несуразно, если главная линейка крива, угломер скошен или ватерпас шатается, так и в жизни все непременно должно совершаться превратно и обратиться в полный хаос и путаницу, если то, что следует считать как бы главной линейкой, угломером и ватерпасом в познании добра и зла и в различении того, что следует делать и чего делать не следует,— если это будет криво и извращено, т. е. лишено достоверности, играющей в жизни роль кормчего. Итак, из сказанного следует, что если, например, разум не может объяснить причину, в силу которой предметы, имеющие вблизи четырехугольную форму, представляются нам издали круглыми, то приличнее пролепетать что-нибудь и указать неверную причину, чем поколебать первичную достоверность и ниспровергнуть основы, на которых до такой степени зиждется прочность и бе-

зопасность жизни, что если мы не осмеливаемся доверять чувству, мы не уберемся ни от падения в пропасть, ни от любого иного несчастья.

В-третьих, истинность чувств явствует даже из того, что их функции заложены в самой природе вещей, т. е. что они существуют на самом деле, ибо наши зрительные и слуховые [ощущения] — это вещь столь же реальная, как само страдание. А мы уже раньше указывали на то, что нет никакой разницы, говорим ли мы о чем-либо, что оно существует или что оно истинно.

Развивая несколько подробнее эти положения, мы должны указать, что первичные страсти (*primae passiones*)¹⁹, т. е. удовольствие и неудовольствие, зависят от некоторых производящих их причин и в силу этих причин коренятся в самой природе вещей: например, само собой понятно, что удовольствие зависит от приятных вещей, неудовольствие же — от неприятных, и никогда не бывает так, чтобы то, что возбуждает удовольствие, не было приятным, а то, что порождает неудовольствие, не было неприятным; напротив, естественно, что удовольствие вызывается чем-то приятным, а неудовольствие — чем-то неприятным. То же самое можно сказать в отношении тех страстей, которые порождаются [возникающими] у нас представлениями, а именно: любя побудительная причина любой из этих страстей целиком и полностью та же самая, что и побудительная причина соответствующих представлений; и, поскольку она та же самая, она и не может оказаться явлением иного рода, чем то, которое порождает данное представление. То же самое следует сказать, в частности, об отдельных чувствах, ибо видимое не только представляется видимым, но и есть таковое в действительности; точно так же и слышимое не только кажется слышимым, а является им на самом деле и т. д. Таким образом, все представления истинны и находятся в полном соответствии с разумом.

Отсюда же ясно, что видения как умалишенных, так и спящих считаются истинными потому, что они в самом деле существуют, ибо они возбуждают способность [представления], в то время как то, что не существует, никак не может быть возбуждателем. И [эти видения дей-

ствительны постольку], поскольку существует естественная необходимость, в силу которой такие видения не могут не возникать, когда образы вещей, воспринятые умом или воображением, таким образом приведены в движение, но при этом спутаны или расстроены. [Действительность таких видений] не зависит от того, как мы расцепим впоследствии мнение, утверждающее, что вещи в себе ²⁰ таковы, какими они нам кажутся. К этому вопросу нам и надлежит теперь перейти.

К а н о н II

Мнение есть следствие чувства и одновременно дополнение к ощущению; именно к нему и применима [дилемма] истинности и лжи.

Доказательство: если, например, башня представляется нашему глазу круглой, то наше чувство истинно, ибо оно в самом деле вызвано круглой формой и эта форма действительно такова, а также имеется причина, в силу которой на данном расстоянии эта форма необходимо должна быть такой. Чувство в данном случае не ошибается, ибо оно не утверждает, что башня именно такова, а проявляет себя пассивно, воспринимая форму и лишь фиксируя то, что ему представляется. Ошибается, однако, мнение, или, если угодно, ум, свойство которого — думать, или выносить суждение, поскольку он как бы от себя добавляет, что башня есть то, чем она представляется чувству, или что башня сама по себе — и также в действительности — круглая. Так что я утверждаю: именно мнение — это то, в отношении чего существует [дилемма] истинности или лжи.

Отсюда следует заключить, что все представления или ощущения, посредством которых мы воспринимаем предметы, данные нам в явлении, истинны; что же касается мнений, то они допускают определенное различие, а именно: одни из них бывают истинными, другие же — ложными, поскольку наши суждения служат дополнением к нашим представлениям, а мы иногда рассуждаем правильно, иногда же — ошибочно; причина этого та, что мы что-то добавляем к нашим представлениям, что-то приписываем им или что-то от них отнимаем. Вообще же к чувству, не дополненному рассу-
ж-

дением, обычно относятся с напрасным предубеждением.

Кое-кого, однако, вводит в заблуждение [тот факт], что представления, которые, как считают, возникли под воздействием одного и того же чувственного предмета (например, видимого), обнаруживают иногда расхождение, в силу которого один и тот же предмет кажется имеющим разный цвет, разные очертания или еще какие-нибудь различия. Полагают, что из [двух] расходящихся между собой и друг другу противоречащих представлений одно должно быть истинным, другое же, наоборот, — ложным. На самом деле такое мнение бессмысленно и свойственно людям, не принимающим во внимание природу вещей. Ибо мы видим (поскольку речь идет о видимых предметах) не твердое тело в целом и не всю массу этого тела, а лишь его цвет. Но одно дело цвет, присущий самому телу и воспринимаемый нами, когда мы наблюдаем тела вблизи или на небольшом расстоянии, другое дело цвет, находящийся вне тела (а именно исходящий от тела образ, или изображение), который воспринимается нами, когда тело последовательно меняет свое положение и находится от нас на большом расстоянии. В такого рода положении тело, претерпев изменения в промежуточном пространстве и приняв свойственную ему [в этом положении] форму, вызывает в нас действительно соответствующее ему, как таковому, представление.

Следовательно, подобно тому как мы издали воспринимаем на слух звук не таким, каким он бывает, когда от него сильно сотрясается воздух, и не таким, каким он излетает из уст громко кричащего человека, но воспринимаем его в соответствии с тем воздействием, которое он оказывает на наше чувство (ведь два удаленных друг от друга субъекта не могут произвести одинаковое слуховое впечатление); и подобно тому, как никто не станет утверждать, что неверно слышит тот, кто на расстоянии (дистанции) слышит слабый звук — на том, мол, основании, что, подойдя ближе, он тот же звук воспримет как более сильный, — точно так же я не стал бы утверждать, что ошибается зрение того, кому издали башня представляется небольшой и округлой,

между тем как вблизи он видит, что она гораздо больше размером и четырехугольна. Я скорее думаю, что зрение в данном случае не ошибается, ибо, когда чувственно воспринимаемое представляется нам на своем месте малым и имеющим соответствующий внешний вид, оно и в самом деле там, на своем месте, мало и имеет такой вид: ведь благодаря перенесению через воздух обламываются края изображения (и глаз, таким образом, видит их под меньшим углом); и наоборот, когда чувственно воспринимаемое представляется большим и имеющим иной вид, [чем когда оно представлялось малым], оно на самом деле велико и имеет в действительности другие внешние очертания; ясно, что оно в обоих этих случаях различно (а именно в последнем случае изображение сохраняет свои края и глаз видит их под большим углом). Да и вообще, конечно, нелепо было бы думать, будто явление представляет собой одно и то же независимо от того, воздействует оно на наше зрение вблизи или издалека.

Точно так же нет никакого основания утверждать, что наше зрение ошибается, когда мы наблюдаем, как тень, двигаясь в солнечном свете, следует за нами по пятам и подражает всем нашим телодвижениям. Ибо тень есть не что иное, как воздух, лишенный света; и так как вследствие нашего передвижения с места на место земля то здесь, то там лишается солнечного света и постепенно вновь обретает его там, где его только что не было, то нам кажется, будто тень не только меняет место, но и следует за нами. Однако наши глаза в данном случае не ошибаются, поскольку им свойственно лишь наблюдать свет и тень, в каком бы месте они ни появлялись. Утверждать же, что тот свет или та тень, которые находятся здесь, суть те же или не те же, которые только что были там, — это дело не глаз, а ума или духа, задача которого — различать и мыслить. Вот почему если здесь и имеется какое-нибудь заблуждение, то его следует отнести за счет мнения, а не за счет чувства.

Это последнее следует, далее, по аналогии сказать о сотнях других [явлений], которые обычно приводят в опровержение [нашего мнения], например: *корабль ка-*

жется неподвижным, берег же — движущимся мимо него; звезды кажутся неподвижными; горы, отдаленные друг от друга, кажутся издали сомкнутыми между собой; покружившимся вокруг себя детям кажется, что все вокруг них кружится; кажется, что солнце находится очень близко к вершине горы, между тем как оно отдалено от нее огромными пространствами; кажется, что под водой такое же по величине пространство, как от поверхности воды до неба; когда плывут вниз по реке, кажется, будто она течет обратно к своему истоку²¹; кажется, что колоннада постепенно сужается в тесный проход; что солнце выходит из волн или обратно в них погружается; весла [погруженные в воду] кажутся нам искривленными или сломанными; кажется, что ночные звезды мчатся мимо облака; вследствие расстройств зрачка предметы дwoятся в наших глазах; можно привести еще много других примеров в этом же роде.

Капон III

Истинно то мнение, которое подтверждается или не опровергается очевидностью чувства.

Под очевидностью чувства я подразумеваю здесь такого вида ощущение или представление, которое по устранении всех мешающих [правильному] суждению препятствий вроде расстояния, движения, изменений среды и т. п. не допускает никакого противоречия. Вот почему на вопрос: «Таков ли предмет, каким он представляется?» — не следует отвечать необдуманно, а необходимо соблюдать то, что я обыкновенно называю *Προσμενόμενον* («ожидаемое»), ибо требуется как бы выждать, пока указанный предмет не будет мысленно взвешен и потом исследован всеми возможными способами.

Подтверждаемостью же нашего мнения я называю основанное на очевидности убеждение в том, что предполагаемое таково, каким мы его раньше предполагали. Например, если при приближении к нам издали Платона мы догадываемся и предполагаем, насколько допускает расстояние, что это Платон, а после того, как он прибли-

зился к нам и расстояния больше нет, мы удостоверяемся, что это именно он, мы получаем подтверждение [мнения] благодаря самой очевидности факта.

С другой стороны, неопровержимостью [мнения] называется предположение и заключение, которое делается на основании чего-либо явного или очевидного в отношении чего-либо неочевидного. Например, утверждение, что существует пустое пространство, не очевидно, но оно удостоверяется чем-то очевидным, например [фактом] движения. Ибо если бы не было пустоты, то не могло бы быть и движения, потому что все было бы заполнено плотным [веществом] и тело, которому предстоит двигаться, не имело бы, куда переместиться. Таким образом, то, что в вещи неочевидной есть явного и очевидного, то не опровергается [очевидностью чувства], в данном случае тем, что существует движение.

Итак, подтверждаемость [мнения] и его неопровержимость — это критерий, при помощи которого доказывается истинность какой-либо вещи. Но к этому канону следует добавить

К а н о н IV

Ложно то мнение, которое опровергается либо не подтверждается очевидностью чувства.

Опровержимость [мнения] есть нечто противоположное неопровержимости, [причем возникает она] в том случае, когда очевидное отрицается одновременно с отрицанием предполагаемого неочевидного. Таково, например, утверждение некоторых²², что не существует пустого пространства. Но, предположив это, мы должны отрицать и то, что очевидно, а именно движение, ибо, как уже было сказано, если нет пустого пространства, то не может быть и движения.

Таким же образом и неподтверждаемость есть нечто противоположное подтверждаемости, а именно ее опровержение, возникающее в том случае, когда становится ясным, что предполагаемое не таково, каким мы его предполагали. Например, когда к нам приближается издали человек, мы из-за расстояния принимаем его за Платона, а после исчезновения этого расстояния для нас благодаря очевидности [чувства] становится несомнен-

ным, что это не Платон: в данном случае мы и имеем неподтверждаемость, ибо наше предварительное мнение не подтверждается очевидностью [чувственно воспринимаемого] предмета. И подобно тому как подтверждаемость и неопровержимость — это критерий, доказывающий истинность какой-либо вещи, точно так же и опровержимость и неподтверждаемость — это критерий, решительно изобличающий что-либо в ложности. Сама же очевидность есть основание и как бы фундамент, на котором зиждется всякое правильное мнение об истинном и ложном.

Замечу мимоходом, что очевидность иногда может быть определена только одним из органов чувств, а именно если чувственно воспринимаемое связано лишь с этим органом; иногда же — посредством большего числа органов чувств, а именно если чувственно воспринимаемое связано с несколькими из них. Например: величина и внешние очертания, расстояние и положение, покой и движение и т. п. могут быть восприняты как зрением, так и осязанием, и очевидность в этих случаях может быть выявлена если не одним чувством, так другим²³. Таким образом, иногда случается, что разными качествами вызываются различные чувства; так что, не достигнув очевидности посредством одного органа чувств, можно достичь ее при помощи другого. Например, если глазом мы не можем различить, преподнесли ли нам настоящий хлеб или поддельный, то мы можем прибегнуть к свидетельству вкуса, который делает очевидным, каков этот хлеб.

Я углубляюсь в это, дабы напомнить, что, взвесив все как следует, мы должны придерживаться того, что находится перед нами [и для нас очевидно]; при этом мы должны, конечно, пользоваться нашими чувствами — либо всеми сразу, если чувственно воспринимаемое обще им всем, либо только теми, с которыми связан данный чувственно воспринимаемый [предмет]. Вообще же следует придерживаться любой очевидности, с помощью какого бы [критерия] она ни была выявлена, но в особенности если она выявлена с помощью данного критерия. Указанный критерий следует считать непоколебимым основоположением, дабы не были опрокинуты

все критерии, прочно установленные очевидностью, и дабы заблуждение не ввергло все в полный хаос с той же силой, с какой укрепляется истина.

Мне незначает повторяться и специально напоминать, как следует отнестись к приведенному нами примеру — когда [квадратная] башня издали кажется круглой и гладкой, — ибо из всего предыдущего вытекает, что в этом случае не следует торопиться с суждением, а надо подойти к башне вплотную и удостовериться, такова ли она вблизи, какой представляется издали.

На одном я во всяком случае желаю особенно заострить внимание: именно, если, не позаботившись вышеуказанным образом о достоверности чувств, мы не станем отличать в предполагаемом имеющееся в нем «ожидаемое», или, иначе говоря, то, что в нем требует (как еще недостаточно исследованное) известного времени, чтобы можно было сказать, каково оно есть, от того, что в нем имеется непосредственно данного, находящегося перед глазами и уже несомненного, то мы запутаемся в совершенно ложном предположении. Если же, обдумывая предположения, ты будешь твердо иметь в виду все то, что мы здесь называем «ожидаемым», не оставляя этого легкомысленно без внимания как нечто такое, что уже твердо установлено, и будешь считать, что то, что не подтверждается очевидностью, есть ложь, — в этом случае ты будешь действовать как человек, который остерегается всякой двусмысленности и зорко замечает, насколько правильно или ложно всякое суждение о предполагаемом предмете.

ГЛАВА III

КАНОНЫ ДЛЯ ВТОРОГО КРИТЕРИЯ — ПРЕДВАРИТЕЛЬНОГО ПОНЯТИЯ, ИЛИ АНТИЦИПАЦИИ ²⁴

Переходя непосредственно к предварительному понятию, или антиципации, мы должны указать, что для него также могут быть установлены четыре канона.

К а н о н I

Всякая имеющаяся в уме антиципация, или предварительное понятие, зависит от чувств — либо в силу

вторжения, либо по соразмерности, либо по сходству, либо в силу сочетания.

Я имею здесь в виду понятие — нечто вроде идеи или формы, — которое приобретаетс^я заранее и называется предварительным понятием; оно может возникать в нашем сознании в силу вторжения, или, если угодно, внезапного нападения, когда какая-либо вещь непосредственно, сама собой вторгается в наше чувство или воздействует на него, например когда мы видим прямо перед собой человека. [Предварительное понятие возникает] по соразмерности, когда имевшаяся [у нас] ранее идея, или форма, увеличивается или уменьшается, однако так, что при этом сохраняется прежнее число частей, их прежнее расположение и очертания и все части приобретают соответствующие размеры, например когда при виде человека нормальных размеров мы мысленно изменяем его образ, увеличивая его или уменьшая, причем в первом случае мы создаем образ гиганта, во втором — пигмея. [Предварительное понятие возникает] по сходству тогда, когда вместо вещи, раньше воспринятой чувством, мы воображаем что-либо сходное с нею, например когда мы представляем себе государство, которое не видели, сходным с тем, которое уже видели. Наконец, [указанное понятие возникает] в силу сочетания тогда, когда имеющиеся у нас отдельные идеи двух или многих вещей мы как бы сливаем воедино, например при объединении понятий лошади и человека получаем понятие кентавра, но, конечно, при помощи умозаключения, добавляющего к этому образу некоторые новые черты.

К а н о н II

Антиципация есть понятие вещи и как бы ее определение, без которого ничто не может быть исследовано, подвергнуто сомнению, предположено и даже названо.

Под антиципацией, или предварительным понятием, я разумею нечто запечатленное разумом, соответствующее [вещи] мнение, или же, наконец, укоренившееся в уме понимание, существующее как память, или напоминание, о той вещи, которая особенно часто нам являлась вовне (и [представление о] которой разум каким-

либо из изложенных способов в себе преобразовал). Таковы, следовательно, та идея, форма, или же образ, созерцая который мы говорим самим себе: «Таков человек»; и наоборот, стоит нам услышать слово «человек», как немедленно возникает в уме образ человека в соответствии с образованным в уме предварительным понятием, полученным при помощи прежних ощущений.

Вот почему каждая вещь, воспринимаемая разумом под ее главным, преимущественным названием, есть нечто ясное и очевидное. Ведь если мы что-нибудь спрашиваем, или по данному поводу недоумеваем, либо что-нибудь предполагаем, то мы можем это делать лишь потому, что имеем об этом предварительное понятие. Например, когда мы спрашиваем: «Что это виднеется вдали, лошадь или бык?» — то необходимо предполагать, что мы уже когда-то видели и благодаря предварительному понятию знаем форму как лошади, так и быка. К тому же ясно, что мы не могли бы дать никакой вещи названия, если бы ее внешний вид не был нам до некоторой степени заранее известен благодаря антиципации.

Вот отчего когда нас спрашивают, что представляет собой какая-либо вещь, то мы определяем или описываем ее в соответствии с тем предварительным понятием этой вещи, какое мы имеем в нашем уме. И мы поступаем так не только в случае, когда нас спрашивают о каком-нибудь единичном предмете, — например, что представляет собой Платон, а также и тогда, когда нас спрашивают о чем-нибудь всеобщем, например о человеке — не о том или другом, а о человеке вообще. Это возможно именно потому, что наш ум, наблюдая многие отдельные [предметы], как бы отбрасывает различия между ними, запечатлевая и удерживая в себе лишь то общее, что все они имеют между собой, своего рода всеобщее понятие, в соответствии с которым мы говорим, например: человек есть нечто одушевленное, а также наделенное определенной формой.

К а н о н III

Антиципация — основоположение всякого рассуждения, ибо именно исходя из нее мы заключаем, идентично

ли то, о чем идет речь, или это нечто другое, а также связано ли оно с чем-либо другим или раздельно.

В самом деле, когда мы делаем мысленно или вслух какое-нибудь предположение, то это зависит от того, что раньше стало для нас очевидным, а именно от того, с чем сообразуясь и на что направляя нашу мысль мы делаем заключение по поводу предмета, о котором идет речь, таков ли он или не таков, [как мы предполагали], иначе говоря, то же ли это самое или нечто другое и, наконец, связано оно с предполагаемым или не связано. Например, если требуется доказать, что видимое нами есть человек, то мы так соотносим [это видимое] с нашим предварительным понятием о человеке, что без колебания говорим: «Человек есть нечто одушевленное и наделенное такой-то формой; то, что я вижу, — [предмет] одушевленный и обладает этой формой; следовательно, видимое мной есть человек». И наоборот: «Видимое мной — [предмет] неодушевленный, или оно не обладает соответствующей формой; следовательно, это не человек».

В самом деле, вовсе нет необходимости доказывать все с помощью таких изысканных аргументов и скрупулезных форм рассуждения, какими обычно похваляются диалектики²⁵. Ибо есть различие между аргументом и рассудочным заключением, с одной стороны, и простым вниманием и напоминанием — с другой; при помощи первых мы открываем нечто скрытое и как бы запутанное, вторые же указывают на то, что доступно и явно. И действительно, где имеются надлежащие антиципации, там без всякого искусства и диалектических ухищрений ясно познается и из самой природы вещей выводится то, что из нее следует либо не следует; таким образом, остается заботиться лишь о том, чтобы у нас были ясные и отчетливые антиципации вещей.

К а н о н IV

Неочевидное должно уясняться на основании очевидного при помощи антиципации.

Это именно то, о чем я говорил выше: мы должны иметь ясные и очевидные антиципации вещей, на осно-

вании которых мы делаем какие-либо заключения, а также — с помощью предположения — всякого рода предпосылки, которые суть не что иное, как положения и принципы, благодаря которым мы доказываем свои заключения и выводы. Ведь доказательство есть речь, которая путем сопоставления признанных посылок открывает неочевидную истину. Таким образом, чтобы доказать неочевидное положение о существовании пустоты, мы, обладая антиципацией пустоты и [антиципацией] такой очевидной вещи, как движение, составляем следующие посылки: *если существует движение, то существует и пустота; но движение существует; вывод: следовательно, существует и пустота.*

В только что приведенном рассуждении [понятие о] движении применяется как своего рода аргумент или средний член [силлогизма], а также, если угодно, как доказательный признак, в качестве которого может фигурировать преимущественно чувственно воспринимаемая вещь. Ибо чувство есть то, с чем в последнем счете должны быть согласованы путем рассуждения наши догадки в отношении скрытых вещей. Однако такого рода признак или средний член не всегда имеет необходимую связь с выводами, но иногда носит всего лишь случайный или вероятный характер и может играть [в силлогизме] совсем иную роль.

К [признакам] этого последнего рода относятся многие из тех вещей, с помощью которых мы можем делать умозаключения, в особенности о небесных явлениях, а именно о таких явлениях, которые могут совершаться не одним, а многими способами, на что уже было указано выше.

Сюда же может относиться то, что я обычно называю *ἰσωνομία*²⁶ (*равновесие или равномерное распределение* [сил природы]). Из этого закона выводится следующее умозаключение: если мы в природе вещей предполагаем один из противоположных друг другу [моментов], то мы должны предположить и второй. Например, я рассуждаю так: «Если имеется столь великое множество смертных существ, то число бессмертных должно быть не меньшим»; а также: «Если бесчисленны те [моменты], которые губят [жизнь], то должно

быть также бесконечное число таких, которые ее сохраняют».

Что же касается тех, кто отрицает существование доказательств, то против них можно пользоваться следующим рассуждением: *«Либо вы знаете, что такое доказательство, либо вы этого не знаете; и если вы это знаете, то вы имеете понятие о нем и, значит, доказательство существует. Если же вы этого не знаете, то как вы можете отрицать то, о чем не имеете никакого представления?»*

Так как эти люди из тех же самых, которые отрицают достоверность чувств и открыто заявляют, что все непознаваемо²⁷, то надо их спросить: признаваясь, что они ничего не знают, разве они не знают хотя бы того, что может быть поставлен вопрос о возможности познания? Следовательно, не стоит тратить слов на спор с теми, кто упорно пытается назад; по раз они утверждают, [что ничего не знают], то и я признаю, что они знают то, что утверждают; таким образом, я имею право спросить: если они раньше не усматривали ничего истинного даже в вещах, то откуда они знают, что такое знание и что, наоборот, незнание?

ГЛАВА IV

КАНОНЫ ДЛЯ ПОСЛЕДНЕГО КРИТЕРИЯ — АФФЕКТА, ИЛИ СТРАСТИ

Наконец, и для аффекта, или страсти, [в понятие] которой входит, как было сказано, удовольствие и страдание, могут быть четыре канона.

К а н о н I

Следует принимать то удовольствие, которое не связано ни с каким страданием.

К а н о н II

Следует избегать того страдания, которое не связано ни с каким удовольствием.

К а н о н III

Следует избегать того удовольствия, которое либо препятствует еще более сильному удовольствию, либо влечет за собой сильное страдание.

К а н о н IV

Следует принимать то страдание, которое либо отвергает еще более сильное страдание, либо порождает сильное удовольствие.

Об этих вопросах нужно говорить подробнее в этике. Однако я предпосылаю здесь эти общие положения об удовольствии, так как полагаю, что удовольствие должно быть предметом желания и стремления уже по одному тому, что оно есть удовольствие, точно так же как страдание, или неудовольствие, всегда должно избегаться именно в силу того, что оно есть страдание. Вот почему я полагаю, что мудрец, придерживаясь указанного равновесия, будет избегать удовольствия, если оно в будущем должно привести к сильному страданию, а также примет страдание, которое повлечет за собою более сильное удовольствие. Я сам по крайней мере намерен отказываться от удовольствия и стремиться к страданию в тех случаях, когда удовольствие чревато раскаянием или когда можно принять меньшее страдание взамен более сильного.

ГЛАВА V

КАНОНЫ ОТНОСИТЕЛЬНО УПОТРЕБЛЕНИЯ ТЕРМИНОВ

Собираясь теперь коснуться вопроса, который мы сочли нужным отодвинуть на последнее место, я присовокуплю кое-что об употреблении терминов, и преимущественно о том, которое соблюдается в рассуждениях. Мы полагаем, что здесь можно ограничиться двумя канонами, из которых один — для того, кто говорит, другой — для того, кто слушает говорящего.

К а н о н I

Когда ты говоришь, выбирай простые и ясные слова; иначе либо останется непонятым, что ты хочешь [сказать], либо тебе придется даром тратить время на толкование [своих слов].

К а н о н II

Когда ты слушаешь, старайся вникнуть в смысл слов, чтобы их туманность не затемнила для тебя их смысл либо их двусмысленность не ввела тебя в заблуждение.

Прежде всего, разумеется, надо вникнуть в смысл слов или в то, что эти слова означают, дабы иметь возможность, исходя из этого, с уверенностью судить о том, что мы предполагаем, исследуем или в чем сомневаемся; ибо если бы мы все пропускали мимо ушей без ясного понимания, то тем, кто желает нам что-либо доказать, пришлось бы начинать очень издалека, или же в этом случае мы не имели бы ничего, кроме пустословия. Вот почему если мы желаем иметь точку опоры для ответа на то, что мы спрашиваем, для разрешения наших сомнений или подтверждения того, что мы предполагаем, мы должны вникнуть в основной смысл или значение каждого слова и не иметь недостатка в доказательствах правильности нашего понимания данного предмета.

Отсюда понятно, почему при рассмотрении вопроса о том, какой должна быть речь, обладающая определенной стройностью и логичностью, следует предписать, чтобы тема разрабатывалась в соответствии с определенными правилами, так, чтобы всем участникам беседы было одинаково ясно, о чем именно ведется рассуждение. И если кто-нибудь из них не захочет договориться на этот счет, а предпочтет софизмы и игру в двусмысленности, то с таким собеседником не стоит продолжать беседу, а надо непременно заставить его выяснить свое понимание предмета обсуждения. Ибо таким путем обнаружатся его уловки, а его софизмы сами себя опровергнут, и он не столько кого-нибудь запутает, сколько сам себя разоблачит как жалкого софиста.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФИИ: ФИЗИКА, ИЛИ УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ

Теперь нам следует перейти к физике, которую я обыкновенно называю также натурфилософией, поскольку она есть определенное высказывание и рассуждение о природе вещей, с помощью которого природа рассматривается в целом.

Выше было сказано, что наша цель при изучении физики состоит в том, чтобы путем пропикновения в природу вещей оградить себя от того смятения, которое способны вызвать в нас небесные явления, смерть, неведомые границы страстей или что бы то ни было другое. Так как круг относящихся сюда вопросов очень велик и разнообразен, то было бы, по-моему, весьма полезно, если бы люди, поглощенные глубоким исследованием какой-либо из благородных наук²⁸ или другим каким-нибудь делом и поэтому не имеющие досуга изучать все основательно и детально, могли бы по крайней мере иметь в своем распоряжении какой-нибудь хорошо составленный компендиум всей науки о природе, чтобы каждый раз, когда они пожелали бы получить ясное представление о сущности вещей, они сами могли бы удовлетворить это желание в той мере, в какой это касалось бы познания природы.

Мало того, и для тех, кто далеко продвинулся в умозрениях, касающихся всего того, о чем трактует натурфилософия, весьма полезно иметь как бы сжатую идею всего предмета изучения, что помогло бы им сохранить

в памяти весь круг этих вопросов с их распределением по важнейшим разделам. Ведь часто бывает, что мы нуждаемся в общем обзоре вещей, а не в специальном исследовании.

Вот почему следует держаться этого пути и проявлять усиленное рвение в непрерывном упражнении памяти, дабы поддерживалось неизменное и живое внимание к предметам [исследования] и дабы на основании форм вещей или общих понятий, закрепившихся в сознании и рассмотренных как с точки зрения основных принципов, так и с точки зрения слов, которыми они выражаются, можно было бы в случае, если бы что-либо потребовалось специально исследовать, вывести [из общего] частные моменты. Ибо там, где есть такой постоянный и живой интерес [к предмету] и где разум обладает общим серьезным представлением о нем, — там можно быстро увидеть и понять то, что требуется. Однако с точки зрения терминологии общих разделов [тракуемого предмета] надо заметить, что их стройная связь не может быть часто возобновлена в памяти, если содержание каждого из них не выражено в немногих словах. Это верно также в отношении предмета, подвергшегося специальному исследованию.

Ввиду всего этого, а именно: так как указанный метод подхода к исследованию в высшей степени полезен тем, кто способен и привержен к занятию естествознанием, я бы советовал таким людям (особенно в случае, если они ведут безмятежный образ жизни) составить самим себе нечто вроде краткого конспекта этих своих занятий, который будет служить как бы руководством по основным разделам. Если же они сами не могут этого сделать, то пусть по крайней мере получают [такой конспект] из других рук: ведь мы неоднократно охотно делали это в помощь учащимся, надеясь при этом, что те, кто как можно внимательнее запомнят наше изложение, если и не доберутся до всех специальных проблем исследования, все же будут обладать несравненно более обильными сведениями в естествознании, чем все другие люди. Ибо [всякий изучивший как следует такой компендиум] сам собой прекрасно охватит умом многое из того, что излагается в более полных трактатах и,

сохранив это в памяти, поможет сам себе и будет непрерывно двигаться вперед.

Да и вообще дело при этом обстоит так, что и те, кто немало занимался отдельными [проблемами], и те, кто всецело посвятил себя такого рода размышлениям, могут предпринять и успешно завершить много исследований о природе в целом. А те из них, которые глубоко усовершенствовались в этих вопросах, могут молча, наедине с собой, мысленно быстро — быстрее и спокойнее, чем на словах, — пробегать все, что имеется наиболее значительного в учении о природе.

Однако довольно нам задерживаться на пороге [исследования]. Так как круг [проблем], охватываемых учением о природе, как я уже указал, значителен и разнообразен, то мне представляется целесообразным распределить их по основным разделам, каждый из которых можно будет затем рассмотреть в отдельности, излагая в них те вопросы, которые к каждому из них непосредственно относятся.

Таких разделов, по моему представлению, должно быть четыре: первый — *О Вселенной, или мироздании* — будет охватывать как наш мир, так и все остальное, что находится вне его; второй раздел — *О мире*: здесь я подразумеваю тот мир, в котором мы существуем и на основании которого можно делать догадки о бесчисленных других; третий раздел — *О земных явлениях*, т. е. о земле, или почве, на которой начинается и кончается наша жизнь, и о том, что на ней происходит; четвертый раздел — *О небесных явлениях*, или о том, что наблюдается и совершается над землей, или в вышине.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О ВСЕЛЕННОЙ, ИЛИ О МИРОЗДАНИИ

Известно, что Вселенная, к изучению которой мы теперь приступаем, называется так потому, что она содержит все в совокупности, т. е. кроме нашего мира еще и другие; поэтому она называется также *целым* (Totum) и *всем* (Omne), хотя мы обычно обозначаем ее

также словами: *совокупность вещей* (Summa Rerum) и *мироздание* (Natura Rerum).

Мне представляется, что прежде всего надо сказать вообще, из чего состоит Вселенная, потом — из чего состоит то многое, что происходит во Вселенной, затем — о том, кем это все совершается, далее о том, каково то, что совершается, и, наконец, о том, каким образом все возникает и, наоборот, уничтожается.

ГЛАВА I

ВСЕЛЕННАЯ СОСТОИТ ИЗ ТЕЛА И ПУСТОТЫ, ИЛИ МЕСТА

Вселенная, следовательно, прежде всего состоит из тела и пустоты, и нельзя себе представить никакой третьей природы.

Под телом мы понимаем некое скопление величины или массы, а также фигуры, упругости (иначе говоря, плотности и непроницаемости) и тяжести; кроме того, только тело обладает способностью касаться и испытывать прикосновение.

Пустота же (или вакуум), противопоставляемая телам, специфическое свойство которой — бестелесность, мыслится как отрицание перечисленных выше свойств тел и, главное, как нечто по природе своей неосязаемое, лишенное всякой плотности, неспособное ни действовать, ни подвергаться воздействию; единственное, что она допускает, — это максимальную свободу движения для проходящих через нее тел.

Это именно та природа, которая при отсутствии в ней тела называется пустотой, при наличии же в ней тела называется местом; если тело пересекает ее, она называется направлением, а рассматриваемая как нечто простирающееся, она называется расстоянием, или протяженностью.

Что во Вселенной, несомненно, имеются тела, об этом свидетельствуют наши чувства, а уже на основании этих свидетельств нужно строить предположение относительно того, что не очевидно, как мы указывали это выше. Несомненно, все то, что мы видим, осязаем, перемещаем, — да и мы сами — суть не что иное, как тела.

Существование же пустоты очевидно из того, что, если бы ее не существовало в природе вещей, телам негде было бы находиться, негде двигаться, а между тем движение тел есть нечто очевидное.

Ясно само собой, что если бы все мироздание было заполнено и как бы плотно набито материальными вещами, то должна была бы царить всеобщая неподвижность: ведь ничто не могло бы двигаться, не расталкивая всего остального и не имея в то же время места, куда можно было бы что-нибудь подвинуть. Если же некоторые²⁹ возражают на это, говоря, что рыбы могут двигаться потому, что они оставляют позади себя место, которое занимает вытесненная [ими] и уступившая свое место вода²⁹, то [эти критики] не принимают во внимание, что первый толчок вперед был бы невозможен при условии, что не существовало бы никакого места — ни сзади, ни сбоку — куда могла бы быть принята вода. Вот почему необходимо предположить в телах, особенно в жидких, наличие пустых промежутков, причем толкаемые частицы внедряются в них таким образом, что благодаря сжатию образуется место, в которое входит вызывающее это сжатие тело, освобождая при этом место, в которое может перейти, как бы стекая, вытесненная жидкость.

Укажу мимоходом на другие аргументы, например на то, что ни молния, ни голос не могли бы проникнуть через стены домов, ни также огонь не мог бы проникнуть в железо, золото и другие металлы, если бы во все эти тела не были вкраплены пустые промежутки. С другой стороны, так как тяжесть — неотъемлемое свойство тел, то самый их вес не мог бы быть большим или меньшим, если бы разные тела в свою очередь не перемежались большими или меньшими пустыми промежутками.

Так как пустота бестелесна, то она так вмещает в себя тела, пребывающие в ней или через нее проходящие, что сама она остается неизменной и сохраняет свои измерения. Вот почему если мы допустим какую-нибудь прямолинейную пустоту, то она действительно прямолинейна и не искривляется вместе с телом, которым она занята. Ибо пустота неподвижна как в целом, так и во всех своих частях.

Так как в понятие «место» входит: вмещать в себя вмести́мое тело и занимать с ним одинаковый объем, но не двигаться вместе с ним и не оставлять его, то [нельзя себе представить], чтобы тело двигалось, не меняя своего места, или чтобы оно меняло свое место, не двигаясь. Местом поэтому может быть только пустота или, иначе говоря, только эта последняя обладает природой места. Ибо одна лишь пустота точно совпадает с вмещаемым телом во всех своих бестелесных измерениях — по длине, ширине и глубине, — причем она настолько неподвижна, что остается всегда одной и той же, неизменной независимо от того, присутствует ли тело, отсутствует, или постоянно в ней содержится.

Если, далее, я говорю, что мы не можем себе представить третьей природы, кроме двух, указанных мной, то для этого есть следующее основание: [каким бы путем ни образовывались наши представления о вещах] — путем ли [непосредственного] постижения (как воспринимаются те объекты, которые сами собой, непосредственно проникают в наше сознание) или путем сравнения с тем, что уже было предметом нашего восприятия (как постигается то, что познается исключительно путем аналогий, на что я уже указывал [в разделе] об антиципации), все, о чем мы имеем представление, либо обладает некоторой массой и плотностью и, таким образом, есть тело, или же совершенно лишено массы и плотности и, таким образом, есть пустое пространство. Но это, однако, следует понимать в отношении лишь тех случаев, когда мы представляем себе какую-либо природу, имеющую собственное бытие, саму по себе существующую и внутренне связанную, но не тогда, [когда мы представляем себе] как бы неотъемлемое свойство этой природы, а также ее случайный признак, или акциденцию.

Ясно, однако, что неотъемлемое свойство есть нечто, чего нельзя отнять от вещи, не уничтожив ее, как, например, [нельзя отнять] осязаемость от тела, неосязаемость от пустого пространства, более конкретно — вес от скалы, теплоту от огня, текучесть от воды. Случайный же признак, или акциденция, есть нечто, с приходом и уходом чего природа [данной вещи] остается не-

вредимой; такие признаки — свобода, рабство, бедность, богатство, война и мир и т. п.; все они не составляют какой-либо третьей природы, в самом деле отличной от природы телесного и бестелесного, а представляют собой лишь нечто имеющее отношение к той или другой из двух указанных нами природ.

Нечестивые мысли Эпикура, выразившиеся в этой главе в недопущении другой бестелесной природы, помимо пустого пространства, обстоятельно опровергаются как в третьей главе четырнадцатой книги, последней части третьего раздела «Физики», где говорится о разумной душе, так и в третьей и четвертой главах четвертой книги первого раздела того же трактата, где говорится о трижды великом боге.

ГЛАВА II

ВСЕЛЕННАЯ БЕСКОНЕЧНА, НЕПОДВИЖНА И НЕ ПОДВЕРЖЕНА ИЗМЕНЕНИЯМ

Действительно, Вселенная, состоящая из тел и пустоты, бесконечна; ведь все, что конечно, имеет край; а то, что имеет край, отграничивается от чего-то другого, иначе говоря, может быть отграничено, если допустить, что вне его находится какой-либо промежуток. Однако Вселенная не отграничивается ни от чего, что пахотилось бы вне ее, так как нет промежутка или расстояния, которого Вселенная не включала бы в себя. С другой стороны, если Вселенная не содержала бы в себе всего пространства целиком, она не была бы Вселенной, и именно в силу этого она не имеет края; но то, что не имеет края, не имеет также предела, а то, что не имеет предела, может быть только бесконечным.

Наше положение подтверждается еще следующим: представим себе край Вселенной и предположим, что некто, стоя на этом краю, с большой силой послал стрелу за пределы Вселенной; стрела эта либо полетит, либо не полетит и останется на месте. Если она полетит, это значит, что вовне имеется пространство, а следовательно, и здесь предела нет; если же она не полетит, то это означает, что вовне есть нечто препятствующее движе-

нию стрелы и, таким образом, здесь опять-таки нет предела.

Бесконечность, далее,— это свойство Вселенной ввиду наличия огромного множества тел и колоссальных размеров пустого пространства, причем бесконечность того и другого взаимно обусловлена. Ибо если бы пустота была бесконечной, а число тел имело конец, то тела, находящиеся в непрерывном движении (как будет указано несколько ниже), никогда не могли бы остановиться, а носились бы, рассеянные по бесконечной пустоте, как если бы не было ничего, что могло бы своим сопротивлением остановить их и задержать. Если же, наоборот, пустота имела бы конец, а число тел было бы бесконечным, то не хватило бы места для бесконечного числа тел.

Из [бесконечности Вселенной] следует, что нельзя приписывать Вселенной, как таковой, или бесконечному пространству наличие у них верха и низа в том смысле, будто существует самое высокое и самое низкое место. Верх [Вселенной] следует допустить лишь постольку, поскольку в нашем представлении пространство, находящееся над нашей головой, не простирается в бесконечность, а низ — постольку, поскольку мы мыслим себе, что пространство, находящееся под нашими ногами, не может быть продолжено в бесконечность. Точно так же нельзя допустить существования верха и низа Вселенной с точки зрения определения этих последних в отношении к какому-либо одному и тому же пункту, например в отношении к нам или к центру нашего мира, когда мы мыслим одну из крайних частей этого мира как высшую, другую же — как низшую. Ясно, что это невозможно представить себе в бесконечном пространстве, где нет ни краев, ни центра.

Вот почему лучше принять и мыслить одно движение как бы идущим вверх в бесконечность и равным образом другое движение мыслить идущим вниз, хотя бы в силу этого [тело], движущееся от нас по направлению к местам, находящимся над нашей головой, сколько угодно достигало бы ног живущих над нами [существ], которые полагали бы, что это движение приходит снизу (считая, конечно, что есть другие миры),

или, наоборот, тело, движущееся от нас по направлению к областям, лежащим под нашими ногами, достигало бы голов [существ], живущих под нами, которые поэтому верили бы, что движение идет сверху; тем не менее понятно, что оба этих противоположных движения уходят в бесконечность.

Из сказанного следует, что Вселенная всегда была такой, какая она теперь, и такой она будет вечно. Ибо нет ничего такого, во что бы она могла превратиться, лишившись, так сказать, своего характера как Вселенной, и, кроме всеобъемлющей Вселенной, нет ничего, что могло бы, вторгнувшись в нее, стать причиной такого превращения.

Вселенная, таким образом, по праву считается неподвижной, поскольку вне ее нет никакого пространства, куда бы она могла двигаться; точно так же она по праву считается неизменной, поскольку она и не терпит ущерба и не получает никакого приращения; ей несвойственно также ни возникновение, ни гибель, в силу чего она вечна, или, иначе говоря, представляет собой принцип длительности, поскольку и [во времени] она беспредельна.

Разумеется, внутри Вселенной многое движется и изменяется; но какие бы движения и изменения в ней ни происходили, они не имеют никакого значения по сравнению с неизмеримостью Вселенной. Поэтому-то и можно сказать, что Вселенная, как таковая, никуда не движется и ни во что не переходит: несмотря на внутренние перемещения, в целом она остается той же, какой она была всегда, ибо такие же движения и изменения в ней происходили всегда; таким образом, можно с полным правом утверждать, что во Вселенной не происходит ничего нового по сравнению с тем, что уже произошло в ней в бесконечном ходе времени.

То, что в этом месте утверждается относительно бесконечности Вселенной, а именно будто вне нашего мира имеются еще какие-то другие меры, опровергается нашим отрицанием бесчисленности миров во второй главе первой книги первого раздела «Физики». То же, что здесь сказано о неизменности или вечности Вселенной, так, как если бы она была такой помимо [воли] бога, оп-

ровергается в пятой и шестой главах четвертой книги, там, где говорится о возникновении мира и его творце.

ГЛАВА III

О БОЖЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ ВО ВСЕЛЕННОЙ

Впрочем, прежде чем говорить о вещах, которые возникают и разрушаются во Вселенной, и о тех первоначалах, из которых они зарождаются, следует по праву предпослать и как бы дать вне очереди рассуждение о божественной природе. Это следует сделать как в силу огромного превосходства этой природы, так и потому, что, хотя [божество] принадлежит по своему характеру к телесной природе, тем не менее оно не столько тело, сколько некое его подобие; поэтому оно не имеет ничего общего с другими телами, т. е. переходящими, возникающими и разрушающимися вещами.

Так как о божественной природе обычно прежде всего спрашивают, имеется ли вообще что-нибудь подобное во Вселенной, то я должен на это сказать, что считаю этот вопрос бесспорным, ибо сама природа запечатлела в наших душах представление о богах. Да и существует ли вообще такое племя или род людей, который не имел бы — без всякого обучения — какого-нибудь понятия о богах?

Так как, следовательно, вера в богов не есть какой-либо установленный институт — будь то обычая или закона — и все же она прочно остается согласным мнением всех людей, то отсюда вытекает необходимое представление о существовании богов; ибо нам присущи понятия о них, точнее говоря, эти понятия у нас врожденные³⁰. То же, в чем сходятся природные свойства всех людей, по необходимости должно быть истинным. Итак, следует признать, что боги существуют.

Кроме того, когда люди наблюдали процессы, происходящие в небе, и регулярную смену времен года и не могли понять, по каким причинам все это совершается, они нашли выход в том, что приписали это богам, полагая, что все происходит по их мановению; и так как они видели, что круговорот Солнца, Луны и звезд совершается в небе, то они и самих богов поместили

туда же. Но разве могли бы они приписывать это богам, если бы не знали заранее, что боги существуют?

Но не почерпнули ли люди свое знание о богах скорее из сновидений? Конечно, они могли, видя во сне какие-нибудь увеличенные образы, обладающие человеческим обликом, в самом деле принимать их за богов, наделенных обликом человека. И не только во сне, но и бодрствуя, люди могли при воспоминании об этих явившихся им в снах великолепных образах, столь громадных, светлых и гармоничных, думать, что не только нет основания не допускать, но, напротив, необходимо допустить, что существуют где-то подобные существа, одаренные чувствами и познавательной способностью, ибо люди наблюдали [во сне], что эти образы двигают членами и издают звуки. [Люди] наделили также [эти существа] бессмертием, ибо образы их представлялись им всегда в изобилии, в одной и той же форме и таких размеров, что, как казалось, они с трудом могут быть побеждены какой бы то ни было силой; [люди] даже [считали] их блаженными, так как им чужд страх смерти и все, что бы они ни делали, им не стоит никаких усилий.

Люди могли прийти к представлению о богах также и путем размышления, именно исходя из положения об *исономии*, или *равномерном распределении* [сил природы], из которого, как я уже говорил об этом в главе о критериях, вытекает, что если имеется столь великое множество смертных существ, то число бессмертных должно быть не меньшим, и если неисчислимы пагубные вещи, то бесконечным должно быть и число спасительных.

Как бы то ни было, несомненно одно, что наша антиципация о богах заставляет нас считать их блаженными и бессмертными, ибо та же природа, которая внушила нам понятие о богах, запечатлела в наших умах [идею] о том, что они блаженны и вечны. Но если это так, то правильно высказанное нами мнение: то, что вечно и блаженно, само свободно от всякого беспокойства и не причиняет его другому. Итак, [боги] не испытывают ни благосклонности, ни гнева, ибо все подобные аффекты — это выражение немощи.

Если бы мы помышляли лишь о том, чтобы благочестиво чтить богов и освободиться от суеверия, то сказанного было бы достаточно, ибо в этом случае люди не только выражали бы благочестивое уважение к превосходной природе богов как вечной и блаженнейшей, поскольку все выдающееся по праву заслуживает восхищения, но и был бы отброшен всякий страх перед силой и гневом богов; ведь ясно, что блаженной и бессмертной природе чужды как гнев, так и милость, а раз мы исключаем у всевышних эти [аффекты], то не остается и [основания для] страха перед ними. Однако, чтобы утвердиться в этом мнении, наш разум стремится исследовать форму бога, его жизнь, мышление и деятельность.

Что касается формы, то о ней нам частью напоминает природа, частью же учит размышление, ибо от природы все люди, любой народности, не имеют никакого иного образа богов, кроме антропоморфного³¹. Какая иная форма представлялась когда-либо спящему или бодрствующему? Однако, чтобы не ссылаться во всем на первичные понятия, мы должны указать, что к тому же самому выводу нас приводит и размышление. В самом деле, поскольку, видимо, все согласны с тем, что превосходнейшая природа — потому ли, что она блаженна, или потому, что вечна, — одновременно и самая прекрасная, то какое телосложение, какой вид линий, какая фигура и образ могут быть прекраснее, чем те, которые присущи человеку?

Поэтому-то если человеческая фигура превосходит [по красоте] формы всех одушевленных существ, а бог есть существо одушевленное, то образ бога, несомненно, является прекраснейшим. И так как известно, что боги — самые блаженные [существа], а без добродетели никто не может быть блаженным, причем добродетель не существует без разума, а разум в свою очередь может быть присущ лишь [существу], обладающему внешним видом человека³², то следует признать, что боги имеют образ человека.

Но, приписывая богам образ человека и живого существа, не наделяю ли я их тем, что обычно для людей и вообще живых существ, а именно телом? Ни в коем

случае. Разумеется, бог не есть, как утверждал Платон, совсем бестелесное существо, ибо что-либо подобное нельзя себе даже представить: ведь такое существо должно быть лишено чувств, мудрости и способности наслаждаться, а между тем в нашем представлении все эти качества неотделимы от понятия о богах. Тем не менее боги не обладают плотным телом и даже самым тонким, какое только может образоваться из атомов, но лишь специфическим телом, познаваемым не чувством, а разумом. [При этом познается оно] не в зависимости от его плотности или состава, а лишь при помощи образов, воспринимаемых нами благодаря сходству [этих образов с нами] и перемещению их [в наше сознание]. И если мы подобное тело сравним с телами, обычно встречающимися и носящими такое название, то можно сказать, что это не тело, но, как я уже указал, некое его подобие и что оно обладает не кровью, а также каким-то подобием крови.

При этом я подчеркиваю, что тело богов не есть какое-то тело, состоящее из атомов, ибо в таком случае оно не было бы вечным: его возникновение обуславливало бы его уничтожение, а его уплотнение — распад, и в силу этого оно не было бы бессмертным. Таким образом, должны быть признаны вечными и нетленными четыре природы, а именно: *Вселенная* (причем не существует места, куда она могла бы исчезнуть); *пустота*, неосязаемая и не подверженная никакому воздействию; *материя вещей*, которая должна сохраняться неизменной, ибо в противном случае то, что разрушалось бы, должно было бы обратиться в ничто; и наконец, *божественная природа*, которая не обладает плотностью и по причине своей утонченности неосязаема и не подвержена воздействию.

Вот почему большую ошибку совершают некоторые натурфилософы³³, утверждающие, что природа богов состоит в том, что она создает образы и испускает их из себя: в этом случае от этой природы могло бы быть что-то отнято и ее следовало бы считать тленной. Некоторые неверно истолковывают наше мнение, когда утверждают, что, допуская множество миров и существование межмировых пространств, т. е. промежутков между

мирами, мы помещаем богов в межмировые пространства потому, что они боятся гибели. Но, подобно самой пустоте, природа богов слишком утонченна для того, чтобы они могли страшиться какой-либо опасности от воздействия тел; если бы божественной природе следовало этого бояться, то более всего именно в межмировых пространствах, в момент возможного разрушения миров в будущем.

И хотя нельзя точно определить, в каких местах боги обитают, так как по крайней мере наш мир не является достойным для них местопребыванием, однако можно в общем сказать, что, где бы боги ни пребывали, их блаженные и безмятежные обители подобны описанному поэтами Олимпу,

Где не бушуют ни ветры, ни дождь, низвергаясь из тучи,
Не проливается, где и мороз пеленой белоснежной,
Падая, их не гнетет, а эфир безоблачный вечно
Их покрывает и весь улыбается в свете разлитом ³⁴.

Поэтому если кто-нибудь вдобавок спросит, какова жизнь богов и как они проводят свой век, то на это можно ответить, что нельзя придумать ничего более счастливого и изобилующего всеми благами. Ведь бог ничего не делает, не погружен ни в какие занятия, не обременен никакими трудами и наслаждается своей мудростью и добродетелью в полной уверенности, что его уделом всегда будут величайшие и непреходящие радости. Именно такого бога мы с полным правом назвали бы блаженным, полагая, что блаженная жизнь заключается в душевной беззаботности и свободе от всяких обязанностей; но мы не назовем [блаженным такого бога], какового описывают другие, представляющие его работающим в поте лица своего и вечно занятым тяжкими и докучными делами.

Выдвинутое здесь Эпикуром ошибочное положение о множестве богов опровергается в четвертой главе четвертой книги первого раздела «Физики», где говорится о единстве бога. Ошибка его состоит в том, что, пренебрегая доказательством, основанным на размышлении о небе, он заменил его выдумками о сновидениях; исправлена [эта ошибка] там же, во второй главе, и дальше, где говорится о существовании бога. Высказанный

здесь Эпикуром взгляд, будто бог не совсем свободен от телесной природы, опровергается там же, в главе третьей, где говорится о форме, в которой познается бог. Положения о том, что бог не заботится ни о себе, ни о других, что ему не присущи ни гнев, ни милость, что он ничего не делает, не пребывает в [каком-либо] мире и тому подобное, опровергаются там же, в шестой главе, где говорится о правителе мира, а также в пятой главе, где говорится о творце; далее, в третьей главе второй книги последней части третьего раздела, где говорится о функциях разных частей организма, и, наконец, в седьмой главе четвертой книги первого раздела, где говорится о первом из незыблемых положений.

ГЛАВА IV

О ПЕРВИЧНОЙ МАТЕРИИ, ИЛИ О ПЕРВОНАЧАЛАХ СЛОЖНЫХ ВЕЩЕЙ ВО ВСЕЛЕННОЙ

Вернемся теперь к нашему изложению. Во-первых, так как наши чувства делают очевидным, что в природе вещей многое возникает и многое уничтожается, то следует думать, что должна существовать материя, из которой возникают и в которую переходят вещи при своем разрушении. В самом деле, из ничего ничто не возникает и ничто не переходит в ничто. Ибо если бы что-нибудь возникло из ничего, то все могло бы рождаться из чего угодно, как бы не нуждаясь в семенах. И если бы то, что подвергается разрушению, превращалось в ничто, то погибало бы решительно все, так как не осталось бы ничего непреходящего, во что могли бы перейти [гибнущие вещи].

Далее, когда мы желаем знать природу какой-либо рожденной или сделанной вещи, мы прежде всего спрашиваем, представляет ли она собой что-то единое и простое, или она состоит из [частей], которые сами просты и первичны. Ясно, однако, что ничто рожденное или сделанное не может быть единым и простым, потому что [каждая вещь] имеет части, которые ее образовали и на которые она может распасться. Эти части — более первичные и более простые. Если же и они оказались бы сложными, то считалось бы, что они в свою очередь

состоят из таких частей, которые и есть первичные и самые простые.

С другой стороны, известно, что одни тела — это соединения, или, если угодно, они составные, сложные, другие же — это те тела, из которых образуются соединения, или сложные тела. Вот эти-то другие, если они первичные и простые, и представляют собой первичную материю вещей и называются первоначалами, а у новейших [натурфилософов]³⁵ — также элементами.

Такого рода первоначала, или самые первичные, простые тела (а еще лучше — тельца), должны быть несоставными, неделимыми и не разрушаемыми никакой силой, а потому и неизменяемыми, или такими, которые в самих себе лишены каких бы то ни было изменений. Это, без сомнения, так, если верным окажется положение, что при распаде составных тел ничего не переходит в ничто, а остается и полностью сохраняется некая свободная от пустоты и в силу этого плотная природа. Ибо если природа [первичных тел] такова, то эти последние не имеют частей, в которых каким-либо образом возникали бы трещины, вызывая тем самым их распад.

Вот почему необходимо, чтобы так называемые первоначала сложных тел были по своей природе не только наполненными, плотными и неизменными, но и абсолютно неделимыми. Поэтому-то мы их обычно и называем атомами³⁶. Ведь мы называем так [тельце] не потому, что оно имеет наименьшую величину, представляя собой как бы точку (иначе говоря, не потому, что оно имеет величину), а потому, что оно неделимо, в силу того что оно не способно к восприятию какого-либо воздействия и совершенно лишено пустоты. Таким образом, всякий, кто произносит слово «атом», подразумевает под этим нечто неуязвимое для удара и неспособное испытывать никакого воздействия; кроме того, атом — это нечто невидимое вследствие своей малой величины, но в то же время неделимое в силу своей плотности.

В МИРОЗДАНИИ СУЩЕСТВУЮТ АТОМЫ —
ПЕРВОНАЧАЛА СЛОЖНЫХ ТЕЛ

В том, что существуют атомы, достаточно убеждает вышеприведенное рассуждение, ибо так как природа ничего не создает из ничего и ничего не превращает в ничто, то должно быть нечто, что остается после распада сложных тел и не может погибнуть. В самом деле, если утверждать, что тело и дальше продолжает быть подверженным распаду и делимым, то путем последовательного деления мы непременно дойдем наконец до чего-то плотного и неделимого: ведь по самой природе это разложение не продолжается бесконечно, а останавливается на чем-то последнем. Да и не может существовать бесконечного деления какого бы то ни было тела.

В конечном теле, несомненно, нельзя допустить наличие частей, бесконечных либо по протяженности, либо по числу. Поэтому нельзя себе представить в нем не только деления до бесконечности, которое идет [от меньшего] к еще меньшему³⁶, т. е. такого, при котором образуются все меньшие части (причем соблюдается одна и та же пропорция деления), но также и такого деления на бесконечное число частей, при котором образуются не постепенно уменьшающиеся, а равные части, или так называемые *аликвоты*³⁷. В самом деле, для того чтобы части можно было делить до бесконечности и число их непрерывно возрастало, мы должны были бы допустить, что они бесконечны. Но как может конечное тело состоять из бесконечных частей?

Тот же, кто однажды сказал³⁸, что любая вещь содержит бесконечное число частей, не может в результате ни понять, ни объяснить, каким образом оказывается конечной та величина, о которой он говорит, ибо в ней должно содержаться неопределенное количество частей (равных между собой) или неравные (постоянно уменьшающиеся) части, так как наличие тех или других, само собой, необходимо для того, чтобы могло совершаться деление, или увеличение количества частей, до бесконечности. Но ясно, что величина, в которой содер-

жаты эти части и которая состоит и образуется из них, по существу должна быть бесконечной.

С другой стороны, ясно, что конечная величина имеет конец и конечную часть, которую можно воспринять и обнаружить. И если эту часть нельзя рассматривать саму по себе и как конечную, то, сколько бы мы ни делили ее, мы никогда не постигнем, что какая-то другая часть должна с большим основанием считаться конечной, ибо всякая такая часть была бы, безусловно, в свою очередь делимой. Вот почему с помощью выхода за пределы [чувственно воспринимаемой конечной части] и последовательного бесконечного [деления] в направлении к [абсолютной] конечной части мы никогда, даже мысленно, не могли бы дойти до нее, и, таким образом, выходило бы, что, двигаясь вперед, мы никогда не могли бы пройти даже самую малую часть пространства³⁹.

К сказанному надо добавить, что если бы при распаде вещей не оставались тельца, настолько плотные, что никакая сила не могла бы их разложить, то нельзя было бы понять, какая разница существует между телом и пустотой: ведь в этом случае от бесконечно уменьшающегося тела не осталось бы ничего непреходящего; кроме того, все было бы аморфным или даже размягченным, и ничто не могло бы стать твердым, ибо единственная основа прочности — это плотность. И нас не должно смущать, что раз атомы плотные, то кажется непонятным, каким образом из них могут возникнуть мягкие вещи. Ведь мягкие тела могут образоваться лишь благодаря примеси пустоты, в которую отодвигаются сжимаемые части, уступая воздействию.

Укажем также на многообразное постоянство, существующее в природе, например на всегдашнее развитие животных до совершенно определенных пределов сил, роста и жизни или на четкие отличительные признаки, присущие отдельным родам. Всего этого не было бы, если бы не существовало определенных и постоянных, т. е. не подверженных распаду и изменениям, первоначал.

Эпикур мог считать положение: «Из ничего ничто не возникает» верным не только для законов при-

роды, но также и для божественной сущности; это опровергнуто в первой главе третьей книги и в пятой главе четвертой книги первого раздела «Физики».

ГЛАВА VI

О СВОЙСТВАХ АТОМОВ, И ПРЕЖДЕ ВСЕГО ОБ ИХ ВЕЛИЧИНЕ

Хотя все атомы в силу доказанной их плотности представляются однообразными и одинаковой природы, они, однако, обладают некоторыми свойствами и внутренними особенностями или качествами, благодаря которым они могут между собой различаться. Эти свойства — только величина, фигура и тяжесть, если не говорить еще и о тех свойствах, которые неразрывно связаны с фигурой, например о шероховатости и гладкости. Цвет, тепло, холод и другие качества не присущи атомам, это свойства сложных вещей, и возникли они отчасти из неотъемлемых, отчасти же из случайных свойств самих атомов, о чем мы будем говорить ниже.

Укажу здесь лишь на следующее: если бы, например, цвет был присущ самим атомам, то он был бы также неизменен, как и они. И таким образом, вещи, состоя из атомов, были бы все одного цвета и не могли бы изменять его и проявлять себя в другом цвете. Но мы наблюдаем совсем иное. В самом деле, когда море вспенится, оно становится белым, в другое же время оно синего цвета. Если бы этот синий цвет был присущ морю из-за синих атомов, то он, конечно, не мог бы превратиться в белый. Некоторые утверждают⁴⁰, что *противоположное возникает из противоположного*, но это опровергается тем, что белоснежные оттенки скорее могут возникнуть из ничего, чем из черного цвета. Правильнее мыслят те, кто полагают, что раз материя вещей способна принимать разные цвета, а также различные новые качества, то она сама должна быть лишена этих качеств, подобно тому как для изготовления благовоний выбирается именно то масло, которое лишено всякого запаха.

Скажу теперь кое-что об отдельных свойствах атомов. Если я наделяю их в первую очередь величиной,

то это не следует понимать так, будто я подразумеваю любую величину. Ведь и самый большой атом не так велик, чтобы мог быть доступен нашему зрению. Но, хотя атом и выходит за пределы чувства, он, однако, обладает какой-то величиной (ибо если бы атомы были точками или были лишены всякой величины, то из них нельзя было бы составить тела какого бы то ни было размера). Вот почему я всегда говорю об атоме, что он есть нечто малое: это значит, что я исключаю у него не всякую, а лишь большую величину.

Нас не должно смущать то обстоятельство, что величина атома не воспринимается чувствами, ибо мы должны признать, что вещей, невидимых для глаза, имеется бесчисленное множество. Можем ли мы, например, видеть ветер, теплоту, холод, запах, голос или же тельца, благодаря воздействию которых указанные [явления] воспринимаются [нашими] чувствами? Можем ли мы видеть те частицы влаги, от которых сыреет одежда, развешанная на берегу моря, а будучи разостлана, высыхает, [когда они испаряются]? Можем ли мы видеть те частицы, которые стираются с долго ношенного кольца, с отпирающегося и запирающегося дверного крюка, с роющего борозду лемеха, с камня, который долбит капля или истаптывают ноги прохожих? Можем ли мы видеть те частицы, которые обуславливают рост и расцвет растений и животных, а к старости их увядание и одряхление, а также многое другое в этом роде?

Однако не следует считать, что все атомы имеют одинаковую величину, ибо разумнее [предполагать], что одни из них больше, другие меньше. Допустив же это, мы можем понять причину многих [явлений], касающихся душевных страстей и самых чувств.

В том, что за пределами наших чувств может существовать необъятное разнообразие величин, можно убедиться благодаря существованию таких мельчайших существ, что уже третья часть их тела (если вообразить их разделенными на части) теряется из виду. И тем не менее для возникновения этих существ требуется необъятное множество частиц. Сколько же, скажи на милость, должно существовать таких частиц для обра-

зования внутренностей, формирования глаз, сочленения суставов, наконец, для развития души и вообще для становления всех тех частей, без которых нельзя себе представить одушевленное существо, чувствующее и двигающееся?

Наконец, как грубый пример: может ли быть охвачено мыслью разнообразие тех пылинок, которые освещаются солнечными лучами, проникшими через окно? И хотя без этих лучей они все одинаково невидимы, стоит лишь лучам пройти через них, как обнаруживается такое несметное множество телец, что мы одновременно различаем величайшее разнообразие как больших, так и меньших [частиц]. Но я, конечно, не утверждаю, как думают некоторые, будто такого рода тельца суть атомы (ибо в самом меньшем из них содержатся многие мириады атомов). Я лишь пользуюсь этой аналогией для того, чтобы мы понимали, что все, так сказать, племя атомов, непроницаемое для самого острого зрения и как бы окутанное тьмой, так освещается лучами разума, что мы можем мысленно их обозревать и постигнуть, что им присуще разнообразие величин.

Дело поэтому обстоит так, что подобно тому, как мы в отношении большой и измеримой величины принимаем нечто считающееся наименьшим для того, чтобы оно служило общей мерой, как, например, размер стопы, пальца или зерна, а в отношении чувственно воспринимаемой величины — что-нибудь наименее доступное восприятию, как, например, насекомое, называемое клещом⁴¹, — точно так же и в отношении умопостигаемых величин, таких, как атомы, может быть предположено нечто, что было бы для атома чем-то наименьшим, и таким наименьшим может быть в атоме самая вершина его уголка.

Однако между наименьшим по размеру, с одной стороны, и наименьшим в области чувства и в области разума — с другой, существует разница; первое мыслится таким, что при своем умножении может сравниться со своей [исходной] величиной; последние же мыслятся как некие неделимые точки, которые представляют собой либо границы величин, либо как бы некие связи, расположенные среди [других] частей так,

что эти точки [можно выявить] лишь в их соотносительности с частями, которые они объединяют; тем не менее эти точки можно принять за начало отсчета, ибо ничто не мешает производить какие-то мысленные измерения в атоме ⁴².

Но хотя мы и говорим, что в атоме имеются части, и предполагаем, что они между собой связаны, это, однако, не следует понимать так, будто эти части были некогда разрознены, а затем образовали единое целое. Наше утверждение заключается в том, что у атома имеется подлинная, состоящая из частей величина, хотя, с другой стороны, атомы тем и отличаются от сложных вещей, что их части сами по себе могут быть лишь мысленно отграничены, но не отделены друг от друга [на самом деле], ибо они связаны между собой естественной, неразрывной и вечной связью.

ГЛАВА VII

О ФИГУРЕ АТОМОВ

Что касается фигуры, которая представляет собой границу величины, то прежде всего она обязательно должна быть у атомов многообразной, или, иначе говоря, атомы должны различаться между собой по фигурам. Это, несомненно, видно из того, что все природные вещи, образованные из атомов,— люди, звери, пернатые, рыбы, растения и т. п.— имеют разные фигуры, [и такое различие существует] не только между указанными родами существ, но также между отдельными видами или индивидуумами внутри каждого из этих родов, причем не найдется двух экземпляров, настолько между собой сходных, чтобы при более внимательном рассмотрении между ними не оказалось какой-нибудь разницы.

Далее, хотя виды фигур, присущих разным атомам, бесчисленны, потому что они бывают круглыми, овальными, чечевицеобразными, плоскими, выпуклыми, продолговатыми, коническими, крючковидными, гладкими, шероховатыми, мохнатыми, четырехугольными, пятиугольными, шестиугольными и т. д., и при этом как правильными, так и неправильными, так что это разнообразие не поддается рациональному определению,—

тем не менее нельзя просто считать число этих разных фигур бесконечным. С одной стороны, различия сложных вещей не были бы, конечно, столь многочисленны и велики, если бы разнообразие фигур атомов, из которых они состоят, могло постигаться; с другой стороны, это разнообразие фигур не может считаться в буквальном смысле бесконечным, если только не предполагать, что число атомов есть величина, не воспринимаемая чувствами, но сама по себе действительно бесконечная. Ведь в ограниченной массе, или в поверхности этой массы, которая конечна, невозможно предполагать бесконечное.

В-третьих, хотя число разных фигур не бесконечно, однако в буквальном смысле есть бесконечное множество атомов любой конфигурации, или фигуры, т. е. бесконечное число шаровидных атомов, бесконечное число овальных, бесконечное число пирамидальных и т. д., ибо, если бы число атомов, сходных между собой по фигуре, не было бы в действительности бесконечным, Вселенная с точки зрения количества находящихся в ней атомов не могла бы быть бесконечной, что противоречило бы тому, на что мы указывали выше.

Следует еще заметить, что, хотя атомы угловаты и крючковаты, нет основания полагать, что они почему-либо могут быть попорчены или сломаны, ибо углы и крючки атомов той же природы, что и самая середина, и одинаковой с ней плотности; они неизбежно связаны между собой, так что не существует силы, которая бы могла повредить атом в целом или какую-либо его часть, не исключая и самую крайнюю.

Обо всем этом нами было сказано во второй главе первой книги первого раздела «Физики», где была отвергнута бесконечность Вселенной, которую Эпикур выводит как из размера пустоты, так и из числа атомов.

ГЛАВА VIII

О ТЯЖЕСТИ ИЛИ ВЕСЕ АТОМОВ, А ТАКЖЕ ОБ ИХ РАЗНООБРАЗНОМ ДВИЖЕНИИ

Наконец, я приписываю самим атомам тяжесть и вес: поскольку атомы постоянно находятся в движении или в стремлении к движению, то они необходимо дол-

жны приводиться в движение той внутренней силой, которую следует называть тяжестью или весом.

Следует прежде всего иметь в виду, что атомам присущи два вида движения: одно, которое обусловлено собственной тяжестью или весом атома: в движение этого рода он приходит самопроизвольно; другое, обусловленное ударом или отталкиванием, а именно когда один атом, ударившись о другой, отбрасывается в обратном направлении. Под движением, обусловленным тяжестью или весом, подразумевается прежде всего такое движение, когда атом несется отвесно, по вертикали: таким образом движутся все предметы, обладающие тяжестью. Однако, если бы все атомы двигались отвесно или как бы вниз по прямой, следствием этого было бы то, что ни один атом никогда не мог бы столкнуться с другим; поэтому необходимо признать, что существует очень небольшое — меньше которого и быть не может — отклонение атомов. Именно таким путем могли произойти все те соединения, сплетения и сцепления атомов между собой, благодаря которым мог возникнуть мир, все его части и все вообще, что в нем существует.

Если же я говорю, что в противном случае атомы не могли бы касаться друг друга и в силу этого не могли бы соединяться, то я говорю это потому, что Вселенная, существующая как бы в бесконечности, не имеет центра, куда устремлялись бы атомы и где бы они могли, таким образом, образовать соединения. [В бесконечной Вселенной] можно лишь, как уже было сказано выше, мыслить себе, с одной стороны, направление вверх, откуда без всякого начала все атомы, точно дождевые капли, падают в силу своей собственной тяжести, — т. е., поскольку [направление движения] зависит от них самих, они падают параллельно, — а с другой стороны, можно мыслить себе не имеющее никакого ограничения направление вниз, по которому атомы движутся таким же образом.

Движение путем отталкивания и отклонения может мыслиться как в том случае, когда атом отскакивает на большие расстояния, так и в том, когда он, повторно отталкиваемый на небольшие расстояния, как бы сотря-

сается и дрожит. Это возникает тогда, когда атомы попадают в сцепление, или скопление, многих задерживающих друг друга или сплетающихся между собой других атомов (что обычно для сложных тел, где атомы представляются неподвижными): в этих случаях они, конечно, отклоняются и оттесняются остальными атомами, образующими такое сочетание, или совокупность, и, пока отталкиваемые атомы еще беспокойны, они в зависимости от большего или меньшего расстояния между ними и другими атомами по возможности сохраняют движение или особое дрожание.

Причина же этого не только более частого отскакивания [атомов] в сложных телах, но также их движения с малыми отклонениями, или как бы непрерывного внутреннего дрожания, заключается отчасти в природе пустоты, так как и внутри самых плотных тел пустота отделяет друг от друга отдельные атомы тела — все или их часть — и не имеет силы задержать их и закрепить; отчасти же причина состоит в присущей самим атомам плотности, которая при столкновении и отбрасывании создает дрожание в той мере, в какой совокупность [атомов] позволяет возникнуть повторному движению из столкновения.

Поскольку вес или тяжесть присущи атомам, как некая природенная сила, или энергия, и, в соответствии со сказанным мною выше, как некий стимул, благодаря которому они приспособлены к движению, то следует допустить, что атомы движутся непрерывно и вечно обоими указанными выше способами (т. е. в силу тяжести или в силу отклонения). Движение атомов, разумеется, не имеет никакого начала, так как не только атомы, но и пустота, способствующая обоим видам движения, существует извечно.

Точно так же надо допустить, что движение атомов, которому ничто не препятствует, вызывая их отклонение, совершается с такой скоростью, что они могут пройти моментально, т. е. в непостижимо короткое время, любое мыслимое расстояние (ясно, что это движение должно превзойти скоростью движение солнечных лучей, которые пересекают далеко не пустое пространство). Я говорю: «движение, в котором нет ника-

кого отклонения» потому, что частое отталкивание всегда влечет за собой некоторое замедление, отсутствие же отталкивания — определенное ускорение.

Но все же атом, претерпевающий различные отталкивания, достигает разных [точек] пространства в мысленно не различимые промежутки времени, ибо произвести такую дифференциацию наш ум не в состоянии. И может даже случиться, что этот атом, хотя и отклоняющийся из-за разных препятствий, несется с такой [быстротой], что, из какой бы [части] неизмеримого пространства он ни прибыл, мы не в состоянии указать место или предел, которых он не преодолел бы в течение чувственно воспринимаемого времени, даже если допустить, что такое время [для движения атомов] существует. Ведь задержка, [испытываемая атомом], может быть столь малой (т. е. столь редкой и с такими слабыми отклонениями), что скорость движения при ней равняется до известной степени скорости, присущей движению, свободному от всяких препятствий.

Наконец, следует признать, что, когда атомы несутся через пустое пространство, в котором нет ничего, что могло бы препятствовать их стремительности, они все движутся с одинаковой скоростью. И тяжелые атомы движутся не быстрее, чем те, которые считаются легкими, ибо ни те, ни другие не встречают никаких препятствий; точно так же и маленький атом движется не быстрее большого, ибо путь для всех атомов независимо от величины одинаково свободен до тех пор, пока они ни с чем не столкнутся. Нет, далее, разницы в скорости между движением вверх, движением боковым, возникающим вследствие столкновений, и движением вниз вследствие собственной тяжести. Если атом ниоткуда не встречает препятствий, он сохраняет свое направление и скорость, сравнимую лишь со скоростью мысли, пока, получив толчок извне или влекомый своей природной тяжестью, он не натолкнется на противодействующее движение, или сопротивление, встречного [атома].

Мало того, что касается соединений или сложных тел, то, так как атомы по своей природе обладают одинаковой скоростью, нельзя говорить, будто один из ато-

мов этих соединений быстрее другого, потому, что те атомы, которые находятся в соединениях и захвачены их общим движением, иногда передвигаются к одному месту в течение ощутимого, т. е. непрерывно и последовательно протекающего, промежутка времени, поскольку такое движение медленно; иногда же [атомы сложных тел] передвигаются (к одному или ко многим различным местам) в промежутки времени столь короткие, что они могут быть постигаемы лишь разумом, как, например, в том случае, когда движение [сложного тела] имеет максимальную скорость. Здесь следует лишь сказать, что, каким бы образом атомы не передвигались вместе со своими соединениями, они одновременно получают очень частые или, вернее, бесчисленные, а потому и недоступные чувственному восприятию внутренние импульсы, пока движение всего тела, в котором находятся эти атомы, не выявится настолько благодаря присущей ему непрерывности и поступательности, что оно станет доступным чувственному восприятию.

Конечно, то, что мы домысливаем о недоступном восприятию движении атомов, а именно будто умопостигаемые промежутки времени могут угнаться за непрерывностью и самой быстрой последовательностью движения частиц, неверно. Истинным следует считать скорее то, что мы созерцаем разумом при внимательном наблюдении самой природы вещей.

Вопрос о вечности атомов и пустоты решен мной в отрицательном смысле во второй главе первой книги первого раздела «Физики», где речь идет о Вселенной.

ГЛАВА IX

ПЕРВОНАЧАЛА ВЕЩЕЙ — АТОМЫ, А НЕ ОБЩЕПРИНЯТЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ, ИЛИ ГОМЕОМЕРИИ ⁴³

После предварительных замечаний об атомах необходимо перейти к подробному изложению того, в каком смысле они представляют собой первоначала, или первичную материю вещей. Но так как этого нельзя делать, не говоря одновременно о возникновении и гибели вещей, а об этом в свою очередь нельзя говорить, не сказав предварительно о качествах вещей и — еще рань-

ше — о причинах образования этих качеств, то пока достаточно будет отметить следующее: атомы потому представляют собой первоначала, или первичную материю вещей, что они есть то первичное и простейшее, из чего образуется все, что возникает, а также то последнее и простейшее, на что распадается все, что погибает.

Я говорю: «первичное» и «последнее», ибо рядом с другими, более крупными, массами, из которых может более непосредственно образоваться то, что рождается, или в которые может превращаться то, что уничтожается, имеются молекулы, или, если угодно, тончайшие соединеньица, которые, образуя более совершенные и более нерасторжимые связи, [чем указанные выше массы], представляют собой как бы долговечные семена вещей. Вот почему, хотя и говорят, что вещи рождаются из семян, это не следует понимать в том смысле, будто семена являются чем-то первичным, ибо они сами образуются из более первичных начал, а именно из атомов. Точно так же если и говорят, что вещи переходят обратно в эти семена, то это не значит, будто они — конечный результат [распада], ибо они сами могут разлагаться дальше на атомы.

К сказанному прибавлю, что четыре общепринятых элемента ⁴⁴, а именно огонь, воздух, вода и земля, могут считаться первоначалами, но не самыми первичными; точно так же они могут считаться материей, но не самой первичной, ибо еще более первичная [материя] — это атомы, из которых и образуются эти [элементы].

Что же касается тех ⁴⁵, кто делает первоначалом какой-нибудь один элемент, полагая, что из него путем разрежения и сгущения образуются три остальные, а уже из этих — все прочее, то спрашивается, каким образом может что-либо рождаться из одного элемента, к которому ничего не примешано? По крайней мере из огня, разреженного или сгущенного, ничто другое, кроме более слабого или более сильного огня, родиться не может.

Далее, не говоря уже о том, что представители указанного учения отрицают существование пустоты, без которой, однако, не может происходить ни разрежение,

ни сгущение, они, по-видимому, не принимают также во внимание, что нельзя утверждать, будто огонь при своем угасании переходит во что-либо другое, ибо то, что представляет собой самую простую [материю], изменяясь, может только перейти в ничто. Если же они допускают, что остается какая-то общая [материя], которая раньше была огнем и обратилась затем в воздух, то эта материя, первичная и общая, сама по себе не есть ни огонь, ни воздух, а скорее всего те же атомы, которые в одном определенном сочетании могут образовывать огонь, в другом же — воздух.

Что же касается тех, кто допускает многие [первоначала] и даже считает их одинаково первичными, то они, устанавливая противоположные принципы, помимо всего остального испытывают то затруднение, что принятые ими противоположные начала или взаимно уничтожают друг друга, или во всяком случае не могут никогда в дальнейшем образовать соединения.

И хотя и был натурфилософ⁴⁶, который полагал, что все образуется из неких тончайших телец, которые он назвал *δμοιομερῆ*⁴⁶, т. е. *подобные* или как бы *сходные части*, что значит сходные с теми вещами, которые из них образуются (таким образом, те части, из которых образуются горячие вещи, сами по себе горячи; те, из которых образуются плотские [существа], сами представляют собой нечто плотское; те же части, из которых возникают [существа], имеющие кровь, сами обладают кровью, и т. д.), однако если первоначала имеют одинаковую природу с возникающими из них вещами, то они могут точно так же, как эти последние, претерпеть изменение, иначе говоря, потерять свои качества; но поскольку они обладают простой природой, это изменение для них означает переход в ничто.

Я уже не говорю о том, что если бы требовалось горячее для того, чтобы из него возникло нечто горячее, — на том основании, что лишь из подобного может возникнуть подобное, — то должно было бы существовать и нечто смеющееся, чтобы из него могло возникнуть смеющееся существо, нечто плачущее, чтобы могло возникнуть [существо] плачущее, и т. д.

О ПЕРВОЙ И КОРЕННОЙ ПРИЧИНЕ [ОБРАЗОВАНИЯ]
СОЕДИНЕНИЙ, Т. Е. ПОБУДИТЕЛЬНОЙ, ИЛИ
ПРОИЗВОДЯЩЕЙ ПРИЧИНЕ

Нам уже следует перейти к вопросу о причинах, так как для становления вещей необходима не только материя, из которой они образуются, но также и производящая причина. Вот почему назвать причину — это то же самое, что назвать побудительную, или производящую, [силу], под влиянием которой создаются вещи.

Нам не следует впредь искать других первичных, коренных причин того, что совершается, помимо тех же самых атомов, поскольку они одарены той энергией (*vigor*), благодаря которой они движутся или постоянно стремятся к движению. Ведь совсем не глупо признать материю активной. Скорее нелепо считать ее инертной: ведь те, кто считают ее таковой ⁴⁷ и в то же время ждут, чтобы все из нее создавалось, не могут объяснить, откуда все то, что совершается, получает свою творческую силу, так как получать ее из иного источника, чем сама материя, оно не может.

Итак, подобно тому как первичные молекулы, представляющие собой соединение атомов, содержат в себе некую энергию (*energia*), или активную силу движения, складывающуюся, несомненно, из энергий отдельных атомов, но [энергий] различно модифицированных (поскольку одни из сплетающихся между собой атомов устремляются в одну сторону, а другие — в другую), точно так же и более крупные массы, составленные из меньших, обладают определенной [энергией], которая в свою очередь модифицируется в соответствии с разнообразием тел. Наконец, любое из природных тел, состоящих из своих частиц — молекул и атомов — обладает особой энергией, или активной силой движения, определенным образом модифицированной. Движение, или активность [тел], таким образом, всегда начинается и исходит от первоначал.

Следует тем не менее заметить, что хотя все атомы движутся с одинаковой скоростью, однако, попадая в

сложные тела, более угловатые и крючковатые переплетаются и задерживаются и поэтому делаются как бы инертнее и медлительнее, чем более гладкие и круглые. Вот почему энергия, или действенная сила сложных тел, принадлежит главным образом этим последним. И поскольку таковыми являются те атомы, из которых состоят огонь и душа (anima), а также и вообще все то, что носит название духа (spiritus), то в силу этого самая сильная энергия тела исходит от духов, которые, свободно распространяясь, проникают внутрь [других] тел и там поселяются.

Так как всякое свершение, или созидательное действие, исходит либо от внутреннего, либо от внешнего начала, то ясно, что искусственные вещи, материя которых инертна и абсолютно пассивна, обязаны своим возникновением только внешней созидательной, или действенной, силе. Естественные же вещи, хотя и берут какую-то свою часть или своего рода принцип действия от внешнего агента (author), обязаны, однако, своим возникновением началам, заложенным в них самих, упорядочивающим и формирующим все их части изнутри.

Я уже не говорю о том, что действие самого внешнего агента (agens) обусловлено собственными внутренними началами, которые постоянно изменяют само действие в том направлении, в каком оно более сильно стимулируется. Мало того, даже у живых существ, действие в которых так или иначе самопроизвольно, оно имеет такой же характер и направляется в одну сторону скорее, чем в другую, потому что их духу (animus) представляется образ, зовущий скорее в одну, чем в другую, сторону; а так как [наш] дух управляет [различными] духами [spiritus], содержащимися в теле, то он выбирает для них направление и вместе с ними направляет также члены, в которых эти духи находятся.

Положение, согласно которому первопричина [всего существующего] считается естественной, а не божественной, можно считать опровергнутым там, где говорится о творце и правителе мира,— в пятой и шестой главах четвертой книги первого раздела «Физики».

О ДВИЖЕНИИ, КОТОРОЕ ИДЕНТИЧНО С ДЕЙСТВИЕМ,
ИЛИ С СОЗИДАТЕЛЬНОЙ СИЛОЙ, А ТАКЖЕ О СУДЬБЕ,
РОКЕ, ЦЕЛИ И О СИМПАТИИ И АНТИПАТИИ
КАК ПРИЧИНАХ

Мне нет между тем необходимости оправдываться в том, что я смешиваю деятельную причину, или созидательную силу, с движением, ибо известно, что и то и другое идентично с движением и имеет лишь то дополнительное значение, что относится к какой-либо завершенной, выполненной вещи.

Под движением я понимаю лишь переход с места на место, а именно то, что большей частью обозначают словами: «перенесение» (*latio*), «движение перехода» (*motus transitus*) и «местное движение» (*motus localis*). Эти обозначения, правда, применяются обычно для того, чтобы провести грань между [такого рода движениями] и тем движением, которое некоторые⁴⁸ называют изменением (*mutatio*) и преобразованием (*alteratio*). Они подразумевают такое движение, когда какая-нибудь вещь, оставаясь неизменной по своей внутренней природе, изменяется и делается другой вследствие приобретения или потери какого-нибудь качества, например тепла или холода.

Тем не менее такого рода изменение или преобразование не есть вид движения, отличный от указанного движения перехода, или местного движения, так как местное движение, или переход, представляет собой родовое понятие, а качественное изменение, или переход в иное качество, есть не что иное, как подчиненное ему понятие видовое, а именно тот вид движения, при котором движущееся покрывает либо кратчайшие, либо недоступные восприятию промежутки пространства. Ибо если какое-нибудь сложное тело качественно изменяется, то это обусловлено исключительно местным движением, или движением перехода атомов или телец, создающих новое качество благодаря тому, что они перемещаются и располагаются по-новому внутри самого тела, а также проникают внутрь либо выходят наружу.

Например, если что-нибудь сладкое превращается в горькое или же белое — в черное, то необходимо, чтобы молекулы, или тельца, образующие эти качества, переместились и расположились иначе в отношении друг друга; но это не могло бы произойти, если бы сами молекулы не совершили движения перехода. Равным образом, если нечто твердое обращается в мягкое или мягкое в твердое, необходимо, чтобы частицы, из которых состоит тело, передвинулись относительно [своего прежнего] места, ибо размягчение происходит при разрежении частиц, а затверждение — при их уплотнении. Движение [качественного] изменения, таким образом, есть не что иное, как движение перехода.

Но, возвращаясь к движению, которое свойственно [деятельной] причине, или созидательной силе, я должен заметить, что если мы что-либо называем причиной, то лишь в силу того, что оно обнаруживает движение. Ибо судьбу, которую некоторые называют причиной, можно считать таковой лишь постольку, поскольку она идентична с причиной, самопроизвольно движущейся и действующей, причем [признание судьбы] означает лишь непонимание связи результата с причиной, стремящейся его произвести. Вообще же судьбу тем менее следует обожествлять, как это обычно делает толпа (ведь и богу несвойственны беспорядочные свершения), и ее нельзя даже считать, пусть и изменчивой, причиной.

Да и самый рок (*Fatum*) не может быть ни чем иным, как цепью связанных между собой и самопроизвольно движущихся и действующих причин, последующие из которых зависят от предыдущих, хотя этой связи и зависимости не присуща та необходимость, о которой говорят некоторые натурфилософы. В самом деле, такой необходимой связи не существует в природе, ибо ее нарушает то самое отклоняющееся движение атомов, о котором было сказано несколько выше, поскольку [это отклонение] происходит в неопределенное время и в неопределенном направлении.

Даже и цель называют причиной, но, разумеется, лишь в силу того, что она производит или не производит что-либо только в результате движения. Цель произ-

водит это движение, говорю я, посредством зароненного в душу образа, который тащит и привлекает [нас к себе] какими-то невидимыми, но тем не менее как бы физическими крючками и цепочками, которыми в большинстве случаев вместе с душой притягивается и тело. Несомненно, что такое притягивание не может осуществиться, если оно не совершается путем как бы отскакивания и [нового] сплетения атомов.

Вот почему даже и то, что по обычному представлению совершается посредством симпатии или антипатии ⁴⁹, на деле происходит по физическим причинам, т. е. благодаря каким-то невидимым маленьким орудиям, с помощью которых некоторые вещи то притягиваются друг к другу, то отталкиваются подобно тому, как это происходит с предметами, которые подвергаются воздействию больших и чувственно воспринимаемых орудий.

В самом деле, возьмем конкретный пример: как мы себе можем объяснить тот факт, что лев не выносит вида петуха ⁵⁰ и при виде его моментально убегает? Это можно объяснить не иначе как тем, что в теле петуха имеются некоторые тельца, которые, впиваясь, точно жала, в глаза льва, так колют его зрачки и причиняют ему такую острую боль, что, несмотря на всю свою свирепость и хищность, он не может этого выдержать.

В наших глазах эти тельца не вызывают подобных [ощущений], потому что структура их иная, как это ясно будет из последующего нашего рассмотрения вопроса о чувствах.

ГЛАВА XII

О КАЧЕСТВАХ СЛОЖНЫХ ВЕЩЕЙ ВООБЩЕ

Что касается качеств, которыми характеризуются сложные вещи, то известно, что под этим словом подразумеваются все — как неотъемлемые, так и случайные — свойства вещей. Однако преимущественно здесь подразумеваются неотъемлемые свойства, безразлично, неотъемлемы ли они в собственном смысле слова, т. е. неизменно присущи сложному телу, пока оно сохра-

няется, и неотделимы от него без его уничтожения, или же не в собственном, а в более широком смысле, т. е. занимают как бы середину между неотъемлемыми и случайными свойствами. Такие качества присущи телам, как и неотъемлемые свойства в собственном смысле, но подобно случайным свойствам они приходят и уходят, находятся в теле и отсутствуют в нем без того, чтобы это сопровождалось его разрушением.

Об этих последних ввиду вышесказанного обычно спрашивают: откуда они берутся в сложных телах, если их нет в атомах, из которых сложные тела состоят? А что эти качества не присущи атомам, становится ясным на следующем основании: всякое качество, присущее атомам, — величина, фигура и вес — настолько естественно с ними связано, что оно так же не может изменяться, как и сама субстанция атомов, ибо при всяком распаде сложных вещей должно оставаться нечто плотное и нераспадающееся, благодаря которому ничто, изменяясь, не обратилось бы в ничто и не возникло бы из ничего.

Итак, [на поставленный выше вопрос] следует ответить, что качества сложных вещей образуются либо вследствие перестановки атомов — то немногих, то многих, причем разное их расположение дает разные качества, — либо вследствие присоединения [к телу] некоторых новых атомов и удаления из него некоторых содержавшихся в нем раньше, благодаря чему опять-таки изменяются качества, т. е. появляются иные, чем были прежде.

В самом деле, подобно тому как буквы различаются между собой по виду не только в тех случаях, когда они имеют разную фигуру или форму, как, например, А и N, но и в тех случаях, когда имеющие одну и ту же фигуру буквы стоят в различном положении или порядке, как, например, N и Z или сочетание А N и N А, — точно так же бывает и с атомами; и не только атомы, имеющие различные фигуры (добавь сюда и массу и движение), предназначены к тому, чтобы воздействовать на разные чувства, проявляя соответственно разным чувствам одни — цвет, другие — запах, третьи — вкус и т. д., но также и атомы, имеющие одинаковую

фигуру, в случае изменения положения или порядка так воздействуют на чувство, что те, которые только что обнаруживали один цвет, вслед за этим обнаруживают другой. Мы уже отмечали это на примере морской воды, которая в спокойном состоянии имеет синий цвет, в бурном же кажется белой; общеизвестен также пример с шеей голубя, которая в зависимости от своего положения по отношению к свету принимает самую разнообразную окраску.

И подобно тому как образуется нечто совсем другое не только в тех случаях, когда одни и те же буквы, составляющие какое-нибудь выражение, переставляются так, что получают другую форму, но преимущественно в тех случаях, когда какие-нибудь буквы прибавляются или отнимаются,—точно так же должны меняться цвета, запахи и другие качества не только в тех случаях, когда одни и те же атомы изменяют свое положение и порядок, но и тогда, когда к ним присоединяются или от них отделяются некоторые атомы, как в этом убеждают размягчение и отверждение вещей, незрелость и зрелость и прочие подобные явления.

Короче говоря, подобно тому как для букв имеет большое значение, какие из них в каких сочетаниях и в каком положении и порядке находятся, когда мы обозначаем столь небольшим их числом такие слова, как «небо», «земля», «солнце», «море», «реки», «плоды», «лозы», «люди»⁵¹ и бесчисленные другие,—точно так же чрезвычайно важно для атомов, с какими [другими атомами] они соединяются и в каком положении друг по отношению к другу они находятся, какие промежутки их разделяют, как они связаны между собой, какого рода движение они сообщают друг другу или получают, ибо именно в зависимости от всего этого проявляется разнообразие как вещей, так и присущих вещам качеств.

Однако, чтобы несколько подробнее осветить этот вопрос, мы должны сказать, что некоторые качества [сложных тел], по-видимому, возникают из атомов, поскольку эти последние определяются с точки зрения их субстанции и того положения друг по отношению к другу, которое зависит от большего или меньшего коли-

чества находящейся между ними пустоты; иные же качества возникают из тех же атомов, поскольку последние обладают тремя указанными выше свойствами ⁵², причем некоторые качества находятся в зависимости от отдельных свойств [атомов], другие же — от совокупности большего их числа.

ГЛАВА XIII

КАЧЕСТВА, ВОЗНИКАЮЩИЕ ИЗ АТОМОВ КАК СУБСТАНЦИЙ И В ЗАВИСИМОСТИ ОТ РАЗДЕЛЯЮЩЕЙ АТОМЫ ПУСТОТЫ

Таким образом, в первую очередь возникают разреженность и плотность. Ясно, конечно, что нечто плотное [или густое] может стать разреженным лишь постольку, поскольку его атомы или частицы, из которых это нечто образовано и которые сами образованы из атомов, так растягиваются в разные стороны, что, рассеявшись по более обширному участку, охватывают в нем все более многочисленные и объемные части пустого пространства; с другой стороны, нечто разреженное может стать плотным лишь постольку, поскольку его атомы или молекулы стягиваются таким образом, что, сжатые в более тесном объеме, охватывают в нем меньшие по числу и размерам части пустоты. Совершенно ясно и то, что в соответствии с большим или меньшим охватом пустого пространства воздух или свет мыслятся разреженными, железо же, камень и другие подобные [вещества] — плотными.

В зависимости от этих качеств, по-видимому, возникают также прозрачность и непрозрачность. Ведь всякая вещь при прочих равных условиях тем прозрачнее, чем более она разрежена, и тем менее прозрачна, чем более она уплотнена, потому что более разреженная [материя] больше открыта для световых и зрительных ⁵³ лучей, более же плотная — менее для них проходимая. Я подчеркиваю, однако: «при прочих равных условиях», ибо при отсутствии этой [предпосылки] у более плотного тела, например у стекла, пустые проходы могут быть расположены так прямо, что лучи проходят через него легче, чем через более разреженное тело, например через лист капусты, пустые проходы которого

перерезаны разнообразно перемешанными тельцами. Ясно ведь, что и сами лучи перерезаются [на своем пути], если они не проходят через прямые отверстия, как в стекле.

Кроме того, [в зависимости от разреженности и плотности] возникают такие качества, как текучесть, или жидкое состояние, и твердость. Ибо тело текуче лишь потому, что атомы или частицы, из которых оно состоит, так разделены между собой пустыми промежутками, что легко могут быть оторваны друг от друга в силу того, что пустые промежутки не оказывают никакого сопротивления. Очевидно также, что твердым что-либо может быть лишь по противоположной причине, а именно потому, что атомы или частицы так тесно примыкают друг к другу и так между собой связаны, что из-за этого не могут быть оторваны друг от друга. Ведь у тела могут быть и такие наиболее крючковатые и как бы разветвленные атомы или частицы, благодаря которым оно плотно сжимается. О том, каким образом вода из жидкого состояния, отвердевая, переходит в лед, будет специально сказано ниже.

Сюда относится и то, что зависит от последних упомянутых качеств, а именно влажность и сухость. Влажность есть известный вид жидкого состояния, с той лишь особенностью, что частицы влаги, касаясь какого-нибудь тела или проникая в него, могут с ним сцепляться, отчего оно становится влажным и мокрым. Сухость же есть вид твердого состояния, с тем лишь дополнением, что сухое тело лишено влажности.

Кроме того, в связи с только что указанными качествами [в телах] возникают мягкость и жесткость, которые, с другой стороны, соответствуют также разреженности и плотности, поскольку при прочих равных условиях всякое тело тем мягче, чем оно более разрежено, и тем жестче, чем оно плотнее, о чем уже мной было сказано выше при рассмотрении вопроса о плотности атомов. Я подчеркиваю: при прочих равных условиях, ибо глина мягка, а пемза тверда вследствие более тесной связи частиц, охватывающих пустоты, сопротивляющихся нажиму и неспособных, кроме того, отступить в пустоты, расположенные позади них.

Существуют, кроме того, еще качества, связанные в свою очередь с этими, как, например, гибкость, тягучесть, ковкость и другие, из коих некоторые зависят от мягкости, другие же, напротив, от твердости; но перечислять их излишне.

ГЛАВА XIV

О КАЧЕСТВАХ, СВЯЗАННЫХ СО СВОЙСТВАМИ АТОМОВ, ВЗЯТЫМИ В ОТДЕЛЬНОСТИ

Что касается качеств второго рода, а именно тех, которые возникают вследствие отдельных свойств атомов, то прежде всего величина, количество и масса всякой вещи есть не что иное, как суммарная величина тех атомов, которые эту вещь образуют. Ясно поэтому, что увеличение и уменьшение тел происходит оттого, что всякое присоединение новых атомов к телу создает для него приращение, всякое же отделение его уменьшает.

Замечу мимоходом, что в зависимости от того, бывают ли атомы большими или меньшими, могут возникать те качества, которые мы называем тупостью и остротой, и что [разнообразие в величине атомов] может явиться причиной того, что способность проникновения у огня молнии более высокая, чем у огня, разжигаемого нами с помощью дров, а также того, что свет проникает через роговое вещество, от которого отскакивает влага, и т. д.

Если внешние очертания вещей и зависят от чего-либо иного, кроме как от фигуры атомов (от которой они все же, по-видимому, зависят у всех вещей, постоянно имеющих одну и ту же фигуру), то по крайней мере верно общее положение, гласящее, что всякое тело потому и имеет определенные очертания, что оно состоит из ограниченных и имеющих определенную фигуру частиц: ведь фигура — это не что иное, как граница.

Точно так же если из того, что [атомам свойственны] гладкость и шероховатость, о которых я сказал, что они родственны фигуре этих первых, и не следует с необходимостью, что гладкие тела должны состоять из гладких атомов, а шероховатые — из шероховатых, то в об-

щем мы все же под гладким телом можем понимать лишь такое тело, части которого, вплоть до малейших, гладки, а под шероховатыми — части которого шероховаты.

Заметим здесь, что как фигура, так и величина атомов могут служить причиной того, что вино легко проходит через сито, между тем как масло — очень медленно, ибо масло, может быть, состоит из атомов не только более крупных, но и более крючковатых и сильно между собой переплетенных.

Наконец, вес или способность движения, присущая каждой вещи, не может возникать из чего-либо иного, кроме как из веса или подвижности атомов. Поскольку об этом уже было сказано, то следует здесь лишь заметить, что как все атомы имеют тяжесть и ни один из них не лишен этого качества, так и всякое сложное тело обладает тяжестью, и нет такого, которому не было бы присуще стремиться вниз.

Тут же, конечно, возникает возражение: а огонь? Но огонь тянется вверх — хотя и не перестает иметь тяготение вниз — по той причине, что его туда толкает окружающий воздух, точно так же как мы можем наблюдать, с какой силой вода выталкивает бревна и брусья, предметы сами по себе тяжелые, и, чем глубже мы их погружаем, тем, так сказать, стремительней она их извергает и выталкивает.

Отсюда следует, что те тела, которые мы называем легкими, не абсолютно легки, т. е. они не стремятся сами по себе вверх, а лишь сравнительно — постольку, поскольку они обладают сравнительно меньшей тяжестью и выталкиваются [на поверхность] более тяжелыми телами, т. е. такими, которые быстрее их падают вниз. Так как земля тяжелее всего, вода — менее тяжела, воздух — еще меньше и наиболее легок огонь, то земля выталкивает вверх и далеко от своего центра воду, вода выталкивает воздух, а воздух — огонь. С другой стороны, если предположить, что нет земли, то вода дойдет до центра, если же удалить воду, то до центра дойдет воздух, и, наконец, если удалить воздух, то до центра дойдет огонь.

КАЧЕСТВА, СВЯЗАННЫЕ СО СВОЙСТВАМИ АТОМОВ,
ВЗЯТЫМИ В СОВОКУПНОСТИ

Действительно, из совокупности свойств атомов и особенно из смешения и изменения тех [качеств], о которых было сказано выше, а именно разреженности, плотности и т. д., возникают активные и двигательные способности тел, которые получают их от веса или подвижности атомов. [Разнообразие же в направленности этих способностей], состоящее в том, что одни действуют так, а другие иначе, должно быть обусловлено отчасти особенностями размеров и фигур атомов, а также различиями в их порядке и расположении, отчасти же их свободным или сжатым состоянием, их соединением или разъединением и т. д.

Такого же рода способности — а именно [способности] восприятия чувственных вещей при помощи зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания — присущи не только живым существам, но также и вещам, для которых характерны так называемые чувственные качества, а именно присущая вещам способность оказывать известное воздействие и вызывать определенное раздражение чувств, в результате которого вещи воспринимаются этими последними. Так [воздействует] цвет и свет на зрение, звук — на слух, запах — на обоняние, вкус — на чувство вкуса, тепло и холод — в первую очередь на осязание.

Вот почему, собираясь говорить о первой категории качеств в дальнейшем, мы не можем обойти здесь вторую категорию, рассмотрение которой и само по себе стоит труда и, кроме того, сослужит нам службу впоследствии.

Итак, мы начинаем наше рассмотрение с цвета. Однако о цвете нельзя говорить вне связи со светом, ибо без света нет и цвета, и, таким образом, ночью исчезает всякое различие между цветами. Поэтому и говорят, что в аду все черно. Но хотя действительно в темноте все вещи одинаково бесцветны, тем не менее вещам и их поверхностям присуще разнообразное расположение поверхностных частиц, падая на которые

свет так разнообразно модифицируется, что отражение этих модификаций в глазах образует в них разные цвета, например: белый цвет, когда глазной зрачок получает нечто вроде удара или толчка; черный — когда он испытывает какое-либо другое [ощущение] и т. д.

Действительно, хотя цвета не находятся в [неотъемлемой] связи с телами, а возникают для каждого [тела в отдельности] в зависимости от определенного порядка и расположения [частиц] в отношении зрения, это происходит лишь при условии, если на расположение [частиц] на поверхности падает свет, представляющий собой как бы дополнение к цвету либо его часть. И так как у тел, невидимых во тьме, этой части нет, то я не понимаю, как можно говорить, что они имеют цвет.

Конечно, так как не только шея голубя, хвост павлина и тому подобные вещи окрашиваются в различные цвета в зависимости от их положения по отношению к свету, но и все остальные вещи приобретают каждый раз иной цвет, как только они становятся под другим углом к свету, то почему же нельзя вообще думать, что свет есть именно то, благодаря присутствию чего вещи приобретают свой цвет, а отсутствию — его теряют?

Так как при этом свет есть не что иное, как некое субстанциональное истечение от какого-нибудь светящегося тела, то он сам по себе невидим, а видим лишь в цвете, поскольку он представляет собой его часть. Свет не просматривается также через чистую жидкую среду, а когда мы думаем, что видим его в светящемся или освещенном теле, то мы видим его лишь как нечто единое с цветом этих тел. Наконец, тень устраняет свет лишь в силу того, что она одновременно устраняет и цвет в затененной вещи, причем всегда устраняет его пропорционально потере света. Почему, далее, тень, представляя собой лишь устранение [света], кажется нам движущейся, об этом сказано в «Канонике»⁵⁴.

Звук есть не что иное, как истечение тончайших частиц, непрерывно испускаемое говорящим [человеком], а также резонирующим или тем или иным способом производящим шум [телом] и способное, войдя в ухо, вызывать слуховое ощущение.

А что звук есть некое телесное истечение, видно из того, что он воздействует на чувство, лаская его или раздражая в зависимости от гладкости или шероховатости [испускаемых] телец; и также из того, что он движется по воздуху и, ударившись о плотное тело, отскакивает, от чего и возникает эхо. Последнее, несомненно, обусловлено плотностью его телец. Кроме того, звук становится тоньше и менее стройным, несомненно, вследствие того, что тельца разрезаются при длинном пути или раздвигаются при проходе через более плотную преграду. Существует и ряд других [доказательств] телесной природы звука.

Если ты спросишь, почему звук может проникать туда, куда не может проникнуть ни свет, ни изображение (*species*) цвета,— например, почему из-за закрытых дверей доносится разговор,— то это происходит по той причине, что свет и изображение (*imago*) цвета могут распространяться лишь в прямом направлении; звук же может проникать и через кривые проходы. Когда производится звук, он, конечно, вырывается в виде молекул, которые отклоняются в самых различных направлениях: вверх, вниз, вперед, назад, направо, налево и т. д., подобно тому как иногда искра распадается на маленькие искорки, устремляющиеся в разные стороны.

То же самое следует сказать о запахе, а именно что он представляет собой такое же истечение, которое, исходя от пахучей вещи, рассеивается в разные стороны и, достигая ноздрей, воздействует на чувство обоняния, лаская его или раздражая. Запах поэтому также есть нечто телесное, и даже в большей степени, чем звук, ибо он медленнее, не так далеко распространяется и не проникает через те преграды, через которые проходит звук.

В отношении вкуса существует то отличие, что, хотя он и содержится в тельцах, из которых состоит вещь, называемая вкусной, эти тельца, однако, не переходят в язык и нёбо издали, а лишь тогда, когда вещь, имеющая вкус, положена на язык; причем указанные тельца проникают в язык, прижимаясь к его ткани, либо мягко, вызывая этим приятное чувство, либо резко,

возбуждая этим чувство противоположного характера.

Что касается тепла и холода, то вызываемое ими чувство следует отнести к [области] осязания. Но хотя к этой области относятся многие из перечисленных нами качеств, например твердость, мягкость, влажность, сухость и некоторые другие, разница состоит в том, что, в то время как эти последние требуют прикосновения осязаемой вещи к руке или другой какой-нибудь части тела, два первых названных качества могут воздействовать на чувство не только тогда, когда теплая или холодная вещь приложена к руке или к другой части тела, но и на расстоянии, и именно на таком, на которое данная вещь может переслать от себя тельца.

Действительно, тепло есть преимущественно истечение телец, или, если угодно, атомов, которые имеют малую массу, круглую фигуру и большую скорость движения. Ведь поскольку они малы, то нет такого плотного тела, в котором были бы поры, через которые эти атомы не могли бы проникнуть; поскольку они шаровидны, они легко движутся и проникают повсюду; а поскольку они быстры, они быстро сталкиваются с телом, входят в него и, следуя одни за другими, так друг друга теснят, что распространяются по всем членам; если они продолжают таким образом действовать, то в результате они отделяют части тела одну от другой, вытесняют их и, наконец, разлагают все тело. Таково, без сомнения, действие тепла, и главным образом огня (ибо огонь есть не что иное, как интенсивное тепло), в отношении всякого тела, и только в теле живых существ к этому действию присоединяется еще чувство боли, вызываемое непрерывным распадом и разложением.

Холод есть, конечно, также истечение атомов, но с большей массой, более угловатых и более медленных. Разумеется, так как действие холода противоположно действию тепла, то и первоначала его должны быть противоположны первоначалам последнего. Суть этой противоположности в том, что если тепло разделяет и рассеивает, то холод сжимает и уплотняет. В живом теле холод вызывает особое ощущение, поскольку,

войдя в поры кожи, тельца холода вытесняют и прогоняют внутрь тельца тепла, а затем, проникая [в тело], своими уголочками щиплют его и раздирают.

ГЛАВА XVI

О КАЧЕСТВАХ ВЕЩЕЙ, СЧИТАЮЩИХСЯ СЛУЧАЙНЫМИ, И В ЧАСТНОСТИ О ВРЕМЕНИ

Нам остается сказать немного о качествах скорее случайных, чем существенных, или об акциденциях, которые затрагивают вещь не внутренне, а лишь внешне и лишь в каком-нибудь случайном аспекте. Это не значит, что внутренне вещи не имеют случайных качеств; напротив, такие качества есть, а именно: расположение и порядок частей и частиц, промежутки между ними и т. п. Но хотя эти качества случайны, они случайны для частей, а не для состоящего из этих частей целого.

Действительно, случайны вообще все те качества, которые выражают отношение одной вещи к другой; эти качества, например: сходное и несходное, большее и меньшее, много и мало, верхнее и нижнее, правое и левое, причина и следствие, дающий и получающий и бесчисленные другие в этом же роде.

Известно, что соотнесение — это функция мысли или мнения, соотносящего или сравнивающего одно с другим. Вот почему, если исключить мнение, всякая вещь останется лишь тем, что она представляет собой как вещь в себе, но не тем, что она представляет собой в отношении к чему-то другому. Поэтому мы выше⁵⁵ отнесли к случайным свойствам также свободу, здоровье, богатство, бедность и т. д., ибо если отвлечься от мнения, то человек есть только человек, а не свободный или раб, богатый или бедный и тому подобное.

Далее, среди случайных качеств есть одно, которое можно назвать случайным качеством случайных качеств, или акциденцией акциденций, а именно время, в отношении которого все вещи называются прошлыми, настоящими или будущими, а также продолжительными, кратковременными или мгновенными, а иногда и быстрыми или медленными.

Итак, время представляет собой случайное качество

вещей: это ясно прежде всего из того, что оно не есть нечто существующее само по себе, но лишь приписывается вещам мышлением или разумом, поскольку вещи мыслятся с точки зрения того, в состоянии ли они сохраняться дальше или должны прекратить свое существование, может ли быть их жизнь более или менее продолжительной, и имеют ли они, имели или будут иметь бытие. Отсюда следует, что время надо исследовать не так, как мы исследуем все остальное, присущее предметам независимо от мышления. Вот почему, чтобы познать, что есть время, не следует сводить его к антиципациям знакомых нам вещей, а следует судить о нем, исходя из очевидности; на основании этой последней, говоря просто и без обиняков, мы называем время продолжительным или коротким.

Далее, мы называем время случайным свойством случайных свойств, или акциденцией акциденций, на следующем основании: из вещей одни имеют бытие сами по себе, как, например, тело, пустота или пространство, другие же проявляются и происходят в связи с самостоятельно существующими вещами, как, например, дни, ночи, часы, а также страсти и свобода от них, движение, покой и т. д. Время же сопутствует всем этим случайным свойствам, или акциденциям, и как бы превносится или дополнительно происходит в них при вмешательстве разума.

День и ночь — это акциденции окружающего воздуха (причем день происходит от солнечного света, ночь — в результате его отсутствия; час же, представляя собой часть дня или ночи, в свою очередь оказывается акциденцией воздуха, так же как эти последние), время же сопутствует всему: и дню, и ночи, и часу, поэтому мы и говорим о любом дне и ночи, что они долги или коротки, — именно когда мы принимаем во внимание время как нечто добавочное.

Равным образом, когда мы переживаем страсти — печали, или страдания, и удовольствия — все это не субстанции, а лишь акциденции тех лиц, которые испытывают воздействие этих переживаний (конечно, одновременно с чувством удовольствия или неудовольствия). Но и эти акциденции не существуют вне времени.

Кроме того, и движение и покой, как мы уже говорили,— это акциденции тел и также не могут быть вне времени. Вот почему скорость и медленность движения измеряются временем, точно так же как временем измеряется продолжительность или непродолжительность покоя. И так как никто не воспринимает время само по себе или отдельно от движения вещей и от их покоя, то, постигая какие-нибудь деяния, например троянскую войну или другие события, связанные с движением и представляющие собой акциденции отчасти действующих лиц, отчасти тех мест, где все это происходило, мы вместе с тем воспринимаем и время этих событий, поскольку они сопоставляются с нашим бытием и с событиями, протекшими в промежутке между той и нашей эпохой.

ГЛАВА XVII

О ВОЗНИКНОВЕНИИ И ГИБЕЛИ, ИЛИ О РОЖДЕНИИ И РАЗРУШЕНИИ СЛОЖНЫХ ВЕЩЕЙ

Нам остается еще сказать о том, каким образом вещи возникают и гибнут, или как происходит их рождение и разрушение. То и другое есть своего рода изменение, или преобразование. Но при других изменениях не возникает и не образуется новое тело, а лишь то, которое уже существует, приобретает новое качество и благодаря этому последнему — новое название; рождение же есть изменение, благодаря которому какое-либо тело впервые создается, получает бытие в природе вещей и начинает называться своим именем. С другой стороны, разрушение — это такое изменение, в результате которого тело окончательно распадается, переставая существовать в природе вещей и называться своим именем. Таким образом, мы говорим о рождении огня, растения, животного и всех определенного рода тел, когда они впервые появляются на свет и начинают называться своими именами; когда они перестают существовать и не могут более называться своими именами, мы говорим об их гибели.

Когда я говорю, что тело впервые создается или начинает существовать, я, конечно, не утверждаю тем самым, что в нем не существовало раньше ничего из

того, что в нем есть субстанционального, или телесного. Ибо были раньше атомы и молекулы, или семена⁵⁶, из которых образовалось тело, подобно тому как, говоря о создании дома, мы подразумеваем, что еще раньше существовали камни, бревна и т. д., из которых он строится. Я утверждаю лишь, что атомы и семена тела так смешались и так объединились, что они приобрели новое расположение, или новую форму, которой раньше они не имели, а потому и возникающее в результате этого тело лишь тогда начинает существовать, как таковое, и называться своим именем.

Так как при этом не создается новая субстанция, а лишь появляется новое качество в объединенной субстанции, то отсюда следует, что всякое рождение есть своего рода изменение, или преобразование; точно так же обстоит дело с разрушением, но оно представляет собой обратный процесс. Рождение и разрушение обусловлены поэтому лишь соединением и разъединением первоначал, но не перерождением последних, ибо атомы, как я уже говорил, не подвержены никаким изменениям.

И конечно, поскольку всякое изменение [тел], как я уже на это указывал и повторяю несколько ниже, происходит от перестановки частей или увеличения либо уменьшения их числа, а атомы настолько компактны и плотны, что частицы их не могут перемещаться, получать приращение или, наоборот, уменьшаться в числе, то отсюда следует, что атомы неизменяемы и неразрушимы. Это относится также к их свойствам, как бы ни была мала величина атомов и какой бы они ни обладали фигурой, ибо после распада сложных тел вместе с субстанцией атомов должны оставаться и эти их свойства. И почему бы нет? Ведь даже когда речь идет о вещах, которые мы изменяем по произволу, — это бывает, например, тогда, когда человек из прямого положения переходит в сидячее или когда члены его сокращаются, а также, если угодно, когда он темнеет [в лице] или вспыхивает, — мы всегда считаем, что их частицы неизменно сохраняют присущие им величину, фигуру и взаимное расположение. Качества же, не присущие телам внутренне, случайные, как, например, стояние, прямизна,

белизна, холод, не сохраняются таким же образом в претерпевающем изменения предмете, а исчезают из всего тела или из той части, к которой они относились.

Итак, поскольку первоначала не перерождаются, а при рождении тела лишь смешиваются и уплотняются, отсюда следует, что не может быть такой смеси, которая представляла бы собой полное слияние в результате срастания, но всякая смесь [атомов] — это лишь сочетание, получающееся в результате добавления, а именно когда смешиваются либо только молекулы, состоящие из атомов, либо если молекулы уже распались на атомы, то сами атомы; при таком распаде как сами молекулы, так и состоящие из них тела, такие, как вода, вино, мед и т. д., погибают; при смешении же тело и его молекулы возрождаются. Дело, можно сказать, обстоит не так, как если бы, например, смешивалась вода с вином, а так, как если бы смешивались «водотворные» атомы с «винотворными».

Что же касается рождения [вещей], совершающегося в бесконечной пустоте, то надо представить себе, что по ней несутся атомы, разъединенные между собой, различные по фигуре, величине, положению и порядку, и там, где они встречаются, они взаимно сцепляются и уплотняются, образуя таким путем, в зависимости от случая, вещи разного состава⁵⁷. Дело в том, что атомы объединяются в соответствии со своими величинами, фигурами, положением и порядком, и в согласии с этим происходит также образование сложных вещей.

Там же, где рождение одного тела совершается за счет гибели другого, это происходит обычно трояким путем, как мы указывали на это, когда говорили о преобразовании⁵⁸, а именно: либо путем перестановки частиц или атомов, как при зарождении лягушки из грязи или червя из сыра; либо путем присоединения акциденций, подобно тому как при добавлении семени к более крупной массе, например закваски к молоку или дрожжей к тесту, рождается растение или живое существо (таким же путем происходит и приращение [атомов], благодаря которому уже сформировавшаяся вещь увеличивается); либо, наконец, путем отделения имевшихся раньше [акциденций], как, например, по удале-

нии из дерева частей богатых водой, пеплом и тому подобными [вещами] рождается огонь; по удалении содержащегося в сотах меда возникает воск и т. д.

Приведенная выше аналогия с буквами может нам и здесь сослужить службу, чтобы понять два обстоятельства: во-первых, что частных случаев возникновения (а равным образом и противоположного ему разрушения), которые можно отнести к любому из указанных трех способов, существует если не бесконечное, то по крайпей мере бесчисленное, невыразимое и непостижимое множество, ибо даже из букв алфавита, которых всего двадцать четыре^{58а}, может быть составлено почти непостижимое множество слов.

Во-вторых, как не из всякого сочетания букв образуются слова, которые можно произносить и читать, так же и в естественных вещах не все образуется из всего, иначе говоря, не всякие атомы способны образовать путем объединения любую сложную вещь. Дело в том, что всякая вещь требует такого расположения [частиц], при котором образующие ее атомы привлекали бы к себе атомы, которые им соответствуют, и действовали бы как бы с ними сообща, от некоторых же других, наоборот, как бы ускользали и отталкивали их от себя: результат всего этого таков, что при распаде вещи некоторые соответствующие друг другу атомы взаимно притягиваются и одновременно освобождаются от несоответствующих. Все это видно и на [процессе] питания, которое представляет собой восстановление, и доказывається также тем соображением, что в противном случае, как правило, рождались бы всякие уроды вроде полуживья-получеловека, химер и растений-животных.

Остается добавить, что тот, кто полагает, что рожденная вещь может существовать вечно, — тот даже, как говорится, и не пробовал естествознания. Где то соединение, которое не подвержено распаду? Или где та вещь, которая, имея начало, не имела бы конца? Ведь если мы даже предположим, что прекратилось действие внешних причин, разрушающих связь [атомов], то существует внутреннее движение и неодолимый напор атомов внутри даже самых плотных и прочных тел, отчего в конце концов должен последовать их распад.

Хотя тела не всегда распадаются непосредственно на атомы, а большей частью на молекулы или же на части, из них состоящие и представляющие собой своего рода сложные тела (например, дрова разлагаются на огонь, дым, водянистую влагу и пепел), однако, каким бы способом ни совершался этот распад, следует всегда помнить, что, подобно тому как при рождении тела не возникает новая субстанция, а лишь скапливается существовавшая прежде, точно так же и при разрушении никакая субстанция не перестает существовать, а лишь распадается на постоянно сохраняющиеся части.

Поскольку положение Эпикура: «Ничто возникшее не вечно» — может быть распространено и на разумную душу, оно опровергается в третьей главе четырнадцатой книги последней части третьего раздела «Физики».

ГЛАВА XVIII

**О ТОМ, БЛАГОДАря ЧЕМу КАждОЕ вНОвь ОБРАЗОВАнное
ТЕЛО ПРИНАДЛЕЖИТ К ОПРЕДЕЛЕННОМУ РОДУ ВЕЩЕЙ
И ОТЛИЧАЕТСЯ ОТ ДРУГИХ [ТЕЛ]**

Так как всякое тело возникает только из материи, иначе говоря, из объединенных в определенном порядке и взаимном расположении материальных и субстанциональных первоначал, то отсюда следует, что всякое сложное, образованное тело представляет собой нечто иное, чем сами первоначала, поскольку эти последние соединены между собой определенным образом и в определенном порядке, в силу чего образованное тело обнаруживает данную определенную форму или качество.

Именно эта форма или качество есть то, благодаря чему вновь образованная вещь принадлежит к определенному роду вещей, например металлов или камней, растений или животных, и чем она отличается от всех других видов или индивидуумов того же рода. Эта форма, говорю я, не есть нечто единое и простое, а скорее некое скопление и сочетание многих [форм], которое не встречается ни в какой другой форме.

Вот почему здесь следует снова подчеркнуть, что фигуру, цвет, величину, тяжесть и вообще все другие

качества, которые обычно называют акциденциями сложного тела, — безразлично, воспринимаются ли все они зрением или также и другими чувствами, — все это не следует считать чем-то вроде самостоятельных сущностей или субстанций (ибо разумом это невозможно себе представить). С другой стороны, их нельзя считать чем-то вовсе не существующим, абсолютно не существенным, чистым ничто. Нельзя также думать, будто они подобны и тем бестелесным [акциденциям], которые имеют только внешнее отношение [к телу], или будто они представляют собой части этого последнего. Следует полагать, что они являются различными модусами состояния тела, от совокупности которых тело в целом получает свою собственную, специфическую, иначе говоря, свою видовую природу.

Однако это следует понимать не в том смысле, будто тело складывается из этих свойств, подобно тому как большая масса складывается из меньших — будь то из первичных и самых маленьких телец или из более крупных, всегда в свою очередь, состоящих из меньших, — а лишь в том смысле, что, как я уже сказал, тело получает в результате объединения этих отличительных свойств свою собственную природу, отличную от природы всех других тел.

И хотя для всех этих свойств существуют свои особые обозначения и понятия, однако образованное из их совокупности тело есть нечто цельное, внутри себя не разделенное и мыслимое как что-то единое; кроме того, это тело получает название в силу того, что принадлежит к определенному роду вещей.

Конечно, можно допустить, что почти то же самое получается при сочетании некоторых случайных свойств, не встречающихся ни в каком другом [теле], а именно что вещи, обладающие этими свойствами, могут различаться и получать свое название на основании понятий этих последних. Однако это возможно лишь в том случае, когда такие случайные свойства присоединяются [к телу] каждое в отдельности, так как они ведь не принадлежат к тому роду акциденций, которые присущи телам и всегда необходимо между собой связаны, в силу чего и дают [вещи] постоянное имя.

Тут можно спросить: если бы в ходе времени после разложения нашего тела, наступившего вследствие смерти, все те первоначала, из которых мы состоим, случайно соединились бы снова и в том же порядке, в каком они были до нашей смерти, можно ли было бы в этом случае считать нас теми же самыми и называть нас так же, как тех, которые существовали раньше? На это следует ответить: без сомнения, однако с той оговоркой, что наше прежнее существование не оказывало бы в этом случае на нас никакого влияния, ибо в результате разрушения исчезли бы как наш прежний образ, так и воспоминание о том, кем мы были; и при этом всякая память о прежнем была бы уничтожена в такой степени, что нам, конечно, не могло бы даже прийти в голову, что мы когда-то существовали.

Этим мы и закончим [рассуждение] о Вселенной.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

О МИРЕ

Переходим к вопросу о мире, который представляет собой некую часть Вселенной, или бесконечности вещей, и может быть безошибочно определен как совокупность неба, содержащая звезды, землю и все видимые вещи.

Когда я говорю: «совокупность неба», я подразумеваю, что небо — это крайняя часть мира, которая называется также эфиром и одновременно представляет собой область огня, поскольку все звезды, содержащиеся в нем, — это как бы зажженные огни.

Когда же я упоминаю о земле, я разумею самую нижнюю и как бы среднюю часть мира, в которой находится вода и к которой прилегает воздух, наиболее близкий к области огня; и так как все рождающееся, по нашим наблюдениям, на земле, в воде и в воздухе, а также из них, очень разнообразно, то все это обозначается общим понятием *видимых вещей*.

В отношении мира можно задать, и обычно задают, следующие вопросы: *какова его внутренняя форма и внешние очертания? Вечен ли он или имел начало?*

Обязан ли он своим возникновением природе, судьбе⁵⁹ или какому-нибудь иному творцу? Каково было его начало как целого и начало его частей? Нуждается ли он в каком-нибудь правителе или самостоятельно претерпевает изменения? Должен ли он погибнуть, каким образом и когда? Единственный ли он, или кроме него существуют другие бесчисленные миры? По каждому из этих вопросов следует сказать несколько слов.

ГЛАВА I

О ФОРМЕ И ВНЕШНИХ ОЧЕРТАНИЯХ МИРА

Касаясь темы этой первой главы, [мы должны отметить следующее]: по своей внутренней форме или организации мир не есть нечто одушевленное и тем более бог, как полагают некоторые⁶⁰. Однако, так как все, что считается единым по своей форме или организации, именно таковым и бывает — либо потому, что все его части слиты в едином образе, как у растений или животных, либо потому, что они соединены, но не беспорядочно перемешаны между собой, как, например, у дома или корабля, либо, наконец, потому, что, хотя эти части и существуют раздельно, они имеют какое-то отношение друг к другу, как, например, войско и государство — мир может считаться единым лишь во втором и частью в третьем смысле.

Единство мира может быть отнесено ко второму виду, поскольку между солнцем, луной и другими сравнительно плотными и компактными частями мира имеется либо воздух, либо легко рассеивающийся эфир, благодаря чему [между этими частями] образуется нечто вроде связи. К третьему же виду это единство может быть отнесено постольку, поскольку, с другой стороны, Солнце, Луна, Земля и другие плотные тела существуют раздельно, однако таким образом, что занимаемые ими области и местоположения сохраняют известный порядок друг в отношении друга: верхние по отношению к нижним, предшествующие — к последующим, освещающие — к освещаемым.

Можно ли понять утверждение, согласно которому единство мира будто бы принадлежит и к первому виду?

Ведь если бы дело обстояло таким образом и мир, как это полагают некоторые, был бы одушевленным существом, то не осталось бы ничего, что можно было бы считать неодушевленным: ни камня, ни даже трупа, ни чего-либо другого, так как всюду была бы разлита единая сущность (*habitus*) — душа.

Те, кто утверждают, что мир есть существо одушевленное и разумное, не вполне замечают и понимают, к какой природе это может относиться. Ведь подобно тому, как дерево не рождается в эфире, рыба — на пашне, кровь — в дровах и влага — в пемзе, точно так же дух, или душа, не может безразлично рождаться или пребывать в любом теле. Напротив, поскольку точно распределено, а также известно, где что растет и пребывает, то природу духа надо искать вообще недалеко от нервов и крови, но ни в коем случае не в сыпучих комьях земли, не в воде, не в солнце, не в эфире и т. д.

Если же некоторые утверждают ⁶¹, что мир не только наделен духом и чувствами, но что вдобавок он также круглый, пламенный и вращающийся бог ⁶¹, то это уже фантазии и чудеса, ничего общего не имеющие со здравым суждением, а похожие скорее на философские грезы. Может ли кто-нибудь понять, что представляет собой этот круглый вращающийся бог? Какая жизнь ему подобает? В самом деле, даже если он вращается со скоростью, равной которой нельзя себе и представить, то я не вижу, где здесь абсолютный разум и блаженная жизнь.

Если бы мир действительно был богом, то, подобно тому как Солнце, Луна и другие [светила] были бы частями бога, Земля, как часть мира, также наверняка оказалась бы частью бога. Мы, однако, наблюдаем, что огромные пространства Земли остаются необитаемыми и необработанными, так как часть их высохла из-за близости Солнца, часть же вымерзла под снегом и льдом из-за отдаленности Солнца. Так как эти пространства — часть мира, то, считая мир богом, пришлось бы утверждать, что одни члены бога пышат жаром, другие же цепенеют от холода.

Что касается внешней формы или очертаний мира, то прежде всего вполне достоверно, что существует ка-

кой-то край мира и сам мир есть нечто вроде области бесконечной Вселенной. Но может ли кто-нибудь объяснить, что представляет собой эта область, если она тянется не оттуда, где она кончается?

Указанная область Вселенной представляется небом; при этом из данных непосредственного восприятия ничто не противоречит [представлению] о разреженности неба, но ничто и не противоречит [представлению] о его плотности. Разреженность его доказывается тем, что имеющиеся в нем звезды, которые явно находятся в движении, могут по нему передвигаться; плотность — тем, что оно само способно приводить в движение прикрепленные к нему звезды.

Нет также противопоказаний ни против того, что небо находится в покое, если звезды движутся сами собой, ни против того, что оно вращается, если оно само водит по окружности увлекаемые им звезды.

Кроме того, ничто не противоречит [представлению о] круглой, овальной или чечевицеобразной фигуре неба, особенно в том случае, если оно само движется, но ничто не говорит и против того, что оно имеет вид треугольника, пирамиды, квадрата или шестиугольника или еще какой-нибудь плоской фигуры, особенно в том случае, если оно неподвижно.

Если же под влиянием известных аргументов некоторые люди приписывают миру какую-то определенную фигуру и считают, будто другой он не может иметь, то приходится только удивляться их непроницательности: ведь большинство этих людей утверждает, что раз мир бессмертен и прекрасен, то он обязательно должен быть круглым, потому что, по мнению Платона, круглая форма — прекраснейшая из всех. Между тем мне может представляться более красивой (вследствие ее большей многогранности) форма цилиндра, квадрата, конуса или пирамиды.

ГЛАВА II О НОВИЗНЕ МИРА

Что касается темы данной главы, то следует сказать, что мир, конечно, не вечен: некогда началось его существование.

Ибо прежде всего природа целого тождественна природе частей; в отношении же частей мира мы наблюдаем, что они подвержены как уничтожению, так и возникновению, и поэтому и мир в целом также подвержен уничтожению и возникновению. А что части мира возникают и погибают, или, иначе говоря, рождаются и умирают, свидетельствуют как сами чувства, так и наше нижеследующее доказательство.

И пусть нам не говорят, что изменения, происходящие в частях мира, не есть изменения таких его основных частей, как Солнце, Луна, Земля и т. д., но лишь изменения меньших частей, вернее, только частиц, из которых состоят основные части. Ведь должно быть ясно, что если главные части состоят из частей, подверженных изменениям, то и сами они подвержены им также. И если не часто возникают причины, настолько действенные, чтобы изменять эти главные части, то все же ничто не мешает тому, чтобы такие причины когда-нибудь появились; точно так же и среди менее значительных частей мира некоторые долго остаются невредимыми, и все же с течением времени возникают причины, вызывающие в них изменения.

Затем так как из всех событий древнейшей истории нет более ранних, чем фиванская и троянская войны ⁶², то скажите, пожалуйста, можно ли это объяснить иначе, чем тем, что мир не только не вечен, но даже и просто не стар? Ибо, если мир вечен, почему не нашлось поэтов, которые воспевали бы многие другие события? Куда исчезли бесчисленные деяния, столь часто совершавшиеся многими замечательными людьми? Почему нигде не красуются надлежащие вечной славе памятники?

Равным образом тот факт, что все искусства изобретены в новейшее время ⁶³, поскольку все их изобретатели небезызвестны (и более чем известно, что со дня на день искусства все больше пестуются и развиваются), — чем все это можно объяснить, если не тем, что мир не так давно существует? Ведь он не мог бы так долго обходиться без искусств, столь полезных для жизни.

Если же ты, может быть, думаешь, что подобные памятники и искусства существовали и раньше и что

лишь из-за пожаров, потоков и землетрясений они погибли вместе с уничтоженными городами и племенами, то разве ты этим не признаешь неизбежной окончательной гибели земель и неба когда-нибудь в будущем, как это произошло бы и в упомянутых случаях при наличии более серьезной причины? Ведь и сами мы считаем себя смертными лишь потому, что, по нашим наблюдениям, мы болеем теми же недугами, как и те, кто на наших глазах умирает.

Следовательно, мир имел начало, которое, как видно из сказанного, относится не к очень отдаленному прошлому. С другой стороны, когда бы мир ни возник, он во всяком случае возник в весеннюю пору года. В самом деле, так как именно тогда все впервые начало давать ростки, цвести и оплодотворяться, то сама новизна мира требовала умеренной температуры (в интересах новых ростков жизни) раньше, чем он получил возможность отклоняться в сторону тепла или холода.

ГЛАВА III

О ПРИЧИНЕ [ПРОИСХОЖДЕНИЯ] МИРА

Приступая к теме настоящей главы, следует прежде всего отвергнуть приписываемую божеству заботу и труд по сотворению мира, так как он не мог быть создан одновременно блаженным и бессмертным творцом.

Какие должен был иметь Платон глаза, чтобы обозреть творение такого труда? Как он может делать бога конструктором и строителем мира? Как бог к этому приступил? Какие инструменты, рычаги и машины были при этом пущены в ход? Кто были его помощники в таком невероятном труде? Каким образом могли слушаться и повиноваться воле божественного архитектора воздух, огонь, вода и земля? Откуда, в самом деле, возникли те пять форм⁶⁴, из которых образуются все остальные, способные приводить в движение наш дух и порождать чувственные восприятия? Было бы слишком долго повторять все то, что скорее представляется благим пожеланием, чем действительным открытием.

Даже тот бог, о котором говорит [Платон], либо не существовал в те века, когда тела были неподвижны

или беспорядочно перемещались, либо же он тогда спал, а если и бодрствовал, то скорее всего находился в каком-то промежуточном состоянии. Первое нельзя допустить, если бог извечен. Что касается второго, то, если бы бог испокон веков спал, он был бы мертв, так как вечный сон — это смерть. Но как раз бог не способен спать: ведь его бессмертие отделено непроходимой пропастью от состояния, близкого к смерти. Если же бог бодрствовал, то либо ему чего-то недоставало для блаженного состояния, либо он должен был обладать абсолютным блаженством. Первое предположение исключает для него возможность блаженства, так как не может обладать блаженством тот, кому для этого чего-то недостает; второе же абсурдно, ибо незачем заниматься мироустройством тому, у кого все есть.

Подчеркнем еще следующее: что побудило бога разукрасить мир различными знаками и блесками, словно некими отличиями? Не для того ли, скажут нам, чтобы иметь лучшее обиталище? Раньше, мол, бог испокон веков жил словно в жалкой лачуге, и разве непонятно, что после сотворения мира бог наслаждается тем разнообразием, которое, как мы видим, украшает небо и землю? Однако может ли это веселить бога, и если да, то как мог он быть так долго лишен этой утехы?

Может быть, кто-нибудь скажет, что бог устроил все это ради людей? Не ради ли мудрых? Значит, это огромное начинание ради немногих? Или, может быть, ради глупцов? Но во-первых, не было причины оказывать услугу нечестивцам. Затем, чего можно было этим достигнуть, если все глупцы потому-то и самые жалкие люди, что они глупцы? Разве существует большее несчастье, чем глупость? Далее, в жизни есть очень много тягот, которые мудрецы смягчают, уравнивая их благами, глупцы же не способны ни избегать будущих тягот, ни переносить настоящих.

Или, может быть, бог сотворил и мир и в мире человека с тем, чтобы люди ему поклонялись? Но к чему богу человеческое поклонение, ему, блаженному, ни в чем не нуждающемуся? Или если бог оказал человеку столько чести, что создал ради него мир, наделил его мудростью, сделал его господином всего живого и окру-

жил его любовью, как сына, то почему он создал его смертным и хрупким? Почему подверг всевозможным бедствиям того, кого он любил? Между тем человек должен бы быть и блаженным, как самое близкое к богу существо, и вечным, как тот, для поклонения которому и для созерцания которого он был создан.

Из всего сказанного следует, что мир создан *природой*, или, как выразился один из натурфилософов, судьбой (Fortuna) ⁶⁵.

Я говорю о природе, подразумевая природу атомов, носящихся по бесконечной Вселенной, или мирозданию. Эти атомы, сталкиваясь со всех сторон с какими-нибудь большими массами, могут взаимно захватывать друг друга, сцепляться, переплетаться и, смешиваясь различным образом в вихревом движении, сначала образовать некий хаотический клубок. Впоследствии же, после долгих сцеплений и расцеплений, подготовок и как бы различных проб (т. е. испытая всякого рода движения и соединения), они могут наконец принять ту форму, которую имеет наш мир.

О судьбе же я говорю постольку, поскольку атомы сталкиваются, сцепляются и объединяются не в силу какого-либо определенного плана, а по воле случая, так что судьба, как уже было сказано выше, не есть какая-нибудь самостоятельная причина, организующая атомы и приводящая их к указанному результату; напротив, эта судьба — сами атомы, поскольку они без заранее обдуманного намерения взаимно сталкиваются, переплетаются и образуют соединение в зависимости от случая.

Все содержащиеся в этой главе ошибочные воззрения особенно детально опровергнуты при исследовании вопроса о творце мира (в пятой главе четвертой книги первого раздела «Физики», а также в других местах).

ГЛАВА IV

О ПРОИСХОЖДЕНИИ МИРА

Собираясь остановиться несколько подробнее на этом вопросе и в то же время перейти к другой главе, мы должны заметить, что мир, получив соответствующую

щие очертания и форму, произошел, таким образом, по-видимому, без помощи кузнечных мехов и наковальни ⁶⁶.

Прежде всего, так как атомы находились в беспорядочном, случайном и одновременно непрерывном движении, а к тому же передвигались очень быстро, то они стали скапливаться в том месте неизмеримого пространства, в котором теперь находится мир, и образовывать сцепления, благодаря чему они собрались в одну беспорядочную, хаотическую массу, в которой большие атомы смешались с маленькими, круглые с угловатыми, гладкие с крючковатыми и т. д.

Затем из этой нерасчлененной массы наиболее крупные и тяжелые атомы начали постепенно оседать вниз, тонкие же, круглые, маленькие и подвижные от столкновения стали вытесняться и подниматься вверх, точно так же как в взбаломученной воде, когда она отстаивается и светлеет, твердые частицы земли падают вниз, а частицы воды как бы выталкиваются вверх. Но потом движущая сила и сила выталкивания, гнавшая [атомы] ввысь, ослабевала, и удар больше не действовал в направлении вверх, между тем как вытолкнутые наверх атомы из-за сопротивления других атомов не могли опуститься обратно вниз; тогда наиболее подвижные из них устремились к самым краям, а вслед за ними устремились туда и другие атомы, одновременно и отталкиваемые назад первыми и теснимые другими атомами сзади. Так образовалось переплетение [атомов], породившее небо.

Однородные же атомы (как сказано выше, атомы были различными), вытесняемые вверх, летали вокруг, собранные в кучи, и образовали Солнце, Луну и другие звезды. Эти атомы были преимущественно огненными, те же, которые от них отстали и не смогли подняться так высоко, образовали воздух.

Наконец, из тех атомов, которые осели вниз, образовалась Земля. И так как на Земле все еще оставалось много материи, которая сгущалась под воздействием сильных порывов ветров и веяний, исходящих от звезд, то все ее образования, состоящие из мелких частиц, были вытеснены и породили влагу. И так как влага

текуча, то она стекла во впадины и в места, удобные для ее приема и сохранения, или же, вода, выступив, сама выдолбила себе удобные места. Так, следовательно, возникли главные части мира.

Добавлю также кое-что о частях менее важных и как бы о частицах частей. По-видимому, уже в упомянутом первом смешении [атомов] были заложены разные семена рождающихся и разрушающихся вещей, из которых уже тогда возникли разные вещи соответствующих форм, причем большая часть их могла даже размножаться.

Камни, металлы и другие ископаемые, находящиеся в недрах Земли, потому могли быть образованы одновременно с Землей, что масса, из которой возникла Земля, была разнородна, или состояла из разнородных атомов и семян. И так как массы камней различным образом выносятся на поверхность [Земли], то возникавшие в результате этого горы должны были перемежаться лощинами и равнинами.

Вслед за этим вокруг гор, холмов, в долинах и по лугам появились травы, кустарники, деревья, подобно тому как тела и члены крылатых и четвероногих обрастают перьями, волосами и щетиной.

Что же касается животных, то, по-видимому, сама земля, содержа в себе новое плодородное семя, образовала своего рода мешочки наподобие как бы материнского чрева, и, когда эти мешочки созрели и под воздействием природы лопнули, они произвели на свет множество молодых животных. Затем земля сама в изобилии наполнилась некоей влагой, похожей на молоко, и это было питанием для живых существ.

Я говорю о живых существах, которые были так устроены, что обладали всеми членами, необходимыми для питания и для удовлетворения других потребностей. Ведь как бывает, что, когда воды Нила сойдут с полей и земля начинает высыхать под жгучими лучами солнца, земледельцы находят в разрыхленной земле разные живые существа, частью до конца не сформировавшиеся, а частью неполноценные и увечные, и даже бывает так, что в одном и том же существе одна часть живет, другая же представляет собой грубый комок

земли; точно так же вероятно, что среди первых, так сказать, опытов земли кроме животных с совершенным строением родились также некоторые без рук, без ног, без рта и других членов, без которых невозможно принимать пищу, долго существовать или производить потомство.

Но я хочу дать понять, что то, что я говорю о других животных, следует отнести и к человеку. Очевидно, сначала развились мешочки, или своего рода чрева, уходящие своими корнями в землю и согреваемые солнцем, которые дали рожденным ими детям природную молочную влагу. Вскормленные таким образом и став взрослыми, эти [первые] дети произвели человеческий род.

Еще два замечания. Во-первых, нельзя согласиться с теми ⁶⁷, кто говорит, что в эпоху, о которой идет речь, родились и жили кентавры, сциллы, химеры и другие чудища ⁶⁸, обладавшие членами разного рода животных. Как могли, например, сочетаться в кентавре члены человека и лошади? Ведь на третьем году жизни, когда ребенка только-только отнимают от груди, лошадь достигает взрослого состояния, когда же она дряхлеет от старости, для человека лишь наступает пора цветущей юности.

Во-вторых, если на новой почве, при большем количестве более сильных семян были произведены на свет живые существа, в том числе люди, в большем количестве и более крупного размера, чем теперь,— отчего и населявший тогда Землю людской род был более крепок, как если бы он был сложен из более крупных и плотных костей и сухожилий,— то теперь земля, как бы исчерпав свои семена, подобно женщине, утомленной старостью, перестала сама производить на свет живые существа. Этим и объясняется то, что нигде уже люди не выходят [из земли] самопроизвольно, а как они, так и более совершенные и крупные существа возникают лишь путем размножения.

Весь этот вымысел о том, как возник мир, опровергнут во второй главе первой книги первого раздела «Физики», где детально обсуждается вопрос о происхождении мира, и, кроме уже указанного места о творце мира, также в той части, где говорится о назначении

членов животного организма (третья глава второй книги последней части третьего раздела).

ГЛАВА V

О ПЕРЕМЕНАХ, ПРЕТЕРПЕВАЕМЫХ МИРОМ

Остается рассмотреть вопрос о том, управляется ли мир сам собой или каким-либо божественным провидением.

Итак, прежде всего не следует думать, что движение неба, летний и зимний круговорот Солнца, затмение Солнца и Луны, восход и закат звезд и другие подобного рода явления совершаются потому, что есть некий правитель, который так решает или решил и который обладает также блаженством и бессмертием. Ведь с блаженством несовместимы дела, заботы, гнев и милость, имеющие своим источником слабость, страх и потребность во внешней помощи.

И не следует опять-таки думать, что если обязанность управления миром и есть дело тягостное и несовместимое с блаженным состоянием, то все же та природа, которая достигла блаженства, такова, что она сознательно и добровольно берет на себя эти душевные волнения и беспокойства. Напротив, скорее следует соблюдать по отношению к этой природе всяческое почтение и пользоваться, говоря о ней, оборотами речи, не наводящими на размышления, в результате которых могут возникнуть мнения, не совместимые с уважением.

Вот почему следует скорее полагать, что, когда был создан мир, установились такого рода вращения переплетенных атомов, что образовавшимся в результате [этих вращений] небесным телам с самого момента возникновения присуща была необходимость двигаться именно таким образом, описывая такие же круги и точно так же проходя через всякие смены в зависимости от раз установившегося хода вещей.

Почему, в самом деле, не думать именно так? Ибо если бог, как некоторые полагают, и есть мир, то можно ли представить себе что-либо более беспокойное, чем безостановочное вращение с достойной удивления быстротой вокруг небесной оси? Ведь без покоя не может

быть блаженства. Допустим, далее, что в мире присутствует некий бог, который правит, распоряжается, соблюдает порядок в движении звезд, смену времен [года], чередование и последовательность в явлениях природы; который присутствует повсюду во всякое время и простирает свои заботы на все разнообразие и, вернее, на все несметное количество отдельных вещей, стараясь, чтобы они шли таким, а не иным образом: право, такой бог — я уже выдвигал это возражение выше — занят докучливыми и тягостными делами.

Почему, однако, стоит только предположить, что бог не заботится о мироздании, как сразу становится понятным, что все происходит совсем так же, как если бы не было никакого провидения? Потому что хотя кое-что и идет хорошо, однако большая часть вещей совершается плохо и не так, как должно было бы быть. Ибо, не говоря уже о другом, если сам Юпитер мечет молнии и управляет ими, разве не должен был бы он по крайней мере щадить храмы и не давать повода сомневаться в том, что что-либо свершилось скорее случайно, чем по промыслу божьему; иначе говоря, [не давать повода думать], что все в природе вещей свершается так, как если бы она продолжала держаться раз и навсегда принятого направления и подвергаться с самого начала установившимся переменам?

Все это, конечно, чрезвычайно важно постольку, поскольку обычно провидению приписывается особая забота о людях. Ибо — повторю вскользь — блаженная и бессмертная природа не может быть связана необходимостью выражать гнев или милость. Предположим, что бог не заботится о людских делах, что в них от этого изменится? Люди так же, если не более слабы, чем все остальные животные, и подвержены одинаковым с ними тяготам и многочисленным бедствиям. Если некоторые из них, дав обет, спасаются от кораблекрушения, то мало ли таких, которые, несмотря на обет, погибают? Многие, моля бога о потомстве, получают его, но мало ли таких, которые тщетно молят об этом?

Но чтобы долго не задерживаться на этом, я спрошу: если бог заботится о судьбах людей, то почему хорошим людям приходится плохо, а плохим — хорошо? Меня

всегда возмущает, когда я вижу, как на хороших людей сыплются всевозможные несчастья: бедность, болезни, изгнание, потеря близких людей; дурные же, напротив, счастливы, возвеличены властью, осыпаны почестями; вижу, что невинность беззащитна, преступления же совершаются безнаказанно; что смерть свирепствует без разбора, не считаясь с нравственным обликом, с возрастным порядком и различием, ибо одни достигают старости, другие похищаются смертью в детском возрасте; одни умирают уже взрослыми, другие — безвременной смертью в первом цвете юности; в войнах терпят поражение и погибают скорее лучшие. И опять-таки в высшей степени возмущает, что самым суровым несчастьям подвергаются преимущественно благочестивые люди; с теми же, которые вообще пренебрегают богами или поклоняются им недостаточно благоговейно, приключается меньше несчастий либо не приключается никаких.

Да, мне кажется, что моя аргументация достаточно сильна. Бог либо хочет устранить зло и не может, либо может, но не желает; или же он не может и не желает и, наконец, и желает и может. Если он желает и не может, значит, он бессилен, и, следовательно, он не бог. Если он может, но не желает, значит, он недоброжелатель, что также не подобает богу. Если он не желает и не может, то он и завистлив и бессилеи и также не может быть богом. Если же он и желает и может — что одно только подобает богу, — то откуда берется зло и почему он его не устраняет?

Все эти нечестивые мысли опровергнуты мной в шестой главе четвертой книги первого раздела «Физики», где я указал, что бог правит миром, а также в седьмой главе, где доказано, что бог управляет с особой заботой человеческим родом.

ГЛАВА VI

ВСКОЛЬЗЬ О ГЕНИЯХ ИЛИ О ДЕМОНАХ ⁶⁹

Все это относится и к вопросу о том, сам ли бог управляет миром, как на этом настаивают некоторые, или же через помощников, как это утверждают другие, называющие этих правителей то гениями, то демонами.

Ибо в мире ничего не будет происходить иначе, даже если мы предположили бы, что таких помощников нет. А если бы мы и допустили, что таковые имеются, то и в этом случае они, конечно, не могут быть такими, какими их воображают, а именно они не могут обладать человеческой формой и голосом, который бы до нас доходил. Я уже не говорю о том, что их большей частью считают злыми и испорченными, и, следовательно, они не могут быть блаженными и долговечными, ибо испорченности всегда сопутствует и глубокая ослепленность и склонность ко всему пагубному.

Сколь было бы желательно, чтобы существовали такие [гении], которые могли бы взять на себя заботу о нас и восполнить нам недостаток благоразумия и сил! В особенности сколь было бы это желательно для полководцев в войне за самые святые и достойные дела, которые могли бы таким образом рассчитывать не только на оружие, лошадей и флот, но и на помощь самих богов.

Правда, о некоторых гениях говорят, что они время от времени кое-кому являются, но почему нельзя думать, что те, кто рассказывают о явлении им гениев, либо врут и фантазируют, либо они меланхолики, у которых измученное тело то сдерживает воображение, то дает ему необычное направление? Известно ведь, что нет ничего более подвижного и подверженного любым трансформациям, чем воображение (даже когда в действительности нет для этого повода). Вообще говоря, умственное впечатление подобно отпечатку на воске, и человеческому разуму, содержащему в себе и то, что он воображает, и то, что в его воображении запечатлевается, присуща способность в зависимости от малейшего повода, предоставляемого видимыми и слышимыми вещами, очень легко самому по себе изменять и трансформировать образы. Это становится очевидным на примере смены сновидений во время сна, так же как благодаря таким сменам становится ясным, что воображение способно вобрать в себя огромное разнообразие аффектов и видений. Не удивительно поэтому, что там, где есть недостатки в этой способности, людям кажется, что они видят демонов или что-нибудь другое в этом

роде, о чем они раньше каким-то образом составили себе представление.

В доказательство существования как провидения, так и демонов обычно ссылаются, кроме того, на [факт] предвидения: но мне стыдно за человеческую слабость, когда люди дар предвидения выводят из снов — как если бы бог шествовал по ломам и неясными видениями возвещал бы храпящим людям будущее — и из всяких чудес и знамений, как будто, если бы мы не смешивали бога не только с солнцем, луной и разными животными, но также с медными и каменными статуями, мы не могли бы с полным основанием считать виновниками таких совпадений судьбу и случай?

В самом деле, об одних только оракулах⁷⁰ можно сказать, что существует много способов уличить их в том, что они — сплошной обман прорицателей: это сразу видно только лишь из того, что последние пользуются плохими стихами, начало которых обычно искалечено, середина парализована, а конец хромает, чего, безусловно, не случилось бы, если бы они были внушены богом, ибо невероятно, чтобы от бога исходило что-нибудь безобразное и нелепое.

Я припоминаю, что в дни моей юности, на Самосе, часто превозносили оракул, о котором рассказывали, что властитель острова Поликрат⁷¹, празднуя пифийские и делийские торжества⁷², послал одновременно в Делос, чтобы спросить Аполлона, своевременно ли он приносит жертвоприношение. Ответ Пифии⁷² гласил: *Вот тебе пифийские и делийские празднества*. Это истолковывалось как указание на то, что жертвоприношения, приносимые Поликратом, — последние в его жизни, ибо спустя некоторое время он был убит. Однако кто бы мог действительно понять из этого ответа, что жертвоприношения Поликрата будут последними, а не, скажем, предпоследними в его жизни? Разве дело не в том, что люди вообще жадно внимают всякого рода басням?

О том, что из этой главы должно быть отвергнуто и что — принято, подробно говорится в четвертой главе третьей книги «Этики», где рассматривается вопрос о предвидении.

ГЛАВА VII

О КОНЦЕ ИЛИ ГИБЕЛИ МИРА

Что мир исчезнет и будет иметь конец, определяется уже тем, что он возник и имел начало. Ибо все сложное необходимо должно разделиться и распасться на те [части], из которых оно образовалось, причем в одних случаях это происходит по одним причинам, в других — по другим, но всегда почему-либо и в какое-то время. Тем более приходится удивляться тому, что некоторые, признавая не только возникновение мира, но даже чуть ли не его рукотворность, объявляют его тем не менее вечным. Но — как мы уже говорили выше — где та связь, которая бы не распалась? Или где то, что, имея начало, не имело бы конца?

Совершенно очевидно, что мир, так же как животное или растение, родившись, должен погибнуть. Во-первых, потому, что он, так же как животные и растения, состоит из атомов, которые своим непрерывным внутренним движением могут наконец привести его к распаду. [Во-вторых], потому, что, подобно живым существам и растениям, мир может подвергнуться воздействию какой-нибудь внешней причины, которая приведет к его гибели, тем более что, как известно, всякая вещь, родившись одним определенным способом, может погибнуть многими. [В-третьих], потому, что как в жизни животных и растений есть три периода: юность, зрелость и старость, точно так же и мир вначале, так сказать, вырос (поскольку и после момента возникновения к нему присоединились извне, из Вселенной, атомы, проникавшие как бы через воздушные отверстия мира и своим присоединением увеличившие небо, звезды, воздух, море, землю и все другое, но, разумеется, так, что все подобное приспособлялось к подобному), затем, однако, так как всякому росту должен когда-нибудь наступить конец, он застыл в каком-то законченном состоянии и наконец стал давать, так сказать, трещины, причем такие, что не может быть сомнения в том, что он клонится к закату.

Это подтверждается прежде всего следующим: подобно тому как мы наблюдаем, что со временем начи-

нают обрушиваться башни, рассыпаться камни, давать трещины храмы и статуи, что ведет затем к их окончательному разрушению, точно так же мы наблюдаем, как постепенно стираются и уменьшаются в объеме части мира. Значительная часть Земли выветривается (я уже не говорю о тех сильных землетрясениях, которые внушают страх, как бы она когда-нибудь не рухнула совсем и, исчезнув из-под ног, не провалилась бы словно в бездну). Вода также частью испаряется, частью же так распределена по Земле, чтобы не разлиться целиком. Воздух терпит постоянные изменения, так как многое в него переходит, а многое из него восстанавливается. Наконец, огонь, и не только наш, но и звездный, например солнечный, постепенно гибнет вследствие извержения и испускания света. Вот почему нет никакого основания считать, что тела этого мира должны сохраняться вечно.

Во-вторых, между самыми телами мира мы наблюдаем постоянную борьбу, вследствие которой иногда происходят пожары, иногда же и наводнения, причем те и другие достигают как бы одинаковой силы. Но как в палестре⁷³, точно так же и в мире одна из противоборствующих сил неизбежно должна взять верх и все уничтожить. Если же кто-нибудь спросит, какая из двух сил с большей вероятностью возьмет верх, то ему можно ответить, что это будет огонь, как более деятельная [стихия], получающая поддержку из неба, особенно от солнца, так что он выйдет победителем и мир в нем сгорит.

Наконец, неразрушимым бывает лишь нечто плотное, как, например, атомы, или неосязаемое, как пустое пространство, либо же нечто такое, что не имеет вне себя ничего, откуда могла бы появиться разрушительная причина или куда оно само могло бы исчезнуть: такой пример — Вселенная. Мир же не есть нечто плотное вследствие примеси пустого пространства, но он также не есть нечто неосязаемое вследствие своей телесной природы; наконец, он не есть то, что не имеет вокруг себя ничего, так как он имеет предел. Последним обстоятельством обусловлено то, что гибель мира может прийти извне, т. е. от тел, которые обрушатся на

него и его сокрушат. Но придет ли эта гибель извне или изнутри, миру есть куда низвергнуться и распасться.

Добавлю также, что поскольку мир может погибнуть не только от огня или, если угодно, от наводнения, но и многими другими способами, то я хочу сказать о самом главном из них. Подобно тому как живое существо, с которым я уже сравнивал мир, разлагается после распада связей души⁷⁴ на разные части, которые и сами в конце концов полностью разрушаются и либо рассеиваются и разносятся ветром в виде мельчайшей пыли, либо служат даже для рождения других животных, — точно так же и разные части мира, как бы устав служить ему и разъединившись, вскоре распадаются на куски и переходят наконец в атомы. Последние, достигнув свободы пустого пространства, вновь устремляются навстречу друг другу, повторяя первичные движения, и либо долго несутся вперед вскоре врываются в другие миры, или же, наконец, столкнувшись с другими атомами, сцепляются с ними, кладя начало новым мирам.

Хотя, подобно живому существу, которое по уходе от него души может окончательно разложиться раньше либо позже, это может случиться и с миром, однако весьма вероятно, что в какой-то один миг от частей мира ничего не останется, кроме атомов и отрезка пустого пространства, ибо, как только с какой-либо стороны откроется, так сказать, дверь смерти, весь вихрь материи устремится в нее.

Наконец, мое утверждение, что мир идет к своему закату, подтверждается хотя бы уже тем, что ставшая бесплодной, как я уже говорил⁷⁵, земля с трудом порождает мелких животных, между тем как некогда она рождала гигантов; кроме того, требуя огромной затраты труда, она едва-едва питает злаки и плоды, которые вначале она производила своими силами в изобилии. Вот почему так часто приходится слышать жалобы людей, которые славят прежние века и обвиняют нынешние. Они не видят, что таков уж жребий мира, что все постепенно чахнет и, утомившись долгой жизнью, как бы стремится к гибели. О, если б только разум, а не сама

действительность убедила нас в том, что мы скоро увидим всеобщее разрушение!

Все то, что из этой главы требует возражения, опровергнуто в седьмой главе первой книги первого раздела «Физики», где нами рассматривается вопрос о гибели мира.

ГЛАВА VIII

О БЕСКОНЕЧНЫХ МИРАХ

Далее, так как, наконец, спрашивается, не существуют ли, кроме нашего мира, не только многие, но и бесконечно многие другие миры, то на этот вопрос, совершенно очевидно, следует ответить, что таких миров несть числа, ибо атомы, число которых, как указано было выше, бесконечно, несутся по бесконечному пространству и, сталкиваясь между собой различным образом, одни там, другие здесь, объединяются и образуют бесконечное число миров. В самом деле, атомы, из которых могут образовываться миры, не должны в силу их бесконечного множества быть исчерпаны с образованием одного или большего, но конечного числа миров, будь то подобных или друг от друга отличающихся. Вот почему ничто не препятствует бесконечности числа миров.

В самом деле, полагать, что в бесконечной Вселенной есть всего лишь один мир, так же нелепо, как думать, что в огромном поле, засеянном многими зернами, вырастет лишь один колос. Ведь подобно тому, как в поле налицо множество причин [для появления колосьев], и прежде всего сами семена в соединении с пространством [земли], точно так же и во Вселенной кроме самого пространства есть не только много, но и бесконечное число причин [для возникновения миров], а именно сами атомы, способные к объединению в такой же степени, как и те, из которых образовался наш мир.

К сказанному надо добавить следующее. Мы никогда не наблюдаем, чтобы какое-нибудь из способных продолжать свой род существ было единичным, т. е. не имело бы многих подобных себе существ, относящихся к тому же роду. (Ведь и люди, и дикие звери, и пернатые, и рыбы размножаются, сохраняя свой собственный

род). Вот почему, принимая во внимание, что не только Солнце, Луна, Земля, море и другие части мира были порождены, но также и сам состоящий из этих частей мир, следует безусловно признать, что как указанные части, так и мир в целом существуют не в единственном числе, а во множестве, причем — по указанным выше причинам — в бесчисленном и бесконечном множестве.

Хотя на самом деле ничто не противоречит тому, чтобы другие миры были отчасти похожи, отчасти непохожи на наш мир, ибо могут быть такие же по величине, могут быть бóльшие, могут быть и меньшие; могут существовать миры, имеющие такие же части, расположенные в том же порядке, могут быть и такие, которые имеют иные части, расположенные иначе; могут быть миры, которые имеют такие же внешние очертания, а могут существовать и имеющие иной вид (но конечно, миры не могут обладать всевозможными внешними формами, так как, согласно указанному выше, атомы не бывают всевозможных объемов и потому не могут иметь бесконечного разнообразия фигур, однако все же могут иметь несметное их количество — шарообразных, овальных, пирамидальных и т. д.), — хотя, говорю я, ничто не противоречит [указанной возможности], тем не менее все эти различия являются лишь как бы некими условиями, которые делают разнообразными общий характер и состояние мира.

С другой стороны очевидно, что любой из других миров, так же, как и наш, и как всякая другая материя, находящаяся в неизмеримой пустоте и имеющая некоторое сходство с теми соединениями [атомов], которые мы наблюдаем повсюду, созданы, каждый в отдельности, некими особыми, как бы вихревыми или круговращательными, движениями атомов. И это, конечно, происходит либо в межмировом пространстве (так мы называем, согласно вышесказанному, промежуток между двумя или многими недалеко друг от друга отстоящими мирами), либо в пространстве, перемежающемся многими пустотами (иначе говоря, в пространстве, в котором тела и тельца хотя и вращаются, но разделяются между собой большим количеством пустых мест), либо, наконец, в огромной и несмешанной, чистой пустоте⁷⁶;

однако дело происходит не так, как это описывают некоторые⁷⁶, допускающие существование такого рода пустоты.

Несомненно, вопреки их мнению надо представить себе, что если и не из бесконечности, то по крайней мере из одного или из нескольких миров или межмировых пространств стекаются какие-то пригодные семена, т. е. скопление подходящих друг к другу атомов или телец, которые мало-помалу то здесь, то там между собой объединяются, образуя различные формы и меняя, как придется, место. Кроме того, они получают извне некий животительный прирост, пока все отдельные скопления не сольются в единую массу, получающую как бы опорную точку, конечно такую, чтобы способны были выдержать как бы подложенные под эту массу фундаменты.

Конечно, для возникновения мира в пустом пространстве недостаточно, чтобы образовалась вращающаяся масса и чтобы она, столкнувшись с другой массой, получила приращение, подобно сугробу снега, над которым кружится другое снежное скопление, согласно картине, нарисованной одним из так называемых физиков⁷⁷, полагающих, что дело должно происходить именно так; однако это противоречит очевидности. Да и скопление, внутренняя часть которого — как бы плотное ядро, а внешняя — как бы такая же плотная скорлупа, не может ни вращаться, ни получать приращение, если промежуток между ядром и скорлупой заполнен жидкостью, как это случается в мире.

Что касается остального, а именно вопроса о том, подвержены ли разрушению, раз возникнув, и все другие миры, то это слишком очевидно, чтобы об этом стоило говорить. А что одни могут погибнуть раньше, другие позже, одни — от одних причин, другие — от других — это уже вопрос особенностей каждого отдельного мира.

На ошибочность мнения Эпикура, признающего существование бесконечного числа миров, указано во второй главе первой книги первого раздела «Физики».

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

О ТОМ, ЧТО НАХОДИТСЯ ВНИЗУ ⁷⁸, ИЛИ О ЗЕМНЫХ ВЕЩАХ

Но, оставив в стороне остальные миры, остановимся подробно на нашем. Так как все существующее в этом мире — как то, что находится в пределах самой Земли, не возвышаясь над ее уровнем, так и то, что находится в вышине, т. е. над Землей, выше ее поверхности, — все можно разделить на расположенные внизу, или земные вещи, и на надземные, т. е. небесные и воздушные. Так вот, говорю я, мы прежде всего поведем речь о первых, главным образом потому, что они нам более близки и знакомы и могут послужить как бы основанием для заключения о вещах более отдаленных и менее изученных.

В первую очередь, по-видимому, надо говорить о теле Земли в целом, вслед за тем о воде, составляющей значительную часть Земли и находящейся как на ее поверхности, так и внутри, и далее о меньших телах, которые мы видим там и сям в огромном количестве, а именно о таких неодушевленных вещах, как минералы, камни и растения, и об одушевленных, которые обычно называются животными или живыми существами.

ГЛАВА I

О ЗЕМЛЕ, НАХОДЯЩЕЙСЯ В СРЕДНЕЙ ЧАСТИ МИРА

Итак, что касается самой Земли, то мы уже говорили выше ⁷⁹, каким путем она образовалась одновременно с другими частями мира. В самом деле, не было никакой необходимости в том, чтобы она сформировалась до образования мира, за его пределами, и уже в готовом виде была включена в мир, ибо достаточно было, чтобы в мировой массе содержались такие семена, из которых бы она могла родиться вместе с прочими частями мира. Не было никакой необходимости и в том, чтобы выделение животных произошло сначала вне мира, из самой бесконечности вещей, где они бы сформировались и затем уже в готовом виде были введены в этот мир. Точно так же они не должны были сформироваться на небе,

а оттуда уже упасть на Землю. Ибо никто не сможет объяснить, почему семена, из которых образовались животные, растения и все остальное, что мы наблюдаем, могли иметься там, но не могли также иметься здесь в количестве, достаточном для того, чтобы животные могли из них родиться и возрасти.

Мы говорили уже также ⁸⁰, что, когда небо и другие надземные тела как бы улетели ввысь, Земля опустилась вниз посередине мира и там, в самом низком месте, остановилась. Следует тут же добавить, что не надо думать, будто подобно тому, как существует средняя часть мира, в которую падают все тяжести, точно так же в свою очередь в этой средней части есть средняя точка, или так называемый центр ⁸¹, по направлению к которому они все устремляются. Само собой разумеется, все тяжести падают параллельно, а не под углом, если только в мире, как и во Вселенной, считать одно направление верхним, откуда берет начало падение всех тяжестей, другое же нижним, по которому все они устремляются.

Отсюда следует, что нельзя соглашаться с теми ⁸², кто утверждает, что существуют антиподы ⁸², т. е. люди, находящиеся на противоположной части земли и расположенные так, что их подошвы приходятся против наших, подобно тем перевернутым изображениям людей или других предметов, которые мы видим в спокойном состоянии или даже движущимися под водой. В самом деле, [представители указанного мнения] пытаются вопреки природе и основному свойству обладающих тяжестью вещей утверждать, что люди и другие земные тела, расположенные таким образом, имеют опору вверху, т. е. на Земле, и так же не могут упасть назад с Земли в более низкие области неба, как предметы, находящиеся по эту сторону Земли, не могут сами собой подняться в его верхние области. С другой стороны, в последовательной связи со своим предположением они утверждают, что у антиподов бывает день, когда у нас бывает ночь, и ночь, когда у нас день.

Итак, Земля представляет собой круг или окружность, но этот круг имеет форму как бы диска или тимпана ⁸³, а не шара или глобуса. Ведь поверхность Земли,

которую мы населяем и которая только и может быть обитаема, обширна и плоска, но никак не шарообразна, причем все тяжести, как уже было указано, падают на нее перпендикулярно, или отвесно.

Но хотя дело обстоит именно так, тем не менее очень трудно понять, каким образом Земля удерживается в своем положении и не падает вниз в том направлении, куда, как мы сказали, должны упасть антиподы. Однако она не падает, так как покоится в родственном ей воздухе и в силу этого не обременяет его, так же как животные не обременяют как бы родственную им Землю.

Легко понять, что окружающий воздух обладает возможностью поддерживать Землю, ибо Земля и воздух связаны общим происхождением и находятся, так сказать, в родстве от самого возникновения мира как части одного и того же целого; они не обременяют друг друга, а как бы, отбросив всякую тяжесть и всякую [способность оказывать] давление, держатся взаимным сцеплением. И это тем более вероятно, что в своей верхней части Земля может быть более плотной и более тяжелой, книзу же она постепенно делается более рыхлой и менее тяжелой, пока в самой низкой части не становится близкой по своей природе к находящемуся под ней воздуху.

Я уже, кроме того, говорил⁸⁴, что Земля не была образована вне мира и внесена в него извне. Если бы дело обстояло так, то она, конечно, давила бы на воздух своей тяжестью, подобно тому как малейшая тяжесть чувствуется нашим телом, если она налагается извне; между тем ни голова, ни другие члены нашего тела не давят друг друга своей тяжестью, так как они связаны общностью происхождения и подчиняются общим законам одного и того же тела.

Ничего невероятного нет в том, что столь тонкая вещь, как воздух, может удерживать столь плотную массу: стоит лишь представить себе, какая тонкая вещь душа, или жизненный дух, и какую, однако, плотную и тяжелую массу тела она поддерживает и направляет, и это лишь в силу того, что она неразрывно связана с телом, образуя с ним единство наподобие единства воздуха с Землей.

Не следует, впрочем, из этого делать вывод, что Земля — это живое существо, и еще менее следует считать ее божеством. Ведь это уже было нами опровергнуто⁸⁵. Правда, Земля часто порождает различные живые существа, но не потому, что она сама — существо одушевленное, а потому, что, содержа в себе различные атомы и семена вещей, она многими способами производит на свет многое, из чего возникает жизнь. С другой стороны, нет недостатка в таких людях, которые почитают Землю под именем *Великой Матери Богов и Кибелы*⁸⁶. То, что Земле даются эти наименования (если, конечно, позволительно злоупотреблять божественными именами для обозначения естественных вещей), может еще казаться терпимым, но нельзя ни в коем случае терпеть обожествления Земли.

ГЛАВА II

О ДВИЖЕНИЯХ ЗЕМЛИ И ПОПУТНО ОБ ИЗВЕРЖЕНИИ ЭТНЫ "

Между тем представляется странным, что Земля иногда движется, сотрясается и дрожит. Но это одно из тех явлений, которым свойственно многообразие; при этом мы должны сделать одно, по-видимому бесспорное, предположение, а именно что Земля повсюду однородна и в своей нижней части, точно так же, как и в верхней, имеет пещеры, впадины, быстротекущие реки, течения, подводные камни и т. д.

Землю может привести в движение вода, если она размочит и смочит некоторые ее части, причем после таких разрушений Земля не сможет больше выдержать того, что она выдерживала до своего повреждения. Или если какое-то дуновение колеблет более глубокие пруды или какие-нибудь болотистые, стоячие воды, то либо удар сотрясает Землю, либо, от глубин до поверхности усиливаясь и ускоряясь в самом [процессе] движения, распространяется волна ветра. Земля в этом случае напоминает сосуд, который не может спокойно стоять на месте, пока содержащаяся в нем и приведенная в движение вода не перестанет выплескиваться изнутри.

Земля может также сотрясаться и быть этим сотрясением приведена в движение вследствие того, что не-

которые ее части как бы поддерживаются своего рода колоннами и столбами, и если эти последние повреждены и оседают, то начинает дрожать покоящаяся на них масса. Ведь можно, например, видеть, как дрожат даже целые здания от движения следующих друг за другом телег и железных колесниц.

Кроме того, Земля может быть приведена в движение самим воздушным течением: это бывает, когда Земля, усеянная в своих внутренних и низших частях отверстиями и щелями, сотрясается от многих попадающих в ее поры и выбоины воздушных течений и дрожит, подобно человеческим членам, невольно начинающим дрожать и двигаться под влиянием холода. Может быть и так, что, теснимая сверху вниз воздушным течением, Земля выталкивается обратно лежащим под ней (и ее подпирающим) густоватым и сырым воздухом, причем, как бы получив удар снизу, она подскакивает: это бывает, конечно, со всеми телами — не только с теми, которые наталкиваются на что-нибудь твердое или крепкое (либо настолько упругое, что, будучи сдавлено, оно возвращается в прежнее состояние), но и с теми, которые наталкиваются на что-нибудь жидкое, если только оно способно отталкивать, как, например, бывает, когда мы вталкиваем полено в воду.

Наконец, землетрясение может вызвать сила воздушного течения, если представить себе, что это течение обратилось в огонь и, подобно молнии, несется, разрушая все преграды. Подобно тому как огонь молнии, рожденный в туче, то разрывает ее саму, то с поразительной силой сотрясает весь воздух, точно так же может колебать, разрывать и сотрясать Землю тот огонь, который образуется в ее порах из скопившегося и затем вытесненного воздушного течения.

По-видимому, нет более значительной причины [землетрясений], чем указанное действие воздушного течения, и именно его действие последнего рода; это воздушное течение либо распределено между частыми отверстиями земли, и тогда оно производит лишь дрожание, причем как бы получив в разрыхленной земле отдушину, оно не разрывает ее настолько, чтобы в ней образовалась трещина или что-нибудь опрокинулось бы,

либо наклонилось; либо же вследствие скопления воздушного тока в более крупных порах земли может последовать такое сотрясение и толчок, что земля вздымается вверх, раскалывается и образует такие расселины, которые поглощают, как это неоднократно случалось в разных местах, целые города.

Между прочим, сказанное мной о силе воздушного течения, а именно что, превратившись в огонь, оно разрывает и сотрясает Землю, может нам объяснить причину, которой обусловлены извержения огня, часто случающиеся в одних и тех же местах, например в кратерах Этны.

Ведь природа подобной горы повсюду внизу полая, причем основой ее служат каменные пещеры, заключенный в которых воздух нагревается и, воспламеняясь, вырывается через поверхностные щели, сокрушая скаты горы и их расплавляя; вот почему она вместе с пламенем и дымом изрыгает горячую золу и пористые камни.

Большой интенсивности этого процесса способствует расположенное у подошвы Этны море, которое своими приливами и отливами у берега, до которого простираются пещеры горы, вгоняет в эти последние воздух, толкая его еще дальше, отчего, как в воздушных мехах, раздувается и усиливается пламя.

ГЛАВА III

О МОРЕ, РЕКАХ, ИСТОЧНИКАХ И О РАЗЛИВЕ НИЛА ⁸⁸

Что касается подземных вод (о тех водах, которые образуются в вышине и падают оттуда, будет речь позже), то в первую очередь поразительно то их скопление, которое мы называем морем. Ведь кроме внутреннего моря, омывающего наши берега, есть еще внешнее море, или океан, опоясывающий всю обитаемую землю и представляющий большинству людей расположенным под сводом небес таким образом, что Солнце и другие звезды из него восходят и в него погружаются, о чем придется говорить еще ниже.

Конечно, именно такая обширность, почти неизмеримость моря может считаться не последней причиной того, что, несмотря на впадение в него стольких рек,

оно, по-видимому, от этого не увеличивается. Конечно, по сравнению с такой огромной массой все реки, вместе взятые, не что иное, как капля. К этому надо добавить, что, хотя солнце, очень быстро высушивающее своими лучами мокрое платье, немного отнимает влаги у каждого небольшого места, оно может тем не менее отнять ее очень много у такого огромного пространства. Я не говорю уже о том, как много воды могут также уничтожить вздымающиеся море ветры, часто в одну ночь высушивающие дороги и превращающие их в твердую кору и грязь.

Однако основная причина [постоянства величины моря] заключается, по-видимому, в следующем: так как земля представляет собой редкое и легко проходимое тело и омывается со всех сторон морем, то, подобно тому как воды текут из-под земли в море, точно так же они текут обратно из моря под землю, опять вырываются из-под земли и опять текут в нее обратно.

Нас, безусловно, не должно смущать то обстоятельство, что морская вода солена, между тем как вода источников и рек пресна: ведь, протекая под землей, морская вода так отфильтровывается, что очищается от телец частиц соли, и, лишившись их, она снова возвращается [в море]. Само собой понятно, что поскольку масса моря представляет собой смесь соли и воды и поскольку семена соли более крючковаты, воды же — более гладки, то последние легко проскальзывают с течением, между тем как первые не могут не зацепиться и не застрять там и сям.

Из сказанного, между тем, очевидно ясна главная причина неиссякаемости источников. Их изобилие может быть обусловлено наличием какой-нибудь огромной массы воды, достаточной для образования потоков. Но и эта масса, видимо, поддерживается тем, что снизу в нее непрерывно вливается вода из какого-то другого места. И хотя эти подпочвенные, так сказать, ручейки могут образовываться из рассеянных по земле семян, семена эти должны поставляться морем, проникающим под почву.

Вследствие всего этого — о чем я уже говорил — [подпочвенные ручейки], вытекая сначала в виде ма-

леньких течений, сливаются затем в руслах, идущих по долинам, в большие водоемы, а потом образуют большие реки, которые непрерывно обновляют и восстанавливают неизмеримое море.

Но поскольку в самом деле нет реки, которая возбуждала бы большее удивление, чем Нил, так как он ежегодно летом выступает из своих берегов и орошает Египет, то нельзя обойти молчанием причину этого явления: по-видимому, дующие в это время года по направлению к Египту пассатные ветры гонят море к устью Нила и туда же приносят также песок, так что Нил не может не сопротивляться [этому приливу], в результате чего он вздувается и, поднявшись над своим уровнем, разливается по прилегающей к нему долине.

А может быть, это происходит также по той причине, что пассатные ветры, дующие с севера, гонят к югу, по ту сторону Египта, тучи, которые, сойдясь у высоких гор, сталкиваются и разражаются дождем, от которого вздувается Нил.

Наконец, не может ли указанное явление обуславливаться и тем обстоятельством, что очень высокие горы Эфиопии покрыты снегами, которые под действием растопляющих лучей солнца тают и переполняют водой русло Нила?

ГЛАВА IV

О СВОЙСТВАХ НЕКОТОРЫХ ВОД И О ЛЬДЕ

Остановимся, однако, выборочно на некоторых свойствах вод, которые обычно считаются странными. Я не буду говорить о свойстве, близком тем, о которых я уже говорил, а именно о том, что, хотя вода очень легко растворяет и впитывает в себя соль, тем не менее существуют некоторые пресные источники, которые изливаются из середины моря. Безусловно, это объясняется тем, что вода, выбивающаяся снизу, из глубины моря, вырывается оттуда с такой силой, что разгоняет морскую воду и не дает смешиваться с собой ни ей, ни содержащейся в ней соли.

Заслуживает удивления источник в Эпире⁸⁹, на поверхности которого немедленно загораются и охватываются пламенем опущенные в него пакля или смоли-

стое дерево. Но дело тут, видимо, в том, что со дна источника поднимается вверх много семян тепла, которые, проходя через воду, не в состоянии, правда, ее нагреть, но выйдя на вольный воздух и натолкнувшись на паклю или просмоленное полено, объединяются с семенами огня, содержащимися в изобилии в подобных предметах, и преобразуют их в пламя — так, как только что погасшая свеча, когда ее подносят к огню, загорается еще до того, как его коснется.

Но что сказать об источнике, который, как говорят, находится у храма Аммона ⁹⁰, — холодном днем и теплом ночью? Не иначе как земля, окружающая этот источник, хоть и более рыхлая, чем другие почвы, будучи стянута ночным холодом, как бы выдавливает, выжимает из себя и передает воде содержащиеся в ней многочисленные семена огня, отчего вода и нагревается. Расширившись же под влиянием дневного тепла, земля как бы поглощает обратно те же семена, и вода остается холодной.

Более того, может также случиться, что вода, становящаяся теплой от семян, выталкиваемых ночью [из окружающей почвы] благодаря холодному воздуху, снова становится днем холодной, так как днем лучи солнца пробиваются сквозь воду, создавая семенам свободный выход в воздух; в то же время лед от проникновения таких же разреживающих лучей тает. И хотя мы имеем здесь два противоположных следствия, оба они могут проистекать от одной и той же причины, подобно тому как [от одной и той же причины] растапливается воск и затвердевает грязь.

Эта причина аналогична также, по-видимому, той, в силу которой вода в колодцах тепла зимой и холодна летом. Последнее обусловлено тем, что летом земля под влиянием тепла разреживается и все содержащиеся в ней семена тепла испаряются. Вот почему находящаяся в ее недрах вода и становится более холодной. Зимой же земля от холода сжимается и уплотняется; вот почему она выделяет в колодцы все свое тепло.

Это, между прочим, напоминает мне о том, что надо кое-что сказать о льде, [превращаясь] в который вода, как бы забыв свою естественную текучесть, уплотняется

и отвердевает. По этому поводу следует предположить, что плотными могут стать лишь тела, получившиеся от соединения частей или телец, обладающих плоской поверхностью, так как в результате устранения существующей между ними пустоты эти части лучше других между собой сливаются. Если же шарообразные части присоединяются к шарообразным или перемешиваются с плоскими, то [в эту смесь] со всех сторон проникает пустота, в которую шарообразные части могут откатываться, а плоские — отклоняться. Отсюда возникает размягченность и (если, впрочем, нет крючков, которые задерживали бы [частицы]) текучесть.

Итак, лед образуется одним из двух путей: либо когда выталкиваются из воды шарообразные, несущие с собой теплоту тельца, между собой теснее сближаются содержащиеся в той же воде плоские тельца, имеющие частью тупые, частью острые углы; либо вода вбирает в себя извне плотно соединенные тельца (обычно из воздуха, благодаря им уже охладевшего), которые, натываясь на шарообразные тельца, всякий раз их вытесняют и таким образом уплотняют воду.

ГЛАВА V

О НЕОДУШЕВЛЕННЫХ ЗЕМНЫХ ВЕЩАХ

Что касается вещей, рождающихся из земли и воды, то прежде всего известно, что они бывают одушевленными или неодушевленными. Одушевленные — это существа, обладающие чувствами и называющиеся обычно животными, или живыми. Неодушевленные — это вещи, не одаренные чувствами; таким образом, этим именем охватываются все вещи, которые нельзя назвать ни животными, ни живыми существами.

К последним принадлежат прежде всего некоторые сгущенные жидкости, например соль, затем сера, которая, как мы видим, рождается в земле, а также смола с противным запахом, сгущающаяся там же. Эти вещи не только основная причина подземной теплоты и подземного огня (о котором мы упоминали, говоря об Этне), но и хранилище и источник тяжелых испарений, создающих над землей миазмы и несущих с собой болез-

ни. Вот почему нам придется говорить еще раз в связи с надземными вещами. О янтаре, притягивающем кусочки соломы, мы немного скажем в следующей главе.

[К неодушевленным предметам] принадлежат затем металлы. Они впервые были открыты тогда, когда леса, зажженные молнией либо как-нибудь иначе вызванным или возникшим огнем, сгорели до корней и близкие к корням металлы расплавились. Бросаясь в глаза отчасти из-за своего блеска, отчасти из-за совпадения их внешней формы с формой тех углублений, в которые они стекали, эти металлы навели людей на мысль, что расплавленным силой того же огня металлам можно придать любую форму, даже тонкую и острую, и в таком виде, перейдя снова в твердое состояние, они могут быть приспособлены для сверления, резания и других целей.

Мимоходом укажу, что не только свинец, но даже золото и серебро, считавшиеся менее пригодными для такого рода употребления, находились в пренебрежении и ценилась одна лишь медь, из которой изготовлялись копья, мечи, топоры, сошники и другие орудия, пока наконец не было открыто железо, из которого вследствие его большей твердости стали охотнее изготавливать указанные предметы.

[К неодушевленным предметам] относятся также скалы и камни; многие из них, правда, возникают ежедневно или выламываются из [других] скал, однако основная масса утесов и каменных глыб образовалась с самого начала, ибо, как уже было указано выше, они-то и послужили исходной причиной для образования гор, и очевидно, что как Земля с самого начала имела в своем лоне реки, впадины, ветры, так она имела и пещеры, утесы и скалы.

Но если камни обычно отличаются твердостью и плотностью, то первыми, так сказать, в строю стоят железистые камни, как правило нечувствительные к ударам (ведь когда их обрабатывают на паковальных, с обеих сторон отскакивает железо), и кремневые булыжники, из которых при ударе железом выскакивает огонь, потому что [кремень] содержит в своих жилах скрытые семена огня, а холодная масса железа не пре-

пятствует тому, чтобы эти семена выскакивали от удара и с ней сталкивались.

К роду неодушевленных относятся, наконец, и растения, т. е. травы и деревья, так как души не бывает там, где нет чувств, и мы видим, что из существ одушевленных, которых, как я говорил, называют животными или живыми существами, одни одарены движущей и активной душой, другие даже мыслящей; растения же не обладают чувствами, не одарены никакой душой и не могут поэтому называться животными.

И хотя растения и имеют кое-что общее с животными, например питание, рост и воспроизведение потомства, однако все это они совершают по воле природы, без всякого участия души, и вот почему лишь по простой аналогии с животными говорят о жизни и смерти растений. Поэтому все, что можно сказать о растениях, следует понимать лишь по сходству и аналогии с тем, что может быть сказано о животных.

Я бы добавил, что люди изобрели посев и прививку впервые тогда, когда заметили, что созревшие и упавшие плоды и желуди дают ростки и порождают новые растения, подобные тем, из которых они сами выросли. Но ограничимся лишь тем, что укажем на это.

ГЛАВА VI

СПЕЦИАЛЬНО О МАГНИТЕ

Лучше несколько подробнее остановиться на вопросе об одном, правда неодушевленном, но вызывающем величайшее удивление, предмете. Я имею в виду «гераклов камень», который мы называем также магнитом, потому что он впервые был открыт в Магнезии⁹¹. Этот камень возбуждает удивление той беспримерной силой, с которой он привлекает и притягивает к себе железо.

Для объяснения этого свойства надо сделать три или четыре предположения. Первое — что из всех предметов непрерывно истекают какие-то тельца: из цветных и светящихся предметов истекают тельца, имеющие отношение к цвету и свету; из теплых и холодных — тельца, имеющие отношение к теплу и холоду; тельца,

имеющие отношение к запаху,— из пахучих предметов и т. д. Второе — что никакое тело не бывает настолько плотным, чтобы не содержать в себе пустых промежутков. Ведь это видно на примере всех без исключения тел: тех, через которые протекает жидкость, в результате чего они сыреют; тех, через которые проходит свет или звук, или, наконец, тех, в которые проникает тепло или холод.

В-третьих, испускаемые тельца не одинаково воздействуют на разные предметы. Ведь от солнечных лучей становится твердой грязь, но тает снег; от огня плавится металл, но стягивается кожа; от воды горячее железо становится более твердым, горячая же кожа смягчается; листья дикой маслины, на вкус человека прегорькие, приятны на вкус козочек. Майорановая мазь,⁹² приятная для человеческого обоняния, отпугивает свиней и т. п.

В-четвертых, пустые промежутки в разных предметах имеют разный объем; вот почему одни и те же пустоты не годятся для [принятия в себя] любых телец. Это доказывают кожные покровы органов чувств, в зависимости от [состояния] которых одни тельца влияют на одни органы чувств и не воздействуют на другие или же влияют на одни органы так, а на другие иначе; таковы же и ткани других вещей, т. е. они проходимы для одних вещей и непроходимы для других.

Уже отсюда ясно, что гераклов камень может притягивать железо (точно так же как янтарь кусочки соломы) по двум причинам. Ведь прежде всего это можно объяснить себе тем, что атомы, испускаемые этим камнем, так соответствуют атомам, испускаемым железом, что они легко взаимно переплетаются. Вот почему, выбрасываемые с обеих сторон (и ударяющиеся как о сложное тело камня, так и железа), эти атомы затем отскакивают в середину, обвивают друг друга, причем железо одновременно притягивается [к магниту].

С другой стороны, мы наблюдаем, что железо, притянутое магнитом, может в свою очередь притянуть другое железо; этому мы хотим предложить следующее объяснение: хотя некоторые из испускаемых камнем частиц, сталкиваясь с железом, отскакивают, и именно

те самые, из-за которых железо иногда приподнимается вверх, однако некоторые частицы, приблизившись к железу, с величайшей быстротой проходят через его пустоты и, последовательно ударяясь о ближайший другой кусок железа (все частицы, проникшие раньше [в первое железо], не могут пробраться в это последнее) и отскакивая отсюда обратно по направлению к первому железу, они также образуют переплетения, подобные первым; таким образом, если частицам удастся проникать каждый раз дальше, разве не могут они сходным путем притягивать [к магниту] все новые и новые куски железа?

Но можно объяснить себе этот процесс притяжения и следующим образом: хотя тельца испускаются как магнитом, так и железом, однако магнит испускает большее их число и более сильных, вследствие чего воздух всегда в большей степени разрежается вокруг магнита, чем вокруг железа, и потому вокруг магнита образуются более многочисленные пустоты, чем вокруг железа. И поскольку железо помещается в сферу разреженного воздуха и между ним и магнитом оказывается много пустого пространства, то и получается, что тельца железа свободнее проскакивают в сторону магнита и устремляются к этому последнему; но они не могут устремиться туда в необычно значительной массе без того, чтобы не увлечь за собой одновременно связанные с ними частицы, а следовательно, и всю массу железа, состоящую из этих частиц.

Можно еще сказать, что притяжению железа способствует воздух своим непрерывным движением и колебаниями, и прежде всего внешний воздух, который непрерывно все сильнее и сильнее толкая железо именно с той стороны, где он находится в большей массе, не может не подвигать его в ту сторону, где самого воздуха меньше или где он больше разрежен, т. е. по направлению к магниту. Этому способствует, кроме того, и внутренний воздух, который, непрерывно двигая, колебля и толкая железо, не может не направлять его движения в ту сторону, где пустого пространства стало больше. Но мы уже слишком долго задержались на магните.

ГЛАВА VII

О РОЖДЕНИИ ЖИВОТНЫХ

Мы будем сейчас говорить о животных, которые отличаются таким разнообразием (ибо одни из них ходят, другие вдобавок еще и летают, третьи плавают, четвертые ползают; одни из них — больше, другие — меньше; одни более совершенны — и мы в том числе, другие — менее) и, кроме того, по природе своей таковы, что в них особенно выявляется изумительная сила природы.

Ибо если несомненно следует предположить, что природа была как бы научена самими вещами или непрерывным их ходом и в силу определенной необходимости или взаимосвязи движений вынуждена была создавать все многочисленные и разнообразные вещи, именуемые обычно ее творениями, то это предположение особенно справедливо в отношении животных. Дело в том, что у них указанная взаимосвязь движений, хотя и исходит от лишенной разума субстанции, тем не менее осуществлена особенно искусно.

В самом деле, хотя атомы сами по себе не одарены разумом и движение их, поскольку оно совершается само по себе, совершается без его участия, все же природа всякого животного так утвердилась с начала мира, что, согласно порядку движений, которым подчинялись тогда атомы, одни движения следовали за другими, причем движения, совершавшиеся одинаковым образом, всегда вызывали, как следствие, подобные же [движения]: таким образом, вначале случайные движения со временем стали систематическими, следующими одно за другим с определенной закономерностью. И, пользуясь этим опытом, природа как бы стала постепенно проникаться наукой о необходимости.

Но остановимся несколько подробнее на этом вопросе. Когда в начале мира были созданы различные роды животных, то прежде всего, очевидно, при приеме соответствующей пищи родственные [организму животных] атомы стали притягиваться и оплетаться атомами, уже там содержащимися (причем несоответствующие атомы были извергнуты), так что специфическая природа отдельных видов животных (представлявшая со-

бой определенное соединение определенного рода атомов) развивалась и крепла.

Затем некоторые из атомов, вытесненные постепенно со своих мест непрерывным движением и внутренним развитием, переместились и стали стекаться отовсюду в так называемые детородные части, а после того, как произошло разделение на два пола и в силу взаимного влечения женский и мужской пол стали соединяться, эти атомы стали оплодотворять материнское чрево.

Именно когда атомы или состоящие из них семеномолекулы, извергавшиеся из отдельных частей [тела], почему семя и следует понимать как начало бестелесное (разумеется, оно не само по себе бестелесно, ибо таково одно только пустое пространство, а лишь в смысле весьма обычного словоупотребления, в силу которого мы называем бестелесным все, что легко проникает и входит в тела, кажущиеся наиболее плотными), — когда, говорю я, атомы или молекулы изверглись, таким образом, в результате поступательного движения из смеси, то, поскольку однородные [частицы] стекались и притягивались к однородным, те, что выделились из головы, отступили в одну [детородную] область, те же, что из груди, — в соответствующую другую область, наконец, все остальные — в единственно соответствующие им места; таким образом сформировался наконец детеныш, похожий на то [существо], из которого истекли семена.

Далее такой детеныш питался за счет всасывания однородных ему атомов или молекул, стекавшихся в чрево, и рос таким образом до тех пор, пока чрево, утомленное и неспособное к дальнейшему кормлению, не распускалось с помощью движений, или, так сказать, не раскрывало своих створок для выхода.

Еще позднее это животное, достигнув подобным же образом зрелости, благодаря непрерывному движению и последовательной смене частиц рожало другое, себе подобное; это делало то же самое в свою очередь и т. д.

Наконец, природа, привыкнув постепенно к такому размножению животных одинаковых видов, как бы возвестила, что движение и эта вечная последовательная

смена атомов навязали ей необходимость действовать таким образом всегда.

Сказанное, конечно, относится к рождению животных, распространявшихся путем размножения, ибо наблюдаемые нами, кроме того, самопроизвольные зарождения не могут происходить иначе, чем зарождалось все при начале мира. Причем либо сохранились некоторые семена животных, образовавшиеся при самом возникновении мира, либо эти семена образуются ежедневно внутри или вне самих животных; если они образуются внутри животных, то затем они извергаются наружу (как, например, у гусениц-капустниц и мух) и от них сохраняются в земле или где-либо в другом месте некоторые как бы остатки, от которых рождаются затем другие животные тех же видов.

То, что я, между прочим, сказал об извержении семени, относится не только к самцу, но и к самке, ибо и последняя испускает его, так как она имеет придатки, или яичники, правда расположенные противоположно [мужским], из-за чего она страстно стремится к любовному акту.

В самом деле, существование женского семени также, очевидно, должно быть признано, иначе нельзя было бы указать причину того, почему в одном случае образуется самец, а в другом самка: в данном случае самое правильное объяснение — это что зародыш состоит из отцовского и материнского семени, и, если преобладает семя отца, рождается самец, если же семя матери — самка.

Мало того, отсюда может стать понятной причина сходства детеныша с одним из родителей или с обоими. Ибо, если самка с внезапной страстью принимает мужское семя, детеныш рождается похожим на мать; если же бóльшую страсть проявляет самец⁹³, то детеныш рождается похожим на отца; наконец, если отец и мать проявили одинаковую страсть, то детеныш похож на каждого из родителей, но в нем [качества их] смешаны.

Если же ты спросишь, почему иногда рождаются сыновья, похожие на дедушек и прадедушек, то причина этого, очевидно, заключается в следующем: семя сплетено из многих молекул, которые не всегда разла-

гаются вплоть до атомов или почти таких же [частиц] при рождении первого же поколения или одного из ближайших; но затем при рождении одного из следующих поколений они так раскрываются, что то, что они не смогли сделать при первом рождении, они совершают лишь в отдаленном.

Откуда же, однако, бесплодие? Очевидно, от того, что семя обоих либо одинаково жидко, так что одно с другим не может прочно соединиться и закрепиться в соответствующем месте, либо одинаково густо, так что одно с другим едва смешивается, ибо между семенами самца и самки должна существовать некая гармония. Вот отчего очень часто бывает, что мужчина и женщина, неспособные совместно рожать детей, порознь становятся способными к этому с другой женщиной или с другим мужчиной. Я обхожу здесь молчанием другие причины, как, например, характер питания, так как известно, что от одного питания семена в членах развиваются, от другого же — разлагаются и гибнут.

Взгляд Эпикура, согласно которому он все упомянутое в этой главе считает более правильным приписывать случаю и естественной необходимости, чем божественному установлению, опровергнут как в указанных выше местах, где идет речь о творце и правителе мира, так и в пятой, шестой и последующих главах четвертой книги первого раздела «Физики».

ГЛАВА VIII

О ФУНКЦИЯХ ЧАСТЕЙ ЖИВОТНОГО ОРГАНИЗМА *

Из сказанного следует, что формы, которыми обладают части животного организма, не были с самого начала созданы ради тех целей или выполнения тех функций, которые мы у них наблюдаем (ибо не было причины, по которой бы это предусматривалось, так как не было образцов, следуя которым эта причина могла бы догадаться наметить себе такую цель); напротив, именно потому, что эти части образовались случайно и существуют в тех формах, в которых они существуют, они имеют преимущественно эти, а не другие функции; раз

родившись такими, они в дальнейшем использовали свою полезность и [как бы] о ней заявили.

Следовательно, глаза не были созданы для зрения, уши — для слуха, язык — для речи, руки — для работы, ноги — для хождения, ибо все эти органы родились раньше, чем существовали [функции] зрения, слуха, речи, работы, хождения; напротив, все эти функции возникли уже как следствие врожденных [свойств организма].

В самом деле, так как внутри тела вместе с ним была образована и душа и так как эта душа способна чувствовать, то одновременно с этим сложилась такая структура глаза, что при присоединении к нему души не могло не возникнуть чувства зрения; точно так же сложилась структура уха, при которой душа, присоединенная к уху, не могла не обнаружить чувства слуха. И так как вместе с телом был внутри его создан жизненный дух, способный к порывам и движению, то одновременно с этим сложилась такая структура языка, что, побуждая этот последний, дух не мог не приводить его в движение и не превращать в голос одновременно выдыхаемый воздух. Равным образом руки, ноги и другие части были расчленены так, что, вторгаясь в них, душа не могла не сообщить им то или иное движение.

В самом деле, если мы возьмем для примера мускулы, которые, несомненно, представляют собой органы, приводящие в движение части организма, то кажется ясным, что действия их не потому энергичны, что мускулы толсты, и не потому слабы, что они тонки, а бывают такими или иными в зависимости от потребностей жизни; да и сама мускульная масса зависит от количества движений. Именно мускулы, которые упражняются, находятся в хорошем состоянии и уплотняются как подобает, праздные же мускулы не получают питания и хиреют.

Вот почему если для более энергичных функций существуют сильные и плотные мускулы, а для более вялых — тонкие и дряблые, то природа устроила все это не потому, что так было лучше (ведь у обезьян пальцы устроены так же, как и у человека), а, как я уже сказал, плотность мускулов — это необходимое следствие

их упражнения и хорошего питания, дряблость же — следствие их бездеятельности, потому что при этом они плохо питаются.

Между прочим, в пользу сказанного может служить то обстоятельство, что большинство частей [животного организма] выполняет иногда такие функции, для которых эти части никак не могут считаться предназначенными. Это бывает в тех случаях, когда их учит этому либо необходимость, либо случай, либо, наконец, почерпнутое откуда-нибудь соображение. Так, например, людям не пришло бы даже в голову сражаться с помощью оружия, если бы они раньше не сражались руками; держать перед собой щит — если бы они раньше не почуствовали, что следует избегать ран; готовить мягкие постели — если бы они раньше не спали на земле; изготавливать бокалы — если бы раньше они не умели черпать воду руками; наконец, [им не пришло бы в голову] строить дома, если бы они раньше не умели пользоваться пещерами, и т. д.

Детальный разбор и возражения против выказанного здесь ошибочного взгляда содержатся в третьей главе второй книги последней части третьего раздела «Физики».

ГЛАВА IX

О ДУШЕ КАК О ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЕ, ИЛИ ХАРАКТЕРНОМ ПРИЗНАКЕ, ЖИВЫХ СУЩЕСТВ

Переходя теперь к вопросу о душе, благодаря которой живые существа существуют и от которой они получают свое наименование⁹⁵, мы должны, во-первых, заметить, что ее следует считать телесной, т. е. неким нежнейшим, сотканным из тончайших частиц телом. В самом деле, те, кто утверждают (вплоть до злоупотребления этим словом), что душа бестелесна, говорят нелепости, ибо, если бы она была таковой, она не могла бы ни действовать, ни испытывать воздействия: ведь действуя, она не могла бы касаться чего-либо, а подвергаясь воздействию, она не могла бы испытывать никакого прикосновения. Она представляла бы собой в этом случае нечто вроде сплошной пустоты, которая, как мы это указывали выше, не способна ни действовать, ни

испытывать воздействия, а лишь предоставляет наиболее свободное движение проходящим через него телам.

Но душа действует и подвергается воздействию: это доказывается преимущественно тем, что происходит в области ее чувств и аффектов, а также темп движениями, с помощью которых душа приводит в действие члены и изнутри управляет всем живым существом, активизируя его или сковывая его сном. Наконец, это доказывается вообще тем единством и согласием, в котором душа находится с грубой частью живого существа (эта последняя обычно в такой связи воспринимается под названием тела).

Но я не без основания говорю, что душа — это нежнейшее тело, как бы сотканное из мельчайших и тончайших телец, большей частью, кроме того, из самых гладких и самых круглых, ибо в противном случае душа не могла бы проникнуть в тело и быть внутренне связана с ним и со всеми его частями: венами, нервами, внутренностями и т. д. Наше положение, кроме того, подтверждается тем, что по удалении души из тела в этом последнем ничто не умалается ни в отношении его внешнего вида, ни в отношении веса. Тело, [покинутое душой], подобно вину, из которого выдохлись его крепость и аромат, или мази, потерявшей свой запах. Ведь масса как вина, так и мази в этих случаях остается такой, как если бы от нее ничего не убавилось. Потому-то душа и может почти поместиться в точке или в самом маленьком месте, если представить ее себе сосредоточенной в одном месте.

Однако, хотя душа и имеет столь тонкую ткань, она тем не менее смешана и состоит из неких четырех природ. Действительно, ее следует представлять себе составленной и слитой из доли огня, доли воздуха, доли дыхания и четвертой, безымянной доли, благодаря которой душе присуща способность чувствовать.

Основанием для нашего предположения служит следующее: от умирающих исходит слабое дуновение, смешанное с теплом; тепло же неразрывно связано с воздухом, ибо тепла без воздуха не бывает. Мы имеем, таким образом, уже три доли, из которых соткана душа. Но так как из всех этих трех долей нет ни одной, которая

могла бы чувственно воспринимать движения, то приходится допустить четвертую, хотя и безымянную, долю, которой приписывалась бы способность чувствовать.

Подтверждением этого может служить и тот [факт], что причина движения самого тела — это своего рода дуновение либо нечто вроде воздушного тока или ветра, воздух — причина его покоя, жар — причина того тепла, которое мы чувствуем в теле. Но, сверх того, должна быть четвертая [доля] — причина способности тела чувствовать.

Если необходимость четвертой доли очевидна, то, с другой стороны, гнев, от которого вскипает сердце и глаза мечут искры, изобличает наличие в организме тепла; страх, вселяющий трепет в члены, говорит о присутствии холодного и сильного дуновения, а спокойное положение груди и ясное выражение лица обнаруживают наличие воздуха.

Вот почему животные, у которых преобладает тепло, например львы, свирепы; те, в которых преобладает холодное дуновение, робки, как, например, олени; те же, в которых преобладает доля воздуха, например быки, наиболее кротки и находятся как бы между львами и оленями. Подобные же различия наблюдаются среди людей.

Но в конечном результате хотя душа представляет собой нечто смешанное и сложное и содержит среди своих частей четвертую, безымянную долю, или главный источник способности чувствовать (ведь эта доля представляет собой как бы душу души⁹⁶, ибо благодаря ей душа и становится душой, т. е. той внутренней формой и существенным, характерным признаком, которым живые существа отличаются от остальных вещей), тем не менее эти части настолько совершенно организованы, что образуют некую единую, тончайшую, но теснейшим образом связанную субстанцию. И пока душа находится в теле, указанные четыре доли так же не могут быть отделены друг от друга, как не могут быть отделены от куска мяса или от какой-либо другой вещи присущие им от природы запах, тепло и вкус.

Однако если этого рода субстанция и содержится в самом теле, как бы связана с ним и имеет в нем свою

опору, то все же именно она есть причина всех способностей, страстей и движений тела и в свою очередь сдерживает его и им управляет. Она же — причина его здоровья и невредимости и так же не может быть отделена от тела без распада этого последнего, как невозможно, не губя природы фимиама, отнять у него запах.

Впрочем, мне нет надобности подчеркивать неправильность мнения некоторых натурфилософов⁹⁷, будто число частей души равно числу частей тела, так что тело и душа во всех своих частях взаимно связаны. В самом деле, так как субстанция души очень тонка, масса же тела, наоборот, очень толста, то первоначала души должны быть, конечно, и тоньше и малочисленнее, чем первоначала тела. Таким образом, связь между душой и телом осуществляется не как связь отдельных атомов [души] с отдельными атомами [тела], а лишь как их связь с молекулами, состоящими из нескольких атомов, и с отдельными, так сказать, их кучками. Этим объясняется, что мы иногда не чувствуем, как прилипает пыль к нашему телу или как по нему ходит мошка, как не чувствуем и ночного тумана, встречной паутины, падающего на нас пуха, пушистой семянки и т. д. Дело в том, что должны быть приведены в движение очень многие частицы души, соединенные с частями тела, прежде чем они смогут воспринять то, что нас коснулось или о нас ударились.

Далее следует указать, что у тела есть внутренняя часть, организованная таким образом, что там, где душа находится в тесном с ней единении, она получает в ее лице ценное дополнение, способствующее ее совершенствованию. Это дополнение — дух, интеллект, разум или то, что мы привыкли называть разумной частью души. Такое название дается этой части потому, что только она в отличие от остальной части души, разлитой по всему телу и неразумной, обладает способностью мыслить.

Так как в действительности неразумная часть состоит из двух частей, а именно из чувства и аффекта, или склонности, дух же находится некоторым образом посредине между ними — в том смысле, что ему предшествует чувство, дающее ему возможность выносить

суждение о вещах, и за ним следует склонность, которой он освещает путь своим суждением,— то, собираясь рассмотреть каждый вопрос в отдельности, мы должны начать с чувства.

То, что Эпикур говорит здесь о телесной природе души, распространяя это даже на разумную душу, опровергнуто в третьей главе четырнадцатой книги последней части третьего раздела «Физики», где говорится о бессмертии души.

ГЛАВА X

ВООБЩЕ О ЧУВСТВЕ, ПРЕДСТАВЛЯЮЩЕМ СОБОЙ КАК БЫ ДУШУ ДУШИ

Итак, начиная общий обзор чувства, следует заметить, что душа, чтобы обладать им и чтобы им пользоваться, нуждается в теле, в котором бы она одновременно содержалась и совместно с которым она могла бы действовать. Так как, однако, тело содействует тому, чтобы душа обладала причиной чувствования и могла бы пользоваться ею, то оно само становится участником этого зависящего от души действия (т. е. оно чувствует). Однако тело не получает от души всего того, чем она обладает, например ее тонкости и других подобных свойств.

Вот почему, безусловно, не приходится удивляться тому, что по удалении души тело лишается [способности] чувствовать. Ведь оно не само по себе обладало этой способностью. В нем содержались лишь условия для ее [развития] у родившейся вместе с ним души, которая, присвоив себе этот выработанный при содействии тела акт чувствования как свою специфическую [форму] движения, наделила этим свойством как себя, так вследствие пространственной близости, взаимной связи и согласованности и тело.

В соответствии с этим мы должны понимать, что чувствует не душа сама по себе, а тело само по себе, но оба они сообща. Ибо хотя первоначально чувства находится в душе, однако если кто-нибудь отрицает, что тело чувствует одновременно с душой и полагает, что смешанная со всем телом душа сама по себе способна

выполнять акт чувствования, то он отрицает нечто весьма очевидное.

Утверждать же, как это делают некоторые, что не сами глаза видят что-либо, а лишь душа смотрит через них как через раскрытые двери,— значит не замечать, что если глаза — это двери, то по удалении глаз вещи должны быть видны еще яснее, как это бывает после снятия дверей.

Однако труднее всего здесь, по-видимому, понять, каким образом чувствующие или одаренные способностью чувствовать существа рождаются из бесчувственных, иначе говоря, совершенно лишенных способности чувствовать первоначал. Следует указать, что причина этого — определенная, специфическая [комбинация] величины, фигуры, движения, положения и порядка первоначал в точном соответствии с тем, что было сказано выше, когда мы говорили о качествах. Ведь способность чувствовать — это одно из качеств, требующее для своего появления там, где его раньше не было, добавления, отнятия, перестановки, одним словом, нового сплетения [частиц], способного образовать то, что предыдущее сплетение образовать не могло.

Возражая нам, конечно, не следует ссылаться на то, что смесь из камней, дерева, комьев земли или других предметов не чувствует. Ведь, подобно другим качествам, и это не возникает из любой смеси любых вещей. Решающее значение имеет количество первоначал, их фигуры, характер движений, порядок и прочие их существенные свойства. Вот почему бывает, что даже комья земли, дерево и другие подобные предметы, прогнившие от дождей и согретые солнцем, превращаются в червей и других чувствующих тварей вследствие изменения расположения их частиц. Это становится особенно ясным, если принять во внимание, что различные продукты питания, усвоенные организмом животных и претерпевающие там разнообразные изменения, превращаются из бесчувственных предметов в чувствующие точно таким же образом, как дрова, придвинутые к огню, становятся из негорящих горящими.

Насколько далеки от существа этого вопроса те, кто утверждают, что первоначала, из которых возникают

чувства и чувствующие существа, должны быть сами одарены способностью чувствовать, показывает следующее: если эти первоначала чувствуют, то они должны быть мягкими, ибо ничто твердое и плотное чувствовать не способно; но в силу этого они должны, как мы показали, разрушаться, ибо раз они не плотны, они могут распадаться и вследствие этого терять свою природу; однако нами неоднократно уже было подчеркнуто, что первоначала вещей не должны подвергаться распаду.

[Наше положение] можно доказать и от противного: именно если допустить, что первоначала неразрушимы, то нельзя ни считать, что они наделены чувствами как части, ибо отдельные части [тела] не могут чувствовать, ни думать, что они наделены чувствами как цельные самостоятельные существа, ибо в этом случае они представляли бы собой каких-то животных и, следовательно, были бы смертными или опять-таки подверженными распаду, что противоречит нашей предпосылке. Более того, если даже допустить, что они своего рода животные и, значит, бессмертны, то в этом случае не могло бы родиться ни одно из тех животных, которых мы видим (каждое из них, разумеется, принадлежит к своему роду, характеризующемуся единством облика), а вместо этого мы имели бы лишь множество различных крохотных живых существ.

Добавим к этому, что если бы наделенные чувствами существа должны были возпикать из наделенных чувствами [частиц], т. е. подобные из подобных, то человек, согласно вышесказанному, должен был бы, например, состоять из первоначал, которые сами по себе смеются, плачут, размышляют, рассуждают о сочетании вещей и о себе самих, исследуя, из чего они состоят. Ибо, уподобившись вещам, подверженным распаду, они тоже должны состоять из других частиц, которые в свою очередь состоят из других, и так далее до бесконечности.

Наконец, так как известно, что у животных есть пять органов чувств, или органов, при помощи которых душа (либо присущая ей способность чувствовать) различным образом воспринимает и чувствует, т. е. видит, слышит, обоняет, вкушает и осязает чувственные объекты, то

ничего не противоречит допущению пяти чувств, а именно: зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания.

В общем это разнообразие [чувств] проистекает отчасти из того, что образы различных красок и видимых вещей, а также звуки, запахи, вкусы и другие качества образуются из телец, обладающих специфическими величинами, фигурами, положением, порядком и движениями, отчасти же из того, что сами органы чувств (а именно органы зрения, слуха и т. д.) представляют собой сплетения, включающие маленькие промежутки пространства или поры и проходы, которые также различаются между собой величиной, фигурами, положением и порядком; в силу этих различий каждый из органов чувств приобретает свое строение и пропорции, благодаря которым они и приспособлены к принятию в себя телец различных качеств. Поэтому в орган зрения могут проникнуть лишь тельца, из которых состоят образы красок, и только эти тельца могут активизировать этот орган и на него воздействовать, но ни в коем случае не тельца, которые могут проникнуть исключительно в орган слуха и раздражать только его, только на него воздействуя, точно так же как тельца, приспособленные лишь к органу обоняния, действуют только на него и т. д.

Вот почему, наблюдая, что не только на разных животных, но и на разных людей не могут воздействовать одни и те же чувственные вещи, мы должны понять, что у разных живых существ различно строение ткани. И так как самой природой установлено, что во всех объединенных и смешанных между собой тельцах одни из них соответствуют одним, другие — другим, то ни одно качество не производит одинакового впечатления и не вызывает одного и того же представления или ощущения у всех [субъектов]; при этом и теми или иными своими частями никакой чувственный предмет не воздействует на всех одинаковым образом, но лишь на единичных [субъектов] и лишь теми своими частями, воздействие которых эти [субъекты] испытали и получили соответствующее чувственное восприятие.

Здесь незачем говорить о чувственно воспринимаемом, носящем общий характер, например о величине,

фигуре, движении и других [качествах], которые могут быть восприняты сразу несколькими органами чувств, ибо можно удовлетвориться тем, что сказано об этом в «Канонике»⁹⁸.

ГЛАВА XI

О ЗРЕНИИ И О ПРОНИКАЮЩИХ В НЕГО ОБРАЗАХ

Так как мы теперь намерены сделать краткий обзор каждого чувства в отдельности, то необходимо начать со зрения, орган которого, как это ясно, — глаз; мы хотим привести к мысли, что мы видим внешние образы или формы вещей потому, что нечто извне, от самих вещей подбирается к нам, проникая в глаз. Однако прежде чем показать, что это предположение значительно более вероятно, чем то, которое делают на этот счет другие⁹⁹, следует дать объяснение тому, что как мы полагаем, исходит от вещей и проникает в наш глаз.

Итак, я утверждаю, во-первых, что ничто не противоречит предположению, что с поверхности тел исходят какие-то эманации непрерывно отлетающих атомов¹⁰⁰, у которых сохраняется то же положение и тот же порядок, что и в плотных телах и их поверхностях. Эти эманации представляют собой поэтому как бы формы, образцы или изображения тел, от которых они исходят, и, будучи сходны с этими последними по внешним своим очертаниям, они значительно превосходят всякую видимую вещь своей тонкостью. Таковы, конечно, те формы, образы или изображения, которые мы привыкли называть представлениями или отображениями.

В самом деле, ничто также не противоречит тому, чтобы такого рода сплетения [атомов] формировались в атмосфере или в окружающем пространстве, равно как и тому, чтобы в самих телах, и особенно в атомах, имелись какие-то [факторы], предрасполагающие к образованию таких изображений, представляющих собой как бы совершенно пустые углубления и неглубокие разреженные поверхности. Однако здесь мы говорим о тех образах, которые, как тонкие пленки, пергамент или кожа, отделяются от вещей.

Далее, нет ничего невозможного в том, чтобы такого рода образы отделялись и отлетали от поверхности тел.

Это доказывается тем, что, как мы показали выше, внутренние части тел непрерывно что-то испускают в виде запаха, тепла, холода и т. п.; тем более возможно, чтобы что-то испускали и выделяли из себя внешние части. Ибо хотя атомы как там, так и здесь непрерывно стремятся выпутаться и уйти из сцепления, однако во внутренних частях они как бы заперты и наталкиваются на какое-то препятствие; на внешней же поверхности, где атомы как бы находятся на передаваемой линии, они не встречают никаких препятствий. Я уж не говорю о том, что, может быть, именно поэтому отлетающие от поверхности атомы сохраняют тот же порядок и взаимное расположение, которые они имели, когда находились на поверхности, те же атомы, которые вылетают изнутри, его не сохраняют, ибо, [будучи как бы заперты], они должны всячески запутываться.

Что такого рода эманации частиц действительно существуют, может быть доказано тем, что, когда полотно театрального шатра красного или иного цвета заливаются лучами солнца, от них исходит отделение [частиц] и эманация, которой окрашивается все, что находится в театре. Безусловно, богатый опыт дают нам в этом отношении зеркала, ибо одни они доказывают, что образы действительно испускаются телами и переносятся, так как если тела находятся перед зеркалом, то они посылают в него свои изображения; если же между ними и зеркалом находится какой-нибудь предмет, то образы их до зеркала не доходят; если тела движутся, то движутся и их изображения; если они переворачиваются, то переворачиваются и эти последние; если тела удаляются, то изображения также удаляются, а при отсутствии тел их нет вовсе.

Так как не проходит ни одного мгновения, в течение которого перед вами не возникали бы эти изображения, то и самое возникновение их должно совершаться мгновенно и они должны непрерывным потоком идти к поверхности зеркала. Ведь эти образы потому не могут быть различимы порознь, что, когда один из них уходит, другой тут же заступает его место, как бы замещая его; при этом они все время сохраняют тот же порядок и положение атомов, какие были на самой поверхности плот-

ного вещества, или тела, и сохраняют в течение долгого времени и на большом расстоянии (хотя в конце концов прежний порядок и положение спутываются). Этим-то и обусловлено, что тело всегда представляется обладающими одними и теми же качествами и формой.

Я говорю здесь о форме, присущей самому телу и представляющей собой как бы совокупность частей, расположенных в определенном порядке, или как бы поверхность, оставленную отлетающим изображением.

Между тем может показаться странным, что тело при этом ничуть не представляется уменьшенным, как если бы с него вовсе не снимали оболочки, но, конечно, это обусловлено необычайной тонкостью [образов], о которой я уже говорил и которой нельзя себе представить, не принимая во внимание известной тонкости атомов. Этот последний момент мы уже подчеркивали, говоря о существах столь крохотных, что, если представить себе третью часть их тела отрезанной, она уже становится недоступной нашему восприятию. И однако же такое существо, чтобы осуществлять животные функции, которые оно отправляет, должно быть соткано из частей и частиц, для образования которых едва ли хватило бы бесчисленных мириад атомов.

Вот почему и здесь я лишь мимоходом указываю на вывод, к которому приводит также следующее [наблюдение]: кажется, что многие пахучие предметы, от которых непрерывно что-то истекает, в течение долгого времени не уменьшаются ни на вид, ни по весу, хотя указанные эманации и более плотны и более обильны, чем эманации, образующие изображения. Эти последние, отделяясь от тел одновременно с первыми, составляют, однако, такую ничтожную часть всей эманации в целом, что никто не может ее ни постигнуть, ни определить в словах.

Удивительной может показаться также скорость отлета образов, однако ее все же можно понять на основании того, что было выше сказано о скорости атомов. Так как образы по своей тонкости, о которой мы только что говорили, представляют собой не что иное, как сплетение простых атомов, то им свойственна такая скорость, которая превосходит всякое человеческое разуме-

ние. Ведь весь путь образов лежит через открытое и прозрачное пространство и похож на путь, лежащий через бесконечное пространство, о котором мы говорили выше, так как нет почти никакой разницы, совсем ли не встречаются никаких препятствий изображения или встречаются очень небольшие препятствия на своем пути. В самом деле, мы видим, с какой скоростью доходят до нас с неба лучи солнца и других звезд; не меньшей, если не большей, должна быть скорость образов, так как составляющие их атомы находятся на самой поверхности [вещей] и нет никаких причин для задержки их движения.

ГЛАВА XII

АКТ ЗРЕНИЯ СОВЕРШАЕТСЯ ПРИ ПОСРЕДСТВЕ ПОДОБНОГО РОДА ОБРАЗОВ

Это положение выдвинуто нами в противовес мнению ¹⁰¹, будто мы потому видим внешние и отдаленные предметы, что они запечатлевают в нас как бы своего рода печатью свой вид, или цвет и форму, причем происходит это при посредстве воздуха, который находится между нами и предметами и служит чем-то вроде печатающего инструмента; другие же ¹⁰² полагают, что это совершается при помощи лучей или некоторых других эманаций, исходящих от нас или от наших глаз и устремляющихся к предметам. Однако наиболее правдоподобно, что акт зрения совершается при посредстве описанных нами образов, которые, исходя от предметов или от их цвета и формы, вторгаются в нас и, сохраняя соответствующую величину и передвигаясь с большой скоростью, входят в глаз и вызывают акт зрения.

В самом деле, запечатление образов через воздух — вещь, конечно, необычайно трудная и необъяснимая; что же касается эманаций, исходящих от глаз, то невозможно сказать, что испускают из себя зеркала для того, чтобы в них тоже появились отображения, и что представляет собой то, что вмиг посылается глазом во все стороны неба.

Замечу мимоходом, что так как при акте слуха, обоняния, вкуса, осязания мы ничего от себя не посылаем, а получаем извне то, что воздействует на соответствующую

щее чувство (ибо голос подходит к ушам сам собой, дуновения сами собой проникают в ноздри, то, что рождает ощущение вкуса, само собой попадает на нёбо и, наконец, сами собой приходят в соприкосновение с нашим телом чувственные предметы), то, очевидно, не из наших глаз выходит что-то наружу, а наоборот, что-то от самих предметов, а именно их изображения сами собой входят в глаза.

В самом деле, поскольку душа присутствует в глазах, она не может не видеть, т. е. не воспринимать цвет и внешнюю форму того предмета, который перед ней находится, ибо благодаря чистой и прозрачной ткани органа она получает отображение предмета и соответственно также всех его частей.

Так как нет сомнения, что красивые вещи — это те, которые ласкают взор, а безобразные — которые его оскорбляют, то как иначе объяснить себе это, если не тем, что изображения, исходящие от красивых вещей, состоят из телец, благодаря своей гладкости безболезненно приспособляющихся к ткани глаза, изображения же, исходящие от безобразных предметов, состоят из телец, которые из-за своей шершавости эту ткань раздражают.

А как объяснить себе, что для глаз, страдающих желтухой, все вещи окрашиваются в изжелта-бледный цвет, если не тем, что в этот цвет окрашиваются образы вещей при своем проникновении или даже еще до своего проникновения в глаза, благодаря тому что они сталкиваются с тельцами или образами желтого цвета, истекающими из глаз таким же образом.

А почему мы видим не только цвет и форму тела, но также видим и различаем, на каком расстоянии оно от нас находится? Это, конечно, зависит от воздуха, который выталкивает впереди себя образ. Ибо хотя он толкает этот воздух и касается наших глаз с необычной скоростью и тот в невоспринимаемое время достигает глаза и касается его раньше, чем изображение, но тем не менее толчки и касания происходят по порядку, и, чем дольше это продолжается, тем более отдаленным представляется предмет, а чем быстрее, тем он представляется более близким.

Сказанное может объяснить причину, в силу которой наш образ кажется находящимся по ту сторону зеркала. Ибо, подобно тому как к наблюдающему изнутри дома то, что совершается снаружи, направляется воздушное течение, возникающее как по ту, так и по сю сторону порога, точно так же и к смотрящему в зеркало идет воздух как в направлении от зеркала к глазу, так и вслед за ним от вещи к зеркалу.

Мало того, можно объяснить на основании сказанного, почему, сидя в потемках, мы можем видеть то, что освещено, но из освещенного места не можем видеть того, что находится в темноте. Ведь когда освещенный воздух следует за темным, глаз благодаря свету может видеть, но он не может видеть, если темный воздух следует за освещенным.

Но почему все-таки образы кажутся нам как бы помещенными внутри зеркала? Это происходит, конечно, вследствие разнообразия частей зеркала, каждая из которых должна отражаться в глазах, и поэтому, по мере того как мы приближаемся [к зеркалу], кажется, что образ отступает.

Если же ты спросишь, почему образ, идущий от нас к зеркалу, — это образ не задней части тела, а передней, причем те части тела, которые у нас расположены справа, отражаются в зеркале слева, а расположенные у нас слева, отражаются там справа, то надо ответить, что это происходит наподобие того, как если бы непрозрачную и еще мягкую маску из глины ударили бы о диск или столб.

Известно, однако, что если образ от зеркала отражается в другом зеркале, а затем в наших глазах, то расположение частей восстанавливается, так что то, что расположено справа, мы и видим справа, а то, что расположено слева, видим слева (этим способом, особенно увеличивая число зеркал, можно даже достичь того, что предметы, находящиеся позади и не видимые нами, будут, так сказать, введены в поле зрения). Тот же эффект может быть достигнут и с одним зеркалом, если у него есть створки, из которых одна отражает образ, полученный от другой.

Однако сказанного здесь о зрении достаточно, так

как к этой теме относится и кое-что из того, что было затронуто нами, когда мы говорили о критериях и о качествах.

ГЛАВА XIII

О СЛУХЕ

Относительно слуха следует повторить то, что уже было сказано выше: поскольку орган слуха, как известно, ухо, то подобно тому, как акт зрения происходит благодаря проникновению чего-то в глаз, точно так же акт слуха совершается в ухе благодаря эманации, перенесенной в него от говорящего, звучащего, производящего шум или так или иначе способного раздражать чувство слуха [объекта]. Такого рода эманация, поскольку она действует на чувство слуха, называется звуком.

Затем эта эманация, исходящая из уст говорящего или вообще от ударяемого и издающего шум предмета, раздробляется на бесчисленные частички с одинаковой фигурой (т. е. на одинаково шарообразные, с одинаково неравными сторонами либо одинаково треугольные частички) наподобие тех капель, образование которых можно наблюдать при выжимании бурдюков или при выделке ворса на суконных тканях.

Эти частички, или, скажем, молекулы, рассеиваются затем так, что сохраняют между собой некоторую взаимную гармонию (поэтому они одинаковым образом воздействуют на чувство слуха у разных людей, причем так, что всем им кажется, будто они слышат один и тот же звук, между тем как они слышат лишь сходные между собой звуки) и остаются в специфической связи между собой, благодаря которой определяется их отношение к той вещи, от которой они отделились. Большей частью они вызывают ощущение, равное по силе действию той вещи, от которой исходит звук (когда звук доносится с близкого места и входит в ухо через свободное пространство); если же ощущение менее сильно (вследствие отдаленности звука или каких-либо препятствий на его пути), то ухо воспринимает лишь какой-то неясный, идущий извне звук. Ибо без определенной переданной и сохраненной с самого момента отделения

от звучащего предмета гармонии и связи никогда не может получиться отчетливого слухового восприятия.

И нет никакого основания думать, что когда какой-нибудь звук, например, был раз выпущен в воздух, то в дальнейшем уже сам воздух формируется этими или другими возникшими из него звуками в подобные же звуки, которые, как утверждают некоторые ¹⁰³, уносятся с первыми согласно поговорке «галка с галкой летает» (ибо со стороны воздуха требовалось бы слишком большое усилие, если бы он на самом деле был предназначен для выполнения такой задачи). Дело же происходит так, что одновременно с нашим усилием произнести звук он формируется, как таковой, из определенных пригодных для этого, тонких как дуновение, частиц эманации, или молекул, которые, воздействуя на ухо, вызывают у нас слуховое ощущение.

Доказательством того, что проникающие в ухо молекулы имеют определенную фигуру, может служить уже то, что звук не мог бы приятно или неприятно действовать на слух, если бы он не был наделен либо той гладкостью, которая соответствует ткани органа, либо шершавостью, которая эту ткань раздирает. Мне кажется, что это, безусловно, нетрудно понять всякому, кто сопоставит отвратительный звук скрипящей пилы с приятным звуком лиры или хриплое карканье вороны со сладостным пением умирающего лебедя.

Чтобы не повторять того, что сюда относится, но было уже сказано ранее, я останавлиюсь лишь на следующей трудности: чем объяснить, что ночью голоса более звучны и вместе с силой сохраняют свою чистоту и ясность? Чтобы это понять, следует принять в соображение то, что уже было нами установлено, а именно что движение [звука] совершается через пустое пространство и что молекулы воздуха, сотканые из атомов, перемежаются многими пустотами. К этому надо прибавить, что, поскольку днем бывает тепло и эти молекулы разрежаются, а атомы рассеиваются, заключенные между ними пустые промежутки по необходимости суживаются; поскольку же ночью бывает холодно и молекулы стягиваются, а атомы между собой уплотняются, пустые промежутки расширяются. Известно ведь, что

любое вещество занимает в сосуде больше места, когда оно в нем вскипает и становится более мягким или жидким, чем тогда, когда оно остывает, стягивается и сжимается.

Из этого понятно, что голос, проходя через расширенный воздух и наталкиваясь на многочисленные и часто встречающиеся тельца, либо сильно приглушается, либо раздробляется и многое из него различным образом выбивается и стирается; ночью же, двигаясь через свободные от телец промежутки, он со всей своей силой, беспрепятственно и без ущерба доходит до слуха, сохраняя одновременно со скоростью ясность и отчетливость.

Подобным же образом объясняется, почему пустой сосуд, когда по нему ударяют, издает звук, полный же в этом случае не издает никакого, а также почему более плотные тела, например золото, издают слабый и глухой звук, менее же плотные, например медь, — сильный и ясный.

ГЛАВА XIV

ОБ ОБОНЯНИИ

Что касается чувства обоняния, то следует полагать, что по аналогии со сказанным в главе, посвященной слуху, о голосе и звуке, запах не окажет на него никакого воздействия, если от пахучего предмета не будут переноситься молекулы или какие-то тельца, настолько соответствующие органу обоняния (как известно, это ноздри), что они могут его возбуждать и на него воздействовать.

Что от вещей исходят и изливаются запахи, доказывается уже одним тем, что все существующие пахучие вещи издают более сильный запах, если их сломать, растереть или разредить, нагревая на огне, чем тогда, когда они целы и нетронуты. Это происходит, конечно, потому, что множество телец, способных воздействовать на чувство обоняния, как бы сжаты и связаны внутри пахучего тела; когда же это тело сломано, растерто или сгорело, от него начинает исходить и распространяться пар или нечто вроде дыма, который, проникая в орган обоняния, может на него воздействовать.

Это воздействие, далее, обычно бывает либо беспо-

рядочным и несогласным, и в таком случае мы имеем неприятные запахи, либо мягким и гармоничным, и тогда возникают запахи приятные. Действительно, следует полагать, что так как молекулы или тельца некоторых запахов однородны и имеют поверхность, соответствующую [тканям органа обоняния], другие же в равной степени наделены более многочисленными и большими углами, то вследствие этого одни запахи, как бы лаская обоняние, доставляют ему удовольствие, другие же, как бы терзая его, причиняют ему страдание.

Конечно, совершенно различное воздействие должны оказывать проникающие в ноздри тельца запаха, когда, например, разлагаются трупы или же когда сцена усыпана свежим киликийским шафраном. Дело надо себе представить следующим образом: подобно тому как рука, коснувшись пуха, сама в него погружается, а тронув крапиву, отдергивается, так как в первом случае гладкость, а во втором шершавость (т. е. множество колючек) производят противоположные действия, точно так же тельца, исходящие от шафрана, должны быть гладкими, а тельца, исходящие от трупа, должны быть колючими, для того чтобы первые ласкали и привлекали обоняние, а вторые раздражали его и отталкивали.

Больше того, так как соотношение частиц разных животных (в том числе и у людей) различно, и, таким образом, у одних из них орган обоняния имеет одну ткань, у других — другую, то нисколько не удивительно, что разным животным нравятся разные запахи, ибо это обусловлено также различием фигур составляющих эти запахи телец. Поэтому пчел привлекают цветы, коршунов — падаль, а собаки узнают следы диких зверей (то, что недоступно нашему восприятию), — так, как если бы оставленные этими животными за собой испарения не раздражали наше обоняние в такой же мере, как у собак.

ГЛАВА XV

О ВКУСЕ

То же самое можно сказать о вкусе: так как известно, что его органы — это язык и нёбо и что, вкушая пищу, мы ощущаем во рту вкус, когда, разжевывая ее,

выжимаем из нее сок, подобно тому как мы выжимаем рукой пропитанную водой губку, и так как, далее, этот выжатый сок распространяется через поры или переплетающиеся в языке каналы и через нёбо, то в общем можно утверждать, что приятен тот вкус, тельца которого мягко и нежно касаются языка, а горек, соленен, остр, кисел, терпок и вяжущ тот вкус, тельца которого задевают язык грубо и больно. В самом деле, мед и молоко могут вызвать приятное ощущение в языке, а полынь и тысячелистник — неприятное, потому что первые состоят из более гладких и круглых телец, вторые же — из шершавых и крючковатых, вследствие чего те касаются языка нежно, эти же колот его и терзают.

Вот почему близки к правильному определению те, кто утверждает, что атомы, вызывающие приятный вкус, круглы и гармоничны по своей форме; атомы, вызывающие терпкий вкус, обладают громоздкой фигурой; у атомов, вызывающих противный вкус, фигура многоугольника и наименее кругла; атомы, вызывающие острый вкус, имеют заостренную, конечную, кривую, нетонкую и некруглую фигуру; атомы, вызывающие пряный вкус, шаровидны, тонки, угловаты и кривы; атомы, вызывающие соленый вкус, угловаты и равномерно искривлены; атомы, вызывающие горький вкус, округлы, легки, искривлены, малы; наконец, атомы, вызывающие вкус жирного, тонки, круглы, малы.

Особенно заметим, что так как соотношение частей, из которых состоит организм как животных, так и людей, у разных особей самое разнообразное и так как если они различаются между собой по внешним очертаниям тел, то они не могут не различаться и строением своих внутренних тканей, то можно утверждать, что приятное на вкус для одних, будь то животных или людей, неприятно на вкус для других, потому что тельца, составляющие вкус данной вещи, подходят к ткани соответствующего органа первых и приспособлены к ней, но не подходят к ткани соответствующего органа вторых и к ней не приспособлены. Например, имеющиеся в языке круглые каналы могут легко принимать круглые атомы, треугольным же они оказывают сопротивление; имеющиеся же в ткани треугольные проходы

легко принимают треугольные атомы и оказывают сопротивление круглым.

Из сказанного становится даже понятным, почему при лихорадке перестает нравиться то, что нравилось раньше. Это происходит потому, что из-за изменений в ткани и последующего изменения конфигурации пор фигуры проникавших в них телец, соответствовавшие им раньше, в данном случае им уже не соответствуют.

Равным образом находит себе объяснение тот факт, что пища, полезная для одного живого существа, оказывается острым ядом для другого. Например, от цыкуты или чемерицы, губительных для человека, тучнеют козы и перепела. Дело в том, что из-за различий внутренних тканей у разных видов живых существ может оказаться, что то, что соответствует ткани одного животного, не соответствует ткани другого.

ГЛАВА XVI ОБ ОСЯЗАНИИ

Переходя, наконец, к осязанию, мы будем говорить не о том общем всем телам свойстве, в силу которого они, как мы говорим, могут касаться друг друга своими поверхностями (в отличие от пустого пространства, которое не может ни касаться, ни испытывать касания), а о том свойственном лишь живым существам чувстве осязания, которое не существует вне восприятия души и имеет своим органом не одну часть, а все части тела. Об этом чувстве я присовокуплю, что его восприятия имеют тройный характер.

Ибо, во-первых, может чувственно восприниматься внешний предмет осязания, т. е. предмет, прикасающийся [к нам] или внедряющийся извне. Я имею в виду такое прикосновение, когда, например, рука чувствует камень, к которому она прикасается, или плечо — положенную на него тяжесть. О внедрении я говорю в том случае, когда, например, от теплой вещи, испускающей тепло, или от холодной, испускающей холод, проникают в поры тельца, укрепляющие его или ему повреждающие в зависимости от состояния, в котором оно до этого находилось.

Во-вторых, [акт осязания осуществляется], когда что-нибудь находившееся внутри выводится наружу, что иногда, особенно когда это раньше служило в тягость и беспокоило, сопровождается чувством удовольствия, например когда выделяется семя; иногда же это сопровождается чувством страдания, как, например, когда углы телец раздражают проходы, что бывает при странгурии, т. е. затрудненном мочеиспускании.

Наконец, [акт осязания осуществляется], когда что-нибудь находящееся внутри самого тела совершает такие движения, при которых оно пробивает, растягивает, разрывает, сотрясает, прокалывает, царапает, обдирает, раздувает и разламывает ткани или другими бесчисленными способами расстраиивает и нарушает врожденную конституцию организма и сильно раздражает чувство. Так возникают и головная боль, и болезненное состояние других внутренних частей тела, причем живое существо воздействует на самого себя так, как если бы кто-нибудь собственной рукой стал наносить вред какой-либо части своего тела.

ГЛАВА XVII

О ДУХЕ, ИЛИ ИНТЕЛЛЕКТЕ, УМЕ, РАЗУМЕ И ЕГО МЕСТОНАХОЖДЕНИИ

Однако довольно о чувстве. Следует уже перейти к вопросу о духе, который часто называют то интеллектом, то умом, то разумом, а то и разумной важнейшей частью тела. Мало того, очень часто он называется также мышлением, воображением, мнением, благоразумием; духу свойственно, получив импульс от чувства, думать или, иначе говоря, что-нибудь воспринимать, постигать, придумывать, о чем-нибудь размышлять, раздумывать и что-нибудь взвешивать.

Ткань духа в самом деле должна состоять из тончайших, легчайших и самых округлых телец, т. е. таких, тоньше и подвижнее которых ничего не может быть. Ведь ничто быстрее не активизируется и не действует в каком-либо направлении, чем ум, который немедленно делает вывод из всех своих замыслов и предположений. Отсюда ясно, что не бывает ничего быстрее действий и мыслей разума.

И конечно, подобно тому как вода более подвижна и текуча, чем мед, потому что она состоит из более гладких, маленьких и более круглых телец, соответственно надо считать, что ничто не состоит из более круглых, маленьких и гладких телец, чем разум, потому что ни одна вещь не может быть более быстрой, подвижной и гибкой, чем он.

В той части тела, в которой находится дух, он так связан с душой и ее долей, сосуществующей с ним в этой же части, что они образуют неразрывное единство и единую природу. Однако дух всегда в том смысле сохраняет и удерживает свою природу, что ему присуща способность мыслить, душе же — способность быть подверженной аффектам, хотя вследствие вышеуказанной связи обычно считают, что душа также мыслит, а дух также подвержен аффектам.

Ведь хотя дух свободен от аффектов, или страстей, однако, так как страсти, зависящие от мысли, возбуждаются в той части души, к которой относится способность мыслить и в которой душа образует единство с самим мыслящим духом, подобно тому как страсти, зависящие от чувства, возбуждаются в тех частях души, к которым относится чувство, то единство духа и души, существующее в указанной части [тела], принимается обыкновенно за единый дух, которому также приписываются страсти.

Вот почему, представляем ли мы себе дух как нечто самостоятельное или в соединении [с душой], он по крайней мере по сравнению с остальной частью души обладает одной особенностью: подобно тому как нас не мучает боль во всем теле тогда, когда у нас болит голова или глаз, точно так же и наш дух иногда испытывает скорбь или радость, в то время как рассеянная по всему телу остальная часть души от такого аффекта свободна. Я говорю «иногда», ибо может случиться, что дух поражен столь сильным страхом, что этот страх потрясает одновременно и всю остальную душу: выступает пот, лицо покрывается бледностью, язык заплетается, в глазах темнеет, в ушах звенит, подкашиваются ноги и, наконец, человек падает.

Мало того, дух может считаться более существенным

фактором жизни, чем душа или остальная часть души, поскольку душа, несомненно, не может в течение самого короткого времени находиться в членах без духа. Дух же остается и тогда — и благодаря ему сохраняется жизнь, — когда отсечены многие члены тела и вместе с ними большая часть души. Совершенно так же зрачок имеет большее значение для зрения, чем остальная часть глаза, поскольку при повреждении зрачка, даже если остальные части глаза остаются невредимыми, зрение гибнет, если же зрачок здоров, зрение сохраняется, несмотря на повреждение остальных частей.

Далее, что касается местонахождения духа, или разумной части [души], то его, по-видимому, можно себе представить только в средней области груди, следовательно, в диафрагме или в самом сердце, которое как раз находится в указанной области. Это доказывают испытываемые нами в глубине груди аффекты страха и радости, а также и другие аффекты, зависящие, как мы знаем, от мысли и мыслящего духа.

Высказанный здесь взгляд, согласно которому душа или разумная душа, состоя из атомов, имеет как бы телесную природу, опровергнут в третьей главе четырнадцатой книги последней части третьего раздела «Физики», где трактуется вопрос о бессмертии души.

ГЛАВА XVIII

ДУХ МОЖЕТ МЫСЛИТЬ ТОЛЬКО ПРИ ПОСРЕДСТВЕ ПРОНИКАЮЩИХ В НЕГО ОБРАЗОВ

Трудность заключается лишь в вопросе, каким образом дух побуждается к тому, чтобы что-нибудь мыслить? Но так как ясно, что вещи мыслятся духом таким же образом, как они видятся зрением, то ясно, что, подобно зрению, размышление должно совершаться путем проникновения [в разум] образов.

Дело в том, что кроме образов, которые проникают в глаз и благодаря приспособленности к его ткани вследствие своей несколько большей толщины вызывают в нем акт зрения, по воздуху должны носиться бесчисленные другие, значительно более тонкие образы, как было сказано несколько выше, либо отделившиеся

от тел, либо образовавшиеся в самом воздухе. Они проникают через тело и, приспособленные к ткани духа, вызывают в нем там, где они его достигают, акт мышления.

Следовательно, подобно тому как мы видим, например, льва в силу того, что образ его проникает в глаз, точно так же мы мыслим льва потому, что образ его проникает в разум. Что же касается того, что мы мыслим иногда кентавров, сцилл и подобные же существа, которые не существуют и никогда не существовали, то это может происходить не столько потому, что такие образы возникают сами собой, сколько потому, что, например, образы человека и лошади, встречаясь, легко вследствие своей тонкости соединяются (подобно паутине или золотой мишуре) и сливаются затем в единый образ, который приписывается кентавру¹⁰⁴.

Следует, впрочем, принять во внимание, что когда мы иногда бодрствуя или во сне упорно мыслим об одном и том же, то это происходит не потому, что мы пользуемся одним каким-нибудь образом одной и той же вещи, а потому, что мы пользуемся непрерывным потоком многих следующих друг за другом образов, причем если все они возникают [в нашем уме] в одном и том же положении, то мыслимый нами предмет представляется нам неподвижным; если же они возникают в различных положениях, то предмет представляется нам подвижным. Вот почему нам преимущественно во сне представляются образы¹⁰⁵, которые движутся и в такт жестикулируют руками и другими членами.

Однако как объяснить, что наш разум немедленно мыслит все, что бы нам ни заблагорассудилось? Дело в том, что, несмотря на имеющиеся повсюду наготове разнообразнейшие образы, большая часть их минует нашу мысль, и лишь те из них воздействуют на разум, на которые он обратил внимание и которые он пожелал заметить, приготовившись мыслить. Разве мы не наблюдаем, как, например напрягаются и приготавливаются глаза, собираясь рассмотреть что-нибудь маленькое, и, пока они это внимательно рассматривают, все остальные предметы для них как бы не существуют, хотя они воспринимают также и их образы?

Далее, если разуму требуется некоторое внимание для того, чтобы отчетливо воспринять вещи, то тем большее внимание требуется ему, чтобы составить себе о них простое мнение или вынести о них утвердительное либо отрицательное суждение; однако самое сильное внимание требуется разуму для того, чтобы вывести умозаключение о тех же вещах: ведь преимущественная его забота — это не допускать бессмыслицы.

Однако мы эти вопросы уже обсуждали, когда говорили о критериях¹⁰⁵, и с точки зрения исследования природы вещей здесь достаточно прибавить следующее. То, что природа делает очевидным, человеческий разум сначала наблюдает, а затем исследует, делая дополнительные открытия, иными словами, постигает причины вещей, но причины одних вещей — раньше, других — позже; иногда он одолевает эту задачу в более продолжительное время, иногда — в менее продолжительное, но в конце концов достигает совершенного познания.

ГЛАВА XIX

О ДУШЕВНЫХ АФФЕКТАХ, ИЛИ СТРАСТЯХ

Кроме чувства остается другая часть неразумной души, которая может быть названа аффективной вследствие того, что в ней обычно возбуждаются аффекты, или страсти. Эту часть души по некоему преобладающему в ней состоянию называют даже «склонностью» или «страстным влечением», хотя имеются и такие, которые различают вожделеющую и гневающуюся части души.

Далее, так как, согласно вышесказанному¹⁰⁶, аффекты, зависящие от чувства, образуются в чувствующих частях [тела], те же, которые зависят от мнения, возникают в самом сердце, и так как, кроме того, имеются два основных аффекта, а именно удовольствие и неудовольствие, или страдание, причем первый аффект родствен душе и приноровлен к ней, последний же враждебен и противен [ее] природе, — ввиду всего этого следует предположить, что оба эти аффекта возбуждаются не только в самом сердце (в этом случае удовольствие выступает под именем радости, веселья, ликования, восторга, а

неудовольствие под именем печали, уныния, тоски), но также и в других частях, в которых аффект страдания возникает в случае их отклонения от естественного состояния, а аффект удовольствия — в случае возвращения к нему.

В самом деле, если бы все части могли оставаться в их естественном состоянии, то либо не существовало бы аффектов совсем, либо если бы и существовал какой-нибудь, то его следовало бы назвать удовольствием вследствие [лежащего в его основе] тихого и спокойного состояния. Однако так как в результате непрерывного движения первоначал в животном организме одни из него удаляются, другие же в нем появляются, одни раздвигаются, другие сдвигаются и т. д., или же вследствие движения, происходящего в окружающих вещах, некоторые первоначала приближаются к животному организму, проникают в него, изменяют в нем что-то, нарушают, отделяют и т. п., и таким образом возникает аффект страдания (причем первая из указанных причин имеет своим следствием страдание, испытываемое, например, при голоде, жажде или при болезни, последняя же — страдание, испытываемое при ожоге, ушибе, при вывихах и ранении), то ясно поэтому, что самым первым возникает аффект страдания, и так как он противен природе, то одновременно с ним возникает аффект отвращения или бегства от него, а также и от самой причинившей его вещи, которая называется злом.

Но непосредственно за страданием появляется страстное желание освободиться от него или жажда такого состояния, которому страдание чуждо, а в силу этого также жажда той вещи, которая устраняет страдание и потому называется благом. И вот, когда страдание устранено и совершилось возвращение к лучшему, т. е. в естественное состояние, тогда-то и возникает сопровождающее [этот процесс] удовольствие. Аффекта удовольствия, таким образом, не бывает, если ему не предшествовал какой-нибудь вид страдания, что легко показывают хотя бы наблюдения над голодом и жаждой и над тем удовольствием, которое доставляют еда и питье.

Ибо удовольствие возникает [как облегчение от страдания], например, когда от внутреннего действия

большинство частиц тепла рассеивается, вследствие чего разрежается само тело и разрушается вся его природа, особенно же начинает сосать в желудке; или когда скопившиеся в желудке из другого места тельца тепла вызывают в нем жар, отчего возникает боль, и в это время начинает поступать пища, которая, как я говорю, восполняет пробел, поддерживает члены и заглушает обнаруживаемую нашими членами и сосудами жажду есть; или начинает поступать питье, которое умеряет жар, увлажняет засохшие части и возвращает их в первоначальное состояние; кроме того, то и другое сопровождается спокойным, приятным и радостным чувством, которого, как известно, не бывает тогда, когда кто-либо ест, не будучи голодным, или пьет, не испытывая жажды.

Таким образом, как мы видим, есть четыре рода аффектов души: страдание и удовольствие как крайние аффекты, желание избежать [страдания] и страстное влечение как лежащие посередине. Эти аффекты я называю родовыми, так как остальные — это их виды, причем возникают они при посредстве мнения и могут быть преимущественно отнесены к страстному влечению и желанию избежать [страдания].

Ибо, как я укажу мимоходом, страстное влечение называется, в частности, волей, когда разум хочет того, что он мыслит и считает благом, а желание избежать страдания называется отвращением, когда он отвергает то, что мыслит и считает это злом; но наряду с этим и любовь, например, — это воля, которая влечет нас к какому-либо наслаждению; ненависть — отвращение, в силу которого мы отказываемся от общения с кем-либо; с другой стороны, гнев, по-видимому, есть не что иное, как страстное желание, влекущее нас к мщению, страх же — не что иное, как желание избежать зла, ожидая которого мы сжимаемся и как бы уходим в себя. Точно так же обстоит дело и с остальными аффектами.

Впрочем, страстное влечение (и соответственно также желание избежать [зла]) частью возникает [у человека] по самой [его] природе и в силу необходимости удовлетворить какую-либо потребность с целью сохранения неврежденной природы [тела]; частью же причиной

этих аффектов бывает мнение, которое хоть иногда и соответствует установлениям природы, но с такой силой стремится устранить какой-нибудь их недостаток, что устранение это переходит в свою противоположность; иногда же, наконец, это мнение ничего общего не имеет с природой и не ведет ни к какому устранению каких-либо ее недостатков; всем этим обусловлено, что некоторые желания естественны и необходимы, другие — естественны, но не необходимы, третьи же — и не естественны и не необходимы, а скорее суетны.

Естественны и необходимы те желания, которые стремятся устранить как недостаток в чем-либо, так и страдание, порожденное этим недостатком: такова потребность в пище, питье и одежде, защищающей нас от холода. Естественны, но не необходимы желания, которые лишь разнообразят удовольствие и совершенно не нужны для устранения страдания, как, например, стремление к изысканным блюдам или даже к любовным утехам: стремление к этим последним хотя и заложено в нас природой, но от них все же можно воздержаться без всякого ущерба. Не естественны и не необходимы, наконец, те желания, цель которых — не устранение страдания, порожденного каким-либо естественным недостатком, а лишь удовлетворение суетного мнения, как, например, стремление к венкам, статуям¹⁰⁷, роскоши, дорогой одежде, золоту, серебру, слоновой кости и т. п.

Относительно сказанного следует лишь заметить, что удовольствие заключается в наслаждении благом, страдание же — в перенесении зла. Вот почему первое, без сомнения, сопровождается своего рода расширением и подъемом души, последнее же совершается не без некоторого ее сжатия и упадка: и нет ничего удивительного в том, что душа по возможности расширяется, чтобы пропустить в себя благо, и сжимается, чтобы не допустить зла.

Далее, расширение и растяжение души происходят потому, что в момент, когда образ блага или приятной вещи воздействует на чувство и приводит в движение также душу, тельца, из которых этот образ состоит, таким образом проникают в органы чувств или в самое

сердце, что, соответствуя в той же мере ткани души, как и ткани тела, они особенно ласкают душу, приятно воздействуя на нее, и как бы цепочками влекут и тащат ее к той вещи, от которой они отделились; в результате всего этого душа, обращенная к вещи и увлеченная ею, в своем стремлении к наслаждению с усилием как бы выскакивает, насколько может, ей навстречу.

Сжатие же происходит вследствие того, что в момент, когда образ зла или, вернее, неприятной вещи воздействует на чувство, или на дух, тельца, из которых этот образ состоит, одновременно так колют, точно крохотные пики или жала, и орган осязания и душу, что разрушают ткань этой последней; чтобы по возможности этого избежать, душа сжимается и отступает к своему центру или как бы корню, т. е. туда, где находятся сердце или дух.

Нет, далее, необходимости повторять что-либо из уже сказанного выше¹⁰⁸, а именно что от самой ткани души зависит склонность одних живых существ к ярости, других — к страху или приспособленность третьих к спокойным движениям. Не надо также добавлять, что такое разнообразие наблюдается среди людей в зависимости от того, преобладают ли в их душе первоначала огня, дыхания или воздуха. Да и вообще можно наблюдать, что даже очень воспитанные люди не могут настолько выдернуть с корнем эти семена, чтобы один не был более склонен к гневу, другой — к страху, третий — к кротости. К тому же разнообразие нравов, которое мы так часто наблюдаем как среди животных, так и среди людей, явно обусловлено различной смесью у них этих семян между собой.

ГЛАВА XX

О ПРОИЗВОЛЬНОМ ДВИЖЕНИИ, И В ЧАСТНОСТИ О РЕЧИ И О ПРИСВОЕНИИ НАЗВАНИЙ

Так как душа по своей природе подвижна и способна двигать как тело, в котором она пребывает, так и его члены, то известно, что каждый раз, как она теми или другими движениями выводит тело и члены из состояния покоя, это делается потому, что она обладает

волей к этим движениям. Воля эта возбуждается духом, обладающим способностью воображения, а воображение порождается образом, или изображением, которое его активизирует. Ведь дух, или ум, никогда не начинает действовать без того, чтобы предварительно увидеть что-то, но он не может ничего предварительно видеть без изображения, или образа.

Итак, когда мы, например, двигаем ногами и ходим, то это делается потому, что предварительно образы ходьбы представляются духу и его возбуждают. От этого возникает воля к ходьбе. Дух, приведенный в такое состояние, что он стремится ходить и двигаться, немедленно передает импульс той части души, с которой он соединен, она же передает его всей остальной части души, рассеянной по телу, и в частности в большом количестве в голених и ступнях. Таким образом, постепенно активизируется и приводится в движение вся масса [тела]. Укажу мимоходом, что и воздух несколько способствует этому движению постольку, поскольку все тело при этом разрезается и он проникает в его части. Таким образом, существуют причины движения тела, подобно тому как и корабль толкают и весла и ветер.

Что движение, далее, исходит от самого сердца, в котором находится дух, видно уже на следующем примере: мы иногда наблюдаем, что лошади, когда внезапно открываются конюшни, служащие им своеобразными темницами, не в состоянии столь же внезапно устремиться на волю, как этого желает их разум. Дело происходит так, как будто должна быть собрана и приведена в движение вся субстанция души, рассеянная по членам, чтобы она пропиклась тем же стремлением, что и сам разум. Таким образом, импульс к движению исходит сначала от воли духа и уже потом распространяется по телу и членам.

И правда, может показаться странным, что крохотные тельца, из которых состоит как ум, так и душа, способны двигать, гнуть и переворачивать такую тяжесть, как масса тела; однако что же тут удивительного, если столь тонкая вещь, как ветер, с огромной силой толкает гигантскую массу корабля и одна рука, один руль поворачивает и направляет этот корабль, движущийся с лю-

бой скоростью. А разве нет таких машин, которые при помощи блоков и колес передвигают и поднимают огромные тяжести, причем даже без особых усилий?

Впрочем, так как из всех видов движений, при помощи которых мы по желанию и произвольно двигаем части тела, особого внимания заслуживает то, которое мы наблюдаем в области языка и называем речью, то, очевидно, необходимо остановиться на этом специально.

У обладающих дыханием живых существ язык устроен так, что он способен на разный лад прерывать и как бы формировать с усилием выдыхаемый и создающий поэтому звук воздух; так как все животные чувствуют свои возможности и знают, какую из своих способностей как применить (потому бык бодается рогами, лошадь бьет копытом, лев впирается [в добычу] зубами и когтями, птица довергается крыльям), то, говоря, животные и в особенности люди, чувствуя, что их язык способен выражать аффекты духа (даже тогда, когда они желают высказаться о чем-то впадшем), выпускают звук, называемый голосом, и этот голос различным образом изменяют при помощи языка и других частей, служащих для его варьирования.

Я говорю, конечно, и о животных, так как мы видим, что и они выпускают разные звуки в зависимости от того, радуются ли они, или им больно, охвачены ли они страхом или преследуют какую-нибудь добычу. Ведь, например, собаки издают одни звуки, когда, разъяренные, они угрожающе рычат; другие, когда они лают и все заполняют своими голосами; еще иные, когда они нежно лижут своих щенят, тормозят их лапастью и лапами, будто кусая, на деле же лишь ласково урча; наконец, они еще воют, запертые в доме, и воют на другой лад, когда, припав телом к земле, стараются увернуться от побоев. Различно бывает также и ржанье копы: то он попросту ржет, содрогаясь всем телом; по-другому он призывает ржаньем кобылу и еще по-другому, прищипоренный всадником, выпускает храп из раздутых ноздрей. Пернатые также выпускают различные звуки в зависимости от того, спорят ли они о добыче, чувствуют ли перемену погоды или просто щебечут на досуге.

Однако человек в сравнении с другими живыми существами особенно живо чувствует возможности языка и на многие лады способен его изгибать, испуская таким образом много членораздельных звуков, пригодных к обозначению очень многих предметов. Отсюда и возникает разговор, или речь, при помощи которой люди общаются между собой, обозначая в словах свои душевные страсти и другие вещи так же, как если бы они указывали на них кивком или пальцем.

Так как в этой связи обычно задается вопрос, каким образом люди впервые стали давать имена обозначаемым вещам, то следует знать, что имена не были установлены просто по уговору между людьми или при помощи закона¹⁰⁹, но сама природа людей и естественные наклонности, присущие отдельным племенам, привели к тому, что, когда люди сталкивались с предметами, они под влиянием специфических душевных движений и под впечатлением свойственных [каждой вещи] образов или вида [этих вещей] испускали особым образом воздух из рта, а также дробили и расчленяли его в зависимости от силы отдельных аффектов и видений, а иногда и в зависимости от особенностей разных мест, т. е. разного характера неба и земли в различных странах. И так как произнесенные звуки соответствовали всему этому и особенно были связаны с желанием обозначить какие-нибудь другие предметы, то отсюда возникли названия вещей.

Когда же какие-нибудь люди хотели обозначить другие предметы, находящиеся вне поля их зрения, они произносили также какие-то определенные звуки и слова, и [говорившие] вынуждены были всегда повторять их за ними; либо слушатели, стараясь при помощи размышления и догадки уловить, о чем идет речь, привыкли наконец понимать смысл речей говоривших.

Но так как разные люди издавали разные звуки, называя одну и ту же вещь другим людям, и отсюда [для каждой вещи] возникло по несколько названий, то впоследствии у каждой народности постепенно и как бы с общего согласия были отобраны названия, пригодные для обозначения вещей, и распределены таким образом, чтобы эти обозначения, с одной стороны, были как мож-

но менее двусмысленными и, с другой стороны, чтобы фраза, объясняющая вещи, могла быть как можно более краткой.

Из всего сказанного я заключаю, что первые люди дали вещам названия не в силу подлинного знания и не по чьему-либо приказанию и повелению (да и откуда могло быть у этого предполагаемого человека знание или власть, благодаря которым он мог бы заставить большинство людей пользоваться предписанными им словами), а в силу некоего естественного побуждения, подобного тому, которое заставляет кашлять, чихать, стонать, мычать и лаять. Вот почему можно утверждать, что названия существуют не в силу установления, а от природы, поскольку они как бы ее творение и определенный естественный результат. В самом деле, способность давать вещам название — это способность того же порядка, как видеть вещи и слышать (что, несомненно, есть результат работы природы).

ГЛАВА XXI

О СНЕ И СНОВИДЕНИЯХ

Нам остается еще кое-что сказать о сне и о смерти живых существ — двух родственных вещах, из которых одна есть бездействие, другая же — угасание чувств: недаром затаскана поговорка, что смерть — это вечный сон.

Сон наступает тогда, когда разлитые по всей массе тела части души либо собираются и сжимаются плотно, либо, наоборот, рассеиваются или когда какие-нибудь тела, проникшие в организм с воздухом либо с пищей, наталкиваются на эти рассеявшиеся частицы души и некоторые из них выгоняют из тела, другие же вдавливают внутрь и приводят в расстройство. Именно при таких условиях тело, лишенное своей обычной опоры и управления, становится дряблым, причем расслабляются все его члены, опускаются руки и веки, подгибаются колени, и, наконец, замирает всякое чувство.

Разумеется, так как нет никакого сомнения, что источник чувства — это душа, то следует полагать, что, когда чувство сковано крепким сном, душа бывает рас-

строена и изгнана наружу, но, конечно, не вся — ведь в таком случае это было бы не столько сном, сколько смертью — а лишь ее часть; оставшаяся часть души вдавливается внутрь, где она оказывается похороненной, словно огонь под слоем пепла. И подобно тому как, если пошевелить угли, огонь, казалось бы потухший, словно просыпается и вспыхивает пламя, точно так же может снова пробудиться в членах чувство, как бы воспрянув от смерти.

Говоря о проникновении из воздуха телец, производящих это выталкивание [души], я подразумеваю отчасти внешний воздух, который никогда не перестает паталкиваться на тело и об него ударяться (ведь этим обусловлено уплотнение и отвердение внутренних частей всякого живого существа), отчасти же внутренний, иначе говоря, тот, который то вдыхается, то выдыхается ртом. И вот когда удар этих обоих воздушных масс доходит через узкие проходы до первых начал, то в их расположении происходят такие нарушения, что часть их выходит наружу, часть уходит глубоко внутрь, та же часть, которая остается в членах, не способна выполнять свои обычные функции, так как она вследствие всевозможных разрывов лишена всякой внутренней связи.

Говоря о тельцах, проникающих с пищей, я имею в виду, что пища, распространяясь внутри по венам, действует так же, как и воздух, и, чем она обильнее, тем ее воздействие сильнее. Вот почему сон, наступающий в результате приема пищи, бывает обычно более крепким; это результат более сильных нарушений в расположении частиц, таков же результат чрезмерной усталости, наступающей вследствие большей, чем обычно, разбросанности тех же частиц.

Впрочем, поскольку может показаться непонятным, каким образом у нас во время сна возникают сновидения, то следует принять во внимание сказанное несколько выше, а именно что всюду постоянно блуждают образы бесчисленных вещей. Благодаря своей тонкости эти образы проникают в тело и, коснувшись духа, находящегося в средней части груди, так воздействуют на него, что заставляют его мыслить те вещи, отображения которых они собой представляют. Разумеется, по-

сколько эти образы проникают в спящего не в меньшей степени, чем в бодрствующего, и одинаково возбуждают их дух, то нам кажется, будто мы во сне видим вещи так, как если бы мы бодрствовали.

То обстоятельство, что мы во сне принимаем наши сновидения за действительность, объясняется тем, что из-за скованности наших чувств сном ничто не может указать нам на наше заблуждение и напоминанием о реальной действительности разоблачить наши ложные представления; при этом помимо всего бездействует также наша память, и мы, например, принимаем за живых тех, кто уже давно умер, ибо, непосредственно созерцая их образы, мы забываем об их смерти.

Ты спросишь, чем объясняется, что нам чаще всего снится именно то, к чему мы больше всего привержены и чему мы в бодрствующем состоянии уделяем особенно много внимания (ораторы во сне произносят речи, воины сражаются, моряки борются с ветрами, игроки упражняются в играх и т. д.); это наблюдается не только у людей, но и у других живых существ: лошади потеют и тяжело переводят дыхание во сне, как бы состязаясь в бегах; охотничьи собаки дрыгают ногами, неожиданно издавая звуки, часто поводят ноздрями, нюхая воздух, и т. д.? На это следует ответить: все это происходит потому, что вследствие только что происшедшего стеснения духа остались открытыми проходы, через которые проникают привычные образы, которые скорее, чем другие, пробуждают душу.

Из всего сказанного в этой главе ясно видно, что не даром жаждущему снится источник, из которого он пьет, а чувствующему позыв помочиться — ночной горшок, в который он испускает мочу. Это объясняется тем, что внутренние движения как бы открывают проходы, проникая через которые образы связанных с этими движениями вещей приводят в движение наш дух. Таким образом также случается, что вследствие скопления многих родственных образов в нашем духе совершаются какие-то большие движения, и человеку, видящему сон, тогда кажется, что он очень мудр, что он совершает и говорит нечто великое; иногда он поднимает крик, как если бы его кто-нибудь резал либо терзали пантера или

лев, иногда он вскакивает в испуге, когда ему кажется, что он стремглав падает с высокой горы, и, проснувшись, он едва может прийти в себя.

ГЛАВА XXII

О СМЕРТИ

Что касается смерти, то она есть не что иное, как исчезновение чувств вследствие ухода [из тела] души. Я говорю здесь не только о той деятельности чувств, которую прекращает и сон, а вообще о способности чувствовать, которая погибает вместе с душой, причем одновременно погибает также и дух, так что принято считать, что с уходом души уходит и связанный с ней дух.

В самом деле, до тех пор пока душа находится в теле, оно никак не может быть лишено чувств, даже если в нем не хватает другой какой-нибудь части. Но чувство погибает одновременно с душой, как только подвергается разрушению то, в чем душа содержится, будь это тело в целом или именно та часть, в которой она находится. При этом тело может целиком или частью оставаться в течение некоторого времени нетленным, ибо оно все же лишено чувств там, где от него отделилась масса атомов, необходимая для образования природы души.

С другой стороны, по мере разрушения тела рассеивается и душа и не обладает уже прежними способностями, т. е. она не может больше двигаться, а следовательно, и чувствовать. Ведь нельзя же себе представить, чтобы одна и та же вещь продолжала чувствовать и тогда, когда она потеряла прежние движения и прежнее расположение частей, или когда нет больше того, что раньше ей благоприятствовало, в чем она содержалась, существовала и получала указанные движения. С душой дело обстоит точно так же, как с глазом, который, будучи вырван с корнем и отделен от тела, с которым он раньше был связан, неспособен больше видеть.

Когда же я говорю, что рассеивается душа, то я имею в виду также и дух, ибо дух неразрывно связан

с душой и не может сохраняться после исчезновения этой последней. Вот почему здесь в равной степени можно говорить о духе и о душе: ведь они одновременно подвергаются рассеянию. Однако такое рассеяние — это, конечно, не обращение в ничто (как то считают необходимым те, кто полагает, что душа есть такая же гармония или соразмерность, как здоровье ^{109a}), но распад на первоначала, или тельца, из которых состоит ткань души. Это, если воспользоваться сравнением, не вода, расплескивающаяся из покачнувшегося сосуда, но вода, превращенная в дым или пар, причем происходит это тем легче, чем более тонкой тканью обладает душа: ведь даже образы дыма или пара могут привести ее в движение.

А что душа расценивается и погибает, ясно уже из того, что раньше она образуется и возникает. Есть, правда, мыслители, которые делают ее вечной ¹¹⁰. Они, конечно, отрицают ее возникновение, чтобы отвергнуть ее разрушение, и допускают, что она существовала до тела, в которое она входит извне; это даст им возможность утверждать, что она переживает тело, из которого выходит невредимой. На это я попутно возражу: они, повидимому, не принимают во внимание, что существовать вечно может лишь то, что приспособлено для этого либо в силу своей плотности, как атомы, либо потому, что оно не может испытывать удар, как, например, пустое пространство, либо, наконец, потому, что ему некуда исчезнуть, как Вселенной. Указанные [мыслители] не принимают во внимание и того, к каким нелепостям может привести предположение, будто столь разные вещи, как бессмертное и смертное, между собой объединены.

Повторяю, я указываю на это мимоходом и спрашиваю лишь, как может душа проникнуть в тело извне, растечься по его частям и все же не распасться и не разложиться, подобно пище, распределившейся по членам организма? И почему надо считать, что она живет и удерживается в теле, как птица в клетке, а не растет и не развивается вместе с ним? И почему же тогда она вместе с телом переживает свою пору расцвета? Или как объяснить, что она в старости боится выйти из

тела, а не рада покинуть эту предполагаемую тюрьму и, подобно змее, сбросить свою смертную оболочку? И наконец, если, уходя из тела, она оставляет в нем некоторые остатки [своей субстанции], то разве можно сказать, что она не подвержена распаду? Если же она их не оставляет, то откуда зарождается в трупе так много червей? ¹¹¹

Ибо утверждать, что столько душ стекаются туда извне и порхают там вроде теней, подбирая подходящую материю, чтобы изготовить себе соответствующие тела и т. д., — разве это не абсурдно? Точно так же смешотворно предположение, что до самого момента совокупления и рождения живых существ последние окружены как бы сонмами душ, которые спорят между собой о том, кому из них проникнуть в [рождающееся] тело.

Если бы души так часто меняли тела животных, то разве последние не должны были бы постепенно менять свои врожденные наклонности: например, лев перестал бы быть свирепым, олень — робким, лисица — коварной, собака удирала бы от оленя, а ястреб — от голубя? Если же кто-нибудь стал бы утверждать, что человеческие души переселяются лишь в человеческие тела, то он не мог бы объяснить, почему душа из мудрой вдруг становится глупой; почему ни один ребенок не бывает благоразумным; почему мы вопреки всем рассказам о себе тех, кто впервые стал это утверждать, никогда не помним нашей предшествующей жизни и совершенных в ней дел?

Душа, следовательно, имеет начало, и с этого момента она растет и мужает вместе с телом, точно так же как она, старея вместе с телом и постепенно теряя силы, неизбежно должна погибнуть.

Сказанное, безусловно, относится и к разуму, который, как известно, постепенно совершенствуется, а затем слабеет, так как он не только болеет болезнями и недугами тела, но помимо всего имеет и свои болезни, для лечения которых существуют особые лекарства; это указывает на то, что происходят добавления, убавления или перестановки каких-либо частиц в его ткани; а напоминать о том, что происходит с разумом в состоянии

опьянения, эпилепсии или умопомешательства, нет уж совсем никакой необходимости.

Следует помнить о том, что разум, подобно уху или глазу, прикреплен к определенной части тела и потому, так же как они, должен иметь начало и конец вместе со всем телом. Это должно быть так уже по одному тому, что для всякой вещи, например для дерева, рыбы и т. п., существует определенная твердо установленная среда, в которой она рождается, проводит свою жизнь и, наконец, умирает и вне которой она существовать не может.

Но так как человек умирает по частям и постепенно испускает дух как бы вследствие делимости души, то разве можно на опыте удостовериться, что дух исчезает не из середины груди, а выходит невредимым через горло и рот? Ибо, что душа выходит из тела как бы просеянной и распределенной по его частям, доказывается гниением, наступающим в трупe по удалении души, единственная причина которого — изменение расположения отдельных частей тела, которое поддерживалось раньше отдельными частями души. Я уже не говорю о том, что когда тело быстрым ударом рассекается пополам или изрезывается на куски, то и душа не может не рассеяться и не оказаться изрезанной таким же образом.

Итак, подобно тому как душа человека не существовала до его рождения, так она не будет существовать и после его смерти, и, как мы не чувствуем боли в период, предшествующий нашему рождению, так мы не будем ее чувствовать и после смерти, когда не будем больше обладать ни чувством осязания, ни каким-либо другим чувством, которого вообще не может существовать в отделившейся от тела душе, так как теперь она уже лишена органов — тех самых органов, в которых только и могут быть чувства и без помощи которых они не могут ни действовать, ни испытывать воздействия.

Отсюда вытекает, что страх перед загробной жизнью следует считать нелепым, точно так же как следует считать нелепыми рассказы о верчении Иксиона на колесе, о скатывании обратно с горы камня, с трудом втачиваемого на нее Сисифом, о том, что чьи-то внутренно-

сти ежедневно отрастают и ежедневно пожираются. Все это, конечно, сказки, точно так же как и то, что рассказывают о Тантале, о Кербере, о Данаидах, Фурнях и об остальных подобных же существах, которые если где-либо и существуют, то существуют в этой жизни вследствие испорченности человеческих нравов¹¹².

Все нечестивые мысли, развитые в этой главе, отвергнуты и опровергнуты нами в третьей главе четырнадцатой книги последней части третьего раздела «Физики», где, возражая Эпикуру, мы доказали, что человеческая душа бессмертна.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

О ТОМ, ЧТО НАХОДИТСЯ В ВЫШИНЕ — НА НЕБЕ И В ВОЗДУХЕ

До сих пор речь шла о земных вещах, теперь следует перейти к вещам небесным, т. е. расположенным и появляющимся в верхней области, простирающейся над Землей. Сюда относятся Солнце, Луна, другие светила и все то, что с ними происходит, — их восход, закат, круговороты, затмения и т. д., а также облака, дожди, ветры, зарницы, громы, молнии и другие аналогичные [явления]. И хотя некоторые выделяют последние из перечисленных явлений и только им дают название *μετέωρα*, т. е. «надземных», однако последовательность требует называть надземными и первые из перечисленных [явлений] и как то, так и другое включить в одну науку — метеорологию (что означает «учение о надземных вещах»).

Здесь, однако, надо повторить то, на что мы указывали в начале [нашего трактата]: познание небесных и воздушных явлений, независимо от того, рассматриваются ли они в связи с другими явлениями, как здесь, или изолированно, как мы это делаем в других наших сочинениях, не должно себе ставить никакой иной цели, кроме достижения невозмутимости духа и выработки твердых убеждений; такова же и цель наших рассуждений по всем другим вопросам.

Это не значит, конечно, — поскольку возникновение

небесных и воздушных тел и явлений имеет или может иметь многообразные причины, а их сущность — многообразную форму проявления, соответствующую проявлениям, доступным чувственному восприятию, — что мы должны держаться единственного способа их объяснения, так же как мы это делаем, когда выдвигаем положения о нравах или такие положения в физике, как: «Вселенная состоит из тела и пустоты», «первоначала вещей неделимы» и т. д., которые лишь при одном способе объяснения соответствуют данным непосредственного восприятия. Напротив, следует твердо придерживаться убеждения в том, что явления данного рода могут быть объяснены не одним, а многими способами и что не следует предпринимать того, что превосходит человеческие силы, а именно останавливаться лишь на одном достоверном способе объяснения, полагая, что он для данного явления единственный.

Я говорю: это следует повторять, ибо надо полагать, что задача натурфилософа не что иное, как пристальное исследование причин главнейших явлений природы, и что отсюда проистекает все то благо, которое кроется в познании небесных явлений и преимущественно в рассмотрении природы всего того, что нами в них наблюдается и что им некоторым образом родственно. И вообще следует держаться следующего правила: *то, что, как полагают, совершается при этих явлениях, совершается многими путями и нет необходимости в том, чтобы это совершалось каким-либо одним путем, поскольку это может совершаться и иным образом.*

Я не настаиваю, конечно, на том, что, в случае нашей приверженности к какому-либо одному объяснению, если оно нас не удовлетворит, мы не должны искать другого естественного объяснения, а должны обратиться к божественным причинам, ибо утверждать это значило бы признавать множественность объяснений там, где имеется лишь единственное. Ведь в этом случае богу приписывались бы заботы и дела, между тем как безусловно и абсолютно необходимо, чтобы в бессмертной и блаженной природе не было ничего такого, что влекло бы за собой расслабленность и расстройство. Стоит лишь разуму представить себе состоя-

ние бессмертия и блаженства, как он сразу постигает, что совершенно невозможно думать, будто божеству присущи заботы и дела.

И конечно, ясно, что при отсутствии такой точки зрения исследование и наблюдение заката, восхода, солнцестояния, затмения и прочих подобных явлений само по себе не приводит к более радостному познанию и те, кто наблюдает эти явления (но при этом не знает, каковы их причины и какова природа небесных тел), испытывают такой же (а может быть, даже и более сильный) страх, как если бы они их совсем не понимали; ибо удивление, порождаемое наблюдением указанных явлений, не может дать предвидения их исхода на основании расположения [светил] и понимания путей, какими крупнейшие из этих явлений совершаются. Этим и объясняется, что мы стараемся измыслить и назвать много причин солнцестояний, закатов, восходов, затмений и т. д., перенося по аналогии эти старания и на выяснение причин сходных явлений у нас, на Земле.

И если только верно, что исследование этих явлений, коль скоро оно приводит нас к спокойствию и к счастью, дает не самые худшие результаты, то вполне уместно искать причины как небесных явлений, так и прочих непонятных вещей соответственно разнообразию способов свершения, присущему сходным явлениям и у нас, на Земле. И менее всего следует считаться с теми людьми, которые не познали ни единственно достоверного способа существования или возникновения какой-либо вещи, ни многих способов, какими что-либо может происходить. Ведь они считают [единственно достоверным] образ вещей, каким он представляется нам издали, не зная при этом, чем нарушается и чем не нарушается наше душевное спокойствие. И если бы мы считали достоверным, что что-либо совершается правильно, и сохраняли благодаря этому безмятежное состояние духа, то, конечно, говоря я, зная, что то же самое [явление] может совершаться многими способами, и, созерцая, как оно совершается одним из них, мы не находились бы от этого в менее невозмутимом состоянии.

Впрочем, все становится на свои места благодаря множественному методу объяснения, соответствующему

данным чувственного восприятия, если мы будем придерживаться того, что само по себе правдоподобно, и считаться с этим. Далее, необходимо наши предположения в отношении явлений, возникающих в вышине, строить на основании явлений, совершающихся у нас; я подчеркиваю: на основании явлений, доступных наблюдению и аналогичных тем, которые наблюдаются в вышине, поскольку такого рода явления могут совершаться различными способами. Вот почему при наблюдении любого небесного явления надо исходить из вещей, имеющих с ним связь, которые не противоречили бы явлениям, различными способами совершающимся у нас, на Земле.

Однако я слишком долго задержался на этом. Поэтому, переходя ближе к делу, замечу, что хотя небом иногда называют всю область, простирающуюся над Землей, так же как и ближе расположенный к нам воздух, однако под названием неба, как и эфира, следует подразумевать ту часть [надземной] области, которая расположена выше и охватывает звезды; воздухом же называется часть этой области, расположенная ниже, в которой возникают и наблюдаются облака, зарницы и другие сходные явления. Таким образом, намереваясь впоследствии говорить о надземных воздушных явлениях, мы начнем с явлений небесных, которые, как мы указали выше, должны также относиться к явлениям, именуемым надземными.

То, что в этом месте не согласуется с представлением о воле провидения, нами опровергнуто, и прежде всего в шестой главе четвертой книги первого раздела «Физики».

ГЛАВА I

О СУБСТАНЦИИ И О РАЗНООБРАЗИИ СВЕТИЛ

Прежде всего, как мы уже указывали выше¹¹³, следует предположить, что Солнце, Луна и прочие светила не возникли отдельно и сами по себе и лишь потом были вовлечены в мир, но образовались, развивались и достигли своей окончательной величины одновременно с ним (так же как земля, море и все другие составные части мира) путем скопления и внутреннего вихревого движения неких тонких субстанций (*naturarum*), воз-

духообразных либо огнеподобных или напоминающих те и другие вместе: в пользу этого говорят чувства.

С земли видно, что небесные светила имеют преимущественно огненную субстанцию, и прежде всего солнце, жар которого так ясно удостоверяет наше ощущение; по видно также, что светила — это не столько чистые огни, сколько некие смешанные скопления, с которыми соединен огонь.

В самом деле, небесные светила могут быть чем-то вроде стеклянных, блестящих дисков, принимающих и отражающих светлые, огнеподобные тельца, гонимые из той самой области эфира, где они носятся; благодаря такому отражению эти тельца могут казаться нам тем, что они и есть на самом деле: ведь совершенно сходные явления совершаются и на Земле. Точно так же возможно, что эти диски представляют собой своего рода облака, освещенные и как бы зажженные, ибо сходным путем образуются ложные солнца.

Но также вполне вероятно, что они представляют собой что-то похожее на челнокообразные сосуды, содержащие в своей вогнутой части огонь, точнее, нечто вроде фонаря или миски с раскаленными углями или расплавленной огненной массой металла. Возможно также, что они представляют собой как бы раскаленные в печи камни или металлические пластинки, ибо ни одно из этих предположений не противоречит [показаниям чувств].

Наконец, более всего вероятно, что, в частности, Солнце представляет собой нечто вроде глыбы земли, напоминающей пемзовую пробку или губку, содержащую внутри огонь и выбрасывающую ослепительный свет через частые поры и выходы, делающие ее проходимой.

И только одно менее всего вероятно, а именно будто, как утверждают некоторые, небесные светила — это одушевленные, живые существа, и вдобавок еще — боги¹¹⁴. Ибо если мы даже признаем, что каждое из этих светил как бы некий мир или, вернее, некая земля, имеющая свой собственный воздух и даже эфир, то все же, подобно тому как наша земля, производя живые существа, сама не есть в силу этого живое существо,

точно так же не могут быть ими и небесные светила, сколько бы мы ни допускали, что кое-какие живые существа могут на них рождаться.

Однако, чтобы разделаться окончательно с этим представлением, на котором, несмотря на сказанное нами сейчас, продолжают все же настаивать [некоторые], утверждая, что такого рода круглые и вращающиеся боги существуют, я не нахожу ничего лучше, как повторить то, на что я уже указал: все это вымыслы и чудачества и не здравые рассуждения, а бред философов, так как, выражая бессмертные вещи смертными словами, они превозносят то, что весьма чуждо блаженству богов и может быть, таким образом, рассматриваемо как нечто недостойное их совершенной природы.

Остается сказать, что еще давно стали различать два рода небесных светил и звезд. Ибо некоторые из них, конечно, нельзя назвать блуждающими, поскольку они всегда сохраняют одно и то же взаимное положение и всегда держатся одного и того же направления от восхода к закату, никогда его не изменяя. Другие же называются блуждающими, а также планетами или «бродячими звездами»¹¹⁵, так как они не сохраняют одного и того же положения ни по отношению к таким же планетам, ни по отношению к другим звездам и в своем круговращении отклоняются то к северу, то к югу.

Если же ты спросишь, откуда это различие среди них, то я отвечу, что, возможно, движение светил по кругу с самого начала подчинено такого рода необходимости: вращение одних из них носило однообразный характер, и так как оно было равномерным, то эти светила приобрели правильное круговое движение; другие же получили вращение, подверженное некоторым отклонениям.

Но возможно также, что в пространствах, по которым движутся светила, в одних местах эфир распределен равномерно, так что он оказывает на них последовательное давление в одном и том же направлении и они равномерно движутся; в других же местах он распределен неравномерно, откуда и происходят наблюдаемые различия.

Сводить, далее, эти явления исключительно к одной причине, в то время как чувственное восприятие показывает, что возможны многие,— все это сумасбродство и ложное мнение тех, кто погряз в никчемной астрологии и дают совершенно вздорное объяснение причин некоторых явлений, так как они не оставляют в покое и божественное существо (считающееся ими в большинстве случаев причиной этих явлений) и не дают ему быть свободным от разных работ.

То, что было сказано в примечании к предыдущей главе, относится также и сюда.

ГЛАВА II

О ВЕЛИЧИНЕ И ВНЕШНЕЙ ФОРМЕ НЕБЕСНЫХ СВЕТИЛ

Что касается величины Солнца и других светил, то она может быть рассматриваема либо в отношении к нашему восприятию, либо сама по себе. В отношении к нашему восприятию она такова, какой она нам представляется, ибо чувство не ошибается, и любая величина светил, воспринимаемая глазом, присуща им самим в том смысле, что они ничего не имеют вне воспринимаемого (*qui conspicitur*) объема, а все то, что они имеют, они имеют внутри него.

Однако величина, рассматриваемая сама по себе или как нечто действительно сущее, может быть немного больше кажущейся, немного меньше либо точно такой же. В самом деле, разве не так же у нас, на Земле, изменяются при чувственном восприятии огни, которые наблюдаются на расстоянии днем и ночью? Ведь либо они кажутся такими, какие они есть на самом деле, как, например, пламя светильника, если его наблюдать вблизи; либо они кажутся меньшими, чем в действительности, как, например, то же самое пламя, наблюдаемое днем и издали; либо, наконец, они кажутся большими, чем в действительности, как опять-таки то же самое пламя, наблюдаемое ночью и издали.

Я говорю: «немного больше или меньше», ибо эта разница, а именно разница в ту или другую сторону между истинным объемом и воспринимаемым, не может быть очень велика. Доказательством этого также могут

служить наши земные огни. Ибо, чувствуя жар огня с любого расстояния, мы с этого же расстояния соответственно правильно воспринимаем и вид этого огня. Следовательно, так как мы жар Солнца чувствуем здесь, на Земле, откуда и смотрим на Солнце, то истинная величина последнего не может очень заметно расходиться [с воспринимаемой].

С одной стороны, можно считать установленным, что расстояние не уменьшает сколько-нибудь значительно объема светил, ибо то, что находится далеко от нас и что мы наблюдаем сквозь огромный слой воздуха, представляется нам имеющим неправильные очертания, Солнце же тем, кто выдерживает его свет, кажется правильным кругом, круг же Луны — это вообще самое четкое из того, что можно видеть. Звезды, правда, мы видим мерцающими, и из-за дрожания их лучей кажется, будто они скачут, однако именно это, с другой стороны, доказывает их близость к нам, позволяющую ясно их видеть; ведь и у нас, на Земле, огни, наблюдаемые вблизи, точно так же переливаются и дрожат, если же их наблюдать издали, они представляются неподвижными и спокойными.

С другой стороны, наше положение подтверждается следующим: если бы истинная величина светил уમાлялась из-за расстояния, то значительно больше должен был бы теряться их цвет, так как ведь известно, что, когда мы удаляемся на большое расстояние от предмета, он сначала перестает восприниматься нами в его настоящем цвете и лишь потом исчезает совсем из виду вследствие утончения своего [образа]. Между тем хотя, казалось бы, для достижения подобного эффекта нет более подходящего расстояния (ведь более далекого расстояния [для нас] не существует), тем не менее светила несколько не теряют свой природный цвет.

Против этой части нашего учения могут быть, конечно, приведены многие возражения, но их легко опровергнуть, если придерживаться очевидности, как мы показывали в нашем сочинении «О природе»¹¹⁶, где, установив это различие между величиной, рассматриваемой в отношении к самой себе, и величиной, рассматриваемой в отношении к нам, мы заявили, что ни тот не до-

пустил никакой нелепости, кто сказал, что величина Солнца равна величине человеческой стопы ¹¹⁷, ни тот, кто сказал, что оно во много раз больше Пелопоннеса ¹¹⁸, равно как и ни тот, кто сказал, что оно по своей величине подобно Земле, ибо величина тех вещей, которые сами по себе больше и меньше, может оказаться одинаковой в отношении к нам, поскольку сами эти вещи наблюдались то издали, то вблизи.

О внешней форме скажу лишь, что, представляясь нам круглой, она может быть как шарообразной, так и плоской, как пластинка. Поэтому светила могут представлять собой нечто вроде дисков, либо нечто вроде цилиндров, либо иметь коническую форму, либо, наконец, быть чем-то вроде вбитых [в небо] гвоздей ¹¹⁹, так как во всех этих предположениях нет ничего, что противоречило бы данным непосредственного наблюдения и так или иначе не гармонировало бы с ними.

ГЛАВА III

О ДВИЖЕНИИ, ОТСТАВАНИИ ¹²⁰ И ВРАЩЕНИИ СВЕТИЛ

Несколько раньше было сказано, что одни из светил не блуждают, другие же блуждают и что эта разница происходит оттого, что различные звезды подчинены различным движениям. Сейчас следует сказать вообще, что движение обоих видов светил происходит или вследствие того, что все небо, в котором имеется одно либо несколько [светил] ^{120a}, совершает круговое движение (причем мы предполагаем в этом случае, что оно плотное и увлекает с собой светила, прикрепленные к нему наподобие гвоздей), или же оно происходит при неподвижном небе, которое мы представляем себе в этом случае как рыхлую и удобопроходимую благодаря имеющимся в ней проходам [массу], в которой светила вращаются сами.

Так как происходит движение либо всего неба, либо одних светил, то возможно, что это движение началось в силу необходимости при самом возникновении мира, причем началось со стороны востока и так установилось навсегда. Вполне возможно, что в первом случае (если движение присуще небу в целом) оно как началось, так

и продолжается в силу того, что небо как бы увлекается воздухом. При этом могут действовать два потока внешнего воздуха: один — тот, который давит сверху и теснит небо к западу; другой — который влечет его туда же снизу; и это помимо третьего потока, который с обеих сторон давит на полюсы [неба] и сдерживает [его]. Во втором случае (а именно если движение присуще самим светилам) оно обусловлено либо воздействием воздушной струи, либо внутренним импульсом самого огня.

Возможно, что с самого начала масса рассеявшихся благодаря выдуванию телец прорвала и вытеснила воздух; а этот воздух, усвоив движение ветра, увлекая своим потоком светила и вращая их, создал тот их непрерывный круговорот, который мы наблюдаем до сих пор наверху. Но возможно также, что либо собственный огонь каждого светила, запертый и искавший выхода, начал и продолжает вращаться и теперь, либо, будучи свободным, он стал как бы ползти в ту сторону, куда его притягивал горячий материал — его пища, и в дальнейшем благодаря своему теплу и жадным поискам горячего продолжал продвигаться все дальше как бы в поисках удобных пастбищ.

Ведь ни одно из этих предположений не противоречит данным непосредственного наблюдения; отвергнув их, мы не могли бы понять, какая причина определяет движение светил.

Однако как объяснить, что некоторые светила так опережают другие, что можно даже наблюдать, как эти последние отстают от первых? Конечно, это может происходить потому, что, проходя один и тот же каждодневный круг, они движутся медленнее. Так, например, Луна, двигаясь медленнее, чем остальные светила, по направлению к западу, отстаёт от них и как бы отходит по направлению к востоку. Или же это происходит потому, что, стремительно двигаясь ежедневно по направлению к западу, они между тем медленно движутся в противоположном направлении, т. е. к востоку. Таким образом, может случиться, что Луна не столько остается позади остальных и отходит к востоку, сколько оставляет их позади себя в отношении к западу. Или, наконец, может быть, что, вращаясь ежедневно по одним

и тем же орбитам с одинаковой скоростью, одни из них пересекают большее пространство, другие — меньшее: таким образом, Луна — если к тому же, как кажется некоторым, она относится к светилам, которые не блуждают, — будет медленнее совершать свое круговращение, и в дальнейшем будет наблюдаться ее отставание.

Во всяком случае стремление давать всем этим явлениям слишком простое объяснение подобает лишь тем, кто жаждет блеснуть перед публикой чем-нибудь важным и необычным.

Чем все-таки можно объяснить, что Солнце, Луна и блуждающие звезды, достигнув тропиков или точек солнцестояния, меняют направление и поворачивают назад? Это, конечно, может происходить либо вследствие того, что с самого начала круговорот этих светил шел по спирали и пределом этого движения служили с обеих сторон точки солнцестояния. Или же движение указанных светил как бы приспособляется к косому положению неба, которое это последнее вынуждено было принять с течением времени. Равным образом это может происходить из-за давления воздуха, который в силу своей холодности, плотности или других каких-либо своих качеств толкает светила в обратном направлении. Наконец, вполне вероятно, что материал, питающий огонь этих светил и расположенный всюду на их пути, может одновременно возгораться позади них и улетучиваться впереди.

В самом деле, наше объяснение причин всех этих и им подобных явлений нисколько не противоречит очевидности и не должно ей противоречить, если только придерживаться при этом вероятности и сводить каждое из этих явлений к тому, что согласуется с данными непосредственного наблюдения; при этом не надо бояться недостойных ухищрений астрологов, не переставаях нагромождать нелепость на нелепость.

ГЛАВА IV

О ВОСХОДЕ И ЗАКАТЕ СВЕТИЛ И ОБ ИЗМЕНЯЮЩЕЙСЯ ДОЛГОТЕ ДНЕЙ И НОЧЕЙ

Восход и закат Солнца, Луны и остальных светил могут совершаться трояким образом.

Прежде всего, разумеется, это может совершаться как появление наверху и исчезновение внизу, ибо существующие звезды, всегда остающиеся светлыми и никогда не потухающие, в своем движении вокруг Земли то появляются над нею сверху, т. е. восходят, то опускаются вниз, иначе говоря, заходят, и, в частности, Солнце, направляясь вниз, создает у нас темноту, возвращаясь же обратно, оно забегает вперед и своими лучами как бы пытается зажечь небо утренней зарей. Разумеется, данные непосредственного наблюдения этому не противоречат.

Затем это может совершаться как воспламенение в области востока и потухание в области запада. Эти явления обусловлены таким расположением середины [неба] по отношению к обеим этим областям, что, когда светила через нее проходят, и совершаются явления, о которых я говорю. Ведь ни одно из непосредственно созерцаемых явлений этому не противоречит. Как оказывается, существуют не только источники, которые гасят факелы, но и такие (как, например, упомянутый нами уже раньше источник в Эпире), которые их зажигают. И так как океан опоясывает Землю, то возможно, что Солнце, погаснув в нем в области запада, возвращается по нему же (проходя, конечно, по стороне, противоположной северу) в область востока, а оттуда уже выныривает обратно, одновременно зажигаясь.

В-третьих, это может совершаться путем ежедневного возрождения, поскольку ничто не противоречит предположению, что с каждым днем возникает новое солнце: на востоке могут стекаться вместе ежедневно различные огни или семена огней, которые, скопившись, принимают форму шара, становятся яркими и получают тот импульс, в силу которого они движутся к западу. Ведь и молва гласит, что с горной цепи Иды¹²¹ можно наблюдать, что это происходит именно таким образом; особенно это заметно в том месте, где всходит созвездие Пса. А что [в природе] могут в определенные периоды скапливаться огни — в этом мы убеждаемся по тем [изменениям], которые наблюдаются в определенное время во всех вещах. Ведь благодаря скоплению и исчезновению семян дерева в определенное время рас-

цветают и в определенное время отцветают; в определенное время прорезываются зубы и в определенное же время они выпадают, и так во всем остальном, хотя перечислять все это было бы слишком долго.

Пребывание Солнца над Землей есть день, а его отсутствие — ночь. Как в свете этого объяснить изменения в долготе дней и ночей, т. е. то, что летом дни длиннее, а ночи короче, зимой же, наоборот, ночи длиннее, а дни короче? Это, без сомнения, также может происходить по трем причинам.

Во-первых, это может происходить потому, что круговое движение Солнца как над Землей, так и под ней бывает то более быстрым, то более медленным, поскольку сама длина пространства или путей, которые проходит Солнце, бывает различной. Последнее же обусловлено положением так называемого Зодиака, который Солнце пересекает наискосок, причем период, в течение которого Солнце проходит через знак Близнецов,— это период равноденствия; когда же Солнце отклоняется от этой точки к северу или югу, то в той мере, в какой оно сокращает одну часть пути над или под Землей, в той же мере оно удлиняет другую.

Во-вторых, [смена дня и ночи] может происходить вследствие того, что в эфире имеются места, продвижение по которым из-за их плотности и оказываемого благодаря ей сопротивления происходит медленнее, чем по остальным. Есть и такие места, которые заставляют Солнце зимой задерживаться дольше под Землей и таким образом делают и ночи длиннее и дни короче, чем летом. Ведь подобного же рода явления наблюдаются и у нас, на Земле, и то, что совершается в вышине, мы должны объяснять по аналогии с этим.

В-третьих, она может происходить благодаря тому, что в различные времена года упомянутые огни или семена огней скапливаются таким образом, что образуют Солнце то быстрее, то медленнее, или же оно выходит то оттуда, откуда оно совершает более длинный путь над Землей, то оттуда, откуда он оказывается более коротким.

Те же, кто принимают один способ объяснения всех этих явлений, оказываются в противоречии с очевидно-

стью и отступают от того, что только и позволяет человеку размышлять.

ГЛАВА V

О СВЕТЕ ЗВЕЗД И О ФАЗАХ И ПЯТНАХ ЛУНЫ

Далее скажем несколько слов о свете как Солнца, так и других светил, и в частности Луны. Люди прежде всего недоумевают, каким образом Солнце, будучи столь малых размеров, изливает из себя столько света, что его хватает для того, чтобы почти залить сиянием и теплом небо, землю, море и все же не истощиться. Но конечно, Солнце — это как бы источник, в который со всех сторон непрерывно стекаются ручейки. Ибо со всего нашего мира стекаются к Солнцу семена тепла, а уже потом и тепло, и свет изливаются из него как из единого источника во все стороны.

Более того, возможно, что субстанция Солнца обладает такой плотностью, а исходящие от него свет и тепло настолько тонки, что Солнце способно почти залить светом и теплом весь мир без заметного ущерба для себя, подобно тому как маленький источник или вытекающий из него ручеек способны широко орошать без всякого ущерба для себя луга и поля.

Возможно, однако, что природа самого воздуха такова, что он как бы зажигается и слабым светом, исходящим от Солнца, подобно тому как от одной искры загораются целые поля посевов.

Возможно также, что Солнце имеет вокруг себя неиспользованный¹²² запас горючего, с помощью которого оно, как свет фонаря с помощью подливаемого в него масла, восстанавливает свои потери. Возможно также, что указанное явление обусловлено иными причинами.

Что же касается других светил, и прежде всего Луны, то возможно, что они светят своим собственным светом, но возможно также, что они заимствуют свой свет от Солнца. Ибо и у нас, на Земле, наблюдаются многие предметы, светящиеся собственным светом, но и многие, заимствующие свой блеск от других вещей. Ни одно из непосредственно созерцаемых небесных явлений не противоречит высказанным нами здесь предположениям.

Это очевидно, если только крепко помнить о методе многообразного объяснения явлений и одновременно привлекать к исследованию все согласные с разумом предположения и причины, не обращая внимания на тех, кто кичится несостоятельными [гипотезами] и то и дело цепляется за метод единственного объяснения.

В действительности же, что касается по крайней мере Луны, прежде всего кажется непонятным, что она проходит через столько фаз, или [стадий] прибыли и убыли света. Конечно, это может происходить потому, что, поскольку Луна шарообразна и получает свой блеск от Солнца, она проходит попеременно различные стадии (подобно тому как воздух попеременно с восходом Солнца освещается, а с заходом темнеет): отступая от Солнца, она обнаруживает с каждым днем все больший прирост [света], так как все больше и больше обращается к нам своей освещенной стороной, пока не появляется наконец целиком, а затем, приближаясь к Солнцу, она с каждым днем убывает, так как все меньше и меньше видна [ее освещенная сторона], пока наконец все ее стороны не исчезнут из виду, и она скрывается полностью.

Возможно также, что поскольку Луна шарообразна и может иметь одну сторону светлую, а другую темную, то при ее вращении вокруг [своей оси] мы видим то больше, то меньше каждую из этих сторон.

Возможно, что, светя своим собственным светом, Луна время от времени заслоняется каким-нибудь темным полукруглым и полым телом, которое, двигаясь одновременно с ней, непрерывно вращается вокруг нее.

А разве противоречит сказанному выше и невозможно, чтобы каждый день возникала и исчезала новая Луна определенной формы и очертаний, подобно тому как в последовательной смене приходят и уходят, рождаются и умирают времена года — весна, лето, осень, зима — и многие связанные с ними явления?

В самом деле, следует сказать, что все явления этого рода могут быть отлично объяснены при помощи данных, полученных от непосредственного созерцания наших, [земных], вещей, разве уж только кто-нибудь станет безнадежно цепляться за метод единственного объяснения и бессмысленно отвергать другие: так посту-

пает тот, кто не способен взвесить, что может и чего не может познать человек, и кто поэтому стремится познать непознаваемое.

Возбуждают, далее, удивление пятна, видимые на лике Луны. Однако лик Луны может представляться таким либо из-за различной природы и различия форм частей Луны, либо из-за затенения ее каким-либо телом, не темным, а скорее дымчатым и не вращающимся непрерывно, а скорее постоянно [к ней] прикрепленным; кроме того, оно не повсюду плотно, но имеет вид сетки с разнообразными отверстиями.

Это явление можно объяснить и многими другими способами, которые, по данным наблюдения, находятся в соответствии с очевидностью. Именно этого пути следует держаться всякий раз, когда речь идет о небесных явлениях. Ведь тот, кто перестанет считаться с данными непосредственного восприятия, никогда не достигнет подлинной безмятежности.

ГЛАВА VI

О ЗАТМЕНИЯХ СВЕТИЛ И ИХ ПЕРИОДИЧНОСТИ

Поистине ничто обычно не поражает людей более, чем неожиданно замечаемые ими иногда затмения или частичные затемнения Солнца и Луны, хотя и здесь непонятно, почему, собственно, это не может происходить по самым различным причинам?

Ведь прежде всего Солнце может померкнуть по той причине, что Луна, став между ним и Землей, заслоняет его своим неосвещенным диском или темным телом и, лишая Землю солнечного света, повергает ее во тьму до тех пор, пока Луна не передвинется и не восстановится свет. Затмение Луны может происходить и вследствие того, что Земля, став между ней и Солнцем, как бы задерживает это последнее наверху и лишает Луну [его света]; сама же Луна, передвигаясь по конусу тени, затемняется до тех пор, пока, выйдя из него, она снова не получает свет.

Далее, Солнце может померкнуть и потому, что какая-либо часть неба или другое какое-либо темное тело

вроде Земли движется синхронно с Солнцем и в определенные периоды приближается к этому последнему, перехватывая его свет. Подобным же образом и затмение Луны может происходить оттого, что какое-либо темное тело, скользя между Луной и Солнцем, перехватывает предназначенные для Луны лучи Солнца и, передвигаясь синхронно с Луной, не только постепенно завершает ее фазы, но иногда также неожиданно наводит на нее тень. Я уже не упоминаю о том, что если Луна имеет одну темную, а другую светлую сторону, то она может иногда вдруг обращаться к нам своей темной стороной.

К тому же невозможно, чтобы как Солнце, так и Луна меркли, потому что они проходят через места, неблагоприятные для огня и противодействующие ему, вследствие чего они потухают и, лишь минуя эти места, восстанавливают и вновь обретают свой свет.

Таким образом и должны привлекаться для параллельного рассмотрения подходящие способы объяснения, а некоторые должны быть взяты даже в совокупности, так как возможно, что одновременно действуют многие причины.

Ведь периодичность, в силу которой затмения всякий раз происходят в определенное время, соблюдается, надо полагать, точно таким же образом, как соблюдается периодичность некоторых земных явлений (например, смены времен года). Но ни в коем случае не следует приписывать этого покровительству божественного существа, поскольку оно должно быть признано свободным от всяких дел и пребывающим в абсолютно блаженном состоянии.

Если указанные нами [условия] не будут соблюдены, то все рассуждения о причинах небесных явлений окажутся безрезультатными, как это случилось уже у тех, кто, придерживаясь немыслимого метода, погряз в пустословии: они одобряли лишь один способ [объяснения явлений], все же прочие, хотя и допустимые, отбрасывали и дошли до того, что выдумали нечто превосходящее человеческое понимание, так как не умели использовать явных и адекватных доказательств и, как говорится, радоваться во славу божью.

То, что здесь вновь выдвигается против провидения, должно быть сопоставлено с нашим неоднократным опровержением, которое можно найти в шестой главе четырнадцатой книги последней части третьего раздела «Физики».

ГЛАВА VII

О ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯХ СВЕТИЛ

Остается поговорить о предзнаменованиях, связанных с изменениями воздуха и приписываемых светилам. К ним относятся дожди, ветры, засуха, жара и сходные явления, возникающие в моменты восхода и заката некоторых созвездий, например Пса, Ориона, Плеяд.

Такого рода предзнаменования могут существовать либо потому, что сами условия времен года требуют, чтобы они соответствовали тому, что наблюдается то у нас, то у других [народов] при передвижении с места на место некоторых зодиакальных знаков, причем они представляют собой лишь признаки времен года, но не их причины, ибо и сами восходы и заходы светил могут быть только признаками этих изменений, а не их причиной. Возможно же, что не закономерно, а лишь случайно бывает так, что одновременно с восходом или с заходом звезд возникают какие-то причины, вызывающие некоторые перемены в воздухе.

Ни одно из этих предположений не противоречит данным непосредственного восприятия, и ни в коем случае нельзя усмотреть какой-либо причины, кроме тех — сколько бы их ни было, — которые находятся в соответствии с очевидностью.

Далее, бесполезно то, что я мимоходом сказал о предзнаменованиях, наблюдающихся у некоторых созвездий зодиака, а именно что они связаны с условиями того времени года, с которым они совпадают, так что замечаемые перемещения зодиакальных знаков лишь указывают времена года, но не вызывают их. Так что уход от нас некоторых звезд осенью сам по себе не влечет за собой никакой необходимости в том, чтобы наступила зима, и никакое божественное существо не надзирает за тем, чтобы с уходом созвездий немедленно осуществлялось то, на что ими было указано.

Ведь это было бы уж такой глупостью, которой нельзя предположить даже у существа, имеющего хоть крупницу остроумия, а тем более у существа, достигшего и обладающего полным блаженством.

Поскольку здесь затрагиваются вопросы, сходные с вопросами, разбираемыми в предыдущей главе, то следует снова обратиться к указанному в этой главе разделу «Физики».

ГЛАВА VIII

О КОМЕТАХ, ИЛИ ХВОСТАТЫХ ЗВЕЗДАХ, И О ТАК НАЗЫВАЕМЫХ ПАДАЮЩИХ ЗВЕЗДАХ

То, что до сих пор было сказано о небесных светилах, относится к Солнцу, Луне и к тем звездам, которые неизменно существуют и видны на небе с самого момента возникновения мира. Однако кроме этих звезд существуют другие, которые рождаются только иногда, иначе говоря, показываются впервые и по прошествии нескольких дней или немногих месяцев угасают или скрываются. Эти звезды называются кометами, иначе говоря, «волосатыми»¹²³, или хвостатыми звездами, так как они имеют светлый придаток, напоминающий волосы или пушистый хвост. Существуют и некоторые минутные звезды, исчезающие почти в самый момент их рождения, и так как их полет выглядит как падение, то они обычно называются падающими.

Что же касается комет, то они могут возникать либо вследствие того, что в некоторых местах небесного пространства в определенное время зажигается огонь и, загоревшись, питается и движется некоторое время за счет запасов и в зависимости от расположения [горючей] материи; либо они видны потому, что небу в определенные периоды свойствен особый вид движения, при котором оно частью нависает над нами, благодаря чему такие звезды становятся видимыми; либо, наконец, сами кометы в какие-то определенные сроки и в силу какого-то определенного расположения продвигаются ниже к нам и становятся видимыми.

Исчезновение же комет происходит по причинам, противоположным тем, что перечислены выше, а именно: либо потому, что подходящая материя не лежит

всюду, где нужно, на их пути, как в тех местах, где, как мы видим, кометы находятся длительное время, и от недостатка пищи они как бы постепенно чахнут; или же что-нибудь оказывает сопротивление их собственному движению, и происходит это не только потому, что часть мира, вокруг которой вращается все остальное, пребывает в неподвижности, как утверждают некоторые, но также потому, что воздуху, возможно, присуще своего рода круговращение, препятствующее круговращательному движению этих звезд и отклоняющее их орбиты, как это может случиться у тропиков и с другими звездами, носящими название блуждающих.

Мало того, эти явления могут происходить и многими другими способами; надо только уметь правильно взвешивать путем рассуждения то, что находится в соответствии с данными непосредственного восприятия.

Что же касается так называемых падающих звезд, то они могут возникать либо из обломков настоящих звезд, образовавшихся в результате стирания, либо вследствие падения как бы развешенной материи, как это может иметь место и при зарницах. Падающие звезды могут возникать и вследствие скопления огнеобразующих атомов при общем их к этому импульсе, и от движения, вызванного силой, положившей начало этому скоплению. Могут они возникнуть и от движения воздушного тока в некоторых тумановидных образованиях и воспламенения этих последних (разумеется, во время вихревого движения), вследствие которого происходит разрыв [ранее] плотных образований, причем движение осуществляется в том направлении, куда ему был дан начальный импульс.

Но конечно, существуют и другие, далеко не выдуманные способы, какими эти явления могут происходить. Однако о верхних небесных явлениях мы сказали достаточно.

ГЛАВА IX ОБ ОБЛАКАХ

Нам остается рассмотреть надземные воздушные явления, т. е. явления, происходящие в расположенном

ближе к нам воздухе. Начать же исследование надлежит с тучи как с самого частого из явлений, возникающих в вышине надземного воздуха.

Итак, туча может возникать и оставаться прежде всего, конечно, благодаря некоторому скоплению воздуха, которое образуется ветрами таким образом, что туча оказывается не чем иным, как воздушным уплотнением. Далее, облако может возникнуть вследствие переплетения атомов, взаимно сцепляющихся и подходящих для такого рода скоплений, причем вначале атомы объединяются в маленькие молекулы тучи, а затем эти последние собираются в большие массы и, наконец, в огромные.

Обычно эти соединения поднимаются к вершинам гор, поскольку первые маленькие скопления настолько тонки, что они не различимы глазом и легко переносятся туда ветром; постепенно они сгущаются на самых вершинах гор, которые кажутся от этого дымящимися, и превращаются в видимые тучи.

Если же кто-либо будет недоумевать по поводу того, откуда может стекаться столь большое количество атомов, достаточное для образования огромных облачных масс, то пусть он сообразит, что они могут прийти только извне, из необъятных просторов Вселенной, где они существуют в бесчисленном множестве. А что первоначально, как уже было сказано раньше, могут входить и выходить через пустые проходы мира — этого нельзя отрицать.

Разумеется, облако, кроме того, может образоваться от стечения всевозможных испарений, поднимающихся вверх от земли и воды. Испарение большого количества телец из всего моря доказывается тем, что платье, развешенное на морском берегу, пропитывается сыростью. Да и помимо этого мы всюду наблюдаем, как с рек поднимаются туманы, причем масса этих туманов и паров, поднявшись вверх, затягивает небо дымкой и, постепенно сгущаясь, образует облака.

Скопления облаков могут образоваться и от многих других причин.

Сказанное мной мимоходом о ветре напоминает, что ветер может возникать прежде всего вследствие того, что атомы, или тельца, вырываются из соответствующих мест и носятся по воздуху, причем это движение бывает сильным, порывистым, когда образуются скопления атомов, готовых к такого рода эманациям. Ведь ветер возникает тогда, когда в ограниченном пустом пространстве скапливается много атомов, и, наоборот, тихое и спокойное состояние воздуха бывает при наличии небольшого количества атомов в большом объеме пустого пространства.

Так бывает на площади или на улице: когда на них мало народу, движение происходит спокойно, когда же по ним, тесно сгрудившись, пустится целая толпа, начинается драка между натыкающимися друг на друга людьми. Точно так же и в окружающем нас пространстве: если небольшое место заполнилось большим количеством тел, то последние по необходимости натыкаются друг на друга, сталкиваются, отталкиваются, приходят в беспорядок, давят одно на другое, и все это порождает ветер. Когда же эти боровшиеся между собой тела улягутся, они после долгих волнений и колебаний изменяют свое направление. Там же, где на просторе движутся немногочисленные тела, они не могут ни сталкиваться, ни получать толчков.

Ветер, кроме того, может возникать тогда, когда воздух толкают и приводят в движение либо испарения от земли и воды, либо давящие сверху солнечные лучи: ведь ясно, что там, где воздух приведен в движение, образуется ветер, так что ветер, очевидно, есть не что иное, как воздушный ток. Отсюда можно понять также, что ветер имеет некоторое сходство с движущейся водой и что у более сильных ветров — более мощные двигательные причины, подобно тому как бурные потоки неистовствуют, производя широкие опустошения, когда выпадающие в горах сильные ливни приводят к стремительному низвержению вод.

Огненные смерчи, далее, — это вихревые движения

ветра (ибо, будучи огненными и жгучими,— откуда и происходит их название — они представляют собой определенный вид молний), которые могут возникать либо благодаря различного рода давлению на тучу, когда под могучим натиском ветра, поднявшегося вихрем и давящего ее со всех сторон, она опускается в более низкие места, где внешнее течение ветра гонит ее все ближе [к земле], либо же эти смерчи возникают вследствие [самого] вихревого движения ветра, который оказывает сверху давление на толкаемый и обтекаемый им воздух, уплотняя его и создавая тем самым для себя препятствие: не находя выхода всей своей мощи, он ударяет тучу то сбоку, то сверху и непременно придавливает ее книзу.

Если огненный смерч спускается на землю, образуются так называемые вихри, если же он спускается на море, образуются так называемые смерчи. Вихри, однако, представляют собой более редкое явление, так как горы мешают их видеть; смерчи же наблюдаются чаще вследствие открытой поверхности моря. При этом можно видеть, как облако, точно теснимое вниз рукой или ударом кулака, спускается с неба в виде столба на поверхность моря, и под натиском врывающегося ветра море закипает, что создает для кораблей едва ли одолжимую опасность.

ГЛАВА XI

О МОЛНИИ

Я, конечно, не без основания намекнул, что бывают огненные смерчи, не отличающиеся от молний. Ибо молнии, по-видимому, происходят от большого скопления среди облачных масс воздушных токов, насыщенных огненными тельцами, их расширения и сильного воспламенения, влекущего за собой разрыв облака огнем, который с шумом и стремительностью низвергается на расположенные ниже места; в зависимости от характера этого взрыва молния устремляется либо к какой-нибудь очень высокой горе (такого рода места чаще всего поражают молнии), либо к другого рода местности.

Ведь огненная природа молнии, несомненно, доказывается тем, что здания, в которые она ударяет, часто

загораются, а также тем, что она оставляет после себя обгорелые следы, издающие запах серы. Что молния рождается только среди туч, ясно видно из того, что ее никогда не бывает при ясном небе, и до ее появления тучи сгущаются по всему горизонту, так что скрывают небо, а на землю спускается как бы ночной мрак. Наконец, что среди туч содержится много огненных тельц, или семян, доказывается отчасти самим действием [молнии], отчасти же это можно понять из того, что к тельцам тучи, падающим вниз, примешаны не только тельца воды, но и тельца огня и многие другие, поскольку туча неизбежно должна получать немало [тельц] от солнечных лучей.

Итак, там, где воздушный поток, или ветер, сгонявший тучи, смешивается внутри, в углублении тучи, с тельцами огня, образуется смерч, который, быстро перемещаясь, нагревается от движения; либо из-за интенсивности тепла, либо вследствие соприкосновения с другим огнем (если другой огонь почему-либо вспыхнул раньше) он выбрасывает как бы готовую молнию, которая, разорвав тучу, низвергается за ее пределы. Туча же раскалывается и разрывается потому, что соседние со смерчем места слишком плотно заняты частями ее самой, и вследствие этой сжатости нет ни одной щели, через которую смерч мог бы проникнуть, рассеяться и постепенно исчезнуть. Неизбежное следствие этого таково, что образующийся в конце концов огонь, стремясь рассеяться, сперва с тем большей силой разрывает облако, и слышен гром, а затем, когда он вырывается наружу, он вспыхивает и заполняет искрометным светом все вокруг.

Возможно, однако, что сила ветра направляется извне на тучу в тот момент, когда молния в ней уже созрела и, разорвав облако, дает возможность огненному смерчу вырваться на волю.

Возможно и так, что сам огненный смерч, не воспламенившись в момент своего низвержения, зажигается тогда, когда он проносится через воздух, подобно тому как часто свинцовое ядро¹²⁴ накаляется и зажигается во время своего полета. Мало того, возможно, что огонь возникает в момент удара о то, с чем он сталки-

вается, и именно благодаря пробуждению с обеих сторон к действию семян огня, подобно тому как они пробуждаются к действию от трения стали о камень.

Огненный смерч может зажигаться, и молния может от этого возникать еще многими другими способами. Здесь следует только исключить небылицы. А они останутся в стороне, если мы свои догадки о причинах скрытых явлений будем строить надлежащим образом на основании того, что соответствует данным непосредственного восприятия.

Сказанное, между прочим, объясняет нам, почему весной и осенью молнии бывают чаще, чем в остальные времена года. Дело в том, что зимой отсутствуют семена огня, летом не бывает ветров и больших скоплений облаков; весной же и осенью имеются все необходимые для возникновения молний условия.

А чем объяснить большую скорость движения и силу удара молнии, как не стремительностью низвержения, тонкостью молнии, благодаря которой для нее нет препятствий, а также ее силой, которая отчасти как бы удваивается от тяжести, отчасти возрастает благодаря большой скорости движения.

Чем, наконец, объясняется, что молния проникает сквозь стены домов, вмиг расплавляет металл, вычерпывает вино из полных сосудов? Конечно, это обусловлено тонкостью и подвижностью телец, а также стремительностью движения, благодаря которой молния способна вмиг раздробить и разъединить то, с чем обычный огонь или солнце могут проделать то же самое лишь в течение очень продолжительного времени.

ГЛАВА XII

О БЛЕСКЕ МОЛНИИ И ГРОМЕ

Хотя я уже мимоходом указал, как возникает сверкание или мерцание молнии, а также гром, тем не менее ничто не мешает тому, чтобы это могло получаться многими способами.

Ведь блеск молнии может возникать вследствие трения и столкновения облаков, а именно благодаря возникновению при этом такого рода конфигурации или

расположения скопившихся атомов, т. е. такого рода образования, из которого возникает огонь и рождается молния, точно так же как это бывает, согласно сказанному выше, при ударе железа о камень.

Либо [он возникает] вследствие приведения в действие ветрами таких тел или телец, т. е. атомов туч, которые производят этот мерцающий блеск, потому что ветер, особенно если он накалился наподобие свинцового ядра, выталкивает [из туч] такие же тельца, какие выталкиваются из-за взаимного их трения.

Или же вследствие выжимания [телец], разумеется, либо в результате давления одного облака на другое, либо от давления сгоняющих их ветров, существующего и до апогея столкновения.

Или, далее, от того, что перехватывается свет, рассеянный звездами, который благодаря движению облаков и ветров сгоняется в одно место и затем вырывается из туч.

Или еще вследствие просачивания через тучи тончайшего света, когда они внутри охвачены огнем, а с другой их стороны благодаря их движению раздается как бы глухой рокот грома.

Еще [один способ] — вследствие воспламенения воздушного тока из-за большой скорости движения или, как я уже указал, из-за сильного давления.

Наконец, [блеск молнии может возникать] из-за разрыва облаков ветрами, приводящего к выпадению атомов, от которых возникает огонь и видимое нам сверкание.

Что возможны, кроме того, и многие другие способы возникновения сверкания молнии, легко поймет тот, кто придерживается данных непосредственного восприятия и умеет постичь то, что находится с ними в соответствии.

Точно так же может возникать гром: во-первых, из-за круговращения воздуха в пустотах облаков, подобно тому как у нас образуется звук в сосудах, когда в них что-нибудь вращается.

Либо вследствие шума, который производит огонь, раздувающийся и как бы разбрызгивающийся внутри тех же облаков.

Либо вследствие разрыва и разъединения облаков, подобно тому как это бывает, когда лопается растянутый пузырь или разрывается бумага и тонкое полотно.

Гром может возникать и вследствие взаимного трения или столкновения облаков и после того, как они достигли как бы плотности кристаллов, что обусловлено давлением ветра. Подобно этому [возникает звук], когда шумят ветвистые деревья, колеблемые северо-западным ветром, когда рокочут, разбиваясь [о берег], волны или когда издают жалобный треск развешанные одежды и бумаги, развевающиеся на ветру и словно истязаемые розгами.

Гром может возникать, когда потухает огонь молнии, извергнувшейся из одного и вторгнувшейся в другое дождевое облако, вследствие чего она издает треск, как это бывает с раскаленным добела железом, вынутым из печи и брошенным в воду.

Либо, наконец, он возникает в результате сгорания самого сухого облака, которое при этом издает треск, как если бы горела ветвь лаврового дерева.

Одним словом, относительно этого рода явлений данные непосредственного восприятия доказывают, что они могут быть объяснены многими способами, и убедительно говорят нам, что мы не должны верить тому, в чем убедили себя невежественные и суеверные люди, а именно будто звук грома — это проявление некоей божественной силы, ибо и при столкновении других тел не в меньшей степени возникает звук, как, например, при верчении мельничного жернова или при хлопании руками.

Чтобы не оставалось, далее, никакого недоумения по поводу того, почему мы видим блеск молнии раньше, чем слышим гром, мы должны заметить, что это, может быть, обусловлено тем, что при известном расположении облаков, как только воздух вторгается в них, моментально возникает та конфигурация телец, которая и производит блеск; в дальнейшем же воздух самым своим распространением вызывает гром.

Или же указанное явление объясняется тем, что и в случае одновременного возникновения блеска и грома

блеск движется по направлению к нам с большей быстротой, гром же доходит позже. Нечто подобное мы наблюдаем при восприятии звука на расстоянии, когда производятся какие-либо удары, вызывающие отзвук; известно ведь, что в этих случаях мы видим, [как производится] удар, раньше, чем слышим звук.

ГЛАВА XIII

О ДОЖДЕ И О РОСЕ

Нам следует уже перейти к рассмотрению водных скоплений, которые частью остаются жидкими, а частью под влиянием холода приобретают некоторую плотность. К тем, которые остаются жидкими, относятся дождь и роса, причем дождь возникает при облачном небе, а роса — при ясном.

Дождь может образоваться из облаков, либо когда более разреженные облака под натиском ветра или благодаря собственному плотному прилеганию друг к другу сдавливаются и образуют капли; либо когда более плотные облака под действием тепла или ветра разрежаются и подвергаются изменениям или же наподобие воска тают, так что падают каплями.

Что в облаках содержатся семена воды, слишком известно, чтобы надо было об этом говорить. Ведь эти семена одновременно с облаками поднимаются и одновременно с ними разрастаются, причем они рассеяны по облакам подобно крови, разлитой по частям нашего тела. Действительно, влага подымается к облакам не только со всех рек, но, снизившись над морем, облака принимают от него влагу, а также свои барашковидные очертания.

Вот почему дожди могут изливаться из облаков либо тогда, когда натиск ветра сталкивает облака и образовавшаяся масса облаков теснит сверху облака, расположенные ниже, и их сжимает; либо тогда, когда облака под воздействием силы ветра разрежаются и дают растечься влаге; либо, наконец, когда под воздействием солнечного тепла облака настолько рассеиваются, что растекаются по каплям, как я уже говорил, подобно тающему воску.

Случается также, что дожди бывают чрезвычайно продолжительны, так как скопляется очень много семян воды из-за того, что одно за другим набегают и надвигаются откуда-либо новые облака, достаточные для нового дождя. Это бывает порой и тогда, когда земля, испаряясь, выдыхает всю ту влагу, которую она впитала.

Роса же возникает либо вследствие объединения выделяющихся из воздуха телец, природа которых такова, что они пригодны для порождения этого вида влаги; либо вследствие перенесения таких телец из сырых или богатых водой мест, где роса образуется, в особенности сверху, [из воздуха]. Эти тельца затем объединяются, порождают влагу и спускаются в ниже расположенные места. Ведь немало подобных явлений совершается и у нас, в особенности в парильнях.

ГЛАВА XIV

О ГРАДЕ, СНЕГЕ И ИНЕЕ

Среди соединений водяных атомов, замерзающих от действия холода и приобретающих благодаря этому некоторую плотность, есть два, которые возникают при облачном небе, а именно град и снег, и одно, возникающее при ясном небе, а именно иней.

Град возникает тогда, когда под воздействием холодного по своей природе ветра происходит более сильное охлаждение жидкости, идущее со всех сторон и давящее на выпадающие из облаков капли жидкости, которые при других условиях превратились бы в дождь. Либо град образуется в том случае, когда замерзшая масса распадается на части и при постепенном таянии в образующиеся щели проникают водяные капли, которые то образуют в этой массе отдельные разрывы, то частично сдавливают ее и в результате разбивают все соединение, вызывая этим образование отдельных внутренних плотных частей, которые распадаются на массу твердых осколков.

Конечно, ничто не мешает тому, чтобы указанные осколки имели какую-нибудь округлую форму. Это обусловлено либо тем, что углы этих осколков обламываются во время долгого пути падения, либо тем, что в са-

мом их образовании имеются какие-то субстанции типа водяной или воздушной, которые, как сказано, равномерно распределяются вокруг отдельных частиц, отчего края их становятся ровными.

Снег может образоваться в том случае, когда тонкая водяная влага, изливаясь из облаков, пенится (под давлением подходящих для образований такой пены облаков и под натиском ветра), а затем во время своего движения замерзает от сильного охлаждения, которое эта влага испытывает в местах более низкого залегания облаков.

Либо же снег может образоваться вследствие равномерного замерзания в облаках, когда водоподобные тельца и те, что помещаются рядом с ними, давят друг на друга, отчего скопления их расширяются до размера, свойственного снежинкам. При более же сильном взаимном давлении эти же тельца образуют град. Таким образом, как снег, так и град возникают главным образом в воздухе.

Выпадение обильного снега, подобное внезапному извержению, может быть обусловлено также трением ранее замерзших облаков. Снег может образоваться и разными другими способами.

Иней, наконец, образуется из тех же телец, которые порождают росу, а именно в том случае, когда образованные одним из двух указанных способов ¹²⁵ капельки росы от охлаждения воздуха сгущаются и, замерзая, приобретают некоторую не очень большую плотность.

ГЛАВА XV

О РАДУГЕ И О ВЕНЧИКЕ

Здесь нельзя обойти молчанием два достойных внимания явления, локализованные в облаках или в эфире, а именно радугу, или ту блещущую редкостными красками дугу, которая образуется в области Солнца, и так называемый венчик, или венец, который наподобие блестящей гирлянды кружится иногда вокруг Луны.

Радуга возникает либо вследствие отражения влажным воздухом падающего на него солнечного света, или же благодаря особой природе как света, так и воздуха,

которые порождают этот род красок — все ли в совокупности или каждую в отдельности; кроме того, в результате отражения ту же окраску приобретают соседние части воздуха. Нечто подобное наблюдаем мы, когда освещенные части какой-нибудь вещи отражаются в соседних ее частях.

Что касается полукруглой формы радуги, то этот вид дуги возникает либо потому, что она со всех сторон воспринимается зрителем на одинаковом расстоянии, либо же потому, что атомы, собирающиеся в облаках из воздуха, так сгоняются вместе, что всякое образованное ими соединение принимает именно эту полукруглую форму.

Венчик образуется вокруг Луны либо вследствие того, что со всех сторон тянется к Луне несколько уплотненный или слегка облачный воздух, между тем как некоторые эманации, исходящие от Луны, оттесняют этот воздух и задерживают его до тех пор (поскольку они не разрывают его совершенно), пока он не расположится вокруг Луны в виде круга, образовав это облакообразное кольцо.

Или же венчик образуется оттого, что окружающий Луну воздух вынужден в силу соответствующих условий принять вид плотного кольца, которое образуется по частям, либо вследствие того, что его уплотняет какой-то приток [частиц] извне, либо в результате проникновения [в уплотненный воздух] рядом расположенных [частиц] теплоты.

ГЛАВА XVI

О МИАЗМАХ

Нам осталось кое-что сказать о местах, изобилующих зловонными испарениями, которые мы обычно называем «авернами»¹²⁶, так как они опасны для птиц: когда птицам случается через них пролетать, они моментально падают и погибают. Равным образом следует кое-что сказать о причинах заразных болезней постолю, поскольку эти причины зависят от воздуха.

При этом следует лишь снова указать, что земля повсюду содержит тельца, настолько различные по своей фигуре, что некоторые из них полезны природе живых

существ, другие же ей вредны. И так как ткани разных живых существ между собой очень различны, то некоторые тельца, благотворные и целительные для одних из них, оказываются неподходящими и губительными для других. Разве это не так? Ведь когда из-за лихорадки изменяются ткани и состояние организма человека, то вино, которое было ему раньше очень полезно, становится для него чем-то вроде смертельного удара.

Известно ведь, как много неприятного, вредного и опасного вторгается в органы вкуса, обоняния, осязания и во все другие органы чувств. Умалчивая о тех деревьях, одна лишь тень которых причиняет спящим под ними головную боль ¹²⁷ и которые своим ужасным запахом могут убить [человека], а также о вредном действии и запахе угля и т. п., я хочу здесь напомнить лишь о том, как разнообразны те места, которые испаряют вредные и пагубные запахи смолы или серы. Каких только вредных испарений, исходящих из глубоких частей земли, не вдыхают искатели металлов, выходящие оттуда посиневшими и быстро потом погибающие?

Итак, есть некоторые места, из которых выходят те испарения, которые, поднявшись в разлитой выше воздух, так его отравляют и придают ему такие пагубные свойства, что, если случается пролетать через него птицам, они, подобно женщине, которая в период менструаций понюхает бобровую струю ¹²⁸, лишаются чувств и, внезапно падая, даже гибнут.

Укажу мимоходом и на другое вероятное объяснение: поскольку воздух, расположенный между птицами и землей, разорван натиском вторгающихся испарений и соответствующее пространство становится почти пустым, пернатые лишаются опоры для своих распростертых крыльев и не могут продолжать свой полет; поэтому под тяжестью своего тела они снижаются и падают. Вот так обстоит дело с зловонными миазмами.

ГЛАВА XVII

О ЗАРАЗЕ

Зараза, или пагубное влияние воздуха, хотя оно, подобно облаку и туману, может прийти и сверху, возни-

кает, однако, преимущественно тогда, когда земля из-за несвоевременных дождей и жары становится гнилой и из нее поднимаются вверх испарения, заражающие воздух, которые на далеком расстоянии вокруг оказывают пагубное действие не только на людей, но и на другие живые существа.

Что воздух легко усваивает испарения, исходящие от близлежащих участков земли, это прежде всего видно на примере так называемых местных болезней, таких, как распространенная здесь у нас *подагра*, у ахейцев ¹²⁹ — *гнойное воспаление глаз*, у египтян — *слоновая болезнь*, и, во-вторых, это подтверждается наблюдениями тех, кто переезжает из страны в страну, поскольку такие путешественники очень хорошо узнают, как велико разнообразие воздуха в различных местах.

Однако сам характер распространения заразы говорит о том, что она переносится иногда по воздуху. Так, например, зараза, на памяти наших предков возникшая в Эфиопии, так распространилась по Ливии, Египту и по всему Персидскому царству, что проникла даже в наш город и в нашу область и произвела здесь большие опустошения ¹²⁹.

Это распространение, далее, происходит тогда, когда ядовитые испарения, примешивая к воздуху свои тельца, так изменяют положение телец воздуха и превращают их, что все, что было в воздухе однородного с их собственными тельцами, они соединяют в одну и ту же ткань, подобно тому как тельца огня, проникнув в дерево, так изменяют связь его частей, что выбирают из него все имеющиеся в нем огнеподобные тельца и образуют из них новый, подобный себе огонь. Затем, точно так же как огонь, который все время ползет вперед в силу своей подвижности и распространяется благодаря этому по нетронутому лесу, так и влияние заразы вследствие подвижности телец, из которых она соткана, постепенно распространяется, и, до тех пор пока оно не встречает противодействия совершенно противоположного влияния, оно изменяет воздух на обширном пространстве. Можно, конечно, сказать, что нечто подобное происходит, когда облако или туман

ползут по воздуху и постепенно, по мере их продвижения вперед, изменяют его и затемняют.

Попутно замечу: когда люди во время дыхания вводят воздух в свое тело, они одновременно с этим вбирают тельца заразы, которые, аналогично тому, что было сказано о воздухе, перемещают и переворачивают подобные им частицы тела, а затем через прикосновения, близкое соседство и дыхание эти частицы передаются другим людям, в которых они производят те же изменения, в результате чего начинает свирепствовать массовое заболевание.

Этим мы заканчиваем изложение не только метеорологии, но и общего естествознания. То немногое, что мы об этом предмете сказали, имеет следующее значение: при внимательном изучении всего этого можно в рассмотренных нами [явлениях] найти ключ к пониманию родственных им явлений и одновременно к познанию причин некоторых особо характерных проявлений природы. Ведь те, кто не исследует с величайшим усердием эти вещи, далеки и от настоящего познания их, и от достижения той цели, ради которой их следует знать.

И конечно, наш ум никогда не должен пренебрегать критериями (как и очевидностью, из них вытекающей). Ибо, если мы не будем отступать от критериев, мы будем правильно судить о том, что порождает беспокойство и вселяет страх, и таким путем мы сможем освободиться от этого страха, благодаря тому что будем понимать причины явлений, совершающихся на небе, а одновременно также и всех остальных вещей, происходящих то там, то здесь и возбуждающих у других людей величайший ужас.

Поистине в высшей степени полезно, положив в основу критерии, предаваться размышлениям о первоначалах, из которых все состоит, о беспредельности природы и обо всем другом, что с этим связано, а также неизменно сохранять в памяти главные и наиболее общие относящиеся сюда положения. Ибо такого рода размышления более всего помогают нам освободиться от власти вымыслов и приобрести тот душевный покой, составляющий подлинную и единственную цель, к которой мы, изложившие все это, стремились.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФИИ: ЭТИКА, ИЛИ УЧЕНИЕ О ПРАВАХ

Что касается этики, или философии нравов, к изложению которой нам надлежит перейти, то не без основания было сказано в начале нашего трактата, что ее следует считать главной частью философии; ведь часть философии, трактующая о природе, которую мы изложили в предыдущих главах, была бы совершенно бесполезна, если бы она не способствовала достижению цели жизни, а это и есть предмет этики. Поистине учение о благоразумии, относящееся к этой части философии, стоит выше философии природы, в силу того что оно направляет эту последнюю и делает ее средством для достижения моральной цели.

Если я при этом говорю, что тема данной части [философии] — цель жизни, то это объясняет, почему у нас принято обычно говорить именно о той части философии, которая учит о жизни, нравах или об упорядочении человеческих поступков (ведь нравы суть не что иное, как привычные поступки людей), а равным образом о цели, т. е. о конечном и высшем благе, к которому мы стремимся, и опять-таки о выборе или отказе от чего-либо, поскольку [эта часть философии] предписывает избирать то, что ведет к указанной цели, и избегать того, что от нее отвращает.

Ведь, коротко говоря, цель жизни, по молчаливому согласию всех людей, — это счастье, но так как почти никто из людей этой цели не достигает, то разве не должно это происходить либо потому, что они ставят себе целью не то счастье, к которому следует стремить-

ся, либо потому, что они добиваются счастья не теми, какими следует, средствами?

И так как мы наблюдаем очень многих людей, которые, имея в изобилии все необходимое для жизни (а именно: богатство, почести, талантливых детей и, наконец, вообще все, чего только, по-видимому, можно пожелать), тем не менее всегда встревожены, часто жалуются, полны забот и мучительного беспокойства, терзаемы страхами — одним словом, ведут плачевную жизнь, то из этого можно заключить, что люди эти не знают, в чем заключается и где надо искать истинное счастье, и потому их сердца похожи на сосуд, который отчасти деформировался и продырявлен и поэтому никак не может наполниться, отчасти же содержит отвратительную жидкость, которая грязнит и портит все, что в него попадет.

Вот почему врачевать и очищать сердце этой философией о цели [жизни] и счастье, с тем чтобы оно могло довольствоваться малым и умело бы с приятностью использовать всякую вещь, — это благородная задача. Но заниматься философией нам следует не для виду, а серьезно, ибо нам необходимо не казаться здоровыми, а в действительности ими быть. И заниматься философией следует немедленно, а не откладывать это на завтрашний день, потому что сегодня также важно жить счастливо. Ведь недуг глупого человека в том, что он всегда начинает жить или предполагает начать, а между тем никогда не живет [по-настоящему].

Странно, по правде говоря! Мы рождаемся один раз, дважды нельзя родиться, и наша жизнь должна когда-нибудь кончиться: ты же, любезный, не будучи властен в завтрашнем дне, все же питаешь уверенность в том, что будешь завтра жить, и, откладывая все на будущее, теряешь сегодняшний день?! Так в отсрочках погибает жизнь, и иные из нас так и умирают среди дел. И всякий уходит из жизни не иначе, как если бы он только что родился; потому и сознанию его может быть брошен упрек в детскости, ибо оно не чувствовало, что жило, и вся жизнь для него прошла совершенно бесплодно, как если бы оно было занято чужим делом.

Постараемся же жить так, чтобы не раскаиваться в

том, как мы использовали отпущенное нам время, и стараемся так использовать сегодняшний день, как будто завтрашний день совершенно нас не касается. Ясно, что наибольшую радость доставляет завтрашний день тому, кто в нем меньше всего нуждается и меньше всего его ждет: такому человеку обычно выпадает счастливый час, на который он мало надеялся. Так как тягостно начинать всегда жизнь заново, пусть она будет для нас всякий час как бы законченной, завершенной и не нуждающейся ни в каком дополнении. Жизнь глупца неблагодарна, полна тревог и целиком обращена к будущему; позаботимся же о том, чтобы наша жизнь была приятна, свободна от забот, и не только в настоящем, но как бы прочно была приведена в спокойную гавань.

Именно это в действительности и означает избегать глупости и подняться словно на вершину мудрости, с которой можно видеть, как прочие люди бесцельно бродят и ищут в жизни жизнь. Ибо если ты считаешь, что приятно наблюдать с суши, как моряки борются с бурей, или с безопасного места смотреть на сражающиеся армии, то в этом отношении ничто нельзя сравнить с удовольствием наблюдать с ясной высоты мудрости смятение и усилия глупцов. И это, конечно, не потому, что приятно видеть других в беде, а потому, что приятно, что тебя эта беда не постигла.

Но чтобы иметь возможность по мере наших сил и до известной степени помочь тем, кто желает достигнуть этой, так сказать, кульминационной точки мудрости, мы расположим выводы, к которым пришли по этим вопросам, следующим образом: сначала скажем о счастье — высшем благе для человека, а затем о том, что содействует его созданию и сохранению, а именно о добродетелях.

ГЛАВА I

О СЧАСТЬЕ, ИЛИ О ВЫСШЕМ БЛАГЕ,
ПОСКОЛЬКУ ОНО ДОСТУПНО ЧЕЛОВЕКУ

Рассмотрению вопроса о счастье я предпосылаю следующие замечания. Счастье прежде всего называют конечной целью, т. е. величайшим, конечным и высшим

благом. Благом называется вообще все то, что возбуждает к себе влечение, причем некоторые из благ желательны сами по себе, иные же нужны для достижения благ другого рода; счастье же — это такое благо, которому должны быть подчинены все другие блага, в то время как оно само себе довлеет.

Хотя счастье и блаженство, или блаженная жизнь, — это одно и то же, мы тем не менее иногда в силу родственности выражений говорим о цели блаженной жизни, поскольку мы считаем [понятия] «цель блаженной жизни» и «блаженная жизнь» тождественными, а не потому, что мы хотели бы этим сказать, будто существует более высокая цель, которой блаженная жизнь считалась бы подчиненной.

Таковы наши вводные замечания. С самого начала следует различать два рода счастья: одно — высшее, которое нельзя ни усилить, ни умалить, другое же — подчиненное, которое допускает большую или меньшую степень удовольствия.

Первое воспринимается как некое состояние, лучше, приятнее и желательнее которого нельзя придумать: в этом состоянии не нужно опасаться никакого зла и нет такого блага, которого бы ты не имел; в нем все желательное возможно, оно прочно и не может никогда прекратиться.

Второй же вид счастья мы понимаем как состояние, в котором [человеку] хорошо, насколько это только возможно, или в котором количество необходимых благ наивысшее, зла же как можно меньше; в этом состоянии [человеку] дано провести долгую, приятную и спокойную жизнь, по крайней мере постольку, поскольку это позволяют условия местности, общественной среды, образа жизни, телесная конституция, возраст и другие подобные обстоятельства.

В самом деле, я не даром провожу это различие и даю такое определение, ибо, хотя как будто и очевидно, что первый вид счастья следует считать свойственным исключительно богу, тем не менее нет недостатка в людях, которые, ставя слишком высоко себя и свою мудрость, смеют на него надеяться и даже претендовать. Эти люди считают себя равными богам, и с их стороны

уже очень скромно, если они считают себя ниже одного лишь Юпитера.

Однако эти люди, по-видимому, совершенно забывают о том, что они смертны и немощны, ибо все сознающие это легко могут знать, что людям, кроме второго рода счастья, недоступно никакое иное. Мудрость оказывает тебе большое благодеяние уже тогда, когда — в то время как все люди до известной степени несчастны — ставит тебя в такое положение, в котором ты несчастен меньше других, или если, невзирая на разнообразные степени несчастья, которым ты подвержен от рождения, она ставит тебя в такое положение, в котором ты несчастен меньше всего. Ибо быть счастливым — это и есть быть свободным от тех бедствий, которые могут тебя согнуть, и между тем наслаждаться благами, выше которых в условиях, в каких ты находишься, не бывает.

Вот причина, по которой я полагаю, что мудрец, даже лишившись зрения и слуха, будет все же наслаждаться блаженной жизнью, ибо он сохранит для себя и в этом положении возможно наибольшее количество благ и будет свободен если не от телесных, то от душевных недугов, которые, если бы он не был мудр, могли бы его мучить.

Мало того, я заявляю, что, даже подвергнутый ужасной пытке, мудрец останется счастливым. Но конечно, он будет наслаждаться не божественным счастьем, а лишь человеческим, которое всегда есть удел мудреца в той степени, какая только возможна при данных условиях.

Конечно, мудрец при пытках испытывает мучения, иногда даже от них он стонет и плачет, но при всем том, если необходимо их терпеть, он не усугубляет (своих мук) и не делает их более жестокими своим нетерпением и отчаянием. Более того, сохраняя по возможности присутствие духа, он их смягчает и в какой-то мере облегчает; и, таким образом, он более счастлив, чем если бы он дал себя сломить этим мукам, как это бывает с теми, кто, будучи подвергнуты подобным же пыткам, не переносят их с таким же мужеством и присутствием духа и не обладают равной степенью муд-

рости (ведущей к честной жизни и обеспечивающей чистую совесть), с помощью которой они могли бы пустить в ход соответствующие средства.

Вот почему никто не имеет основания издеваться над нашими рассуждениями и говорить, что для нас, мол, все равно, что бык Фаларида¹³⁰, что розы, и, мол, по нашему мнению, мудрец, сгорая внутри этого пресловутого быка, будет восклицать: «Как приятно! Меня это совсем не трогает! Мне это безразлично!» Ведь есть вещи, которые мудрец, несомненно, предпочел бы, например телесный отдых, свободный от всяких недомоганий, и отдых для души, радостно созерцающей свои блага. И есть вещи, которых мудрец не желал бы себе, но которые он, раз уж они случились, терпеливо переносит, даже принимает с некоторой признательностью и одобрением, поскольку они дают ему повод радоваться своей душевной стойкости и сказать: «Я сгораю, но не побежден»¹³¹.

Почему же это нежелательно — не то, что меня сжигает огонь, а то, что я остаюсь при этом непобежденным?!

Таков наш взгляд на этот счет: и мудрец страдает от болезней, либо тиран может подвергнуть его пытке без всякой вины с его стороны, но в обоих случаях он переносит это с достоинством. К сказанному я хочу лишь добавить, что не всегда и не для всех наступают такие времена, когда нельзя было бы жить значительно легче и счастливее.

ГЛАВА II

**УДОВОЛЬСТВИЕ, БЕЗ КОТОРОГО НЕ СУЩЕСТВУЕТ ПОНЯТИЯ
СЧАСТЬЯ, ЕСТЬ БЛАГО ПО САМОЙ СВОЕЙ ПРИРОДЕ**

Далее, так как приятно, или радостно, жить без страданий, но также приятно, или радостно, пользоваться неизменно возобновляющимися благами, то ясно, что нельзя мыслить счастье без того и другого или по крайней мере без одного из этих двух [аффектов], т. е. приятности, или удовольствия (понятия «удовольствие», «приятность», «привлекательность» и т. д., по моему мнению, все выражают одно и то же). Однако мы ви-

дим, что некоторые философы ¹³² с великой торжественностью выступают против удовольствия, утверждая, будто оно по самой своей природе — зло и потому враждебно как мудрости, так и счастью.

Вот почему, прежде чем исследовать вопрос о том, заключается ли в самом деле счастье в удовольствии, мы должны заявить, что удовольствие по своей природе — это благо, а страдание, противоположное ему по своей природе, — это зло.

В самом деле, так как благо — это то, что полезно, приятно и поэтому мило и пробуждает влечение, между тем как зло — это то, что вредно, неприятно и потому возбуждает к себе ненависть и отвращение, то нельзя назвать ничего, что ласкало бы, радовало бы, ценилось бы и служило бы предметом стремления больше, чем удовольствие; с другой стороны, нет ничего, что больше бы приносило вреда, не нравилось бы, отталкивало и вызывало отвращение, чем зло. Таким образом, очевидно, что удовольствие есть не только благо, но и смысл блага, поскольку оно есть то, в силу чего что-нибудь становится благом, либо чем-то желательным, точно так же как страдание есть не только зло, но и самый смысл зла, поскольку оно есть то, в силу чего что-нибудь становится злом и тем, чего избегают.

Ибо если мы иногда и избегаем удовольствия, то мы избегаем при этом не удовольствия, как такового, а того страдания, которое может быть с ним случайно связано; точно так же если мы иногда стремимся к страданию, то цель наших стремлений в этом случае — не страдание, как таковое, а то удовольствие, которое может быть с ним связано.

Или, выражаясь несколько яснее, я должен сказать, что никто не отвергает, не презирает и не избегает удовольствия, как такового, по той причине, что оно — удовольствие, но лишь в силу того, что для людей, не знающих меры в погоне за удовольствиями ¹³³, это чревато большими страданиями. Точно так же никто не любит, не преследует, не гонится за страданием на том основании, что оно — страдание, а лишь в силу того, что иногда наступают времена, когда труд и страдание ведут к высокому удовольствию.

Остановимся на немногих примерах. Кто из нас занимается какими-нибудь тяжелыми телесными упражнениями, не имея в виду результата, к которому эти упражнения должны привести? И мог ли бы кто-нибудь по праву упрекнуть человека, желающего получить удовольствие, не влекущее за собой вреда? Или того, кто желает избежать страдания, не порождающего никакого удовольствия? С другой стороны, мы обвиняем и по праву считаем весьма достойными презрения тех людей, которые так обольщены и испорчены соблазнами минутных удовольствий, что, ослепленные своим вожделением, не предвидят тех страданий и мук, которые их ожидают. Такая же вина лежит на тех, кто изменяет своему долгу из-за душевной дряблости, т. е. из отвращения к труду и страданиям.

Различать эти случаи, конечно, просто и не представляет затруднений. Ибо в условиях свободы, когда нам предоставлена неограниченная возможность выбора и когда ничто не мешает нам делать то, что нам более всего нравится, следует ловить всякое удовольствие и отвергать всякое страдание. Однако часто при некоторых обстоятельствах случается, что и удовольствия должны быть отвергнуты и не надо уклоняться от страданий.

Итак, хотя мы полагаем, что всякое удовольствие — это какое-то благо, а всякое страдание — какое-то зло, мы, однако, не утверждаем, что всегда следует стремиться к первому и избегать второго, но говорим лишь, что в том и другом следует знать меру с точки зрения как качества, так и количества. Ведь хорошо брать на себя некоторые страдания, благодаря которым мы можем достигнуть более обильных благ, и полезно воздержаться от некоторых удовольствий, которые повлекли бы за собой более сильные страдания.

Вот чем объясняется, что, устанавливая критерии, мы почерпнули отсюда, как из своего рода источника различные каноны относительно аффекта, или страсти, с полным правом сделав именно удовольствие и неудовольствие, или страдание, критерием выбора или отказа от чего-либо. Ибо все эти вопросы следует решать на основании соразмерности и отбора полезного и вредного,

поскольку благо иногда служит нам во вред и, наоборот, зло иногда оказывается для нас благом.

На основании сказанного я подчеркиваю, что никакое удовольствие не может само по себе быть злом, но есть вещи, доставляющие некоторые удовольствия и влекущие за собой иногда страдания, намного превышающие эти первые. Поэтому я добавляю: если бы всякое удовольствие настолько могло быть замкнутым в самом себе, что не содержало бы в себе и не оставляло бы после себя никакого страдания, то уже в силу одной этой замкнутости его следовало бы считать таким же совершенным и абсолютным, как самые совершенные произведения природы, тем более что одно удовольствие ничем не отличалось бы от другого и все они были бы одинаково желанными.

Более того, если бы все, что порождает удовольствие у невоздержанных людей, освобождало их от страха перед небесными явлениями, смертью и страданиями и, сверх того, могло бы показать им границы желаний, то здесь нечего было бы порицать, потому что эти люди были бы пресыщены всевозможными удовольствиями и не знали бы ни страдания, ни печали, т. е. зла.

ГЛАВА III

СЧАСТЬЕ В ОБЩЕМ СОСТОИТ В УДОВОЛЬСТВИИ

Переходя к развитию выставленного мной тезиса, укажу, что счастье, как вполне очевидно, состоит в удовольствии. Но это сначала надо доказать вообще, а потом показать, в каком, в частности, удовольствии оно состоит.

Итак, в общем очевидно, что удовольствие — это как основа, так и цель блаженной жизни, поскольку оно есть первичное благо и мы наблюдаем, что оно присуще как нашей природе, так и природе всякого живого существа от рождения. Его мы имеем в виду при любом выборе или отказе от чего-либо и к нему же в конечном счете мы приходим, поскольку мы всякое благо измеряем этим аффектом как мерилom.

А что удовольствие — это первичное врожденное благо, или, как обычно говорят, «первичное соразмер-

ное и сообразное природе благо», доказывается тем, что всякое живое существо с первого момента своего рождения стремится к удовольствию и радуется ему как высшему добру; от страдания же оно уходит как от величайшего зла и по возможности отталкивает его от себя (мы видим, что даже Геракл, сжигаемый ядовитым хитоном, не может удержаться, чтобы не заплакать:

[...то вскакивал, то падал]
Со стоном, с рёвом; вторили вокруг
Локийцев склоны горные и скалы
Эвбейские...) ¹³⁴.

И в самом деле, так поступает всякое еще не испорченное живое существо, которое руководствуется своей неиспорченной и здоровой натурой.

Таким образом, не требуется никакого обоснования и исследования для доказательства того, что к удовольствию следует стремиться, а страданий следует избегать. Ясно, конечно, что оно так же воспринимается нашими чувствами, как жжение огня, белизна снега, сладость меда, ибо такого рода восприятия не нуждаются для своего подтверждения в каком-нибудь надуманном обосновании, на них достаточно лишь указать. В самом деле, если отнять у человека чувства, он лишится и всего остального: самой природой должно решаться, находится ли что-нибудь в соответствии с ней или направлено против нее; удовольствие уже само по себе должно быть предметом стремления, страдания же само собой надо избегать. В самом деле, что имеет в виду природа, что служит основанием для ее суждения, когда она к чему-либо стремится или чего-либо избегает, если не удовольствие и страдание?

Что удовольствие в самом деле есть что-то первичное, сообразное с природой, а также и наиболее желанное или наивысшее из благ, можно видеть уже из того, что удовольствие — это единственное благо, ради которого мы стремимся ко всем остальным, так что само оно желанно не ради чего-либо другого, а исключительно ради него самого. Мы можем, конечно, стремиться к чему-нибудь другому для того, чтобы испытать радость или удовольствие, но наверняка никто не станет спра-

шивать, ради чего мы хотим это испытать, а также ради чего мы желаем быть счастливыми. Удовольствие и счастье, таким образом, следует считать как равными по своему значению, так и тождественными по существу. Таким образом, удовольствие — это цель [жизни], или, иначе говоря, величайшее и высшее из благ, которому подчинены все остальные; само же оно ничему другому не подчинено.

Сказанное подтверждается еще и тем, что счастье, как мы уже указывали, только потому считается счастьем, что оно есть состояние, в котором можно жить наиболее приятно и радостно, т. е. с возможно наибольшим удовольствием. Исключи-ка из этой жизни приятное, радости, удовольствия, разве останется у тебя какое-нибудь понятие о счастье? Не останется не только того счастья, которое я назвал божественным, но и другого, которое можно считать человеческим и которое допускает «больше» и «меньше», или усиление и умаление, лишь потому, что при нем может возрастать или уменьшаться удовольствие.

Так как наше положение может стать более ясным благодаря сопоставлению удовольствия и страдания, то представим себе кого-нибудь, чья жизнь протекает в непрерывных больших и многочисленных телесных и духовных удовольствиях, не омраченных никаким страданием. Можно ли назвать состояние, которое было бы лучшим или более желательным, чем это? Ведь человеку, живущему такой жизнью, должна быть присуща твердость духа, не боящегося ни смерти, ни страдания, ибо смерть исключает чувства, страдание же, если оно длительно, обычно бывает легким, если же оно тяжелое, то оно кратковременно, так что при тяжелом страдании можно черпать утешение в его кратковременности, при длительном — в его легкости. Если вдобавок еще человек не страшится богов и не упускает удовольствий, порождаемых как воспоминанием о прошлых благах, так и ожиданием будущих, неизменно представляя их себе и радуясь им, то можно ли себе представить лучшую жизнь, чем ту, которая выпала на его долю?

Представь себе, с другой стороны, какого-нибудь человека, который дошел до предела возможных для

человека телесных и духовных страданий и лишен всякой надежды на их смягчение, человека, который не может помянуть добром прошлое и лишен всяких удовольствий в настоящем и будущем: можно ли назвать или представить себе более бедственное положение?

Ведь если более всего следует избегать жизни, полной страданий, то поистине страдальческая жизнь — это величайшее зло. И из этого положения в соответствии с логикой вытекает, что величайшее благо — это жизнь, полная удовольствий. И нет ничего другого, на чем наш ум мог бы остановиться как на более крайнем случае. Все болезни и горести есть не что иное, как различные виды страдания, и, кроме него, нет ничего, что одним своим присутствием могло бы пошатнуть или сокрушить человеческую природу.

ГЛАВА IV

**УДОВОЛЬСТВИЕ, В КОТОРОМ СОСТОИТ СЧАСТЬЕ,
ЕСТЬ ТЕЛЕСНОЕ ЗДОРОВЬЕ И НЕВОЗМУТИМОСТЬ УМА**

Существуют, согласно указанному несколько выше, два рода удовольствий, из которых одни можно рассматривать как статические, или заключающиеся в покое, так что они представляют собой не что иное, как примиренность, успокоенность и полную освобожденность от беспокойства и страдания; другие же состоят как бы в движении, а именно в приятном движении, сопровождающемся радостью, весельем и всевозможными приятными чувствами, как бы чем-то сладостным и щекочущим: нечто подобное бывает, например, с человеком, когда, испытывая голод и жажду, он ест и пьет. Но здесь может быть задан вопрос: в чем же состоит счастье? В обоих ли видах удовольствия или в одном из них, и если в одном, то в каком именно?

На этот вопрос я отвечаю: удовольствие, в котором состоит счастье, или цель блаженной жизни, есть удовольствие первого рода, т. е. непреходящее статическое удовольствие, которое поэтому есть не что иное, как телесное здоровье и невозмутимость ума.

Вот почему и тогда, когда мы вообще говорим, что удовольствие — это цель блаженной жизни, мы на са-

мом деле далеки от того, чтобы подразумевать под этим удовольствия гуляк или других людей, утопающих в роскоши, смысл которых в самом движении или в непосредственном переживании наслаждения, выражающемся, конечно, в приятном и сладостном чувственном раздражении. Так толкуют наше мнение некоторые незнакомые или несогласные с нашими взглядами люди¹³⁵, либо так или иначе враждебно против нас настроенные. Мы же — подчеркиваю это еще раз — подразумеваем здесь лишь то удовольствие, которое состоит в отсутствии телесных страданий и невозмутимости духовного мира.

Ибо ни постоянные пиршества и попойки, ни даже любовные утехы с мальчиками и женщинами, ни изысканные рыбные блюда или какие бы то ни было другие лакомства роскошного стола не порождают приятной жизни; а порождает ее разум в сочетании с умеренностью и ясностью духа, разум, исследующий причины, по которым что-либо должно быть избрано или отвергнуто, и рассеивающий предубеждения, порождающие величайшую смуту в умах.

Чтобы понять, однако, почему лишь этот род удовольствия может быть целью, следует заметить, что природа непосредственно, как к своей цели, стремится только к статическому удовольствию, основанному на отсутствии страданий или неприятностей. Ибо динамическое удовольствие представляет собой не цель природы, но лишь как бы средство для достижения прочного статического удовольствия и должно служить своего рода приправой к действиям, необходимым для уничтожения страданий или неприятного состояния. Например, так как голод и жажда представляют собой неприятное состояние и беспокоят живое существо, то непосредственная цель природы — привести живое существо в такое состояние, при котором оно было бы свободно от этой неприятности; но поскольку это может быть достигнуто лишь в процессе еды и питья, то природа придала самому этому процессу приятность, чтобы живое существо охотнее приступало к еде и питью.

И хотя обычно неправильно действующие, а именно неразумно и неумеренно увлеченные, люди делают в

определенном смысле своей целью удовольствие, состоящее и в движении, однако призванная на помощь мудрость устанавливает порядок и соразмерность удовольствий и учит нас, что целью блаженной жизни должна считаться, как мы уже сказали выше, та цель, которая соответствует природе. В самом деле, руководимые самой природой, мы все наши действия направляем на то, чтобы избавиться от телесных страданий и смятения духа. И там, где эта цель достигнута, утихает любая душевная буря, и для нас уже нет ничего большего, что мы стали бы высматривать, как бы чего-то ища, и что сделало бы более совершенным наше телесное и духовное благо. Ведь мы тогда лишь чувствуем потребность в удовольствии, когда его отсутствие причиняет нам страдание; когда же мы не страдаем, мы не чувствуем никакой потребности в удовольствии¹³⁶.

Отсюда вытекает, что величайший предел удовольствия, или высшее удовольствие,— это избавление от страдания, или то состояние, которое наступает после такого избавления. Ибо везде, где есть место удовольствию, там, до тех пор пока оно продолжается, нет места ни страданию, ни боли, ни тому и другому вместе. Отсюда также следует, что, достигнув своего предела в избавлении от страдания, высшее удовольствие может, конечно, видоизменяться и внутренне разнообразиться, но оно не может ни умножаться, ни усиливаться. Ведь до тех пор, пока природа не устранила окончательно всякое страдание, она допускает возрастание удовольствия; когда же всякое страдание устранено, природа не терпит дальнейшего развития удовольствия в сторону усиления, допуская лишь некоторые незначительные и мало необходимые видоизменения, которые не способствуют нашему избавлению от страданий.

Мало того, отсюда вытекает, что не правы те ретивые насмешники¹³⁷, которые усматривают нашу ошибку в том, что мы якобы не считаем упомянутое выше состояние свободы от всяких страданий чем-то средним между страданием и удовольствием, а напротив, так смешиваем это состояние с другим членом градации, что считаем его состоянием не только удовольствия, но даже высшего удовольствия. Ведь, будучи свободны от

страдания, мы радуемся этой свободе и безболезненному состоянию, а все, что доставляет нам радость, есть удовольствие, так же как все, что нас угнетает, есть страдание: отсюда следует, что отсутствие всякого страдания по праву называется удовольствием. В самом деле, подобно тому как по утолении голода и жажды само устранение мучительного состояния влечет за собой чувство удовольствия, так и во всех других случаях чувство удовольствия неразрывно связано с устранением страдания.

Вышеизложенное объясняет нам также различие — вопреки мнению тех, кто его отрицает, — в силу которого упомянутое среднее состояние называется скорее удовольствием, чем страданием. Ведь когда исчезает удовольствие, тягостное состояние наступает не сразу, если только место удовольствия не заступило случайно страдание; по прекращении же страдания, напротив, мы испытываем радость даже в том случае, когда удовольствие, вызываемое чувственным возбуждением, не наступило. Отсюда можно также понять, сколь велико удовольствие не испытывать страданий. Если же кто-нибудь этого не понимает, пусть спросит тех, кто страдает мучительными болезнями.

Что же касается тех, кто высмеивает нас, говоря, что удовольствие, как мы его понимаем, — это некий род сонного состояния, а также тех, кто упрекает нас в косности, то, говоря так, они не принимают во внимание, что указанный нами род удовольствия — это не просто оцепенение, а скорее такое состояние, при котором все жизненные отправления совершаются спокойно и одновременно с приятностью. Ибо мы, конечно, не хотим, чтобы жизнь мудреца была похожа на бурный, стремительный поток, но из этого не следует, что мы желали бы, чтобы она была похожа на стоячую, мертвую воду. Мы скорее желаем, чтобы эта жизнь была похожа на воды реки, ровно и плавно текущие. Вот почему я утверждаю, что удовольствие мудреца есть не что-то косное, но такое удовольствие, которое разум сделал для себя прочным.

Однако перестанем заниматься возражениями наших противников и, вернувшись к нашей основной

теме, постараемся развить ее дальше. У нас существуют два блага, из которых складывается упомянутое высшее блаженство, а именно безмятежность духа и свобода от телесных страданий. Причем с этими благами дело обстоит так, что там, где в силу отсутствия какого бы то ни было страдания они стали полными, они не могут больше возрастать. В самом деле, может ли расти полное? Если тело свободно от всяких страданий, что можно добавить к этому безболезненному состоянию? Если дух остается верным себе и спокойным, что можно добавить к этой безмятежности? Подобно тому как небо, очистившееся до полной ясности и подлинного блеска, не может стать еще более ясным, точно так же бывает совершенным состояние и исполняется важнейшая воля всякого человека, который заботится о своем теле и о своем духе и извлекает из обоих собственное благо, если к тому же дух этого человека свободен от гнетущих забот, а тело — от страдания. Если, сверх того, ему выпадают на долю еще какие-нибудь прелести жизни, то они не увеличивают высшее благо, а играют роль, если можно так выразиться, приправы и улады. Ведь достаточное условие указанного абсолютного блага человека — это покой тела и духа.

ГЛАВА V

О ТОМ, ЧТО ПОРОЖДАЕТ УКАЗАННОЕ СЧАСТЬЕ И УДОВОЛЬСТВИЕ, И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ О ДОБРОДЕТЕЛЯХ

И вот, так как телесный и духовный покой, т. е. безмятежность и свобода от телесных страданий, составляет полное счастье человека, то для нас нет ничего более важного, чем размышление о том, что может способствовать этому покою и его охранять, ибо, когда мы им обладаем, мы имеем все, когда же мы его лишены, мы делаем все, чтобы обрести его, и, однако, как уже было сказано, в большинстве случаев его не обретаем.

Итак, прежде всего очевидно, что философия счастья — это не что иное, как философия здоровья, ибо ясно, что состояние, при котором душа свободна от тревог, а тело — от страданий, — это не что иное, как

совершенное здоровье человека в целом. Отсюда можно понять, что факторы, создающие и сохраняющие здоровье как тела, так и духа, те же, что препятствуют возникновению в них болезни и, если она возникла, врачуют ее и от нее избавляют.

Так как, однако, для борьбы с телесными недугами существует медицина, указывающая средства их предупреждения и устранения, то нам не надо на этом задерживаться, но достаточно очевидно, что о двух вещах надо напомнить.

Во-первых, для того чтобы такие болезни могли быть предотвращены или смягчены, а в большинстве случаев и ликвидированы, следует соблюдать умеренность и вести рассудительный и воздержанный образ жизни, ибо все болезни возникают лишь на почве противоположного, неправильного образа жизни.

Во-вторых, если на кого-нибудь обрушились эти болезни и он вынужден их переносить, пусть переносит их мужественно, с тем чтобы не пасть духом от переживаемых страданий и не усугубить их своим нетерпением; утешением ему должна служить мысль, что, если эти страдания будут тяжелыми, они будут кратковременными, если же они будут продолжительными, они будут легкими.

Для борьбы же с духовными недугами существует философия, которую мы по праву считаем как бы наукой о врачевании духа. Однако люди, испытывающие духовные страдания, не всегда ищут у нее совета и помощи. И происходит это, конечно, потому, что о болезнях тела судит наш дух; болезни же духа тело не чувствует и сам дух их не познает и не судит о них надлежащим образом, так как в данном случае болен сам орган суждения. Отсюда можно заключить, что болезни души на самом деле опаснее, чем болезни тела, а также что из болезней тела наиболее серьезную опасность представляют те, которые мешают больному сознавать их, как, например, летаргия и сильный жар при лихорадке.

В пользу того, что болезни духа хуже болезней тела, можно, кроме того, привести то же самое соображение, в силу которого духовные удовольствия имеют

преимущество перед телесными: а именно, телом мы чувствуем действительные страдания и удовольствия лишь данной минуты, дух же наш сознает и прошлое и будущее. Ведь даже если бы мы, страдая телом, в той же мере страдали духом, то все же страдания этого последнего сильно возрастут, если мы вообразим себе, что нам грозит в будущем какое-то постоянное, неизбывное зло; и наоборот, испытываемое нами удовольствие может стать более сильным, если мы свободны от такого страха. Кроме того, ясно и то, что высшая степень удовольствия или страдания духа имеет более решающее значение для блаженной или, наоборот, бедственной жизни, чем — при равной продолжительности — высшая степень удовольствия или страдания тела.

Так как существуют две болезни духа, а именно страстное желание и страх с их различными производными и сопутствующими им всегда печальями и огорчениями, подобно тому как телесным недугам всегда сопутствует боль, то задача философии — указать лекарства, которые препятствовали бы проникновению этих болезней в душу, а в случае если бы это все-таки случилось, изгнали бы их, так сказать, из их убежища: преимущественно суетную страсть к богатству, почестям и другим вещам, страх перед богами и смертью, а также другие страсти, которые, если они широко распространятся, не оставляют здоровой ни одной части души.

Лекарства, указываемые философией, — это добродетели, как таковые, которые, имея своим источником разум, или благоразумие вообще, обуздывают и вытесняют указанные аффекты. Я говорю: разум, или благоразумие вообще, ибо, хотя существует более частное благоразумие, задача которого — регулировать отдельные сферы житейской практики, мы тем не менее признаем существование другого, более общего благоразумия, которое есть не что иное, как сам разум и его веления; многие считают его тождественным с мудростью. С другой стороны, добродетель — это не что иное, как некое совершенное размещение духа, созданное разумом или благоразумием в качестве оплота против болезней духа, или пороков.

ГЛАВА VI

О ПРАВИЛЬНОМ МЫШЛЕНИИ И СВОБОДЕ ВЫБОРА, НА КОТОРОЙ ОСНОВАНА ВСЯ СЛАВА ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Так как нам придется в дальнейшем говорить о добродетели и ее видах, то необходимо этому предпослать кое-что о самом мышлении и одновременно о присущей ему свободе выбора, так как на последней основаны как вся слава добродетели, так и, наоборот, весь срам и порицание, которых заслуживает порок.

Итак, хотя мышление есть вообще не что иное, как способность суждения или умозаключения и вывода, мы, однако, берем здесь частный случай, а именно способность мышления судить, умозаключать или делать выводы по вопросам практическим, т. е. касающимся выбора и отказа от чего-нибудь.

Суждение, или умозаключение, может быть правильным или превратным: и хотя мышление, суждение которого неверно, не есть мышление в настоящем смысле этого слова и мы предпочитаем называть его мнением, однако в силу привычки его называют также, если угодно, мышлением, но только в превратном смысле. С другой стороны, правильное мышление может называться мнением, если только под этим подразумевается верное мнение.

Правильное мышление — это иногда дар благодетельной природы, иногда же оно вырабатывается путем практического опыта и пристального наблюдения, с помощью которых суждение, как бы опираясь на твердые и правильные принципы, становится основательным. Ведь по праву обычно апеллируют к суждению того, кто обладает опытом и практическими знаниями. Однако правильному мышлению способствует и то, на что было указано при рассмотрении критериев в «Канонике», и что нет нужды здесь пересматривать заново.

Возвращаясь к вопросам, касающимся выбора или отказа от чего-либо, я выдвигаю предположение, что мы обладаем свободой выбора на основе разума, иначе говоря, обладаем способностью избрать и сделать целью наших стремлений то, что разум признал благом, и, с другой стороны, способностью отвергать и избегать того, что он признал злом.

Что мы действительно обладаем такой способностью — это подтверждают опыт и здравый смысл, которыми установлено, что похвалы или порицания достойно лишь то, что делается обдуманно, по свободному и добровольному выбору, ибо такого рода поступки зависят от того, что присуще нам самим и что совершенно свободно от власти [внешнего] воздействия. Лишь ввиду этой присущей нам свободы выбора законы по праву устанавливают награды и наказания, которые были бы величайшей бессмыслицей, если бы человеческие действия были подчинены суровой необходимости, которую некоторые изображают дочерью рока — повелительницей всего, заявляя, что все, что случается и происходит, проистекает из вечной истины и из непрерывной цепи причин ¹³⁸.

Уж несомненно, значительно полезнее разделять фантастическое, ходячее мнение о богах, чем признать над собой власть рока вслед за натурфилософами, взвалившими нам на шею этот самый рок в качестве вечного властителя, которого мы должны бояться и днем и ночью. Ибо фантастические вымыслы, выражая благоговение перед богами, внушают надежду на их умиловление, рок же неотделим от неумолимой необходимости.

Итак, хотя и верно, что среди вещей, лишенных разума, кое-что совершается в силу необходимости (хотя и не той необходимости, которой нельзя отвратить, как мы это показали в разделе о канонах и там, где рассматривали проблемы причинности), однако для человека, пользующегося разумом, — именно поскольку он им пользуется — такой необходимости не существует. Мы как раз с той целью попытались приписать движению атомов различные отклонения, чтобы показать, в какой мере может судьба оказать влияние на человеческие дела, не уничтожая при этом присущей нам особенности, т. е. нашей свободы выбора. Ведь, безусловно, подобает, чтобы мы употребили всяческое старание и напрягли наши духовные силы для того, чтобы как-то охранять именно от влияния вечного движения нашу свободу выбора и не допустить, чтобы порок остался безнаказанным.

Если я все-таки говорю о судьбе, то это не следует,

конечно, понимать так, будто я приписываю ей какую-то божественную силу. Я не разделяю в этом отношении не только мнения толпы, но и мнения тех, кто принимает судьбу за некую неустойчивую причину, которая, по их представлению, хотя и не уделяет людям как бы своей рукой то немного блага, то немного зла, регулируя таким образом их блаженную жизнь, однако заботится об условиях, при которых можно приобрести большое благо или навлечь на себя большое зло. Этого судьба, конечно, не делает; но я признаю, что, подобно тому как многое совершается в силу необходимости сознательно и преднамеренно, точно так же многое совершается по воле судьбы, и потому мудрец должен быть против нее вооружен.

Так как, далее, все доброе и злое, что есть в человеческих поступках, есть в них лишь постольку, поскольку человек действует сознательно и добровольно, или свободно, то следует приучать свой дух к тому, чтобы он судил здраво, т. е. по [законам] правильного мышления и здравых стремлений, иначе говоря, чтобы его свободный выбор был направлен на то, что на самом деле представляет собой благо, и отвергал то, что представляет собой несомненное зло. Такая привычка порождает то расположение духа, которое мы определили как добродетель, точно так же как противоположная привычка порождает расположение духа, которое можно определить как порок.

Однако я молчаливо подразумеваю под истинным благом то, что не только доставляет подлинное удовольствие, но и не влечет за собой никаких неприятностей и раскаяния в будущем; под истинным же злом я, наоборот, подразумеваю то, что порождает подлинное, не связанное ни с каким будущим удовольствием или радостью страдание. Я называю то и другое истинным в отличие от кажущегося и ложного добра и зла. К последним относится благо, которое, доставляя удовольствие в настоящем, влечет за собой в будущем какую-либо неприятность или раскаяние; или зло, которое, порождая неприятность в настоящем, все же несет с собой в будущем удовольствие и радость. Все это ясно из нашего предыдущего рассуждения.

Всякая добродетель либо есть само благоразумие, или господство правильного мышления, поскольку мы к нему привыкли; либо ею управляет и руководит благоразумие, т. е. предписания правильного мышления. Ясно, что к этому последнему роду добродетели относятся как добродетель человека в отношении к самому себе, так и его добродетель в отношении к другому человеку: ведь благоразумие, между прочим, есть качество, делающее человека способным управлять не только собой, но и другими людьми.

Вообще добродетель в отношении к другому человеку называют обычно справедливостью; в отношении же к самому себе принято различать две добродетели — умеренность и мужество. Принято также объединять то и другое под именем достоинства, и в силу этого поступать добродетельно означает не что иное, как поступать благоразумно, достойно и справедливо. Это само собой разумеется, поскольку о тех, кто ведет умеренный и воздержанный образ жизни, говорят, что они живут честно и с достоинством, и поведение тех, кто ведет себя мужественно, считается честным и пристойным.

Вот почему и мы, подобно другим¹³⁹, различаем четыре вида добродетели, а именно: благоразумие, умеренность, мужество и справедливость. При этом, однако, мы благоразумие противопоставляем не столько какому-нибудь аффекту, сколько необдуманности, невежеству и глупости (к аффекту же эта добродетель имеет случайное отношение, лишь постольку, поскольку именно смятение как бы ослепляет разум и заставляет человека действовать неблагоразумно). Точно так же и справедливость мы противопоставляем не столько какому-нибудь аффекту, сколько коварству, в силу которого человек склонен обманывать других (и тут отношение к аффекту может быть лишь случайным, лишь постольку, поскольку гнев, ненависть, жадность или какая-нибудь другая страсть могут заставить человека действовать несправедливо). Умеренность же мы противопоставляем одному из упомянутых несколько выше

аффектов, а именно страстному желанию, мужество — другому, а именно страху.

Таким образом, если я раньше сказал, что здоровое и правильно поставленное мышление способствует приятной или блаженной жизни, то это следует понимать так, что оно содействует ей при помощи тех добродетелей, которые оно само порождает и соблюдает. И если, далее, я сказал, что такого рода мышление исследует причины, по которым что-нибудь либо следует избрать, либо от этого отказаться, а также искореняет предубеждения, порождающие тревогу в умах большинства людей, то я сказал так для того, чтобы дать понять, что такой разум тождествен с более общим благоразумием, которое есть принцип всякого избрания или отказа, и одновременно — величайшее благо, благодаря тому, что порождаемые им добродетели умеряют всякого рода [душевное] смятение и учат нас тому, что благоразумие, честность и справедливость — это необходимые условия приятной жизни, как в свою очередь приятная жизнь неотделима от благоразумной, честной и справедливой.

Отсюда можно также понять, почему я считаю, что добродетели настолько тесно связаны с приятной жизнью, что последняя от них совершенно неотделима. Ведь все остальное, будучи бrenным и смертным, отделимо от истинного и непреходящего удовольствия, одну только добродетель, как непреходящее и бессмертное благо, от него нельзя отделить.

Одновременно отсюда ясно, что все добродетели между собой связаны, для чего есть два основания. Прежде всего с основной добродетелью, т. е. с благоразумием, все остальные добродетели связаны, как члены тела с головой или как ручейки с тем источником, из которого они вытекают. Во-вторых, как благоразумие, так и остальные добродетели связаны с приятной жизнью, так что при отсутствии добродетелей не может быть приятной жизни, а при наличии их ее не может не быть.

Но хотя все добродетели связаны между собой, из этого не следует, что они равнозначны, как это утверждают некоторые¹⁴⁰, полагая, что равнозначны также все грехи и пороки. Ведь человек может быть больше

расположен к справедливости, чем к умеренности, точно так же как один человек может быть совершеннее в умеренности, чем другой. Ведь я сам (я говорю это, конечно, без всякой зависти), давно уже совершенствуясь в воздержанности, не могу похвастаться, что наслаждаюсь ею в полной мере, между тем как Метродор, который никогда не прилагал в этом направлении столько усилий, достиг в этом полного совершенства. Известно также, что среди людей одни бывают мудрее других и не всем, кто поступает правильно и по [законам] добродетели, присуждаются одинаковые награды, как и не все допустившие какую-либо провинность приговариваются к одинаковым мерам наказания. Ведь и здравый смысл и людские обычаи не согласны с теми, кто все уравнивает и утверждает, что одинаковый грех совершает тот, кто несправедливо побил раба, и тот, кто побил своего родителя. А между тем есть и такие люди, для которых нет разницы, съешь ли ты боб или голову собственного отца ¹⁴¹.

Но если отвлечься от нападков этих противников, то есть другие, которые обвиняют меня в том, что, согласно моему утверждению, добродетели доставляют нам удовольствие, или счастье: ведь они неистовствуют по поводу того, что якобы я под удовольствием понимаю удовольствие низменное и грязное ¹⁴². Однако пусть они болтают сколько им угодно. Ведь если только речь идет о средствах к достижению блаженной жизни, мы, точно так же как и они, считаем добродетель высшим благом, ибо не существует ничего, что могло бы нам дать столько счастья, сколько добродетель, и что к тому же было бы выше нее (этого не могут нам дать ни богатство, ни слава, ни друзья, ни дети и т. д.). Однако если речь идет о самой блаженной жизни или о счастье, то спрашивается, почему, собственно, это благо не может считаться выше добродетели, поскольку оно есть цель, а добродетель — средство для ее достижения?

С другой стороны, кричат ¹⁴², будто бы мы, надеясь добродетель силой, с помощью которой она делала бы мудреца совершенно бесстрастным, лишенным всяких аффектов, изображаем ее немощной, так как в нашем, мол, представлении добродетель допускает, чтобы

мудрец был доступен некоторым страстям, например чтобы он испытывал печаль, плакал, стонал и вздыхал по поводу смерти друга. Однако, по праву высоко ценя то обстоятельство, что добродетель способна освободить нас от пустых страхов и суетных страстей, поскольку главным образом именно эти аффекты доставляют нам серьезные [душевные] тревоги, мы считаем немалой заслугой добродетели и то, что она и все остальные аффекты низводит на ту степень умеренности, при которой все же остается некоторое чувство человечности.

Пресловутая полная освобожденность от печали, которой всячески похваляются наши критики, проистекает из другого большого зла, а именно из бесчувственности, из чрезмерного стремления к суетной славе и даже из своего рода неистовства. Таким образом, представляется, что значительно лучше испытывать какую-нибудь страсть, томиться какой-либо печалью и не давать глазам опухать [от сдерживаемых слез], а, наоборот, давать слезам волю; вообще, значительно лучше быть доступным любым чувствам, какие испытывают, или делают вид, что испытывают, все те, кто желает казаться взволнованным и соболезнующим, чем поступать мудро согласно рецепту вышеуказанных критиков, и при этом втайне досадовать.

ГЛАВА VIII

О БЛАГОРАЗУМИИ ВООБЩЕ

Так как мы переходим теперь к частному рассмотрению отдельных добродетелей, то нам следует начать с благоразумия. Ведь поскольку задача благоразумия — управлять жизнью и так предусматривать все, что может в ней случиться, чтобы направить все это к достижению блаженного состояния, то может показаться, будто одна эта добродетель совмещает в себе функции всех остальных.

Хорошо известно, что сущность благоразумия заключается в том, что оно направляет все жизненные случаи и начинания к достижению доступного при данных условиях блаженного состояния, или счастья и удовольствия. Подобно тому как медицину мы одобряем

не за ее искусство, как таковое, а за то, что она содействует восстановлению здоровья, или искусство кормчего, заключающееся в умении хорошо управлять кораблем, мы прославляем не как таковое, а за пользу, которую оно приносит, точно так же и благоразумие, которое следует в общем считать искусством жить, не ценилось бы, если бы оно не приносило никакой жизненной пользы. Но оно ценится именно как умение выискивать и доставлять себе указанное выше удовольствие.

Ведь благоразумие (или, если угодно, мудрость) не только предостерегает от того, что может причинить телесное страдание, но даже — и главным образом — рассеивает печаль нашего духа и не позволяет нам томиться страхом; руководясь им, можно жить спокойно, так как оно умеряет пыл страстей. Страсти ведь ненасытны, они губят не только отдельных людей, но и целые семьи и часто приводят даже к потрясению основ государства. Страсти порождают ненависть, ссоры, раздоры, восстания, войны; они не только вырываются наружу и в своем слепом порыве поражают других людей, но, даже оставаясь спрятанными в глубине души, они спорят и враждуют между собой, что неизбежно делает жизнь невыносимой. Таким образом, только человек благоразумный, или мудрый, отвергающий и отбрасывающий все суетные ошибки и остающийся в естественных границах, может жить без печали и страха.

Если мы, таким образом, видим, что вся жизнь приводится в расстройство невежеством и ошибками и что одно только благоразумие освобождает нас от неистовства страстей и от гнета страхов, уча нас спокойно переносить удары судьбы, а также указывая нам пути, ведущие к спокойной и безмятежной жизни, то почему не можем мы без колебания утверждать, что к благоразумию следует стремиться ради доставляемого им удовольствия, а неблагоразумия следует избегать из-за причиняемого им страдания?

Если же я утверждаю, что благоразумный человек спокойно переносит несправедливые удары судьбы, то это сказано потому, что если не в каждом отдельном случае, то по крайней мере в общем благоразумный че-

ловек их предусматривает, а если и случается что-либо против ожидания и вопреки принятому решению, то мудрец не сокрушается по этому поводу, зная, что человеческой находчивости, дара предвидения и способностей недостаточно для того, чтобы предусмотреть все неприятное и тягостное, что может случиться в жизни, и этому воспрепятствовать. Более того, мудрец полагает, что лучше при правильно сделанном расчете (насколько, конечно, такой расчет допускает человеческая слабость) терпеть неудачи, чем выиграть что-нибудь при неправильном, и самым прекрасным для себя случаем он считает такой, когда то, что по воле судьбы сложилось удачно и счастливо, оказывается в соответствии с его суждением и замыслом.

Кроме того, мудрец ведет себя так, что, поборов суетные страсти, он ограничивается самым необходимым, и это необходимое столь мало и столь скромно, что любые превратности судьбы едва ли могут его этого лишить. Таким образом, поскольку судьба никогда или очень редко может стать мудрецу поперек дороги, последний, по-видимому, может сказать судьбе: *Я одолел тебя, судьба, подчинил тебя своей власти и отрезал тебе все подступы к себе, чтобы ты не могла меня задеть*¹⁴³.

Однако вопрос о борьбе со страстями будет рассмотрен ниже. Теперь же укажем, что благоразумие можно рассматривать с трех точек зрения: с точки зрения управления человека самим собой, с точки зрения его управления своим домом или семьей и, наконец, с точки зрения его управления государством и республикой; таким образом, различают личное, семейное и гражданское благоразумие. Ниже нам следует сказать немного о каждом.

ГЛАВА IX

О ЛИЧНОМ БЛАГОРАЗУМИИ

Что касается личного благоразумия, то в этом отношении существует одно основное положение: каждый должен знать свой удел и не предпринимать ничего против своей природы, а также своевременно предусмотреть то состояние, в котором ему придется провести всю жизнь, и так приспособить к нему свои жиз-

ненные начинания, чтобы прожить жизнь как можно безболезненное и спокойнее.

Необходимо поставить себе в жизни определенную, твердую цель, или задачу, и иметь ее всегда в виду, а также если мы что-либо предполагаем или решаем, то необходимо правильно оценивать все очевидные обстоятельства и тщательно взвешивать, не превратится ли в результате все в путаницу и полнейший хаос и не придется ли нам поплатиться за наше решение поздним раскаянием.

Мало того, если ты в любом случае не подчинишь каждое свое действие как указанного рода задаче, так и поставленной перед собой естественной цели, а уклонишься к чему-то другому в своем выборе или отказе, то твои жизненные начинания не будут соответствовать твоим собственным словам и, восхваляя, например, на словах безмятежность, ты на деле окажешься поглощенным делами и подверженным беспокойству.

Далее, предписанные природой границы познал при составлении плана своей жизни тот, кто уразумел, как доступно и как легко достается то, что необходимо для жизни и чего более чем довольно для избавления от страданий, возникающих в результате того, что остаются неудовлетворенными потребности тела. Само собой ясно, что этот человек сумел настолько хорошо установить порядок всей своей жизни, что он не чувствует потребности в напряженных делах и заботах, к тому же еще связанных с риском и опасностями.

Этим объясняется, почему мудрец не очень боится бедности. Ведь редко случается, чтобы кому-нибудь не хватало самого необходимого. Если же, паче чаяния, мудрецу не хватает и самого необходимого и у него нет денег, чтобы приобрести это, то он все же не станет так устраивать свою жизнь, чтобы попрошайничать по образцу киников¹⁴⁴, а скорее возьмет несколько учеников и будет наставлять их в мудрости, чтобы, таким образом, занимаясь делом, достойным мудреца, одновременно получить необходимые для жизни средства от тех, кто имеет их в изобилии.

Но для решения вопроса о том, в какой мере и как долго должны приниматься те или другие, подобные им

меры в случае отсутствия самого необходимого (к тому же речь идет о том, что, став твердыми духом, мы доблестно выдержим временные недостатки), должна быть привлечена сама мудрость, или философия; ибо судить о том, что необходимо нашей природе и важно [для жизни] без помощи философии,— значит быть себе самому плохим советчиком.

Вот почему философ должен заботиться об этих делах по крайней мере до тех пор, пока он с помощью прилежания и заботы не приведет их в порядок. До тех же пор, пока он может обходиться без чего-нибудь, не теряя при этом бодрости духа, он не должен стремиться к приобретению имущества и средств к существованию.

Итак, необходимо заняться исследованием этих вещей под руководством философии, и тогда очень скоро станет ясным, насколько это добродетель и благо — добиваться из них лишь самого малого, простого и скромного, ибо наиболее приятна и свободна от тягот жизнь того, кто довольствуется малым. В самом деле, когда мы узнаем — по нашей ли телесной усталости и напряжению, в силу ли самой трудности приобретения вещей или в силу того, что это отвлекает нас от самых возвышенных размышлений (которым стоит труда предаваться всегда), либо, наконец, в силу еще каких-нибудь причин,— какие тягостные последствия влечет за собой хлопотливое приобретение вещей, оно оказывается, конечно, чем-то бесплодным и не стоящим вытекающих из него беспокойств.

Если я раньше предупреждал, что всякий человек должен понимать свой удел и советоваться с самим собой, определяя свое призвание и решая, насколько он может признать себя к чему-нибудь пригодным, то я это сделал потому, что, вообще говоря, нет ничего более тягостного и далекого от безмятежности, чем стремление к образу жизни, для которого ты по своей природе негоден.

Отсюда следует, что ленивый человек не должен стремиться к деятельной жизни, а активный человек — к праздной. Ведь если для первого бездействие есть отдых, а деятельность — мука, то для последнего, наоборот, бездействие — мука, а деятельность — отдых. Точно

так же робкий и мягкий человек должен избегать военной службы, а смелый и нетерпеливый человек — уединенной жизни. Ибо если первый не может жить спокойно в обстановке войны, то последний не может наслаждаться спокойствием в мирном уединении. Это применимо и ко всем прочим случаям, и самое надежное правило — начинать лишь то, что ты можешь довести до конца без борьбы с твоей собственной натурой.

К сказанному добавлю только одно: для того чтобы избранное в жизни положение было по возможности спокойным и безмятежным, следует останавливать свой выбор на [золотой] середине, т. е. на таком положении, которое не было бы ни слишком выдающимся, ни слишком низким. Ибо в государстве не следует быть ни львом, ни комаром, иначе тебе грозит опасность либо быть раздавленным, как это бывает с последним, либо оказаться пойманным в ловушку, что нередко случается с первым.

ГЛАВА X О СЕМЕЙНОМ БЛАГОРАЗУМИИ

Что касается семейного благоразумия, то оно, как очевидно, может быть либо супружеским, либо родительским, либо благоразумием господина, или владельца. В отношении первого вида благоразумия следует отметить лишь то, что вытекает из сказанного нами выше о выборе человеком своего образа жизни.

А именно, если ты по натуре таков, что не можешь, не тоскуя, жить в безбрачии, если ты способен терпеливо выносить капризную жену и неблагонаправных детей и без особой боли слушать их громкий плач, когда они больны, видеть их страдающими, преждевременно умирающими, если ты при этом не боишься оказаться поглощенным и измученным разнообразными заботами, связанными с созданием необходимых для супружеской жизни условий и для предотвращения всяких опасностей и т. д., то ты вполне можешь иметь жену и детей, в заботе о которых ты проявишь свое супружеское и родительское благоразумие. Но если ты себя таким не считаешь, то видишь сам, сколь огромное препятствие для блаженной жизни, т. е. для истинной безмятежно-

сти, ты воздвигаешь себе, если женишься и будешь иметь детей.

И хотя, конечно, ты можешь предполагать, что жена будет послушна, а дети — благонравны и что заботы будут не столь велики и не столь многочисленны, однако ведь это только твое предположение, и никакое божество тебе не поручилось бы за то, что дело сложится именно так, как ты предполагаешь. Вот почему так как дело это по крайней мере очень рискованное, было бы недостойно мудреца добровольно подвергаться такому риску и бросаться, очертя голову, туда, откуда, если ты впоследствии раскаешься, ты не сможешь выбраться.

Я говорю, что неразумно добровольно подвергаться этому риску, ибо могут возникнуть обстоятельства, которые потребуют, чтобы ты женился и имел детей даже помимо твоей воли: например, если ты занимаешь такое положение, при котором ты обязан заботиться о благе отечества. Ибо что касается довода некоторых, будто продолжение рода — это папша обязанность, то совершенно не следует опасаться недостатка в людях, которые женятся и производят потомство, и у нас нет основания с неодобрением смотреть на тех немногих мудрецов, которые уклоняются от выполнения этой обязанности.

Если же какой-нибудь случай, определенное решение или необходимость заставили тебя жениться, то следует жену поставить в такие условия, чтобы она тебя любила и взяла бы на себя часть забот, о детях же надо заботиться так, как это отчасти предписывает природа, которая учит нас любить наших детей и заботиться о них с момента их рождения (что одинаково свойственно и животным, даже овцам и волкам), отчасти же — сама мудрость, повелевающая нам воспитывать их так, чтобы они повиновались законам отечества и сами желали бы стать мудрецами.

Но проявлять такую заботу следует не только о своих собственных детях, но также и о детях друзей, особенно если эти дети сироты, ибо нет более достойного проявления дружбы, чем взять на себя попечение и отцовскую заботу о тех, кого преждевременно умер-

ший друг больше всего любил и кого он оставил беззащитными ¹⁴⁵.

Что касается второго вида семейного благоразумия, то, поскольку это касается рабов и слуг — достояния, безусловно, необходимого, но в большинстве случаев малоприятногo, — мудрец должен принять меры к тому, чтобы они не стали наглыми и упрямыми, но он должен обращаться с ними по возможности мягко и упрямец наказывать почти неохотно, помня, что они люди; с другой стороны, он должен легко прощать их и выказывать благоволение тем из них, кто обладает хорошим характером и добросовестен. Мало того, если мудрец заметит у некоторых из них природную склонность к мудрости (а недостатка в таких примерах у нас нет, особенно укажу на нашего *Муса* ¹⁴⁶), то он должен поощрять их, считать своими друзьями и с удовольствием привлекать к совместному философствованию.

Поскольку же к этой второй области семейного благоразумия относится домашнее хозяйство, мудрец будет о нем заботиться и проявит предусмотрительность в отношении будущего, но так, что это не выродится у него в жадность и в страсть к обогащению. Но об этой страсти речь будет ниже. В то же время мудрец не должен пренебрегать домашним хозяйством, ибо оно есть не что иное, как жизненная необходимость, и если оно придет в упадок и вслед за этим в самом необходимом для жизни окажется недостаток, то это станет помехой для занятий философией, ибо тогда придется либо с большим трудом снова добывать то, что можно было сохранить с небольшими усилиями или без всяких усилий, либо попрошайничать и бесстыдно выпрашивать у других то, что раньше стоило небольшого труда иметь самому, или же, наконец, стареть, болеть и умереть в такой горькой доле, каковая немало препятствует безмятежности духа.

Кроме вещей, безусловно необходимых для удовлетворения жизненных потребностей, могут еще, разумеется, быть такие, которые необходимы с точки зрения данной личности, а также условий места и времени и которыми поэтому не следует пренебрегать. Но особенно следует заботиться о тех вещах, которые необ-

ходимы для удовлетворения естественных потребностей и отсутствие которых ведет к тому, что страдает самая наша природа. Таковы, например, запасы плодов и злаков. И мы сами больше хвалим тех, кто вносит в дом хлеб, чем тех, кто вносит драгоценную домашнюю утварь. Разве нам может доставить большое удовольствие то, что во время недавней жестокой осады¹⁴⁷ в нашем государстве погибло так много народу от голода? А между тем как много добрых знакомых и близких друзей мы могли бы сохранить в живых, если бы вместо роскошных яств запасали бобы, из которых могли бы в течение двух лет выдавать каждому из них поденный паек.

ГЛАВА XI

О ГРАЖДАНСКОМ БЛАГОРАЗУМИИ

Что касается, наконец, гражданского благоразумия, то по отношению к нему применимы те же соображения, которые были изложены нами по поводу избрания образа жизни вообще.

А именно: люди, по своей природе честолюбивые и домогающиеся славы и к тому же деятельные и способные к ведению государственных дел, особенно же те, которым вдобавок условия рождения, общественное положение или случай легко открывают двери к управлению государством, могут не стремиться к спокойствию, а, следуя своей природе, отдаться государственному управлению и деятельной жизни. И это естественно, ибо эти люди от природы таковы, что праздная жизнь их терзает и мучает, потому что она не соответствует их стремлениям.

Но те, кто от природы расположены к праздной жизни, или силой ума подавили в себе честолюбие и суетность — потому ли, что на себе испытали, что значит, так сказать, вынырнуть из бурь, или потому, что стали осторожнее под влиянием многих серьезных примеров, — такие люди основательно рассудят, что досуг имеет для них большое преимущество и нелепо было бы променять свою бездеятельность на деятельную жизнь, разве только случилось бы что-нибудь в государстве,

что потребовало бы их усердного участия. Отсюда мы и заключаем, что мудрец не будет участвовать в государственных делах, если только не случится чего-либо, что потребует его вмешательства.

В самом деле, ведь мудрец, стремящийся к покою, может значительно легче и вернее достигнуть той самой цели, к которой честолюбивые люди стремятся путем трудов и опасностей.

Что касается цели этих последних, то надо сказать следующее. Не было никогда недостатка в тех, кто ради обеспечения себе безопасного положения среди людей (особенно путем достижения власти принцепса или царя, которая, как они обычно полагают, это гарантирует) жаждали блистать славой и великолепием, думая, что таким путем они обезопасят себя от волнений и беспокойства со стороны других. И если их жизнь была действительно безопасной и безмятежной, то они достигли того, что мы называем естественным благом. Если же их жизнь не была таковой (а на самом деле она едва ли может ею быть), то причина их несчастья не что иное, как обманчивая надежда достичь путем верховной власти состояния, соответствующего природе.

Однако так как цель мудреца состоит в том же самом, а именно в безопасной и безмятежной жизни, то посудите сами, насколько быстрее он ее достигнет, если, избегая бурь гражданской жизни, он прямо и непосредственно обретет глубочайшее спокойствие, как бы пристав к тихой и спокойной гавани? Поистине счастлив тот, кто осознал, что высшее благо и блаженная жизнь заключаются не в принципате, не в возможности повелевать, не в большом количестве денег и обширных владениях, а в свободе от страданий и умиротворении страстей, а также в том расположении духа, которое, ограничивая все пределами, указанными самой природой, приводит к тому, что человек, удовлетворяющийся немногим, располагает тем благом, обладателями которого не считают себя другие люди (о которых мы говорили выше), если их власть и богатство не очень велики.

Я, безусловно, считаю — если мне позволено говорить о себе — своим величайшим счастьем, что никогда

не вмешивался в дела политических группировок и не стремился угождать и льстить народу. Но разумно ли я поступал? Да, ибо то, что я признаю, не одобряет народ, а то, что он одобряет, не признаю я. Как мало, в самом деле, повредила и мне и Метродору жизнь в неизвестности, когда мы наслаждались всеми благами, какие только могут доставить небольшие сады в безвестной Мелите ¹⁴⁸, и благородная Греция не только нас не знала, но вряд ли что-нибудь о нас слышала!

Но я подчеркнул, что все это возможно лишь в том случае, если нас не призовет государство, ибо было бы просто бесчеловечным не откликнуться на призыв государства тогда, когда оно действительно нуждается в наших услугах и мы можем принести пользу многим нашим согражданам. Мы ведь повредили бы таким образом самим себе, ибо, если в государстве неблагополучно, мы не можем наслаждаться тем, чего мы больше всего жаждем, — досугом.

Итак, мудрец не будет себя вести подобно некоторым людям, претендующим на мудрость, самомнение которых заходит весьма далеко: они воображают себя настолько знакомыми с делом государственного правления, что могли бы, как они думают, одолеть то, что по плечу Ликургу и Солону ¹⁴⁹.

Но если мудреца попросят внести законопроект и определить форму правления и функции должностных лиц, он никогда не откажется, понимая, что те, кто впервые дали законы и право и учредили государственную власть и гражданские должности в городах, весьма содействовали этим нашей безопасности и спокойствию. Ибо если кто-нибудь вздумал бы все это упразднить, то мы бы впали в звериный образ жизни и каждый из нас разве что только не пожирал бы всякого оказавшегося на его пути.

Если мудреца призовут к выполнению обязанностей принцепса и попросят управлять государством в соответствии с уже сложившимися его законами, то он также не откажется, понимая, что хотя это положение сопряжено с большим риском, однако мудрец способен так все уяснить себе и предусмотреть, что, если судьба, как мы раньше говорили, иногда и станет ему поперек

дороги, все же в самых важных и серьезных делах будут подчиняться его решению и считаться с его точкой зрения. Он, конечно, прежде всего будет заботиться о том, чтобы более сильные не злоупотребляли обязательной покорностью более слабых и не допускали бы, чтобы они терпели нужду в самом насущном, если у них самих все имеется в изобилии. Ведь цель всякого общества и также государства состоит в том, чтобы люди с помощью взаимных усилий сделали жизнь всех возможно более счастливой и безопасной.

Наконец, если мудрец будет призван принцепсом и случай потребует, чтобы он оказал ему услугу советом или делом, то он и тут не откажет, понимая, что не только достойнее, но и приятнее оказать услугу, чем ее принимать; но самое достойное и приятное — это сослужить добрую службу принцепсу, из рук которого, как из источника, это изольется на многих.

На этом мы заканчиваем рассмотрение вопроса о благоразумии.

ГЛАВА XII ОБ УМЕРЕННОСТИ ВООБЩЕ

Переходим теперь к рассмотрению умеренности, первого, как уже было сказано, члена достоинства, заключающего в себе, как очевидно, главное основание честности и приличия. Поскольку функция умеренности — это подавление вожделения духа, а функция мужества — это поднятие духа, угнетенного страхом, и поскольку опуститься до малодушия считается менее недостойным, чем кичиться вожделением, то сопротивление вожделению — это значительно более достойное дело, чем борьба со страхом.

В отношении умеренности следует также заметить с самого начала, что эта добродетель желанна не сама по себе, а ради того удовольствия, которое она порождает, т. е. ради мира и гармонии, которые она вносит в наши души, как бы смягчая их и успокаивая. Так как задача умеренности — обуздывать страсти и она требует, чтобы при выборе или отказе от чего-нибудь мы следовали указаниям разума, то недостаточно иметь

лишь суждение о том, что надлежит и чего не надлежит делать, а необходимо твердо этому суждению следовать.

Однако очень многие люди, которых так покоряет и размягчает возможность близкого удовольствия, что они становятся неспособными соблюдать и выполнять то, что они сами решили, отдаются всецело во власть своих прихотей, не считаясь с тем, к каким последствиям это приведет. Поэтому за незначительное и не вызванное необходимостью удовольствие, которое они могли бы доставить себе иным путем и без которого они вообще без всякого ущерба могли бы обойтись, они расплачиваются то серьезными болезнями, то убытками, то позором, а часто даже наказанием по закону и судебному приговору.

Люди же, желающие наслаждаться удовольствиями, не влекущими за собой в будущем никаких страданий, и твердо соблюдающие свое решение не проявлять слабости и не набрасываться на удовольствие, когда они понимают, что этого делать нельзя, — такие люди получают наивысшее удовольствие, отказываясь от меньшего. Эти же люди часто мужественно переносят страдание, чтобы в противном случае его не усугубить.

Из сказанного, конечно, ясно, что к умеренности следует стремиться не потому, что она побуждает избегать некоторых удовольствий, а потому, что воздержание от этих удовольствий предотвращает страдания, что влечет за собой еще большие удовольствия. Но это и есть то, что мы называем достоинством и приличием. Отсюда ясно, что одни и те же люди могут быть поклонниками как удовольствия, так и пристойности и даже, развивая в себе и соблюдая все добродетели, больше всех давать очевидные примеры того, насколько жестокость всем ненавистна, а порядочность и мягкая сдержанность пользуется общей любовью; на их примере видно также что то, чего злые больше всего желают и к чему они больше всего вождедеют, само собой достается добрым.

Далее, так как из страстей, в отношении которых применимо понятие умеренности, одни естественны, другие же — суетны, а из естественных одни необходимы, другие же — наоборот (я уж не буду касаться

того, что из необходимых [страстей] одни жизненно необходимы, как желание есть и пить, представляющее собой вместе с тем стремление к динамическому удовольствию, другие же необходимы для самого счастья, как [жажда] свободы от страданий и безмятежности, т. е. удовольствия статического), то мы в нашей натурфилософии имеем полное основание различать три рода страстей. Собственно, мы так и сказали, что одни воздержания естественны и необходимы, другие естественны, но не необходимы, третьи же и не естественны и не необходимы, но суетны либо порождены суетным мнением.

И так как мы называли естественными и необходимыми страстями те, которые в случае их неудовлетворения порождают телесные страдания, то ясно, что страсти, отсутствие удовлетворения которых не приносит ни вреда, ни страдания и которые одновременно связаны с сильным напряжением, не необходимы, но представляют собой порождение суетного мнения. И хотя такие страсти имеют некоторую естественную основу, однако своей преувеличенностью они обязаны не природе, а суетности мнений, которые делают людей хуже зверей, не подверженных такого рода гипертрофии [страстей]. Мало того, что этого рода страсти не только не необходимы, но даже неестественны, видно из того, что они по существу своему ненасытны и их трудно или даже совсем невозможно удовлетворить, почему весьма часто они по праву считаются причинами какого-нибудь несчастья.

Для рассмотрения же некоторых главных видов умеренности, противоположных соответствующим главным страстям, можно взять: умеренность в более узком смысле слова, противоположную чревоугодию, т. е. чрезмерной страсти к еде и питью; воздержанность, противоположную сладострастию, т. е. необузданному половому влечению; кротость, противоположную гневливости или мстительности; скромность, противоположную честолюбию, или страсти к почестям; умение себя ограничивать, противоположное жадности, или страсти к богатству; и, наконец, в силу родства между страстью и надеждой, уравновешенность, которая есть нечто среднее между надеждой и отчаянием.

ОБ УМЕРЕННОСТИ В УЗКОМ СМЫСЛЕ СЛОВА,
ПРОТИВОПОЛОЖНОЙ ЧРЕВУГОДИЮ

Прежде всего нельзя даже описать, какое благо этот вид умеренности, ведущей нас к скромному, простому и экономному образу жизни; она показывает нам, как ничтожны естественные потребности и как легко они могут быть полностью удовлетворены при помощи скромных и без труда добываемых вещей, например при помощи употребления ячменной крупы, плодов, овощей и воды.

Ведь вещи, недостаток в которых причиняет нам телесные страдания, легко и в достаточном количестве доставляют нам имеющиеся повсюду растения, обладающие свойствами простых, сухих и влажных продуктов питания. Все же помимо этого переходит уже в роскошь и относится к области страсти, так как оно не обусловлено необходимостью и не представляет собой средства предотвращения какого-нибудь неизбежного страдания. Такая страсть вызывается либо каким-то беспокойством и щемящим чувством, порожденным всего лишь тем, что человек нетерпеливо относится к отсутствию излишка, или же тем, что он без всякого отношения к страданию просто находит удовольствие [в наличии излишков]; наконец, утверждают некоторые, эта страсть вызывается присущими нашему уму суетными и ложными мнениями, не имеющими никакого отношения к восполнению какого-либо естественного недостатка в организме и вовсе не направленными на получение той вещи, отсутствие которой его распатывает.

Ведь и того, что находится под руками, вполне достаточно для удовлетворения естественных потребностей. Все необходимое для этого без всякого труда может быть добыто в силу легкости приобретения или небольших размеров требуемого количества. Тот, например, кто питается мясом, испытывает нужду в растительной пище, тому же, кто довольствуется растительной пищей, достаточно лишь половины того, что требуется первому, да и эта половина вполне доступна и с небольшими затратами может быть приготовлена.

Есть, далее, четыре основных преимущества, которые доставляет такая умеренность. Прежде всего привычка к простому, скромному, чуждому излишеств образу жизни придает много здоровья. Именно изысканная и обильная пища порождает, усугубляет и всячески содействует несварению желудка, недомоганиям, подагре, лихорадке и другим болезням. Не так обстоит дело с простой пищей, которую природа создает не только как необходимое, но и как нужное для здоровья питание, причем не только для других живых существ, но и для самого человека, который, однако, к своему собственному несчастью портит ее и отравляет лакомыми приправами, причем своей страстью к ним уготавливает себе гибель.

Вот почему, если мы рассуждаем разумно, мы должны остерегаться той пищи, которая нас привлекает, но потребление которой, как мы понимаем, служит нам во вред. Такова изысканная и жирная пища; и тем менее может быть одобрено потребление мяса, которое, несомненно, скорее вредно, чем полезно для здоровья. Доказательством этого может служить то, что здоровье сохраняется при помощи тех же средств, при помощи которых оно восстанавливается, будучи потерянним; восстанавливается же оно, как известно, при помощи скромного образа жизни и воздержания от мясной пищи.

С другой стороны, нет ничего удивительного в том, что толпа думает, будто мясное питание полезно для здоровья. Ведь эта же толпа полагает, что сохранению здоровья способствует как бы упражнение в наслаждениях, причем даже в любовных наслаждениях, которые, однако, не приносят никому пользы, и хорошо еще, если они не приносят вреда.

Вторая выгода такой умеренности заключается в том, что она делает человека умелым и неутомимым в сфере необходимой жизнедеятельности. Поскольку для этого требуются определенные качества ума, она способствует сохранению его ясности, остроты и силы; поскольку же для этого требуются определенные телесные данные, она, сохраняя тело здоровым, сохраняет его тем самым сильным, подвижным и бодрым. А перепол-

ненный желудок, чрезмерная сытость, обжорство, пьянство затемняют ум, притупляют его и делают вялым, причем тело, становясь болезненным, делается одновременно дряхлым, вялым и тяжеловесным. И вот я спрашиваю: можешь ли ты в чем-либо положиться на человека, у которого от чрезмерно выпитого вина отяжелели члены, скованы ноги, заплетается язык, ослаблен ум, слезятся глаза и который с каждым разом все больше раздражается рыданиями, бранью и криками?

Мудрец, конечно, никогда не окажется на ночной пирушке в пьяном состоянии, ибо он должен либо довольствоваться небольшой мерой вина, либо самым приятным напитком для него должна быть вода, которая всюду под рукой. Более того, он ни в коем случае не станет набивать себе желудок роскошными блюдами и обременять его жирной и тяжелой едой, ибо он должен довольствоваться самой простой пищей, лучше всего — непосредственными дарами природы.

Если же потребление легкой и скромной пищи не способствует преобретению мощи Милона¹⁵⁰ или вообще развитию большой телесной силы, то мудрец, конечно, и не нуждается в такой мощи или вообще в тренированной силе, раз он намерен вести созерцательный, а не деятельный и напористый образ жизни.

Третья выгода, доставляемая такого рода умеренностью, заключается в том, что если мы время от времени пользуемся более изысканным столом, то он доставляет нам тем большее наслаждение. Конечно, не потому, что дешевая пища; в случае когда она полностью освобождает нас от страдания, обусловленного ее отсутствием и голодом, будто бы доставляет нам меньшее наслаждение, чем дорогая (ведь ячменная крупа и вода доставляют величайшее наслаждение, если только человек, опасаясь будущего голода и жажды, употребляет их лишь тогда, когда чувствует в них потребность), а потому, что тот, кто привык к роскошным яствам и почти пресытился ими, не чувствует их сладостности в той мере, как мудрец, вкус которого благодаря более скромному образу жизни более к этому приспособлен. Поэтому-то мудрец и от публичных представлений, если

ему случается иногда на них бывать, получает большее удовольствие, чем другие люди.

Высказанное мной мнение, что самый простой рацион, т. е. скромнейшая пища и умеренное питье, доставляет не меньшее удовольствие, чем изысканнейшие блюда, может не одобрить лишь тот человек, который опутал себя пустыми мнениями, кто не замечает, что великолепие доставляет наибольшее удовольствие тем, кто меньше всего испытывает в нем потребность и кто никогда не имел случая почувствовать на себе, что значит есть хлеб из грубой муки и пить простую воду, когда тебя мучают голод и жажда. Что касается меня, то я испытываю большое телесное наслаждение, когда ем грубый хлеб и пью воду, закусывая иногда киферидским сыром¹⁵¹ (когда хочется побаловать себя несколько более изысканной пищей), и я отказываюсь от тех наслаждений, которые обычно доставляют людям более роскошные блюда. Вот почему, если я буду обеспечен хлебом, ячменной крупой и водой, я готов помериться счастьем с самим Юпитером.

Должен ли я добавлять, что всевозможные прихотливые блюда не только не освобождают от душевных страданий, но и, само собой, не увеличивают телесного наслаждения, ибо предел этого последнего — устранение мучительного состояния? Например, употребление в пищу мяса, о котором мы только что говорили, и не устраняет ничего специфически вредного нашей природе и не удовлетворяет никакой потребности, которая без этого перешла бы в страдание. Тем не менее оно очень приятно, но, с другой стороны, это, может быть, палка о двух концах, поскольку оно не способствует продлению жизни, а лишь разнообразит удовольствие, подобно любовным наслаждениям и потреблению иноземных вин, без которых и так вполне сохраняются наш организм и наша жизнь. Наоборот, потребление того, без чего жизнь сохраниться не может, чрезвычайно выгодно и может быть легко достигнуто с помощью безупречной справедливости, благородного образа действий, безмятежности и большого досуга.

И нам нечего опасаться того, что толпа проникнется таким убеждением, ибо распущенность и неумеренность

людей в еде и питье настолько сильна, что не нужно бояться, как бы когда-нибудь не оказалось недостатка в людях, употребляющих в пищу мясо животных. Ведь если бы все люди имели на этот счет правильный образ мыслей, то не было бы нужды в птицеводстве, или птицеводствах, в рыболовах и свинопасах; все эти животные, предоставленные самим себе, безнадзорные и никем не охраняемые, вскоре погибали бы от подстерегающих и истребляющих их в огромном количестве хищников, как это бывает с бесчисленными другими видами животных, мясо которых люди не употребляют в пищу. Но в действительности неблагоразумие, неизменно господствующее среди людей, столь велико и многообразно, что никогда нет недостатка в многочисленных чревоугодниках, пожирающих мясную пищу.

Наконец, четвертая выгода, извлекаемая нами из такого рода умеренности, заключается в том, что она избавляет нас от страха перед судьбой. Ведь бояться судьбы следует тем, кто привык жить в роскоши и считает, что самая несчастная жизнь у того, кто не имеет достаточного запаса денег, чтобы ежедневно расходовать мины и таланты¹⁵². Такие люди вечно занимаются какими-то делами и часто совершают грабежи, убийства и другие подобные преступления. Но зачем бояться судьбы тому, кто довольствуется дешевой пищей, например плодами и зеленью, кому достаточно хлеба и воды и чьи желания не выходят за эти скромные пределы? Много ли существует людей еще более бедных? И к кому столь завистлива судьба? К кому она столь ревнива, что не дает им ни легкой добычи бобов, ни чечевицы, ни фруктов, ни овощей? Нужно ли говорить о воде, которая вообще есть повсюду?

Я, если мне можно — конечно, с подобающей скромностью — говорить о себе, я, которому доставляют удовольствие и радость даже немногочисленные молодые побеги, желал бы, чтобы перед входом в каждый маленький сад было написано: *гость, здесь ты хорошо проведешь время; здесь высшее благо — удовольствие. Тебя радушно встретит гостеприимный и приветливый страж, угостит тебя ячменной крупой и даст тебе сколько хочешь воды. И он спросит тебя, хорошо ли он тебя*

принял? Ведь эти сады не пробуждают голода, но утоляют его и не возбуждают жажды более сильной, чем сами напитки, а, наоборот, утоляют ее с помощью естественного и бесплатного средства ¹⁵³.

В таких удовольствиях я состарился; по произведенным мной подсчетам оказалось, что мое дневное питание не стоит и асса ¹⁵⁴. Бывают, однако, дни, когда я еще меньше трачу на утоление голода, желая проверить, может быть, чего-либо не хватает при этих условиях для полного и совершенного удовольствия и сколько именно не хватает, а также стоит ли это того, чтобы быть восполненным с большими усилиями.

ГЛАВА XIV

О ВОЗДЕРЖАНИИ ОТ СЛАДОСТРАСТИЯ

Наконец, также важная добродетель — это воздержание, или отречение от чувственных наслаждений, которые, как было указано несколько выше, никогда не бывают полезны, и хорошо еще, если они не приносят вреда.

Неумеренно злоупотреблять этими наслаждениями — значит расшатать свое здоровье, отяготить свою жизнь заботами и болезнями и сделать ее кратковременной. Вот почему мудрец не должен давать поймать себя в сети любви, не говоря уже о том, что он не должен считать ее чем-то божественным, заслуживающим того, чтобы этому всецело отдаться.

Но чтобы не быть пойманным в сети любви, и особенно предохранить себя от чувственных увлечений, лучшее средство — это скромный образ жизни, о чем было сказано несколько выше; ибо порождаемое чрезмерным питанием обилие семени и есть тот материал, от которого вспыхивает пламя любви. Однако от любви предохраняют и различные достойные занятия, особенно упражнения в мудрости, а также размышление о неприятностях, которым подвержены люди, отдающие себя в ее власть.

Ведь, вообще говоря, у того, кто отдается любви к женщине или к мальчику, изнашиваются силы, гибнут начинания, приходит в упадок дом, учащаются явки в

суд, ослабевает чувство долга и страдает доброе имя. И даже тогда, когда ноги обуты в сиккионскую обувь¹⁵⁵, пальцы унизаны крупными смарагдами и все тело сверкает украшениями, наш дух, как бы чувствуя себя виновным, горько упрекает себя в том, что проводит жизнь в праздности и губит лучшие свои годы; кроме того, он делает себе и много других подобных упреков, перечислить которые нетрудно.

В частности, разве не влечет за собой зла желание иметь незаконную связь с женщиной? Мудрец далек от того, чтобы помышлять о чем-нибудь подобном, ибо его должно отпугивать беспокойство от предчувствия многочисленных и серьезных опасностей: ведь в большинстве случаев тех, кто на это решается, изуевичают, убивают или приговаривают к тюремному заключению, к изгнанию и к еще более суровым наказаниям. Таким образом, с этими людьми происходит то, на что я указал раньше, а именно: из-за ничтожного и лишнего необходимости удовольствия, которое к тому же можно было бы доставить себе иным путем и без которого они могли бы даже обойтись, они подвергают себя большому страданию и жестокому раскаянию.

Вот почему быть воздержанным и не отдаваться безвольно этого рода удовольствию — не значит лишить себя многих и больших удовольствий, которыми наслаждается тот, кто, живя воздержанно и по предписаниям законов, посвящает себя мудрости. Ибо такой человек не притупляет свой ум, не мучает себя заботами и не волнует себя никакими другими аффектами; тело его сохраняется здоровым, не распатанным болезнями, не измученным страданиями. И так он достигает того высшего блага, которое, как я уже сказал выше, не могут доставить ни любовная связь с мальчиками и с женщинами, ни изысканные рыбные блюда, ни другие лакомства дорогого стола.

Замечу, однако, мимоходом, что если здесь в общем рекомендуется воздержание от чувственных наслаждений, то это не дает никому основания заключать, будто следует воздерживаться и от законного брака; ведь по этому вопросу мы высказали свое мнение выше. Добавлю лишь: из моего утверждения, что любовь не есть

нечто ниспосланное богом, становится ясным, что если кто-либо не имеет детей вообще или от своей жены, то этого не надо приписывать гневу Купидона или Венеры и не следует ожидать, что с помощью обетов и жертвоприношений можно вернее, чем естественными средствами, стать отцом.

Кроме того, что мудрец никогда не станет жить по обычаю киников или позволять себе что-либо похожее на их публичные бесстыдства¹⁵⁶. Ибо они утверждают, что следуют природе, и порицают и высмеивают обычаи, в силу которого люди обозначают позорящими названиями то, что по существу своему не есть что-то постыдное, а то, что на самом деле постыдно, называют собственными именами, например, разбой, обман, прелюбодеяние: постыдные по существу деяния, мол, не обозначают непристойными словами, в то время как акт производства потомства, почетный сам по себе, носит грязное название: приводя эти и много подобных же возражений против стыдливости, киники, видимо, забывают о том, что живут в обществе, а не в открытом поле и не по звериному обычаю, который позволил бы им следовать одной лишь природе.

Ведь с тех пор, как мы ввели название «общество», природа велит нам соблюдать его законы, с тем чтобы, пользуясь общими благами, мы не навлекли на себя какого-нибудь зла; таким злом может быть если не какое-нибудь наказание, то во всяком случае бесславие или позор, которые представляют собой кару за бесстыдство и недостаток застенчивости, предписываемый нравами общества, в котором мы живем. Такого рода застенчивость, сказывающаяся в голосе, в выражении лица и в других характерных особенностях, есть то, что по заслугам одобряется и называется скромностью.

Наконец, скажу, что как скромности, так и вообще воздержанию немало способствует отказ от занятий музыкой и поэзией, ибо их мелодии и слова, полные какой-то своеобразной сладости,— это не что иное, как возбудители сладострастия.

Именно поэтому наше мнение таково, что только мудрец может правильно и с точки зрения добродетели судить об этих двух видах [искусства], ибо все прочие

люди, плененные их чарами, их культивируют. Один лишь мудрец отвергает их, ясно видя тот вред, который они приносят. Он утверждает, что музыка помимо всего делает человека склонным к пьянству, расточительности, лени и что она вообще бесполезна для всякого доброго, честного и благородного дела; поэзия же помимо прочего всегда делала людей склонными к порокам, и прежде всего к разврату, даже одним только своим изображением богов. Ибо она представила их не только подверженными вспышкам гнева, но и безумствующими от похоти и ярко изобразила нам не только их войны, сражения, состязания, раны, их раздоры, ненависть, распри, их рождение и гибель, но и их плач, стенания, оковы, в которые они попадают, их сожительство со смертными мужчинами и женщинами, рождение смертных людей от бессмертных и многое другое такого же свойства, от чего умные люди приходят в ужас.

ГЛАВА XV

О КРОТОСТИ, ПРОТИВОПОЛОЖНОЙ ГНЕВУ

Кроме перечисленных добродетелей мы укажем еще на кротость и благодушие, в понятие которых включаются также снисходительность и сострадательность; кротость по своему характеру настолько противоположна гневу и мстительности, что представляет собой похвальнейшую добродетель: ведь гнев, и особенно неумеренный гнев, порождает безумие. При гневе разум вспыхивает и затуманивается, глаза мечут искры, в груди все клокочет, зубы стучат, голос сдавлен, волосы становятся дыбом; гневное и угрожающее лицо являет столь ужасный и отвратительный вид, что ум [человека] кажется потерявшим всякую власть над собой и забывшим все правила благопристойности. Кротость же так врачует ум или, вернее, в такой мере сохраняет его здоровым, что он и сам не испытывает потрясений, и тело становится свободным от аффектов, которые могли бы побудить его совершить что-либо непристойное.

Но так как гнев обычно воспламеняется и вскипает от сознания причиненной несправедливости, а эта по-

следняя бывает результатом ненависти, зависти или презрения, то может ли мудрец настолько снести оскорбление, чтобы остаться кротким и любезным по отношению к обидчикам? И все же он поступит так, именно полагаясь на рассуждение, с помощью которого, как я уже сказал, он закаляется против судьбы. Он знает, что часто терпит обиду в случайных вещах, и рано познает, что не в его власти сделать других справедливыми и не подверженными страстям. Вот почему он столь же мало станет сердиться и возмущаться по поводу обид, нанесенных ему людьми, как и по поводу неприятностей или потерь, причины которых случайны, или вообще по поводу обстоятельств, над которыми он не властен.

Он, например, не возмущается ни зноем, ни стужей, которые приносят с собой соответствующие времена года, ибо такова природа этих смен и он не в силах ее переделать. Точно так же он не возмущается обидами, нанесенными ему наглыми и бесчестными людьми, ибо они поступают так в силу своей природы и мудрец не может ни заставить их действовать иначе, ни изменить их природу. Кроме того, он считает неразумным и не соответствующим мудрости усугублять одно зло другим, т. е. сверх зла, приходящего извне, причинять себе еще беспокойство своими мыслями. С другой стороны, он полагает, что так как обидчик хотел причинить ему огорчение, то глупо было бы, принимая эту обиду близко к сердцу, тем самым как бы ему угодить.

Тем не менее мудрецу следует заботиться о своей доброй славе, по крайней мере настолько, чтобы она гарантировала его от презрения. Ведь некоторые удовольствия имеют своим источником добрую славу, точно так же как некоторые страдания обусловлены худой славой и связанным с ней презрением. Однако доброй славы следует добиваться не местью за обиды и гневом против обидчика, а порядочной и безупречной жизнью, которая никому не даст основания, или повода, для обиды и оскорбления. Ведь поступать так вполне в нашей власти, чего нельзя сказать о нашей власти заставить другого отказаться от своей злобы.

Отсюда следует, что если даже твой недруг, который выказывает тебе вражду, о чем-нибудь попросит тебя,

то не следует ему отказывать, если исполнение его просьбы допустимо: ты можешь тем самым обезопасить себя от того, кто хуже собаки и кому надо для успокоения бросить какую-то кость. Однако лучше и безопаснее всего противопоставлять злобе обидчика безупречную жизнь и спокойную, чистую совесть, в остальном же показать себя выше обиды.

И так как вполне вероятно — на что я указал раньше, — что мудреца могут вызвать в суд и он не только потерпит несправедливость, но и будет оклеветан, обвинен и осужден, то и в этом случае он будет считать, что в его власти вести порядочную, добродетельную жизнь, но он ничем не может обезопасить себя от злобы и несправедливости других или спасти себя от их незаконного и несправедливого обвинения, чтобы не быть вынужденным вдобавок еще защищаться перед неправедными судьями. Вот почему он не будет сердиться ни на своих обвинителей, ни на свидетелей, ни на судей и, черпая утешение в чистоте своей совести, сохранит кротость и безмятежность. Став, таким образом, выше причиненной ему несправедливости, он отнесется к этому спокойно и будет мужественно и бесстрашно вести себя в судах.

И пусть мне не возражают, будто то, что я говорю здесь о кротости, противоречит сказанному мной выше о наказании челяди, ибо взыскивать полагается нам только со строптивых и ясно, что в семье для таких слуг наказание так же необходимо, как в государстве — наказание для преступников. Подобно тому как принцепс или должностное лицо карает преступления граждан без гнева, точно так же и глава семьи может без гнева карать проступки своих слуг. Я уж не повторяю того, что было сказано о снисходительности к тем слугам, которые во всех прочих случаях проявили благонравие и добросовестность.

К сказанному добавлю, что мудрец не только будет кротко сносить обиды и благодушно прощать их, но и любезно поздравит того, кто станет на путь исправления. Ведь если начало исправления — это сознание своей виновности, то поздравления должны быть принесены для того, чтобы рядом с ужасом, который вну-

шает ему это сознание, ему ярче представилась красота того, что должно было быть сделано и что впоследствии действительно будет сделано, и таким образом усилилось бы его доброе рвение.

ГЛАВА XVI

О СКОМНОСТИ, ПРОТИВОПОЛОЖНОЙ ЧЕСТОЛЮБИЮ

Что касается скромности, то можно удовольствоваться тем, что было сказано по этому вопросу выше, где я показал, что мудрецу несвойственно стремиться к высоким должностям или почестям в государстве и что он, наоборот, предпочитает пребывать в безвестности. Вот почему я подчеркну лишь то, что советую каждому из моих друзей, а именно: живи в тени или уединенно (однако с оговоркой: если тебя не призовет государство), ибо, как это показывает уже самый опыт, *хорошо живет тот, кто сумел уйти в тень*¹⁵⁷.

Нам весьма часто, без сомнения, приходится наблюдать, как люди, достигшие высокого положения, ниспровергаются завистью, точно ударом молнии, и лишь после этого, но уже слишком поздно начинают понимать, что значительно лучше пользоваться покоем, чем в поте лица своего пробираться по узкой дорожке честолюбия, стремясь к власти, и достигнуть той вершины, на которой лишь можно бояться сильного и стремительного падения. Мало того, те, кто, по понятиям толпы, окружен блеском славы и почестей, на самом деле оказываются несчастнейшими людьми, сердце которых раздирают тягостные и мучительные заботы. И не думай, конечно, что эти люди свободны от страха, ибо не может быть, чтобы люди, которые, как кажется, внушают страх, сами с своей стороны не боялись бы многих.

И хотя ты видишь, что эти люди рассылают во все концы мира суда, командуют легионами, что они всегда окружены большой свитой, все же не думай, что они живут безмятежно или что им доступно какое-нибудь чистое удовольствие: ведь все это кажущееся могущество лишь шутка, забава и сон, поскольку ни страх, ни теснящиеся в груди заботы не страшатся бряцанья оружия, не отступают перед сверкающим блеском золота

и пурпура, но смело живут рядом с царями и сильными мира и, подобно мифическому коршуну поэтов, выкле- вывают им самое сердце.

Мало того, не думай также, что слава, высокое положение и сокровища царской власти полезны чем-нибудь нашему телу, ибо, как в этом легко убедиться, лихорадка не проходит скорее, когда ты трясешься от нее под ткаными узорами и под багряным покровом, чем тогда, когда ты лежишь под простым одеялом. Вот почему нас нисколько не огорчает отсутствие пурпурного покрова, затканного золотом и драгоценными камнями, если только у нас есть простая одежда, способная защитить тело от холода. Поверь мне, если ты, довольствующийся ложем из тряпок и соломы, учишь, что суетны смертные, не понимающие, как мало требуется для того, чтобы жизнь стала счастливой, и жадно, восторженно устремляющиеся к тому, что им кажется великолепием, речь твоя, произнесенная на низком ложе из лохмотьев, покажется прекраснее. Ведь о суетности и великолепии будет не только говориться, но каждый будет иметь возможность ее оценить.

В самом деле, хотя, с другой стороны, дом [мудреца] не блестит серебром, не сверкает золотом, не оглашается звуками кифары, хотя в нем нет золотых статуй юношей, поддерживающих светильники, освещающие вечерние трапезы, все же не менее приятно укреплять тело, растянувшись на мягкой траве, поблизости от ручья или под ветвями высокого дерева, и особенно это приятно весенней порой, когда молодая трава усеяна цветами и птицы услаждают слух своим пением, когда веет зефир¹⁵⁸ и вся природа радостно улыбается.

Вот почему если кто-нибудь может так жить в полях или в своих маленьких садах, то нужно ли ему добиваться почестей вместо того, чтобы жить скромной жизнью? Ведь помимо всего добиваться славы, похваляясь своей добродетелью, ученостью, красноречием, своим происхождением, богатством, челядью, платьем, своей красотой, своими успехами и подобными же вещами,— это дело смешного тщеславия. Во всех этих вещах скромность требует лишь одного, а именно чтобы по неотесанности и безвкусице не допустить ничего про-

тивного приличиям. Разумеется — я уже выше об этом сказал — одинаково пошло и вульгарно как кичиться вышеуказанными преимуществами, так и падать духом по поводу их утраты или отсутствия.

Вот почему если мудрец будет случайно обладать несколькими статуями или портретами предков или других людей, то он не станет выставлять их напоказ ради вящей славы, и, хотя он не станет также небрежно с ними обращаться, все же он их поместит и будет хранить скорее в галереях, чем где-либо в другом месте.

Точно так же мудрец не станет слишком заботиться о своих похоронах и не потребует для них никакой пышности. Единственной его заботой будет то, что может быть полезно и приятно потомству, ибо он поймет, что ему самому, или мертвому его телу, совершенно безразлично, в каком состоянии оно будет находиться, и что упорствовать в тщеславии за порогом смерти бессмысленно; так же нелеп предлог, который некоторые, как я уже раньше указывал, выставляют в качестве причины, по которой они не хотят быть после смерти разорванными зверями. Ибо если это зло, то почему не зло быть сожженным огнем, задыхаться, лежа в меду ^{158a}, или коченеть под мрамором, чувствуя на себе постоянную тяжесть земли?

ГЛАВА XVII

О САМООГРАНИЧЕНИИ В ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ЖАДНОСТИ

Переходим к рассмотрению самоограничения, или того расположения духа, в силу которого человек довольствуется малым: поистине ничто не может быть большим благом для человека. Ведь довольство малым — это величайшее богатство, так как и большие богатства с точки зрения закона природы — это сосредоточенная бедность ¹⁵⁹. Разумеется, не терпеть голода, жажды и холода — это почти божественное блаженство, и, хотя и считается обычно бедным тот, кто, обладая этим блаженством и не желая ничего другого, этого другого лишен, тем не менее он — величайший богач.

Какая, в самом деле, достойная вещь эта бедность, если она удовлетворяется и довольствуется достаточным, т. е. теми дарами природы, которых хватает для

того, чтобы, как я сказал, не терпеть голода, жажды и холода! Так как разнообразие этих даров природы ограничено и они легко добываются, для тех же предметов, которые, в силу суетного мнения, представляют собой предмет вожделения, нельзя установить ни меры, ни границы, то поистине надо быть благодарным благодатной природе за то, что она необходимые предметы сделала легко добываемыми, а то, что трудно добыть,— мало необходимым.

И так как мудрец должен питать надежду, что в течение всей своей жизни он ни в чем не будет нуждаться, то разве не благоприятствует в высшей степени этой надежде легкая возможность добычи этих скромных вещей, между тем как, наоборот, предметы роскоши не дают повода для такой надежды: и не по этой ли причине обыкновенные люди, даже обладая большими богатствами, словно боясь, что им их не хватит, вечно трудятся, что-то накапливая, и в то же время никогда не считают эти накопления достаточными?

Отсюда следует, что мы должны довольствоваться легко добываемыми и простейшими вещами, помня, что даже все богатства [мира], сосредоточенные в одном месте, не в силах каким-либо рациональным путем устранить душевные тревоги; простые же, повсюду встречающиеся и наиболее доступные вещи удовлетворяют самые наши насущные телесные потребности и, кроме того, обладают тем преимуществом, что человеку, думающему о смерти, не жаль с ними расстаться.

Жалкие умы людей и ослепленные души! Они не желают видеть, что сама природа не требует от себя ничего иного, как устранить из тела то, что в силу нехватки необходимого причиняет ему страдание, и дать уму радостно, без тревоги и страха наслаждаться всем остальным. Но природа вовсе не требует от нас, чтобы мы всю жизнь трудились над приобретением жизненных ресурсов и так жадно стремились к этому, словно мы собираемся жить и после того, как жизнь наша прекратится, и словно не понимаем, что с самого нашего рождения мы носим в себе яд смерти.

Если, таким образом, предметы, достаточные для поддержания жизни, в отношении которых никто не бы-

вают беден, и не доставляют утех, на какие так падка толпа, то все же природа не бедна своими утехами и неизменно доставляет чистые удовольствия указанными выше дешевыми и простыми средствами. Вот почему мудрец так равнодушен к вещам, порождающим жадность к деньгам (разумеется, как к средству для ежедневных расходов на любовные утехы и удовлетворение тщеславия); далекий от всего этого, он лишен всякого стимула к алчности, и вообще к заботе о деньгах.

Если я говорю, что нет меры и границы вожделению к богатствам, порождаемому суетным мнением, то это обусловлено тем, что, в то время как природа удовлетворяется малым, суетное мнение, предшествуя вожделению, вечно направлено на что-либо, чего якобы не хватает, и, словно этого чего-то в каждый данный момент все еще не хватает, усиливает к нему страсть. Поэтому человеку, не удовлетворяющемуся малым, всегда всего мало, и, чем больше у него накоплено богатств, тем больше, по его мнению, их ему не хватает.

Вот почему, так как никогда не бывает нехватки в малом, мудрец, обладающий этим малым, должен, как я уже говорил, считать его своим богатством. Ведь нет ничего, чего бы не хватало такому богатству, в то время как достоянию [богатых людей], как бы оно ни было велико, вечно чего-то не хватает, поскольку оно не бесконечно. Из этого следует, что тот, кому собственные владения не кажутся слишком обширными, даже сделавшись властелином целого мира, все же чувствовал бы себя бедным: ибо бедность — спутница неудовлетворенности, и тому, кто завоевал бы весь мир, недоставало бы остальных миров, что суетное мнение внушило бы ему таким же образом, как оно внушило ему жажду обладать всем этим миром, когда он имел ограниченные владения.

Поэтому если ты желаешь сделать кого-либо богатым, то знай, что тебе следует для этой цели не увеличивать его богатства, а отвращать его от страстей. Ибо лишь тогда, когда, искоренив в себе суетные страсти, он приспособится к природе и не станет делать ничего, кроме того, что она требует,— лишь тогда он действительно начнет чувствовать себя богатым, ибо лишь

тогда он будет считать, что у него нет ни в чем недостатка. Вот почему надо внушить ему следующее: если ты будешь жить в согласии с природой, ты никогда не будешь испытывать бедности; если же ты будешь следовать мнению, ты никогда не будешь богатым. Природа требует малого, мнение же — неизмеримого.

Такое расположение духа или, если хочешь, способность, состоящая в самообуздании и в отказе от стремления к тому, что с точки зрения природы не есть необходимость,— эта способность, говорю я, в связи с простейшим и легчайшим способом добывания необходимых вещей порождает такую же беззаботность, какую навеивает тихое уединение и удаление от толпы, ибо благодаря этому, даже вращаясь в обществе и живя среди толпы, человек чувствует себя не менее свободным, чем тот, кто живет уединенно.

Этой же основной причиной объясняется, почему всякий, кто когда-либо пытался наилучшим образом обеспечить себе беззаботность и уверенность в завтрашнем дне при помощи внешних средств, всегда стремится к таким вещам, которых возможно достичь, и считает, что именно такие вещи как бы благоприятны для его цели; те же вещи, которых достичь невозможно, он считает вредными. Мало того, такой человек не добивается даже многих из доступных вещей, а от всего того, без приобретения чего легко обойтись, он просто отказывается.

С другой стороны, скажи на милость, разве мало горя причиняет отсутствие такого самоограничения и умения себе отказывать? Этого горя так много, что человеческий разум, словно пытаясь вычерпать его дырявым сосудом, никогда не может его целиком охватить. Ведь не говоря уже о том, что накопление больших богатств лишь изменяет характер [человеческого] горя, но не кладет ему конец,— потому ли, что [разбогатевшие люди] обременяют себя заботами, от которых они были раньше свободны, или потому, что своим богатством они дают место интригам, которые в конце концов их губят,— не говоря уже об этом, разве не величайшее несчастье, что, чем больше ты набиваешь себе брюхо, тем больше тебя мучает голод?

ОБ УРАВНОВЕШЕННОСТИ КАК СЕРЕДИНЕ МЕЖДУ НАДЕЖДОЙ
НА БУДУЩЕЕ И ОТЧАЯНИЕМ

Так как, наконец, вообще всякое страстное желание относится к тому, чего у нас нет, а когда появляется надежда это приобрести, то перед нами как бы возникает желаемое, то надежда, питая наше вожделение, сопровождается каким-то чувством удовольствия; точно так же противоположное надежде чувство отчаяния, способствуя страху, что страстно желаемое не исполнится, сопровождается чувством страдания. Вот почему следует кое-что сказать о той уравновешенности, которую надо соблюдать как вообще в отношении всякого вожделения, на исполнение которого либо есть, либо потеряна всякая надежда, так и в особенности в отношении долголетия или, вернее, всей нашей жизни в целом, прожить которую — это предмет наших пламенных желаний, причем отчаяние в выполнимости этого доставляет нам тяжкие страдания.

Итак, прежде всего надо вообще понять следующее: все, что нас ждет в будущем, и именно все относящиеся к нему вещи, — все это отчасти не принадлежит, отчасти же принадлежит нам. Иначе говоря, мы не должны питать твердой уверенности в том, будто желаемое несомненно наступит, ибо вследствие какой-нибудь случайности дело может обернуться иначе; но мы не должны также предаваться отчаянию, полагая, что желаемое ни в коем случае не исполнится, ибо может случиться, что никаких препятствий к его исполнению не встретится. Таким образом, получается, что мы не лишены какой-то надежды и тем самым некоторого удовольствия; с другой стороны, не совсем обманутые в своих надеждах, мы не испытываем страдания.

Между мудрецом и глупцом существует та разница, что мудрец хотя и питает надежду на будущие [блага], однако от них не зависит и в то же время наслаждается тем, что у него есть (замечая при этом, как велико его достоинство и как приятно): он также с благодарностью вспоминает о прошлых [благах]; жизнь же глупца, как

я указывал раньше, тягостна и тревожна, так как она вся обращена к будущему.

Сколько многих можно видеть людей, которые не помнят о прошлых благах и не наслаждаются настоящими! Они только и делают, что ждут будущих благ, и бывают удручены горем и страхом из-за ненадежности этих последних, жестоко страдая от запоздалого сознания бесплодности своих забот о деньгах, о власти, богатстве или о славе, которые не принесли с собой тех удовольствий, ради приобретения которых ими были предприняты столь многие и тяжкие труды. Я уже не говорю о других, которые по малодушию и находясь в стесненных обстоятельствах отчаиваются во всем. Этого рода люди большей частью бывают злонамеренными, завистливыми, несносными мракобесами, злоречивыми и отвратительными.

Я утверждаю даже, что мудрец хранит благодарную память о прошлых благах, ибо не могу не сожалеть о том, что мы слишком неблагодарны по отношению к прошлому, что не всякое испытанное нами благо мы запечатлеваем в памяти и причисляем к удовольствиям, между тем как нет более верного удовольствия, чем то, которое уже не может быть у нас отнято. Как раз именно текущие блага не могут считаться совершенно надежными: какой-нибудь случай может их погубить. Будущие блага сомнительны и ненадежны; самое надежное — это то, что было в прошлом.

К благам же прошлого я причисляю не только блага, которыми нам суждено было обладать, но и удавшийся нам уход от бедствий, которые могли бы с нами приключиться, точно так же как избавление от бедствий, которые с нами действительно приключились, но могли бы быть более длительными; сюда же я отношу воспоминание и размышление об этих [вещах], как и радость по поводу того, что указанные бедствия были нами мужественно перенесены.

Что касается желания продлить свою жизнь до бесконечности, то я уже сказал, что мудрец должен такое желание отбросить, ибо оно явно ведет к отчаянью, которое не может не сопровождаться страданием и печалью. Такое поведение мудреца подсказывается

мыслью, что жизнь, длящаяся бесконечно, не может доставить нам большего удовольствия, чем жизнь, ограниченная во времени, если только мы правильно определили, что следует понимать под удовольствием.

Так как правильное определение границ удовольствия — это не что иное, как представление о том, что величайшее удовольствие есть свобода от страдания или тревоги (мы уже указывали на это выше), то ясно, что удовольствие не может сделаться ни бóльшим, ни меньшим в результате большей длительности времени, точно так же как оно не уменьшается и не становится более слабым от его краткости.

И хотя и кажется, будто ожидаемое продленное удовольствие, или удовольствие долгой жизни, делает удовольствие настоящего более интенсивным, однако так бывает лишь у того, кто при определении границ удовольствия руководится не правильным суждением, а суетной страстью и так настроен, словно тогда, когда его не будет или когда прекратится его жизнь, он будет испытывать страдание от отсутствия того удовольствия, которое он испытывал бы, если бы продолжал жить. Поэтому надо, как я советовал раньше, принимать во внимание, что так как смерть не причиняет нам никаких страданий, то лучше всего наслаждаться [отпущенной] нам жизнью смертных, не примысливая к ней никакого неопределенного времени и отбросив стремление к бессмертию.

Вот почему, так как природа предписывает ограничивать телесные удовольствия, а желание бессмертия эти границы стирает, необходимо, чтобы на помощь явился ум, или разум, который, учитывая, как подобает, эти границы и изгоняя желание вечной жизни, сделал бы жизнь во всех отношениях совершенной и привел бы нас к тому, что мы, довольные этой жизнью, не чувствовали бы никакой потребности в ее вечности.

Мало того, мы как раз тогда не будем обмануты в наших удовольствиях, когда участь смертных заставит нас уйти из жизни, поскольку при указанных выше условиях мы достигнем, конечно, прекрасного и к тому же радостного завершения наилучшего образа жизни и будем уходить из нее как насытившиеся ее гости и как

люди, выполнившие те обязанности, для выполнения которых мы ее обрели.

ГЛАВА XIX

О МУЖЕСТВЕ ВООБЩЕ

Нам остается рассмотреть вопрос о мужестве, которое я потому называл вторым членом достоинства, что, служа противовесом страху и всему тому, что обычно его возбуждает, оно заставляет говорить обо всех, кто ведет себя не робко и малодушно, а смело и мужественно, что они ведут себя достойно и благородно. И хотя эта добродетель очень распространена, все же, по-видимому, основным поводом к ней служили войны, в которых те, кто ведет себя мужественно и, значит, достойно, приобретают преимущественную славу. Этим обусловлено также, что достойным обычно считается то, что прославляет народная молва.

Эта добродетель также способна доставлять удовольствие, а насколько она способна это делать, можно заключить уже из того, что нас привлекают не выполнение различных трудов и не терпеливое перенесение страданий, как таковых, равно как не привлекают нас сами по себе ни терпение, ни стойкость, ни бдительность, ни хваленое прилежание и даже не само мужество, а стремимся мы лишь к тому, чтобы жить без забот и страха и, насколько это в наших силах, охранять наш дух и тело от страданий. И если, например, все состояние спокойной жизни приходит в расстройство от страха смерти и плачевно быть сломленным страданиями и переносить их малодушно, без всякой твердости, а также если вследствие этого малодушия некоторые теряют родственников, иные — друзей, многие — отечество и очень многие — даже самих себя, то сильный и возвышенный дух, напротив, свободен от всяких забот и тревог, ибо он презирает смерть, которая нас лишь возвращает в то состояние, в каком мы находились до нашего рождения. Против страданий же он хорошо вооружен мыслью, что самые сильные из них кончаются с нашей смертью, слабые облегчаются многочисленными спокойными промежутками, средние же в на-

шей власти, потому что, если их можно перенести, мы их терпим, если же они нестерпимы, то так же спокойно уходим из жизни, которая нам не нравится, как из театра.

Отсюда ясно, что трусость и малодушие порицаются, а мужество и стойкость восхваляются не из-за них, как таковых: первые отвергаются потому, что они порождают страдание, к последним стремятся потому, что они доставляют удовольствие.

Далее, что касается моего утверждения относительно того, что мужество — это противовес как страху, так и всему тому, что обычно его возбуждает, то это было сказано со следующей целью: мы должны понять, что те же бедствия, которые мучают нас в настоящем, пугают нас, когда мы ожидаем их в будущем; кроме того, мы должны приучать себя не бояться тех бедствий, которые мы воображаем или так или иначе представляем себе в будущем, и терпеливо и мужественно сносить текущие бедствия.

А именно: из различных нереальных зол, которые мы рисуем себе в будущем, главные — это, во-первых, страх перед богами, как если бы они были злыми или могли быть виновниками зла; во-вторых, страх смерти, которая, как многие думают, также несет с собой или приносит за своим порогом какое-то вечное зло. Из тех же зол, которые внушают нам страх как возможные в будущем и которые причиняют нам страдания уже в настоящем, главные — это те, что причиняют нам телесные и духовные страдания.

К тем, которые причиняют телесные страдания, относятся: болезни, раны, наносимые ударами плети, огнем, мечом и т. д.; к тем же бедствиям, которые вызывают печаль, относятся так называемые внешние бедствия: либо общественные, как тирания, война, перевороты в отечестве, мор, голод и т. д.; либо же частные, как рабство, изгнание, тюремное заключение, потеря доброго имени, бездетность и все прочее в том же роде.

Однако между всеми этими бедствиями, с одной стороны, и печалью и болью — с другой, есть та разница, что боль и печаль представляют собой зло сами по себе,

указанные же выше страхи — это зло лишь постольку, поскольку они способствуют нашим телесным и духовным страданиям. Ибо если бы они не порождали таких страданий, не было бы оснований их избегать.

Нам, конечно, придется подвергнуть краткому рассмотрению все виды мужества по порядку, но прежде всего следует указать, что мужество надо считать не даром природы, а результатом зрелого размышления. Дело в том, что мужество отличается от отваги, неукротимости и безрассудной опрометчивости — качеств, которые встречаются также среди зверей. Мужество есть специфическое качество людей, действующих по зрелом размышлении или благоразумно; поэтому оно должно измеряться не телесной мощью и силой натиска, а твердостью духа, неизменно придерживающегося установленных или принятых к руководству правил добродетели.

ГЛАВА XX

О МУЖЕСТВЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СТРАХА ПЕРЕД БОГАМИ

Прежде всего, по-видимому, следует говорить о некоем двойном тягостном страхе. Ибо если что-либо когда-то породило представление о величайшем уме или о высшем наслаждении, присущем духу, то это было воздействие тех мнений (прибавь: и родственников им), которые внушают величайший страх самому разуму. Дело в том, что жалкие смертные всегда склонны руководствоваться не здравыми мнениями, а каким-нибудь неразумным аффектом, так что, не составив себе ясного представления о том, что на деле есть зло, они испытывают такую же, во всяком случае не менее сильную, тревогу, чем в том случае, если бы вещь, возбуждающая эту тревогу, на самом деле была злом.

Далее, наибольший страх возбуждает у людей и наибольшую тревогу вселяет в их умы то обстоятельство, что, признавая существование неких блаженных и бессмертных существ, они тем не менее приписывают этим существам желания, действия, страсти, противоречащие вышеуказанным атрибутам, а именно: заботы, труды, гнев, милость, от чего якобы случается, что эти суще-

ства, т. е. боги, обрушивают величайшие бедствия на нечестивцев и оказывают покровительство праведникам. Ведь люди, воспитанные в знакомстве лишь с собственными, т. е. человеческими, аффектами, воображают богов подобными себе, а все, что чуждо человеческим аффектам, они считают чуждым и богам.

Вот почему нельзя выразить, сколь несчастным сделал себя людской род, приписав богам такого рода свойства, и особенно яростный гнев. Ибо вследствие малодушия, которое вселил в людей страх перед богами, у некоторых от ужаса сводит члены, когда по небу проносится грохот грома, когда земля дрожит и колеблется под ногами, когда море волнуют сильные ветры и бури или когда происходит что-нибудь еще, от чего кое-кому приходит на ум, что боги желают подвергнуть его, злополучного, наказанию.

Совсем иначе чувствуют себя просвещенные разумом люди, понявшие, что боги ведут беззаботную жизнь и что их природа слишком далека от наших дел и слишком им чужда, для того чтобы они могли испытывать по отношению к нам гнев или благоволение. В самом деле, если бы боги испытывали [эти чувства] и прислушивались к человеческим пожеланиям, то, скажи на милость, не погибли бы разве в короткое время все люди, непрерывно призывающие на чужие головы всякие беды?!

Вот почему если ты полагаешь, что бог есть — как это подсказывает обычное о нем представление — существо бессмертное и блаженное, то остерегайся приписывать ему что бы то ни было противоречащее его бессмертию и несовместимое с блаженством, а сделай так, чтобы во всем, что ты ему приписываешь, то и другое осталось бы непоколебимым.

Боги, конечно, существуют. Это подтверждается, как мы доказали выше, тем, что у нас есть о них понятие. Но они менее всего существуют в том виде, как их представляет себе людская толпа. Ибо того образа, который она придает им с помощью некоторых приписываемых им существенных качеств или свойств, например называя их бессмертными и блаженными, она затем последовательно не выдерживает и, приписывая им другие существенные свойства, противоречащие пер-

вым, тем самым этот образ отрицает. Например, это происходит, когда говорят, что боги трудятся и причиняют друг другу хлопоты и что они испытывают чувство гнева и благоволения, хотя, как мы указывали выше, подобные качества бывают обусловлены слабостью, страхом и потребностью во внешней власти.

И поистине нет никакого основания из-за такого мнения считаться богохульником, ибо богохульник не тот, кто отвергает признанных толпой богов, а тот, кто исповедует мнение о них толпы. Ведь то, что люди толпы говорят о богах, представляет собой не истинные предварительные понятия, а лишь ложные предположения.

По этой же причине набожен не тот, кто из страха перед богами преклоняется перед каждым священным камнем и каждым алтарем и окропляет все святилища кровью, а тот, кто, все спокойно обдумав, правильно судит о богах и чей дух, побуждаемый к их почитанию не надеждой и не ожиданием награды, а их необычайным величием и возвышенной природой, питает к ним всяческое благоговение; такой человек, даже говоря о богах, употребляет стиль, не наводящий на размышления, порождающие мнения, несовместимые с уважением к богам. Такой человек поэтому не испытывает тех страданий, какие испытывают прочие люди, дух которых от указанных противоречий приходит в смятение.

Нечестивые мысли, развитые в этой главе, подробно опровергнуты, особенно в тех местах «Физики», где против Эпикура выдвинут тезис о божественном правлении миром и специальной заботе бога о людях: это пятая и седьмая главы четвертой книги первого раздела «Физики». Сюда же надо добавить то место в пятой главе второй книги «Этики», где при рассуждении о справедливости говорится о религии.

ГЛАВА ХХІ

О МУЖЕСТВЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СТРАХА СМЕРТИ

Следующая вещь, подавляющая человеческий дух отвратительным страхом,— это смерть. Ибо люди воображают себе по сказкам какое-то вечное зло, которого

они ждут после смерти (и что особенно невероятно, при полном отсутствии способности чувствовать, словно и в этом случае они продолжали бы собой что-нибудь представлять), не ведая, конечно, что все рассказы о том, что происходит в преисподней,— это чистейшие выдумки поэтов и если они и содержат какую-то правду, то эта правда того, что случается с нами при жизни как из-за пустого страха, напрасных тревог, ненасытных желаний, так и из-за других страстей, терзающих несчастных смертных настолько, что жизнь их становится хуже преисподней.

Поэтому, чтобы ты мог освободиться от этих страхов, привыкай думать, что смерть ничего нам не может сделать, ибо все, что мы считаем добром или злом, связано с чувством, смерть же — это отсутствие чувств. Ведь она не что иное, как распад, а все, что подверглось распаду, лишается чувств. Таким образом, смертью, по-видимому, можно легко пренебречь, ибо она не оказывает никакого воздействия и бесцельно грозит страданием там, где то, что должно страдать, исчезло.

Но конечно, обыкновенные люди боятся смерти, иногда, правда, как величайшего страдания, но иногда и как прекращения всего того, чем мы наслаждаемся в жизни. Однако смерть, как таковая, или небытие, напрасно внушает ужас. Ведь в этом состоянии не остается ничего от жизни, благодаря чему можно было бы установить, что небытие — это какое-то зло.

Вот почему со стороны этих людей, между прочим, в высшей степени неразумно приходить в ужас и возмущаться по поводу того, что они будут после смерти разорваны дикими зверями, сожжены или источены червями; они не понимают, что их-то ведь не будет, так что им не придется скорбеть о себе как о погибших, истерзанных, сожженных, сгнивших. Точно так же неразумно поступают люди, когда скорбят по поводу того, что после смерти они не будут общаться со своими женами, детьми, друзьями, не будут оказывать им никаких услуг и помощи; они не принимают во внимание, что тогда и желания такого у них не будет.

Итак, смерть, которой, по общему мнению, из всех зол следует больше всего опасаться, не должна, как я

сказал, нас волновать, ибо, пока мы существуем, не существует для нас смерть, а когда наступает смерть, мы перестаем существовать. Таким образом, смерть не может причинять страдания ни живым, ни мертвым, ибо первых она не затрагивает, вторые же не существуют.

Далее, знание, что смерть не причиняет нам никаких страданий, помогает нам наслаждаться нашей земной жизнью, не примысливая к ней никакого неопределенного времени и отказавшись от стремления к бессмертию. Ведь свободен от всякого зла в жизни тот, кто ясно видит, что нет никакого зла и в небытии. В этой связи надо сказать, что, подобно тому как мы выбираем обычно не самую обильную, а самую вкусную пищу, так и жизни полезно добиваться не самой долгой, а самой приятной.

Неразумен, однако, и тот, кто утверждает, что боится смерти не потому, что она, наступив, принесет с собой печаль, а потому, что в ее ожидании в дух наш закрадывается тоска. Ведь если она, придя, не причиняет никакого страдания, то ее ожидание должно быть чуждо печали. По крайней мере, если в обстоятельствах смерти есть что-либо тягостное или какой-либо повод для страха, то это вина умирающего, а не смерти. Сама смерть несет с собой не больше страдания, чем то, что бывает после нее. Страшиться ее так же глупо, как бояться старости: ведь как старость следует за юностью, точно так же за старостью следует смерть.

Добавь к этому, что последний предсмертный час (как следует по крайней мере на это надеяться) либо совсем протечет без страданий, либо если они и будут, то некоторым утешением послужит их кратковременность: ведь тяжелое страдание никогда не бывает длительным. Всякий должен быть убежден, что если момент расставания души с телом сопряжен с мукой, то по крайней мере с концом этой муки приходит конец и страданию.

Смешон также тот, кто внушает юноше, чтобы он достойно жил, старику же — чтобы он достойно умирал, ибо это нельзя разделять, а нужно одновременно думать и о том и о другом. Ведь и юноша может прежде-

временно умереть, а старцу может все еще оставаться время пожить, либо если наступил последний акт его жизни, то этот последний акт все-таки ее часть, больше того — ее венец. Во всяком случае как юноше, так и старцу должно быть ясно, что хотя люди могут во всех других отношениях обеспечить себе безопасность, однако что касается смерти, то здесь все они как бы живут в государстве, лишенном укреплений и войска.

Впрочем, и юноша может умереть счастливым, если он будет считать, что при более длительной жизни он не увидит и не испытает больше того, что уже успел увидеть и испытать. И старик может жить несчастливо, если он позволяет приятностям жизни утечь, словно из дырявого сосуда, и потому не чувствует себя удовлетворенным жизнью настолько, чтобы невозмутимо желать из нее уйти и обрести покой, как этого может желать пресыщенный ее гость. И не думай, что старик бывает счастлив, потому что он умирает стариком: он счастлив лишь в том случае, если пресыщен благами.

Наконец, еще более нелеп и смешон тот, кто утверждает, будто благо — совсем не родиться,

А родившись — скорее пройти через Дита затворы ¹⁶⁰.

Ведь если он говорит это с убеждением, то почему ему самому не уйти сейчас же из жизни? Ему, несомненно, легко это сделать, если он серьезно обдумал этот вопрос. Если же он говорит это в шутку, то поступает безрассудно, потому что такими вещами не шутят. Но очевидно, в смерти есть что-то само по себе привлекательное, и потому не меньше следует порицать тех, кто желает смерти, чем тех, кто ее боится. В самом деле, может ли быть что-нибудь более смешное, чем желать себе смерти, если ты сам себе сделал жизнь в тягость своим страхом перед ней? Или из-за отвращения к жизни прибегать к смерти, когда ты сам своим образом жизни себя до этого довел?

Итак, тебе скорее следует заботиться о том, чтобы жизнь тебе не опротивела и чтобы тебе не хотелось с нею расстаться, если только этого не требует природа или случай, сделавший жизнь невыносимой. Здесь следует, конечно, подумать, лучше ли, чтобы смерть при-

шла к нам сама или, наоборот, чтобы мы пришли к ней. В самом деле, жизнь в нужде — это несомненное зло, но вовсе не необходимость, так как природа, предоставившая нам один лишь вход в жизнь, дала нам много из нее выходов.

Но если иногда и случается, что надо спешить и бежать, чтобы предупредить какое-нибудь не зависящее от нас обстоятельство, которое могло бы помешать нам уйти из жизни, тем не менее все следует предпринимать надлежащим образом и своевременно. Когда же наконец долгожданный момент наступит, только тогда надо начинать действовать. И не подобает сидеть сложа руки тому, кто мечтает о бегстве; с другой стороны, мы не должны отказываться от надежды на спасительный выход даже из самого большого затруднения, но только не надо забегать вперед или, наоборот, медлить, когда наступит подходящий момент.

Нечестивые мысли, развитые в этой главе, были подробно опровергнуты нами в тех главах «Физики», где вопреки Эпикуру мы доказали, что человеческие души бессмертны: смотри третью главу четырнадцатой книги последней части третьего раздела «Физики». То, что здесь, в частности, говорится в конце о добровольном уходе из жизни, опровергается там же, в четвертой главе четырнадцатой книги.

ГЛАВА XXII

О МУЖЕСТВЕ ПЕРЕД ЛИЦОМ ТЕЛЕСНЫХ СТРАДАНИЙ

Что касается страданий, то мы понимаем под этим телесные страдания, которые были бы единственным источником как зла [вообще], так и наивысшего зла, если бы мы по собственной своей вине не накликали на себя вдобавок духовные страдания, которые, как уже было сказано выше, оказываются хуже телесных. Ибо печаль, охватывающая наш дух из-за потери богатств, высокого положения, детей и т. д., настолько гнетуща, что в большинстве случаев она считается — и на самом деле бывает — более нестерпимой, чем самые жестокие телесные страдания. Но духовные страдания обусловлены нашим собственным мнением, так как, если бы это

мнение было здоровым, мы бы не печалились, поскольку указанные бедствия для нас только внешние и затрагивают нас лишь в результате вмешательства мнения, которое мы сами себе составили. Мы также понимали бы, что в действительности нет иного зла, кроме телесного страдания, и что наш дух не должен страдать от того, что не связано с настоящей или будущей телесной болью.

Итак, мудрец будет остерегаться телесных страданий или того, что могло бы их вызвать, за исключением тех случаев, когда телесные страдания предотвращают еще более жестокие страдания или когда в результате этих страданий можно получить сильное удовольствие, как я уже это несколько раз подчеркивал. Тем более приходится удивляться тому, что есть люди, которые, в то время как все остальные считают здоровье (или состояние отсутствия страдания) благом, утверждают, будто его следует считать вещью безразличной. Разве можно — если только не играть словами или просто не впадать в безумие — считать, что терпеть страдание и быть свободным от него — это одно и то же? ¹⁶¹

Если же неотвратимые обстоятельства, например врожденная конституция организма, из-за которой он подвержен болезням, или внешнее насилие, которого — такова уж природа людей — иногда невозможно избежать (известно ведь, что и мудрец, а также невинный человек могут иногда быть преданы суду, приговорены к наказанию и подвергнуты различным пыткам), — если такие обстоятельства и причинят какое-то телесное страдание, то мудрецу в этих случаях свойственно почти хладнокровно, мужественно и терпеливо дожидаться либо избавления от этого страдания, либо его смягчения.

Нет сомнения, что непрерывное телесное страдание не бывает длительным. Ибо если оно достигает крайней степени или бывает очень сильным, оно скоро прекращается. Ведь оно либо кончается, и за ним наступает если не полное отсутствие боли, то по крайней мере огромное облегчение; либо оно разрушает [организм] и, таким образом, кончается смертью, после которой уже нечему страдать. Более же длительное и упорное телес-

ное страдание всегда, несомненно, слабее, и мало бывает дней и даже часов, когда бы тело наряду с ним не испытывало какого-либо удовольствия.

И разве мы не наблюдаем, что у длительных болезней больше приятных промежутков, чем моментов страдания и боли? Ведь не говоря уже о том, что удовольствие пить усиливается от жгучей жажды, в длительных болезнях есть место и улучшениям и возможности — когда больному это позволяют силы — участвовать в разговоре и некоторых играх; кроме того, очень часто бывают большие перерывы, в течение которых больной может даже отдаться научным занятиям или своим делам. Из сказанного ясно, что если сильное страдание обычно бывает кратковременным, то длительное страдание обычно бывает легким, так что в отношении первого может служить утешением его быстротечность, а в отношении второго — его легкость.

Думай поэтому чаще о том, что страдание не бывает постоянным, ибо ясно, что всякое сильное страдание кратковременно, а всякое длительное — нетрудно; надо только помнить при этом пределы, положенные самим вещам, и не добавлять собственных предположений, которые только усугубляют страдание. Ухудшив его жалобами и разбередив своим нетерпением, ты добьешься только того, что сделаешь его еще более невыносимым; между тем ничто больше не облегчает страдание, чем выдержка и, так сказать, привычка к терпению, благодаря чему мудрец, очень часто испытывающий телесные страдания, способен иногда радоваться и смеяться даже в момент их сильного обострения.

Во всяком случае мы можем это сказать о нашем Метродоре¹⁶², который вел себя всегда бесстрашно как перед лицом смерти, так и перед лицом страданий. Обо мне, для которого стали почти обычными столь сильные боли мочевого пузыря и всех внутренностей, что сильнее боли нельзя себе представить, нечего и говорить¹⁶³. И однако все эти страдания вознаграждаются той душевной радостью, которую мы черпаем в памяти о наших принципах и нашем учении и в той выдержке, благодаря которой мы не перестали считать счастливыми дни, когда нас терзают муки и печали.

Именно это причина того, почему мы сказали выше, что мудрец даже под пыткой может все-таки быть счастливым. Ибо если он и не может отвратить неизбежность, то он смягчает ее терпением; и, отвлекшись по возможности духом от страждущего тела, он занимается больше своей духовной, чем хрупкой и жалкой [телесной] частью. Он думает о совершенных им благородных и честных делах и, освежая в памяти то, что раньше вызывало его величайшее восхищение и доставляло ему огромную радость, черпает утешение в мысли о прошлых благах, ибо он далек от того, чтобы, по обычаю глупцов, быть по отношению к ним неблагодарным.

Он думает и о том, что достойнее всего сумеет применить исповедуемую им добродетель и мудрость, если не падет духом перед лицом страдания — вещи, наиболее нестерпимой, — и будет стойко себя держать; если он своим терпением заставит уйти столь опасного врага и наконец одержит победу, последующее воспоминание о которой будет самым приятным, особенно благодаря тому состоянию отсутствия боли, которое наступит и будет тем милее, что он как бы спасется из бурного моря и пристанет в тихую гавань.

Если мудрец, таким образом, даже жестоко страдая, не лишен при этом средств облегчения, то что сказать о том случае, когда он испытывает более легкое страдание или когда он лишен какого-нибудь члена или чувства? Не без основания было, конечно, сказано раньше, что, даже лишившись глаз, мудрец все же будет счастлив. В самом деле, если даже ночь не лишает нас счастья жизни, то почему нас должен лишить его день, подобный ночи, раз нам, хоть и лишенным в этом случае некоторых телесных удовольствий, все же доступны все остальные? И, что самое главное, нашему духу при этом доступны многие разнообразные радости, хотя он и лишен содействия зрения.

В самом деле, поскольку для мудреца жить — значит мыслить, то его мысли не обязательна помощь глаз для исследования. Нет сомнения, что мудрец, к учению которого мы в свое время примкнули¹⁶⁴, мог счастливо жить без [восприятия] разнообразия красок, но

не мог быть счастливым без познания вещей. Больше того, этот муж полагал, что деятельность наших глаз мешает пронизательности нашего духа; и в то время как другие часто не видели того, что было у них под ногами, этот человек [разумом] обозрел всю бесконечность вещей, не зная границ для своего исследования.

ГЛАВА XXIII

О МУЖЕСТВЕ ПЕРЕД ЛИЦОМ ПЕЧАЛИ НАШЕГО ДУХА

Я уже сказал, что печаль, испытываемая нашим духом, имеет обычно своим источником то, что считается внешним злом, в противоположность благам, к которым мы страстно стремимся. Принято говорить о несчастье и процветании, или преуспевании; и можно наблюдать, что одна и та же слабость, или малодушие, характеризуют как того, кто приходит в уныние от неблагоприятных обстоятельств, так и того, кто становится заносчивым при благоприятных. Вот почему то, что следовало бы сказать здесь специально о зле, вызывающем печаль, перед лицом которой требуется мужество, должно быть понято [читателем] из того, что мы сказали о благах, вызывающих страсти и требующих в отношении себя воздержания.

Здесь достаточно сказать в общем виде то, на что мы уже мимоходом обратили внимание, а именно что печаль обусловлена не природой зла, а лишь мнением о нем, вследствие чего печаль непременно испытывают все, кто полагает, что находятся в беде, потому ли, что они заранее предвидят для себя бедствия и ждут их, или потому, что эти бедствия уже приключились. Ибо как объяснить иначе тот факт, что человек, у которого убит сын, но который об этом не знает, не менее радостно настроен, чем если бы его сын был в живых? Это относится и к случаям, когда человек не знает о нанесенном ему оскорблении, о краже его имущества и т. д. Разве это не обусловлено исключительно мнением? Ведь если бы печаль порождалась самой природой внешних бедствий, то чувство утраты должно было бы возникнуть в отцовском духе в самый момент смерти

сына; то же самое относится к потере доброго имени и имущества.

Вот почему для того, чтобы чувство печали возникло в душе, требуется вмешательство мнения, а не природы. Чтобы не сомневаться в этом положении, тебе стоит лишь допустить случай, когда отец считает подкинутого ему ребенка своим, своего же родного сына таковым не считает. И вот известие о смерти родного сына несколько не волнует такого отца, известие же о смерти подкидыша повергает его в величайшее горе. Дело в том, что и то и другое обусловлено не природой, а исключительно мнением.

Отсюда можно с достоверностью установить по крайней мере следующее: обстоятельства, причиняющие нам горе, на самом деле для нас не зло, ибо эти обстоятельства находятся вне нас и сами по себе нас не затрагивают; лишь наше мнение превращает их в наше внутреннее зло; вот почему мы раньше сказали, что именно разум делает жизнь приятной и блаженной, потому что он искореняет те мнения, из-за которых наш дух охватывает смятение. Именно горе есть то, что приводит в смятение дух и изгоняет из него веселость и безмятежность.

Но каким же образом может разум искоренить эти мнения? Разумеется, точно таким же путем, каким, по нашему представлению, мудрец делает себя неуязвимым для прихотей судьбы. Ведь внешние вещи, которые мы считаем благами и утрата которых приводит к печали духа, называются также благами судьбы, так как они и в самом деле от нас не зависят, а существуют или не существуют в зависимости от произвола судьбы.

Вот почему и для мудреца эти блага скорее нечто чуждое, чем свое, и он не настолько ими владеет, чтобы не быть подготовленным к их утрате. Ибо он отказался от ложного мнения, в силу которого эти блага считаются собственными, такими, которых нельзя утратить; вместо этого он придерживается мнения, в силу которого он убежден, что блага эти ненадежны и ничтожны, каковы они на самом деле и есть, и, таким образом, он заранее решает, что он будет делать в случае их утраты; именно, говорю я, решает заранее и не томится напрас-

ной тоской, а хладнокровно относится к тому, что судьба требует обратно то, что она ему лишь одолжила.

В самом деле, с теми, кто считает, что быть лишенным такого рода благ — это зло, случается то величайшее несчастье, что действия, которые могли бы быть по крайней мере смягчены предварительным размышлением и как бы уменьшены давностью, на самом деле предварительным размышлением усугубляются, причем возникает нелепая мысль о зле, которое может случиться, а может и не случиться. Разумеется, в этом случае бывает достаточно тягостным всякое зло, когда оно приключается. Если же оно случайно не приключается, то человек совершенно напрасно подверг себя добровольным мучениям. Таким-то образом и бывает, что иной человек всю жизнь мучается либо ожиданием зла, либо мыслью о нем. Ведь если кто-либо вечно думает о том, что его ожидает что-то злое и неприятное, то самая эта мысль становится для него источником вечного зла.

С мудрецом также может случиться, что вследствие привычки пользоваться благами судьбы он не совсем еще отказался от ложного мнения, и в силу этого судьба, по крайней мере иногда, идет против него; он может тогда впасть по крайней мере в умеренную печаль, и может даже случиться, что он станет плакаться; средство к облегчению этой печали содержится в тех двух моментах, которые были упомянуты несколько раньше по поводу телесного страдания, а именно в отвлечении от мысли о неприятности и о причине, ее вызвавшей, и в том, чтобы направить свою мысль на вещи, заведомо приятные и радующие наш дух.

Ведь дух мудреца может быть послушен его разуму¹⁶⁵ и следовать за ним, куда бы он его ни вел. Разум же запрещает думать о том, что вызывает и усугубляет беспокойство, и, таким образом, он отвлекает дух от мучительных мыслей и побуждает его думать о будущих или прошлых благах, особенно о таких, которые, как ему известно, доставят нашему духу радость.

И хотя тягостные, неприятные мысли легко возвращаются, однако надо усердно стремиться отвлекаться и

изменять направление своих мыслей. Ибо систематическим отклонением своего ярма дух приучается как бы его снимать. Да и время постепенно смягчает печаль именно тем, что представляются разнообразные поводы отвлечь дух [от горестных мыслей] и приучить его постепенно не думать и как бы забыть о том, что послужило причиной его печали.

ГЛАВА XXIV

О СПРАВЕДЛИВОСТИ ВООБЩЕ

Остается рассмотреть справедливость, которая, как мы определили выше, представляет собой [добродетель], целиком обращенную на другого человека и свойственную человеку постольку, поскольку он живет в обществе. Справедливость, без сомнения, есть как бы та общая связь, без которой никакое общество не может существовать, ибо она — добродетель, благодаря которой каждому воздается должное и с помощью которой принимаются меры к тому, чтобы никому не было причинено несправедливости.

То, что можно здесь сказать, аналогично тому, с чего мы начали рассмотрение остальных добродетелей. Ибо подобно тому, как я показал, что благоразумие, воздержание, мужество так тесно связаны с удовольствием, что ни в коем случае не могут быть от него отделены и отторгнуты, точно так же надо судить и о справедливости. В самом деле, справедливость не только никогда никому не вредит, но, наоборот, всегда оказывается в каком-либо отношении благодетельной то благодаря своей собственной сущности и природе, так как она умиротворяет наш дух, то благодаря питаемой ею надежде на то, что не будет недостатка ни в чем, что могло бы пожелать неиспорченное существо.

И подобно тому как легкомыслие, сладострастие и малодушие всегда мучают дух и вселяют в него тревогу и беспокойство, точно так же и несправедливость не может не внести тревоги в ум, в котором она свила себе гнездо. Она никогда не может быть уверена в том, что содеянное ею останется скрытым, в какой бы тайне она ни действовала. И если некоторым бесчестным людям

представляется, что они достаточно ограждены и защищены от своей совести своим человеческим могуществом, то все же они боятся богов, и тревоги, денно и нощно терзающие их дух, кажутся им посланными бессмертными богами в наказание.

Могут ли бесчестные деяния настолько же способствовать умалению жизненных невзгод, насколько они способствуют их увеличению то из-за сознания содеянного, то из-за судебных наказаний и ненависти граждан? И однако есть люди, не знающие меры ни в деньгах, ни в почестях, ни в стремлении к власти, ни в сладострастии, ни в еде, ни во всех остальных страстях, которые от бесчестного их удовлетворения не уменьшаются, а увеличиваются и распаляются, так что таких людей следует, по-видимому, скорее обуздывать, чем наставлять.

Итак, истинный разум требует от здравомыслящих людей справедливости, беспристрастия и верности. Также незрелому и слабому человеку несправедливые деяния не приносят пользы, ибо он не способен довести до конца то, что им предпринято, и удержать то, что им было достигнуто. И могущество, основанное на богатстве или таланте, подобает больше благородным людям, потому что такие завоевывают по отношению к себе доброжелательность и то, что наиболее способствует спокойной жизни, а именно уважение, особенно поскольку у них вообще нет причины для проступков.

Ведь страсти, порождаемые природой, легко могут быть удовлетворены без того, чтобы совершать какую бы то ни было несправедливость; суетным же страстям не следует потакать, ибо предмет их вожделений не представляет собой ничего желанного и в несправедливости кроется больше вреда, чем может быть пользы от тех вещей, которые достигаются путем несправедливости.

Итак, неправильно было бы утверждать, что справедливость желательна сама по себе; она желательна потому, что большей частью приносит радость. Ведь быть любимым и уважаемым радостно, так как это делает более безопасной жизнь и более полным удовольствием. Таким образом, мы считаем, что бесчестно-

сти следует избегать не только потому, что бесчестные люди терпят невзгоды, а еще больше потому, что если она укоренилась в нашем духе, то последнему нет ни отдыха, ни передышки.

На этом, собственно говоря, мы могли бы закончить. Но следует сказать еще кое-что о праве, или справедливом, от которого и произошло название справедливости¹⁶⁶; об этом надо сказать для того, чтобы стало яснее, каково происхождение этой последней, среди кого она имеет хождение, какова должна быть ее награда и как ее следует почитать. Кроме того, надо сказать о некоторых родственных ей добродетелях, т. е. о благотворительности, благодарности, сыновней любви, почтительности и дружбе.

ГЛАВА XXV

О ПРАВЕ, ИЛИ СПРАВЕДЛИВОМ, ДАВШЕМ ИМЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Прежде всего так как известно, что справедливость названа этим именем потому, что под ним понимается защита чужого права или соблюдение того, что справедливо, стоит труда узнать, что следует подразумевать под этими последними.

Итак, поскольку справедливость придумана для общего блага, то, что относится к праву, или справедливому, непременно было благом как для общества в целом, так и для каждого его члена в отдельности. А так как всякого человека сама природа побуждает стремиться к тому, что представляет собой для него благо, то право, или справедливое, должно быть чем-то таким, что находится в согласии с природой и называется поэтому естественным.

Я не напрасно подчеркиваю это, ибо иногда бывает так, что в обществе предписывается в качестве справедливого и правомерного нечто такое, что не служит общественному благу. И так как оно не естественно, или, иначе говоря, противоестественно, то оно лишь в результате злоупотребления словом может называться справедливым. Ибо то, что содержит в себе истинный принцип естественного права, или справедливости,— то не только предписывается в качестве чего-то полезного

и доброго, но и на самом деле представляет собой и то и другое.

Вот почему естественное право или справедливость есть, собственно говоря, не что иное, как опознавательный знак пользы или сама провозглашенная в соответствии с единодушной волей всех людей польза, состоящая в том, чтобы люди не обижали друг друга и, таким образом, жили бы в безопасности: а это — благо, к которому побуждает стремиться природа.

Поэтому пользу и благо я принимаю здесь за одно и то же и полагаю, что, для того чтобы что-нибудь было справедливым, или соблюдалось в соответствии с правом, требуются два условия: во-первых, чтобы оно клонилось к общей пользе, т. е. служило бы общей безопасности; во-вторых, чтобы оно было установлено с согласия всего общества. Ибо никакое постановление не может быть вполне справедливым и не может соблюдаться без общего согласия или общественного договора.

Таким образом, каждому из этих двух [факторов] обычно дается название права, или справедливости. Ибо как о пользе самой по себе говорят, что она есть право, которое кому-либо принадлежит или справедливо кому-либо предоставляется и за ним обеспечивается, точно так же это говорят и о договоре или соглашении всего общества, которое в силу этого и называется законом, т. е. как бы постановлением, предписывающим то, что каждому полезно и в отношении каждого справедливо.

И хотя некоторые¹⁶⁷ полагают, что справедливое справедливо по самой своей неизменной природе и что законы не творят права, а лишь предписывают то, что также есть право по собственной своей природе, однако дело обстоит иначе, скорее таким образом, как это наблюдается в отношении всех остальных полезных вещей, например относящихся к здоровью и сотен им подобных, которые, будучи полезны одним людям, вредны другим и часто поэтому не достигают ни общей, ни частной цели.

В самом деле, так как любая вещь воспринимается — ввиду своей неизменности — всюду, всегда и всеми такой, какова она по своей природе, то я спрашиваю: разве всюду, всегда и всеми считается правом то, что

считают таковым указанные мыслители? Разве не должны были бы они видеть, что то, что установлено законами и потому считается законным и справедливым, вовсе не одинаково принято у всех народов без исключения; наоборот, одни народы пренебрегают как чем-то безразличным законами других народов или отвергают их как вредные и несправедливые. А разве нет таких людей, которые считают универсально полезным то, что полезно совсем не для всех, и соответственно высоко ценят то, что далеко не для всех пригодно, если только они считают это полезным для своего общества и вообще в каком-либо отношении выгодным?

Вот почему в общем можно сказать, что справедливо или имеет природу справедливого то, что полезно, или соответствует тому предварительному понятию справедливости, определение которого мы только что дали. Ибо, в частности, [понятие] справедливого, конечно, различно у разных народностей, поскольку для каждой из них полезны разные вещи: иначе говоря, то, что у одного народа считается справедливым, для другого народа несправедливо. Таким образом, когда спрашивают: разве право или справедливость не одинаковы для всех? — я отвечаю: в общем, конечно, да, а именно есть какие-то одинаковые полезные правила общежития, однако, в частности, различие как географических, так и других условий, в которых живут разные народы, приводят к тому, что правом не у всех считается одно и то же.

Итак, чтобы сделать вывод из сказанного, замечу следующее: то, что на практике оказывается полезным для общественной жизни или для участия всех членов общества в том, что считается справедливым, — такие [правила] обладают природой справедливого, если, конечно, они таковы, что приносят пользу всем без исключения. Те же [правила], которым приписывают природу справедливого, но которые на деле не приносят пользы в общественной жизни, не могут считаться обладающими истинной природой права.

С другой стороны, хотя то, что в каком-нибудь обществе считается правом, иногда теряет свое полезное действие, все же в том случае, если в иные периоды оно сохраняет это полезное действие и потому соответствует

предварительному понятию права, оно для этих периодов остается правом, по крайней мере в глазах тех, кто не дает себя сбить с толку пустой болтовней и умеет рассматривать человеческие дела с более общей точки зрения.

Наконец, там, где при прочих неизменных условиях правила человеческого поведения, которые до того считались справедливыми, стали признаваться не соответствующими предварительному понятию справедливого, — такие правила перестают быть правом. Там же, где, наоборот, изменились обстоятельства и правила, ранее провозглашенные правом, перестают быть полезными (несомненно, они были справедливыми до тех пор, пока их применение в гражданском общении приносило пользу), они одновременно перестают быть правом.

ГЛАВА XXVI

О ВОЗНИКНОВЕНИИ ПРАВА И СПРАВЕДЛИВОСТИ

Но если вникнуть в вопрос этот глубже и начать, как говорится, *ab ovo*, то, по-видимому, право, или справедливое, и уважение людей к справедливости столь же древни, как сами общественные отношения.

Ибо хотя вначале, когда люди бродили, как дикие звери, и терпели разные невзгоды как от зверей, так и от суровости климата, некоторая естественная взаимная склонность (обусловленная сходством внешнего вида, душевных качеств и нравов) и приводила к тому, что они сходились и в известной степени принимали меры против указанных бедствий (строя хижины, воздвигая укрепления против зверей и строения для защиты от холода), однако так как каждый из них отдавал предпочтение своим интересам перед интересами других людей, то между ними часто возникали раздоры из-за пищи, женщин и других преимуществ, которые они друг у друга отнимали, пока не поняли, что не могут жить удобно и в безопасности, если не заключат между собой договор о том, чтобы не чинить друг другу обид, включив в него также условие, что все должны наказывать того, кто учинит кому-нибудь другому обиду.

Таким образом, первая общественная связь основывалась на том, что каждый может иметь что-то собственное, что он может назвать своим; [такая собственность] приобреталась путем первоначального захвата, либо как дар, покупка, изделие собственного искусства, или еще каким-нибудь образом, и это стало для всякого юридической нормой. Но такое обязательство, или соглашение, было не чем иным, как всеобщим законом, соблюдение которого было обязательно для всех и который предоставлял или присваивал каждому определенное право, или полномочие пользоваться своим имуществом, в силу чего и самый закон был, как я уже сказал, своего рода универсальным правом общества.

Я не стану упоминать здесь о том, как общество в целом передало свое полномочие наказывать и принуждать некоторым немногим мудрым и добродетельным своим членам или даже одному, считавшемуся самым мудрым и добродетельным. Замечу только, что честными и соблюдавшими справедливость в обществе считались лишь те его члены, которые, довольствуясь имеющимися у них правами, не вторгались в чужие и, таким образом, не чинили никому обиды; несправедливыми же и учиняющими беззакония считались те, кто, не довольствуясь своими правами, узурпировали чужие права и, совершая грабежи, убийства и всякие другие вредные деяния, способствовали развитию несправедливости.

Итак, люди жили безмятежно и счастливо, особенно под управлением нескольких (или же одного) правителей, или царей, из числа самых мудрых и порядочных людей, которые, целиком отдаваясь заботе о пользе и безопасности общества, издавали и утверждали с согласия народа законы, с помощью которых либо предотвращались могущие возникнуть среди народа раздоры, либо улаживались уже возникшие. Однако, как это обычно бывает в человеческом обществе, в конце концов власть перешла к принцепсам и царям не столь порядочным, после чего, когда эти последние были свергнуты или даже убиты, верховная власть снова перешла к народу, что привело к междоусобной борьбе между разными партиями, добивавшимися власти;

такое положение продолжалось до тех пор, пока народ, утомившись от вражды и раздоров и устав от вечного насилия, не захотел восстановить власть магистратов, или принцепсов. Однако если раньше большей частью законом был произвол принцепсов, то теперь народ выговаривал себе именно те законы, которым он желал подчиняться, и, таким образом, снова подпал под власть законов, т. е. строгого права.

Но, не вдаваясь здесь в рассмотрение позднейших времен и касаясь лишь самого важного, а именно того, что относится к защите жизни, безопасность которой (как самое драгоценное благо) люди с самого начала старались обеспечить себе с помощью соглашений или общеобязательных законов, мы должны сказать, что, когда упомянутые мудрейшие и лучшие законодатели занялись жизнью общества и взаимными отношениями людей, они объявили, что убийство человеком человека запрещено, и установили для убийцы необычно позорное наказание (например, связанное с ограничением прав). Отчасти их побуждало к этому указанное нами выше взаимное обязательство, связывавшее людей, в силу которого они не должны были быть в той же мере склонны к убийству подобных себе живых существ, в какой они склонны губить непохожие на них создания, убийство которых дозволено; отчасти же — и главным образом — они руководствовались тем соображением, что люди должны уклоняться от того, что не может принести никакой пользы в жизни, а может лишь способствовать возникновению вражды.

В самом деле, те люди, которые с самого начала уразумели пользу общественного порядка, не нуждались ни в каком ином стимуле, чтобы воздержаться от вышеуказанных деяний. Тех же, кто не в состоянии был постигнуть всю важность установленного порядка, удерживал от безрассудных взаимных убийств страх сурового наказания. То и другое действительно и для нашего времени. В самом деле, люди, понимающие пользу подобного общественного порядка, подготовлены к его постоянному соблюдению; тех же, кто не способен к такому пониманию, заставляет соблюдать [установленный порядок] страх наказаний, которыми угрожают

законы и которые отдельные более благоразумные люди с одобрения большинства народа установили против тех, кто не понимает пользы порядка.

Ведь с самого начала ни один из писанных или неписанных законов, которые до нас дошли и которые должны были быть переданы потомству, не основывался на насилии, а, как я уже сказал, зиждился исключительно на согласии тех, для кого они издавались. Дело в том, что законодатели, добившиеся принятия этих законов народом, выделялись из толпы не телесной силой или властным требованием покорности, а силой ума, и им это удалось благодаря тому, что они сумели направить внимание некоторых людей на пользу их начинаний (чего раньше те как следует не понимали); в других же они вселили страх суровостью обещанных наказаний. В самом деле, ведь не было иного средства воздействия на тех, кто не понимал [общественной] пользы, кроме страха перед предписанным законом наказанием. Ведь и теперь страх наказания — это единственное, что держит обыкновенных людей в должных границах и удерживает их от какого бы то ни было покушения на частные или общественные интересы.

Таким образом, если бы все люди могли совершенно одинаково иметь ясное представление и помнить о том, что́ полезно, то они совершенно не нуждались бы в законах и по собственному побуждению остерегались бы делать то, что они запрещают; они старались бы делать то, что законы предписывают, ибо уже одно знание того, что полезно и что вредно, — это достаточный и, вдобавок, подходящий [стимул] для того, чтобы избегать последнего и стремиться к первому. Однако угроза наказания необходима в отношении тех, кто не видит того, что полезно. Ибо нависшее наказание заставляет таких людей обуздать свои стремления, толкающие их на порочные поступки, и принуждает их делать — пусть неохотно — то, что разумно.

Вот почему законодатели правильно установили, чтобы даже непреднамеренное убийство не было совершенно свободно от штрафа. Это было решено, конечно, не из опасения, что в противном случае был бы дан повод тем, кто замыслил убийство, преднамеренно под-

ражать тому, что другие сделали неумышленно, а с той целью, чтобы люди проявляли достаточную осторожность и предусмотрительность в подобных случаях, ибо иначе было бы слишком много убийств, в самом деле совершенных нечаянно. Это было не бесполезно по тем же причинам, по которым было запрещено умышленное убийство человека человеком. Поскольку из убийств, совершающихся нечаянно, одни происходят вследствие непредвиденной и недоступной вниманию человека причины, другие же — вследствие нашей небрежности и беспечности в отношении нависшей опасности, то законодатели, желая искоренить эту беспечность, которая может иметь своим следствием гибель ближних, постановили, чтобы даже и непреднамеренное деяние не сходило совершенно безнаказанно с рук, и сделали, таким образом, с помощью угрозы наказания невозможным частое повторение такого рода преступления.

Мало того, я считаю, что известные нам обычные обряды искупления и очистительные жертвы за дозволенные законом убийства были введены (и это по зрелом размышлении тех, кто впервые ввел эту разумную меру) не по какой-либо иной причине, но лишь потому, что надо было отучить людей от слишком частых умышленных убийств.

Так как для людей толпы всегда требовалась какая-нибудь мера, которая удерживала бы их от безрассудных поступков, то первые законодатели, поняв это, не только установили наказания, но, сверх того, внушили людям и другой страх, основание которого было не очень ясно: а именно, они объявили, что всякий, какого бы рода убийство он ни совершил, будет считаться нечистым, пока он не принесет очистительную жертву.

И действительно, неразумная часть души, та, в которой помещаются аффекты, или страсти, словно перестроившись, прониклась повсеместно ныне царящей кротостью; это стало возможным благодаря тому, что люди, управлявшие толпой, с самого начала применили против натиска звериных страстей то самое искусство приручения, в которое входило умение запрещать людям убивать друг друга без различия.

СРЕДИ КОГО ИМЕЕТ ХОЖДЕНИЕ ПРАВО И СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Так как после всего сказанного может быть задан вопрос: среди кого именно существует право и его нарушение, т. е. беззаконие, а также справедливость и противоположная ей несправедливость, то, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо провести сравнение между людьми и другими живыми существами.

Итак, подобно тому как не может быть речи о праве и его нарушении, или о справедливом и несправедливом отношении между существами, которые не могли договориться между собой о том, чтобы не наносить друг другу обиды, точно так же нельзя применять этих понятий к отношениям между народами, которые не смогли или не пожелали заключить между собой такой договор.

В самом деле, законность, или право, соблюдение которого и есть справедливость, может существовать только в условиях общественных связей. И справедливость постольку есть общественное благо, поскольку каждый член общества живет благодаря ей в безопасности и свободен от тревоги, порождаемой страхом нападения. Отсюда следует, что все живые существа или люди, которые не способны или не желают объединиться в общество и соответственно заключить какого-либо рода соглашение, лишены этого блага, иначе говоря, не связаны между собой теми узами права и справедливости, благодаря которым они могли бы жить в безопасности. Таким образом, этим людям не остается иного способа обезопасить свою жизнь, как вредить другим людям настолько, чтобы эти последние потеряли способность вредить в свою очередь им.

Если, в случае когда среди животных, не заключавших между собой никакого договора, одно причиняет вред другому, мы можем говорить, что первое причиняет вред или ущерб второму, но не можем говорить, что оно поступает незаконно по отношению к другому или совершает по отношению к нему акт несправедливости, потому что нападающее животное не связано никаким правом, договором или законом, направленным

против нанесения вреда другому животному, — то точно так же, когда кто-нибудь из людей, не связанных между собой никаким договором и не объединенных в общество, причиняет вред другому, мы можем, правда, говорить, что первый — обидчик или причиняет ущерб либо вред, но ни в коем случае не можем сказать, что он правонарушитель или что он совершает акт беззакония, ибо нет никакого договора или закона, который удерживал бы его от того, чтобы нанести кому-либо вред.

Я говорю о животных не потому, что среди них — даже среди живущих стадами и обществами — есть такие, которые заключают между собой соглашения о ненадании друг другу вреда и могут соответственно этому считаться справедливыми по отношению друг к другу, если они друг другу не вредят, и несправедливыми, если вредят. Я хочу лишь дать понять, что даже среди людей справедливость сама по себе есть ничто, поскольку она существует лишь там, где есть взаимные общественные связи, зависящие также от размера области, в пределах которой могут быть заключены соглашения о ненадании друг другу вреда: вне этого условия и по отношению к человеку, взятому изолированно, справедливости не существует; кроме того, то, что в одном обществе считается справедливостью, в другом обществе в большинстве случаев, вследствие того что договоры там носят противоположный характер, считается несправедливостью.

Может ли, однако, существовать справедливость между людьми и животными? Конечно, нет. Ибо если бы люди могли вступить в какое-нибудь формальное соглашение с животными, как с людьми, о том, чтобы они нас не убивали и чтобы и мы не убивали их без различия, то можно было бы установить между ними и нами определенные правовые отношения, которые обеспечивали бы обоюдную безопасность. Но так как не может быть, чтобы существа, лишённые разума, руководствовались в своих действиях общим с нами законом, то ни из какого договора с животными нельзя извлечь такой пользы, чтобы благодаря ему обеспечить себе со стороны животных большую безопасность, чем

со стороны неодушевленных предметов. Таким образом, для того чтобы обезопасить себя от них, нам остается лишь пользоваться той способностью, которой мы обладаем, а именно способностью их убивать.

Ты, может быть, также спросишь: чем объяснить, что мы убиваем и тех животных, со стороны которых нам, по-видимому, нечего опасаться? Часто мы можем это делать от необузданности или своего рода дикости, точно так же как из бесчеловечности и жестокости мы свирепо расправляемся с теми людьми — пусть даже и поставленными вне общества, — которых, может быть, нам нечего опасаться. Но конечно, одно дело погрешить против воздержанности и различных ее видов: умеренности, мягкости, кротости, или, если угодно, человечности и природного добродушия, а другое — грешить против справедливости, которая предполагает наличие договора или законов.

В самом деле, нельзя утверждать, будто нам разрешено законом убивать некоторых из животных, которые не представляют для нашей жизни никакой опасности или вообще нам ничем не вредят. Как я покажу, из тех животных, которых закон разрешает убивать, нет ни одних, усиленное размножение которых не угрожало бы нам гибелью и сохранение которых в обычном количестве не приносило бы нам некоторой пользы.

Овцы и быки и все другие подобные животные, до тех пор пока они существуют в умеренном количестве, служат нам некоторым необходимым подспорьем в жизни; однако, если бы они чрезмерно размножились и достигли количества, значительно превышающего то, в котором они обычно встречаются, они, несомненно, стали бы в нашей жизни помехой: одни из-за своей силы (ибо они от природы вооружены для ее использования), другие же только потому, что они пожирали бы пищу, которую дает нам земля. Вот почему не было запрещено убивать такого рода животных, однако с условием сохранения их в таком количестве, чтобы они были полезными людям и чтобы не трудно было это количество регулировать.

Ведь если в отношении львов, волков и всех других зверей, которых обычно называют дикими (независимо

от того, незначительны они или крупны по своим размерам), нельзя предположить, что, сохранив какое-нибудь их количество, мы получим необходимое подспорье в жизни, то с быками, лошадьми и прочими животными, которых называют ручными, дело обстоит иначе. Этим и обуславливается то, что первых мы радикально истребляем, среди последних же уничтожаем лишь то количество, которое превышает целесообразную меру.

Учитывая сказанное выше, я вкратце коснусь и следующего момента: надо думать, что даже у тех народов, у которых очень строг выбор животных, идущих в пищу, причиной такого предписания и соответствующих законов послужили соображения, близкие к вышеупомянутым. Что же касается тех животных, употребление в пищу которых было запрещено, то это было сделано по соображениям полезности, в зависимости от специфических условий каждой страны. Нам, не живущим в этих странах, нет никакой необходимости придерживаться подобных установлений.

Из всего сказанного становится ясным, что с самого начала не без основания была установлена разница между убийством животных и убийством людей. Ибо что касается животных, то первые законодатели, предписавшие нам, что́ следует и чего не следует делать, поступили разумно, не запретив нам убивать любое из них. Дело в том, что в основе пользы, извлекаемой из животных, лежит противоположный образ действий (противоположный тому, который мы указывали в отношении людей). И конечно, люди, живя вперемешку с зверями, не могли бы сохранить себя невредимыми, если бы не старались себя от них уберечь.

Что же касается самих людей, то некоторые самые достойные люди того времени (которые, по всей вероятности, были инициаторами первого договора, о котором мы говорили выше) принимали во внимание, что там, где [люди] жили вперемешку [с зверями и другими людьми], они время от времени воздерживались от убийств ради несомненной пользы, т. е. своей безопасности; кроме того, они на сходках напоминали другим людям все относящиеся к этому вопросу обстоятель-

ства, для того чтобы, воздерживаясь от истребления родственных существ, они оберегали жизнь общества, создавая тем самым условия для безопасности каждого его отдельного члена; с другой стороны, раньше было полезно удалиться от общества других объединившихся между собой существ, будь то животные, будь то люди, и не причинять никому вреда, с тем чтобы не озлоблять не только животных, т. е. существ другого рода, но и людей, существ родственных, которые были способны причинить им вред. Поэтому-то и воздерживались тогда от насилия над каким бы то ни было родственником существом, которое так или иначе делало необходимый вклад в жизнь общества и приносило ему пользу.

В дальнейшем, когда сильно размножилось потомство и людей и зверей и звери, как существа другого рода, были прогнаны и изолированы, некоторые стали размышлять (именно размышлять, а не пользоваться, как раньше, одной только памятью) о той пользе, которую приносили прежние взаимные соглашения между людьми. Эти люди пытались, конечно, сильнее препятствовать взаимным безрассудным и бесцельным убийствам и оказывать давление на тех, кто, забыв о помощи, некогда полученной от тех, кто теперь, как некогда они сами, очутился в бедственном положении, слишком слабо ее возмещали. Осуществляя эти свои стремления, указанные люди ввели те законоположения, которые и поныне сохранились в государствах у различных народов, причем эти законоположения, как я уже подчеркивал, были введены с добровольного согласия народной массы, которая ясно понимала, сколь великую пользу это принесет тем, кто живет во взаимном общении. Разумеется, общественной безопасности равным образом способствует как беспощадное истребление всего вредного, так и сохранение всего того, что это вредное устраняет. Вероятно, именно по этой причине убийство прочих живых существ было дозволено, убийство же людей запрещено. Однако я и так слишком долго задержался на этом.

ГЛАВА XXVIII

КАК ЗАСЛУЖЕННО И ПО ПРАВУ ДОЛЖНА ПОЧИТАТЬСЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Так как справедливость была введена путем общего соглашения, то каждый независимо от того, родился ли он в этом обществе или был в него принят, должен считать, что он вошел или был допущен в то общество, в котором он живет, под условием ясно выраженного либо молчаливого признания договора о том, что он никому не причинит вреда, но и не станет терпеть обид. Вот почему каждому члену общества следует либо соблюдать договор, либо выйти из общества, ибо он может быть терпим в последнем лишь при соблюдении вышеуказанного условия. Но так как любой человек по самой своей природе не желает терпеть обид от других, то он и сам не станет никого обижать, т. е. делать по отношению к другому то, чего он сам не хотел бы терпеть от другого.

Отсюда, несомненно, могут быть выведены законы для мудрецов. Такие законы нужны, конечно, не для того, чтобы мудрецы не совершали несправедливости, но для того, чтобы несправедливость не совершалась по отношению к ним. Ведь что касается их самих, то они по натуре таковы, что и без законов не причинят никому вреда. Ибо они положили предел своим страстям и ввели их в естественные границы, чем исключили необходимость совершения несправедливости. Ведь ни одно естественное влечение никогда не станет причиной несправедливости по отношению к другому, а ведет к этому лишь необузданная страсть, порожденная суетными мнениями.

Так как природа сделала, например, травы, хлебные злаки, плоды, а также и воду легко доступными предметами, то уж, конечно, не то великое удовольствие, которое они могут дать в результате удовлетворения голода и жажды, есть причина разбоев и других распространенных беззаконий. Наоборот, причина заключается в страсти к богатой и роскошной жизни и порождаемой ею страсти к обогащению: ведь нужно, чтобы хватало средств на покрытие расходов. То же

самое следует сказать о людях, которые из-за честолюбия, распутства, сладострастия и других страстей не удовлетворяются простым платьем, простым домом, обыкновенными супружескими отношениями и доби-ваются того, что превышает требования природы.

Больше того, поскольку мудрец, как я указал раньше, все делает ради себя самого, то нет ничего, что в большей степени служило бы его интересам, чем четкое соблюдение справедливости. Ибо, воздавая каждому по заслугам и никого не обижая, он охраняет и сохраняет, поскольку это в его силах, в целостности и невредимости общество, от процветания которого зависит его собственное здоровье. При таком образе действий мудрец не навлекает на себя ничьей несправедливости и не боится никакого штрафа или наказания со стороны государства. Таким образом, не чувствуя за собой никакой вины, он свободен от всякой тревоги, а это и есть самый драгоценный плод справедливости; раз мудрец его пожинает, то большая выгода для него вряд ли мыслима.

Нет, конечно, никакого основания думать, что тот, кто втайне от всех как-либо нарушал право или незыблемые соглашения о том, чтобы не чинить и не терпеть обид,— что такой человек находится в подобной же безопасности и так же свободен от тревог, как мудрец. Ибо — я указал на это выше — как бы тайно ни совершал он [свое преступление], он никогда не будет уверен в том, что оно останется тайным навечно. Ибо преступления могут, конечно, совершаться в тайне, но гарантированными от огласки они быть не могут; и тайна не приносит никакой пользы преступнику, так как она не дает ему ни счастья, ни уверенности в ее ненарушимости.

В самом деле, пусть она тысячу раз до сих пор оставалась для всех тайной, все же нет уверенности в том, что она останется таковой до самой смерти преступника. Ведь сначала деяния преступников вызывают подозрение, потом возникает людской говор и распространяется молва, потом приходит обвинитель и, наконец, следует донос¹⁶⁸. Многие тайные преступники часто сами выдают себя: одни во сне, другие в бреду, третьи в состоя-

нии опьянения, а иные и еще какой-нибудь оплошностью. Вот почему, даже если преступнику удастся [скрыть свое преступление] как говорится, *и от богов и от людей*, он не должен полагаться на то, что оно всегда останется неразоблаченным.

Отсюда следует, что, хотя беззаконие само по себе не есть зло, поскольку то, что здесь беззаконие, где-нибудь в другом месте считается справедливым, зло все же заключается в страхе, внушаемом нечистой совестью, в подозрении и боязни, что совершенное преступление не останется тайной для наблюдателей. Вот почему лучшее средство обезопасить себя и создать себе спокойную и мирную жизнь — это честно жить и не нарушать договоров об общественном покое.

Таким образом, поскольку «справедливый человек» и «несправедливый» — это антитезы и в той мере, в какой первый свободен от всяких тревог, последний, напротив, ими преисполнен, то можно ли представить себе для первого что-нибудь полезнее справедливости, для последнего — что-нибудь более вредное, чем несправедливость? В самом деле, разве могут быть кому-нибудь полезны тоска, беспокойство, испытываемый денно и ночно страх?

Так как, следовательно, справедливость представляет собой столь великое благо, а несправедливость — великое зло, то давайте будем ревностно соблюдать первую и с отвращением относиться ко второй. И если наш дух иногда колеблется и мы не можем отделаться от сомнений по поводу того, что мы должны делать и что в данном случае сделать необходимо, то нам следует избрать какого-нибудь честного мужа и иметь постоянно перед глазами его пример, с тем чтобы мы жили как бы под его наблюдением и все делали так, как если бы это совершалось у него на глазах.

Исполнение этого совета будет, несомненно, иметь тот результат, что мы не только не станем совершать ничего бесчестного, но даже и втайне не погрешим против честности. Указанный человек будет как бы нашим стражем и наставником, из уважения к которому и благодаря авторитету которого мы, даже оставаясь одни, будем вести себя более безупречно. Мы скажем

себе: в его присутствии мы бы так не поступили, зачем же мы станем поступать так в его отсутствие? Он то-то и то-то отверг бы как зло; почему же нам не избежать этого зла по собственному побуждению? Итак, поступай всегда таким образом, как если бы кто-нибудь за тобой смотрел; ибо раз ты в такой степени кого-нибудь уважаешь, ты и сам скоро станешь достойным уважения.

ГЛАВА XXIX

О БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ, БЛАГОДАРНОСТИ, СЫНОВНЕЙ ЛЮБВИ И ПОЧТИТЕЛЬНОСТИ

Наконец, нам остается рассмотреть те добродетели, которые, как мы указали, потому родственны справедливости, что они проявляются в отношениях одного человека к другому; и если они в отличие от справедливости не предписываются законами и договорами, то все же они не лишены некоторой обязательности, основанной на чувстве приличия, долга или на обычае и подобной той, которая присуща справедливости.

Прежде всего назовем здесь благотворительность, к которой обязывают тех, кто может услугами или деньгами помогать нуждающимся. Если они не помогают делами, то их называют жестокими, бесчеловечными варварами; если же они не помогают деньгами, их называют и так и, сверх того, еще скрягами, скупцами, корыстолюбцами и т. д. Но если только они оказывают помощь, они приобретают славу хороших товарищей, щедрых, услужливых людей или людей благородных, обязательных, великодушных; таким образом, людей обязывают к благотворительности как ради них самих, так и ради их собственной пользы (но при этом надо избегать расточительности).

Люди, совершающие акты благотворительности, снискивают себе, как я уже сказал, расположение, что весьма содействует спокойной жизни и всеобщему уважению; те же, кто не совершает этих актов, навлекают на себя неприязнь и, как непосредственное следствие из нее, тягостную жизнь, презрение, ненависть. По крайней мере остерегайся отказывать кому-нибудь в

малом благодеянии, чтобы не утратить возможность благодаря ему прослыть большим благодетелем.

Выше я сказал, конечно с полным основанием, что оказывать благодеяние не только благороднее, но и приятнее, чем его принимать, ибо тот, кто его оказывает, не только стоит в этом отношении выше того, кто его получает, но, как бы в качестве процентов, пожинает благодарность; а ведь получить благодарность — это самое достойное из того, что может быть. Разве ты не замечаешь — если внимательно присмотреться, — что благотворитель похож на источник, который как бы переполнен радостью, когда он видит, что многочисленные посевы словно весело смеются, благодарные его разливу?

Так же обстоит дело с благодарностью, которой обязан [благотворителю] в свою очередь тот, кто получает благодеяние, если только он не хочет стать объектом величайшей ненависти и презрения. Ибо неблагодарность не без основания ненавистна всем людям. В самом деле, если нет ничего более естественного, чем стремиться к обладанию благом, то в высшей степени неестественно оказаться непризнательным и неблагодарным по отношению к тому, кому мы этим благом обязаны.

Так как, далее, никто не бывает более преисполнен благодарности по отношению к своему благодетелю, чем мудрец, то можно утверждать, что один лишь мудрец умеет быть благодарным; ведь только мудрец испытывает должную благодарность по отношению к друзьям независимо от того, живы они, отсутствуют ли или уже умерли.

Все остальные люди выказывают благодарность почти исключительно тем благодетелям, которые находятся близко от них (и в большинстве случаев с тем, чтобы побудить их к какому-нибудь новому благодеянию). И как мало таких людей, которые с благодарностью вспоминали бы об отсутствующих! Возмещает ли кто-нибудь, если может, благодеяние детям, друзьям, наконец, состоянию своего благодетеля? Много ли таких, которые хранили бы добрую память об умерших благодетелях? Кто не радовался бы их смерти, словно

ею погашается долг признательности? Много ли таких, кто, имея такую возможность, оказывали бы услуги или в свою очередь благодетельствовали тем, кто был дорог их благодетелю?

Точно так же обстоит дело и с сыновней любовью — самым священным видом благодарности. Эта добродетель, разумеется, в первую очередь применима в отношении к родителям, ибо никто не обязан кому бы то ни было больше, чем им: остальным людям сын может быть, правда, обязан всякими другими благами, но родителям он обязан своим существованием. Отсюда следует, что если неблагодарность по отношению к чужим людям отвратительна, то неблагодарность по отношению к родителям просто чудовищна и достойна проклятия.

Но я говорю: «в первую очередь», ибо во вторую очередь и как следствие указанная добродетель распространяется на отношения к своим родственникам, и прежде всего к братьям, с которыми благодаря общим родителям мы связаны столь тесными узами, что для нас должно было быть ясно: к ним нельзя не относиться с огромной любовью, иначе мы окажемся неблагодарными по отношению к нашим родителям, дедам и ко всем остальным нашим предкам. Разумеется, недостаток любви к родственникам был бы актом неблагодарности по отношению к тем, чья любовь распространяется на все их потомство, теперешнее и будущее.

Но сыновняя любовь неотделима от любви к отечеству, которое охватывает своей заботой наших предков и единокровных и принимает нас, когда мы рождаемся, а затем питает и оберегает. И подобно тому как мы обязаны любить своих родных, происходящих с нами от одних и тех же родителей, точно так же мы обязаны любить сограждан нашего общего отечества, и более всего должностных лиц государства и его руководителей, которые, охраняя отечество и законы, оказывают нам особое благодетельство, так как, уповая на их защиту, мы можем жить в безопасности и безмятежно.

Такого же рода [добродетель], далее, почтительность, или то благоговение, которым мы обязаны всем выдающимся в каком-либо отношении людям. Поэтому эта

добродетель отчасти связана с благодарностью и сыновней любовью, поскольку ничто не свидетельствует лучше о чувстве благодарности, чем должное уважение и благодарная почтительность по отношению к благодетелям, родителям, руководителям государства и ко всем, кто занимает в этом последнем высокое положение. Отчасти же эту почтительность очень прилично выражать тем людям, которые выделяются зрелостью возраста и мудростью или самым отличным и достойным качеством, а именно — добродетелью.

В эту добродетель — почтительность — входит, далее, религиозное чувство и благоговейное отношение к богам, которых мы обязаны почитать так же, как родителей. К этому нас должна побуждать не надежда на награду или на благо, которое мы якобы уже получили или надеемся от них получить, а, как я уже сказал, их выдающееся величие и высокая сущность: ибо все, что превосходно, по праву достойно почитания, а ведь не существует природы, превосходящей природу богов, вечную и блаженнейшую. Понимая, что боги не мыслят никакого вреда для себя и не стремятся причинять его другому, мы особенно благочестиво и благоговейно почитаем их выдающуюся, возвышенную природу.

То, что Эпикур не признает первого из двух оснований почтительности и религиозного отношения к богам, а именно подчеркивает превосходство божественной природы, а не благодеяния, [посылаемые богами людям], — это подробно критикуется как специально в пятой главе второй книги «Этики», так и в общем там, где говорится о провидении (шестая глава четвертой книги первого раздела «Физики»).

ГЛАВА XXX

О ДРУЖБЕ

Подобная же добродетель, наконец, дружба, связывающая между собой любящих. Эта добродетель с полным основанием послужит нам заключительным штрихом, ибо из всех средств, предоставленных нам мудростью для достижения блаженной жизни, ни одно не может считаться более целесообразным, более плодотворным и более приятным, чем дружба. Между про-

чим, несомненно, та же наука, которая укрепила наш дух против вечного или продолжительного зла и сделала так, чтобы он этого зла не боялся, дала нам знание того, что в этой жизни дружба — сильнейший из всех оплотов, который одновременно с безопасностью доставляет величайшие удовольствия.

В самом деле, если ненависть, зависть, презрение исключают удовольствия, то дружба не только самая верная покровительница удовольствий, но и причина, порождающая собственные удовольствия и удовольствие для друзей. Причем те и другие не только наслаждаются удовольствиями данного момента, но и окрыляются надеждой на будущее. Ввиду того что жизнь в одиночестве и без друзей исполнена страха и подвержена всяким напастям, сам разум требует от нас, чтобы мы завязывали дружеские отношения, которые укрепляют наш дух и внушают ему твердую надежду на будущие удовольствия.

Дружеские отношения завязываются с практической целью или ради какой-либо пользы, подобно тому как мы засеваем поле в надежде на будущий урожай; поэтому хотя первые встречи, знакомства и связи и имеют своим мотивом пользу и удовольствия, которые от них ожидаются, однако, когда продолжительная привычка сделала отношения короткими, расцветает любовь, причем даже если дружба не приносит никакой пользы, друзья любят друг друга в силу самой дружбы. В самом деле, если мы в силу упражненной привычки и наблюдения начинаем любить какие-либо места, святыни, города, гимназии¹⁶⁹, поле, собак, лошадей и всевозможные игры, то разве не много легче и правомернее такого рода привычка в отношении к людям?

Однако искать и приобретать друзей следует с выбором. Ведь подумать о том, с кем ты ешь и пьешь, следует раньше, чем о том, что ты ешь и пьешь. И хотя трапеза и поглощение пищи без друга напоминает жизнь льва или волка, однако в друзья следует выбирать того человека, общение с которым — самая приятная приправа. Вот почему надо стараться приобрести такого друга, который выше всего ценил бы искренность, простоту и доверчивость. С другой стороны, надо

стараться, чтобы избранный друг не обладал тяжелым характером, не жаловался вечно и не плакался, но чтобы он легкостью и бодростью своего характера, [внушающими] радостную надежду, сделал бы твою жизнь приятной.

Дружба, далее, состоится, укрепляется и сохраняется благодаря обоюдному участию в удовольствиях или благах, которыми можно наслаждаться в продолжение всей нашей жизни. Однако из этого не следует, что необходимо обобществить все имущество друзей, как полагает тот, кто утверждает, что *у друзей все — общее* ¹⁷⁰; ибо так рассуждают недоверчивые люди (опасающиеся, что всеобщая воля может оказаться в будущем недостаточно устойчивой). Но люди, не доверяющие друг другу, не могут быть друзьями, ибо ими могут быть лишь те, кто с полным доверием берет все, что им нужно, из благ, принадлежащих друзьям (хотя эти блага и находятся в индивидуальном владении и не обобществлены), так же, как из своих собственных; иначе говоря, они считают блага друзей в той же мере своими, как если бы они находились в их собственном владении и ведении.

Слушая это, обыкновенные люди будут, разумеется, озадачены. Однако они нас не интересуют. Ведь в дружбе и в расположении этого рода людей нет ничего надежного и постоянного, ибо они не способны на такие вещи, равно как и не обладают какой-либо, хотя бы частичной, мудростью, которая заслуживала бы одобрения. Мало того, человек из толпы не понимает, в чем заключается частная и общественная польза, и не способен отличать испорченных людей от достойных.

Мы говорим, следовательно, о мудрецах, между которыми существует своего рода договор, чтобы они любили друзей не меньше, чем самих себя. Понятно, что это вполне возможно, и мы часто наблюдаем это на практике ¹⁷¹. Отсюда ясно, что нет ничего более содействующего приятной жизни, чем такой союз. Поэтому мы должны также понимать, что не только не противно разуму полагать высшее благо в удовольствии, но что без этого не мог бы иметь места самый институт дружбы.

Все это само собой ясно, ибо без дружбы мы не можем уверенно и постоянно наслаждаться приятной жизнью, и в то же время мы не можем сохранить саму дружбу, если мы не любим друзей, как самих себя. Итак, все это осуществляется в дружбе, и дружба связывается нами с удовольствием, поскольку мы радуемся радостью друзей, как своими, и печалимся их печалью.

Равным образом мудрец будет настроен по отношению к другу так же, как по отношению к самому себе. И те же усилия, какие мы употребляем ради собственного удовольствия, он употребит ради удовольствия друга. Точно так же как он радовался бы тому, что кто-то сидит у его изголовья, когда он болен, или приходит к нему на помощь, когда он брошен в тюрьму либо впал в бедность,— совершенно так же он будет радоваться возможности сидеть у изголовья своего больного друга, на помощь которому он всегда придет, будет ли тот брошен в тюрьму или впадет в бедность. Мало того, мудрец будет всегда так к нему расположен, что готов будет подвергаться во имя него величайшим страданиям и, если потребует случай, примет ради него и смерть.

Мы достоверно знаем (воспоминание об этом дошло до нас от отцов), что раньше все те, у кого была возможность достичь полной уверенности и безопасности в обществе людей, объединенных общностью мыслей и настроений,— все они, положившись на этот приятный залог, вели самую счастливую совместную жизнь, но, связанные крепчайшими узами дружбы, предпочитали без сожалений умереть за того, кто бывал предназначен к смерти.

Вот что я считал нужным сказать об этике — этой, как я назвал ее в самом начале, главной части философии. Ты же [читатель], кто бы ты ни был,— ведь я имел в виду помочь тебе в твоём стремлении к подлинной мудрости — подумай обо всем этом, причем обрати внимание на то, что здесь изложены первоначальные основания достойной, а постольку и хорошей, счастливой жизни.

Напоминаю тебе: размышляй денно и ночью наедине с собой или вместе с верным товарищем, который

на тебя очень похож и которому ты можешь сказать: мы, правда, одни, но это дает нам тем большую возможность исследовать истину без недоброжелательства. Такой я не для многих, а лишь для тебя; и ты такой не для многих, но только для меня: ведь друг для друга мы представляем достаточно большое поле деятельности.

И разве ты не признаешь, что никто не может сравниться с человеком, который и о богах судит правильно и совершенно бесстрашно относится к смерти? Что касается цели природы, как таковой, и величайшего блага, то он понимает, что самое легкое для него легко доступно и достижимо, а страдания, которые приходится испытывать, непродолжительны, если они сильны, и вполне терпимы, если они продолжительны; такой человек говорит самому себе, что для него не существует неизбежности рока и что, напротив, он обладает свободой выбора; случайность ни в чем или в очень малом может стать ему поперек дороги; и так же он рассуждает во всем отстальном, на что было обращено внимание выше.

Разумеется, если ты окажешься таким человеком, ты никогда не будешь испытывать тревоги ни во сне, ни наяву (ведь благодаря хорошо организованному уму у тебя во сне будет такое же настроение, как во время бодрствования), но будешь жить среди людей, уподобившись некоему богу. Ибо ничего общего нет со смертным существом у человека, который весь свой век обладал бессмертными благами.

Так сказал Эпикур.

ПРИМЕЧАНИЯ *

Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине»

Ad librum D. Edoardi Herberti, Angli, De Veritate, Epistola.— Письмо Гассенди Эдуарду Герберту Чербери было написано в апреле 1634 г. Оно представляет собой критический разбор сочинения Чербери «Tractatus de Veritate prout distinguitur a Revelatione, a verisimili, a possibili et a falso» («Трактат об истине, насколько она отличается от откровения, правдоподобного, возможного и ложного»), первым изданием вышедшего в 1624 г. в Париже и переизданного в 1633 г. в Лондоне под несколько сокращенным названием: «De Veritate prout distinguitur a Revelatione, a possibili et a falso» («Об истине, насколько она отличается от откровения, возможного и ложного»). Гассенди располагал именно этим изданием, врученным ему Эли Диодатом, его парижским корреспондентом (см. прим. 2). Письмо Гассенди осталось неоконченным, или во всяком случае последние его страницы были потеряны, на что указывает сам Гассенди в заключительном примечании к этому письму, изданному посмертно в полном собрании его сочинений (1658 г.). Но и неоконченное, письмо это представляет огромный интерес.

На русском языке «Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине»» публикуется впервые. Перевод выполнен А. Гутерманом с латинского издания 1658 г. Сверка перевода осуществлена С. Я. Шейнман-Топштейн. При сверке был использован также французский перевод Бернарда Рошо (B. Rochot), изданный в сборнике «Tricentenaire de Pierre Gassendi. 1685—1955. Actes du Congrès (4—7 aout 1955)». Digne, 1957.

¹ Эдуард Герберт Чербери (E. Herbert of Cherbury, 1581—1648) — английский философ, историк и дипломат, с 1614 по 1624 г. был послом во Францию, где написал ряд философских трудов. Был дружен с Гассенди. Герберт пользовался большим влиянием как представитель деизма. По своим фило-

* Примечания составлены Э. Н. Михайловой и С. Я. Шейнман-Топштейн.

софским воззрениям Герберт стоял на позициях идеализма, был противником материализма и сенсуализма. По Герберту, высший принцип познания находится в истине, которая не зависит от опыта. Против этих его философских положений и направлено письмо Гассенди.— 77.

² *Диодат*, Эли (Elie Diodati) — парижский корреспондент Гассенди до 1641 г., итальянец по происхождению; приехав в Париж, принял французское подданство.— 77.

³ В это время, в апреле 1634 г., Гассенди был в Эксе (Прованс) у своего близкого друга де Пейреска; он вынужден был уехать туда из родного города Динь, где занимал должность настоятеля кафедрального собора, из-за разногласий с духовными властями.

Де Пейреск, Николай Клавдий Фабри (Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, 1580—1637) — французский писатель, автор многих интереснейших сочинений по филологии, естествознанию, астрономии, нумизматике; был настоятелем собора Лавалетты в Эксе. Гассенди опубликовал его биографию, которая вошла в 5-й том Полного собрания сочинений Гассенди.— 78.

⁴ *Верулам*, т. е. Фрэнсис Бэкон (F. Bacon, 1561—1626), — английский философ-материалист, в 1618 г. получивший титул барона Веруламского.— 78.

⁵ «*Первая атака*» — буквально «первая вылазка» (от греч. *προδρομή* — вылазка), т. е. «атака» объекта на орган чувств.— 79.

⁶ *Оптики*: оптика — наука о зрительных восприятиях, задача которой состояла в объяснении причин возникновения в глазу человека изображения, подобного окружающим предметам, существовала еще в древности (Эвклид, IV—III в. до н. э., Птолемей, II в. н. э.). Особенно большое развитие она получает в XVI в. (Леонардо да Винчи, Мавролико, ла Порт и, наконец, Галилей).— 79.

^{6а} ...две другие способности, связанные с «первой атакой» — по Герберту, естественный инстинкт и внутреннее чувство.— 80.

⁷ Эти десять вопросов, руководящих рассудком при познании, скорее всего были навеяны Герберту десятью категориями Аристотеля (сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание), которые Герберт несколько видоизменил. Правда, здесь у Гассенди перечислено только девять вопросов: недостает вопроса *откуда* (*unde*). Ниже (см. стр. 90 и прим. 15) Гассенди восполняет этот пробел.— 81.

⁸ *Дав* — имя глуповатого раба в древнеримской комедии.— 82.

⁹ *Скептики*. Направление скептицизма возникло в древнегреческой философии в конце IV в. до н. э.; родоначальником его был Пиррон из Элиды (ок. 360—270 гг. до н. э.).— 83.

¹⁰ *Академики* — представители древнегреческой философской идеалистической школы, основанной Платоном. Так называемая Средняя Академия (III в. до н. э.) испытывала сильное влияние скептицизма; еще сильнее сказалось это влияние в Новой Академии (конец III—I вв. до н. э.). Академики утверж-

дали, что познать сущность вещей невозможно: чувства нас обманывают, а следовательно, и разум не достигает истины; отсюда вытекало учение о воздержании от суждений.— 83.

¹¹ *Массийское вино* — названо так по горе в северо-западной Кампании (область Римской империи), славившейся своим благородным вином.— 85.

¹² *...наши способности, ограниченные своим собственным соответствием.* Это означает, по Герберту, что каждая отдельная способность человека не может выйти за свои пределы, т. е., например, способность видеть такой-то предмет глазом ограничивается этой функцией, но не может служить проникновению в сущность данной видимой вещи.— 85.

¹³ *Аподиктический метод* — безусловный, неоспоримый метод.— 88.

¹⁴ *Лулий*, Раймунд (1235—1315) — средневековый философ и теолог. В его основном сочинении «Великое искусство» (*«Ars magna»*) выдвигается метод разрешения научных проблем формальнологических средствами, без предварительного изучения. По словам Декарта, это искусство обучало говорить обо всем, ничего не зная.— 89.

¹⁵ *Откуда* [происходит вещь] (*unde*): как раз этот вопрос отсутствует в первом перечне Гассенди (см. прим. 7).— 90.

¹⁶ *Где — где:* т. е. *где* то место, *где* место этой вещи.— 92.

¹⁷ Эти четыре способности соответствуют у Герберта его четырем видам истины (см. здесь, стр. 79).— 95.

¹⁸ *Перипатетики* — последователи философии Аристотеля. Перипатетическая школа, основанная в 335/4 г. до н. э., существовала около 1000 лет (до 529 г. н. э.). Наиболее выдающимися ее руководителями после Аристотеля были Теофраст из Эфеса, Стратон из Лампсака, Андроник Родосский. Во времена Гассенди «перипатетиками» («аристотеликами») назывались приверженцы схоластизированного и препарированного церковью на христианский лад аристотелевского учения.— 100.

¹⁹ *Пифагорейцы* — последователи древнегреческого философа Пифагора (прибл. 571—497 гг. до н. э.): Филолай, Архит из Тарента и др.— 100.

²⁰ Речь идет о стонке Зепоне из Китиона (336—264 гг. н. э.), считавшем единственным благом, необходимым и достаточным для счастливой жизни, добродетель, которая, по его мнению, является врожденной.— 100.

²¹ По Аристотелю, добродетель — не врожденное качество, а благоприобретенное.— 100.

²² *...свести веру, надежду, любовь, раскаяние, проповеди и т. п. к некоему общему итогу.* Гассенди намекает здесь на пять принципов, конструирующих «новую истинно всеобщую католическую религию» Герберта: 1) существует некое высшее бытие — первопричина всего сущего; 2) это бытие следует почитать как некое обезличенное начало всей природы; 3) важнейший предмет почитания — добродетель; 4) ошибки, нарушающие добродетель, люди должны исправлять покаянием; 5) добродетели и покаяние спасут человека.— 101.

²³ Все вышеприведенное рассуждение — против «всеобщей католической религии» Герберта (см. прим. 22).— 102.

²⁴ Гильберт, Уильям (1540—1603) — английский физик и придворный врач королевы Елизаветы. Главный труд — «О магнетизме, магнитных телах и великом магните земли» (1600).— 103.

²⁵ Отрицательное отношение Гассенди к аристотелевской школе подробно развито в его полемической работе «Парадоксальные упражнения против аристотеликов».— 104.

²⁶ Пример взят у Секста Эмпирика (II в. н. э., скептик, принадлежал к школе врачей-эмпириков) из его «Пирроновых положений», троп 10.

Дейотар (I в. до н. э.) — тетрарх (т. е. правитель) Галатии (области Малой Азии), царь Малой Армении, сторонник Помпея и противник Цезаря.— 105.

Свод философии Эпикура

«Philosophiae Epicuri Syntagma».— Работа эта была впервые опубликована Гассенди в 1649 г. в виде части его обширных комментариев к X книге сочинения Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» («Animadversiones in X. librum Diogenis Laertii», Lyon, 1649). К теме эпикуровой философии Гассенди возвращался на протяжении более чем 30 лет своей жизни. Уже в первом его большом труде — «Парадоксальные упражнения против аристотеликов» — VII книга должна была быть посвящена опровержению аристотелевской этики на основе моральной философии Эпикура. В течение всех последующих лет до опубликования «Свода философии Эпикура» Гассенди неоднократно перерабатывал план этого сочинения. В окончательном виде оно представляет собой свод сохранившихся текстов Эпикура и его учеников, а также свидетельств других античных авторов, касающихся эпикурейской философии, причем изложение ведется от лица самого Эпикура. Однако Гассенди не ограничивается сведением воедино этих текстов, он, как он сам указывает в предисловии к этой работе, развивает дальше мысли Эпикура, дополняя их собственными соображениями, отражающими современный ему уровень философии.

Насколько органична была для Гассенди философия Эпикура, видно из того, что в беседах с друзьями он называл свои труды, посвященные Эпикуру, «своей философией Эпикура», или просто говорил о них: «моя философия», «моя физика» (см. Rochot. Les travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme. 1649—1658. Paris, 1944, p. VI; La vraie philosophie de Gassendi. «Tricentenaire de Pierre Gassendi. 1655—1955. Actes du Congrès...». Digne, 1957, p. 232). Однако уже в издании 1649 г. имелись теологические оговорки со ссылками на предшествующие разделы комментария, содержавшие опровержения отдельных положений Эпикура.

Эти оговорки перешли и в посмертное издание «Свода фило-

софии Эпикура» (в Полном собрании сочинений Гассенди в шести томах, 1658 г.) в виде примечаний к отдельным главам. Но теперь уже ссылки относились к «Системе философии» Гассенди (*«Syntagma philosophicum»*), большому труду, выросшему, так же как и «Свод философии Эпикура», из примечаний к X книге Диогена Лаэртского («Система философии» была напечатана в I и II томах Полного собрания сочинений, «Свод философии Эпикура» — в III томе, отдельно от комментариев к Диогену Лаэртскому).

Книга «Свод философии Эпикура» выходила в дальнейшем отдельными изданиями в Гааге (1659 г.), Лондоне (1660 г.) и Амстердаме (1684 г.). Голландские издания вышли под заголовком: «Свод философии Эпикура, с опровержениями положений, выдвинутых этим последним против христианской веры, данными Петром Гассендом» (*«Philosophiae Epicuri Syntagma, cum refutationibus dogmatum, quae contra Fidem christianam ab eo asserta sunt, oppositis per Petrum Gassendum»*). Лондонское издание книги теологических оговорок не содержит. В 1727 г. во Флоренции было переиздано полное собрание сочинений Гассенди, снова в шести томах и с тем же порядком распределения сочинений по томам.

Многочисленный выход «Свода философии Эпикура» отдельными изданиями и сходство названия этого сочинения и заглавия «Системы философии» (то и другое вводилось словом *«Syntagma»*) породили у читателей смешение, тем более понятное, что «Система философии», огромное, сложное и труднодоступное сочинение, никогда отдельно не издавалась; путанице способствовало и упомянутое выше отношение Гассенди к своей работе об Эпикуре.

В русском переводе нашего издания названий этих двух трудов Гассенди дифференцированы благодаря тому, что слово *«syntagma»* в одном случае переводится как «свод», в другом — как «система». Такой перевод принят не только ради необходимого различения, но и правилен по существу: греческое слово *«σύνταγμα»* имеет оба указанных значения, но заголовок первой из этих работ указывает на сведение воедино разрозненных свидетельств об Эпикуре, второй же — на систематическое изложение собственной философии Гассенди.

Перевод «Свода философии Эпикура», впервые публикуемого на русском языке, сделан А. Гутерманом, так же как и переводы всех остальных сочинений Гассенди, публикуемых в настоящем издании, с латинского издания 1658 г. Перевод сверен С. Я. Шейнман-Топштейн.

¹ *Лукреций* (Titus Lucretius Carus, 98—55 гг. до н. э.) — древнеримский поэт и философ, последователь Эпикура, автор поэмы «О природе вещей» (*«De rerum natura»*). Гассенди излагает здесь физику Эпикура в значительной мере по поэме Лукреция, используя полностью его примеры и аналогии, а также оригинальные его взгляды, которые Гассенди порой некритически приписывает Эпикуру.

Основными источниками для Гассенди, по его собственному утверждению, служат кроме Лукреция Циперона, Сенека, Диоген Лаэртский, Лактанций (см. прим. 2 и 4); несомненно, им были использованы также работы Плутарха. Гассенди не мог располагать ни так называемыми «Геркуланскими свитками», содержащими фрагменты главного труда Эпикура («О природе»), поскольку они были найдены в конце XVIII в., ни «Ватиканским собранием изречений», открытым в 1888 г. и более обширным, чем «Главные мысли» Эпикура, сообщаемые Диогеном Лаэртским.— 109.

² *Лаэртий*, т. е. Диоген Лаэртский (III в. н. э.), — античный историк греческой философии. X книга его обширного сочинения «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» посвящена Эпикуру и содержит подлинные его тексты: «Письмо к Геродоту», «Письмо к Пифоклу», «Письмо к Менекею», «Главные мысли» и, кроме того, различные свидетельства античных философов об Эпикуре и его учениках, в частности пересказ обвинений стоиков, выдвинутых против Эпикура.

Марк Туллий, т. е. Цицерон (Marcus Tullius Cicero, 106—43 гг. до н. э.) — римский оратор и философ, противник Эпикура. Оставил огромное литературное наследство. Об Эпикуре пишет в сочинениях «О природе богов» («De natura deorum»), «О пределах добра и зла» («De finibus bonorum et malorum») и др.

Сенека, Луций Анней (Lutius Annaeus Seneca, ок. 4 г. до н. э.—65 г. н. э.) — римский философ, представитель Новой Стои (I—II вв. н. э.); в трактате «О счастливой жизни» («De vita beata») защищает Эпикура от нападок философов своей же школы, обвинявших Эпикура в безнравственности. Приводимая ниже цитата — из «Писем» Сенеки («Письмо XXXIII»).— 109.

³ *Метродор*, *Гермах*, *Колот* — самые близкие друзья и ученики Эпикура, руководители раннего «Сада» (школы Эпикура): *Метродор* из Лампсака (330—277 гг. до н. э.) — наиболее талантливый ученик Эпикура, написал множество произведений, которые не сохранились. Названия его сочинений: «Против софистов», «Против диалектиков», «Против Демокрита», «Об ощущениях» и др. С позиций эпикурейского материализма разрабатывал вопросы теории познания, риторики, этики. Выступал против агностицизма.

Гермах из Метилены — любимый ученик Эпикура (см. также здесь, стр. 112), по свидетельству Диогена Лаэртского, написал большой труд в 22 книгах («Письма о Эмпедокле») и сочинение «О науках», а также две критические работы: «Против Платона» и «Против Аристотеля».

О *Колоте* из Лампсака главным образом известно из направленного против него сочинения Плутарха. Сохранилось несколько фрагментов его сочинений, содержащих критику Платона.— 109.

⁴ *Лактанций*, Луций Целий Фирмиан (Lucius Caelius Firmianus Lactantius, прилб. 250—325 гг. н. э.) — христианский пи-

сатель; главное произведение — «Божественные установления» («Institutiones Divinae»). Выступал против эпикурейцев с позиций стоицизма, особенно в работе «О творении божьем» («De orificio Dei»), которая содержит также ряд свидетельств об Эпикуре и его фрагментов.

В приведенной здесь у Гассенди не вполне точной цитате из Лактанция («О творении божьем», VII) содержится намек на сомнительное сообщение об умопомешательстве Лукреция. — 110.

⁵ См. Лукреций. «О природе вещей», III, 3—4. Здесь и далее цитируется по изданию: Лукреций. О природе вещей, т. I. Редакция латинского текста и перевод Ф. А. Петровского. Изд-во АН СССР, 1946. — 110.

⁶ См. там же, III, 10—12. — 110.

⁷ Там же, V, 55—56. — 110.

⁸ ...в нашей «Физике», т. е. в части II «Системы философии». Ниже все ссылки на «Физику» и «Этику», выделенные у Гассенди в конце глав курсивом, относятся к «Системе философии». — 110.

⁹ ...по сравнению с другими науками. Словом «паука» здесь передано латинское «ars» («искусство»). В античное время не было понятия «наук» в нашем смысле слова, для древних греков и римлян существовала единая наука — философия, включавшая все основные отрасли теоретических знаний. При этом различные виды духовной деятельности людей (философия, поэзия, музыка, риторика и т. д.) объединялись в общем понятии «artes» (т. е. «искусства»). См. также прим. 28. — 111.

¹⁰ Безмятежность («атараксию», лат. tranquillitas), т. е. спокойное состояние духа, Эпикур считал высшим идеалом человеческой жизни, понимая под этим состояние мудреца, достигшего внутренней свободы. Следует отметить, что в понимании атараксии Эпикур существенно отличался от стоиков и скептиков, Гассенди же отчасти сближается со стоиками. — 111.

¹¹ ...вечную иронию Сократа. Имеется в виду основной метод выяснения истины в споре, применявшийся знаменитым греческим философом Сократом (469—399 гг. до н. э.), создателем идеалистической этики, учителем Платона. «Ирония» Сократа состояла в том, что, изображая себя в начале спора не понимающим определенных моментов трактующего предмета, он постепенно, с помощью наводящих вопросов и определений доводил собеседника до признания истинных, с его точки зрения, положений. Сам Сократ называл этот метод майевтикой, т. е. «повивальным искусством».

Протагор, Гиппий, Продик, Горгий — современные Сократу софисты, его собеседники в диалогах Платона. — 112, 113.

¹² Эр Армянский, т. е. сын Армения, — легендарный герой, родом из Памфилии (Малая Азия); сообщения о нем содержатся во многих античных источниках, но только Платон рассказывает о пребывании Эра в загробном мире и его впечатлениях об этом (см. Платон. Политика или Государство. СПб., 1895, стр. 514 и сл.). — 113.

¹³ В аптичности физика, т. е. «учение о природе», включала всю совокупность сведений о природе, в том числе натурфилософию (*physiologia*), которую Аристотель называл «второй философией». В качестве таковой физика (натурфилософия) была частью философии. Во времена Гассенди понятие «физика» сужается; под ним подразумевалось в основном учение о закономерностях механического движения тел и причинах различных физических явлений (звуковых, тепловых, магнитных, оптических и т. д.); намечается процесс отпочкования физики от философии. Однако Гассенди восстанавливает классическое деление философии на логику, физику и этику.— 115.

¹⁴ *Относительное будущее* (*contingens futurum*) — логическая категория, означающая то, что, возможно, произойдет, а возможно, и не произойдет.— 117.

¹⁵ *Ощущение* (*sensio*) и *чувство* (*sensus*) выступают здесь у Гассенди как синонимы. В дальнейшем здесь термин *sensio* не употребляется. Вообще же это термин поздней латыни, у Лукреция всегда только *sensus*.— 117.

¹⁶ *Представление* — здесь перевод слова «*phantasia*» (от греч. *φαῖναι* — «казаться», «представляться»).— 118.

¹⁷ *Линкей* — древнегреческий мифический герой, сын мессинского царя Афарей, один из Аргонавтов, отличался необычайной остротой зрения.— 119.

¹⁸ *Объекты* — здесь в значении объектов наших восприятий, но чаще в этом же значении у Гассенди употребляется термин «*subiectum*» («субъект», «то, что нам дано»; см. выше, на стр. 119).— 119.

¹⁹ Подробнее о страстях, или аффектах, и их подразделении на первичные (*primae passionnes*) и вторичные смотри здесь, в разделе III, гл. XIX «Физики» (стр. 253 и сл.), а также в «Этике».— 121.

²⁰ *Вещи в себе* (*res in se*), т. е. существующие сами по себе независимо от нашего восприятия, такие, как они есть; вопрос о пределах нашего познания в кантовском смысле здесь не ставится.— 122.

²¹ ...когда плывут вниз по реке, кажется, что она течет к своему истоку. «Вниз по реке» — перевод латинского «*flumen trajicitur*»; глагол *trajicere* обычно означает движение поперек чего-либо, пересечение. Но он может иметь значение и просто перемещения, как и следует понимать его в данном контексте, иначе пример зрительной иллюзии, приводимый Гассенди, остался бы непонятен. Впрочем, некоторые разъяснения этого примера можно найти у Лукреция, IV, 420—423.— 125.

²² Последующее рассуждение может быть направлено против учения Эмпедокла, доказывающего, что движение есть результат перемещения или перехода одних элементов на место других; однако здесь может иметься в виду и Стратон из Лампсака (см. прим. 29). Для Эпикура и Лукреция наличие пустоты — необходимое условие движения, в противном случае «лежала б всегда материя стиснутой всюду» (см. *Лукреций*, I, 330, 345).— 126.

²³ В данном контексте слово «чувство» (sensus) — синоним «органа чувств». — 127.

²⁴ *Антиципация* (anticipatio), или предварительное понятие (praenotio), — это данный Цицероном («О природе богов», I, 17, 44) перевод впервые введенного Эпикуром философского понятия πρόληψις (букв. «предвосхищение»; см. «Главные мысли», XXXVII, XXXVIII; «Письмо к Геродоту», 72; «Письмо к Менекею», 124). Цицерон толкует этот термин как «врожденное понятие» (см. также «О пределах добра и зла», I, 9, 31), правда, имея в виду не процесс познания, а лишь этические и религиозные представления (см. А. С. Ахманов. Эпикур. В кн.: *Лукреций. О природе вещей*, т. II, стр. 502—503). В области же познания природы πρόληψις, несомненно, имело для Эпикура значение общего представления или логически не обработанного понятия, образующегося путем удержания в сознании общих черт единичных представлений. Диоген Лаэртский в «Жизни Эпикура» (X, 33) сообщает, что, согласно Эпикуру, πρόληψις образуется как воспоминание того, что часто являлось извне.

Аналогичное значение имеет термин «anticipatio» (praenotio) и у Гассенди (см. вступительную статью Е. П. Ситковского, стр. 48—49). — 128.

²⁵ Речь идет о диалектике Аристотеля и его последователей. — 131.

²⁶ ἰσωνομία (греч. — равновесие, равномерность). О законе равновесия в природе говорили многие античные мыслители. — 132.

²⁷ Против элейцев, считающих недостоверным чувственное познание, и скептиков. — 133.

²⁸ Благородные науки (disciplinae liberales) — то же самое, что artes liberales или artes optimaе («свободные» или «благородные» искусства, науки), в отличие от artes sordidaе — «низменных искусств», т. е. ремесел, которые преимущественно были достоянием рабов. См. также прим. 9. — 136.

²⁹ Ср. *Лукреций*, I, 372—375. Пример с рыбами имеется у противника Эпикура перипатетика Стратона из Лампсака, руководившего школой с 288 по 270 г. до н. э. См. также прим. 22. — 140.

³⁰ Относительно врожденных понятий о богах см. прим. 24. — 145.

³¹ Свою классическую форму выражения антропоморфизм (представление божества в образе человека) получил в религии древних греков и римлян. Боги Гомера, Эсхила, Геродота — это фактически люди со всеми их добродетелями и пороками, но бессмертные и более могущественные. Представления эти нашли отражение в творениях Фидия, Праксителя, Полигнота и других античных мастеров, боги которых — это прекрасные гармоничные человеческие образы. Эпикур, а вслед за ним и Лукреций считают антропоморфизм одним из аргументов, доказывающих несостоятельность религиозных верований толпы (см. *Эпикур. Письмо к Менекею*, 123). — 146.

³² Здесь содержится противоречие с мнением Гассенди, вы-

раженным в полемике с Декартом, где животным приписывается своеобразный разум и доказывается, что между их разумом и разумом человека нет принципиального различия (см. вступительную статью Е. П. Ситковского, стр. 47).— 146.

³³ Имеется в виду Демокрит, утверждавший, что в мировом пространстве пребывают сверхчеловеческие существа, от которых исходят истечения образов, доходящие до людей и ими воспринимаемые. Боги, по утверждению Демокрита, это особое, временное и преходящее сочетание атомов (см. *Цицерон*. О природе богов, I, 12, 29).— 147.

³⁴ *Лукреций*, III, 19—22.

³⁵ ...называются у новейших [натурфилософов]... элементами. Это замечание может относиться как к предшественникам и современникам Эпикура (начиная с Эмпедокла), так и к современникам Гассенди.— 151.

³⁶ ...деление до бесконечности, которое идет [от меньшего] к еще меньшему, т. е. деление тела на части, образующие бесконечно убывающую геометрическую прогрессию.— 152.

³⁷ *Аликвоты* (aliquotae) — такие части (равные между собой), на которые целое может быть разделено без остатка.— 152.

³⁸ Речь идет об Анаксагоре, утверждавшем, что «и в малом ведь нет наименьшего, но всегда есть меньшее» (см. *Симпликий*. Физика, 164; ср. также *Аристотель*. Метафизика, пер. А. В. Кубицкого. М.—Л., 1934, стр. 24).— 152.

³⁹ Это рассуждение направлено против аргументации Зенона Элейского; доказывалось, что его допущение бесконечной делимости тел приводит к отрицанию движения (первая апория, т. е. «трудность» Зенона, так называемая «дихотомия» — «разделение надвое»).— 153.

⁴⁰ Против перипатетиков. Например, по Теофрасту, белое, чтобы стать черным, не проходит промежуточных стадий.— 155.

⁴¹ ...наименее доступное восприятию, как, например, насекомое, называемое клещом. Этот пример крохотного клеща (асари), едва различимого глазом, часто встречается у Гассенди и в других его работах.

⁴² Здесь Гассенди различает онтологический и гносеологический моменты в вопросе о делимости атома; физически атом неделим, но умозрительно вполне допустимо производить измерения и отсчеты в атоме. Ср. *Эпикур*. Письмо к Геродоту, 59.— 157.

⁴³ *Гомеомерии* — так принято у историков философии называть элементарные частицы, составляющие, по Анаксагору, основу вещей, хотя сам Анаксагор называл их «семенами вещей». Гомеомерия бесконечно делима, но в любой своей части подобна целому; поэтому Аристотель и называл анаксагоровские семена вещей *ὁμομερῆ* («подобочастными», точнее, такими, у которых части подобны целому). Позднее, у Эпикура, это слово субстантивируется, т. е. употребляется как существительное (см. «Письмо к Геродоту», 52, и «О природе», кн. XXVIII). Лукреций дает просто латинскую транскрипцию этого слова (homaеmеrа).— 162.

⁴⁴ Учение о четырех элементах, или стихиях (земля, вода, воздух, огонь), было весьма широко распространено в античной философии — у Эмпедокла, стоиков и т. д.— 163.

⁴⁵ Здесь имеются в виду Фалес, согласно учению которого первоначалом была вода, Анаксимен (воздух) и, наконец, Гераклит (основное начало — огонь).— 163.

⁴⁶ *И хотя и был натурфилософ...* См. прим. 43.— 164.

⁴⁷ У Гассенди указывается, что положение об инертности материи неизбежно приводит к признанию внешнего толчка (например, по Эмпедоклу, это силы дружбы и вражды, по Анаксагору *νοῦς* — ум).— 165.

⁴⁸ Все это доказательство существования одного вида движения, механического, направлено против аристотелевского понимания движения как качественного изменения.— 167.

⁴⁹ Против детерминизма Демокрита. Ср. *Эпикур*. Письмо к Менекею, 134, и отрывок из сочинения Эпикура «О природе», приводимый С. Я. Лурье в кн.: *Лукреций*. О природе вещей (т. II, стр. 125), который не был известен Гассенди.— 169.

⁵⁰ Представление о том, что львы боятся петухов, было очень распространено в античное время.— 169.

⁵¹ «Люди». У Гассенди здесь «animantes», т. е. «живые существа», но вышеуказанный перевод дан ради сохранения небольшого числа соответствующих букв.— 171.

⁵² Т. е. величиной, фигурой и весом.— 172.

⁵³ *Зрительные лучи*, т. е. лучи, идущие от глаз к предмету и как бы его осяпывающие. Гипотеза о существовании такого рода лучей была распространена в античности.— 172.

⁵⁴ См. здесь, стр. 124.— 177.

⁵⁵ См. здесь, стр. 141, 142.— 180.

⁵⁶ «Семенами тела» Гассенди называет молекулы — понятие, которое он выдвинул одним из первых. См. также выше, стр. 163. Относительно приоритета Гассенди в этом вопросе см. вступительную статью Е. П. Ситковского, стр. 57, 58.— 183.

⁵⁷ Разумеется, здесь речь идет не о химическом составе в современном научном понимании, но лишь о чисто механических агрегатах («сцеплениях»).— 184.

⁵⁸ См. выше, стр. 182. Приводимый ниже пример о зарождении лягушки из грязи или червя из сыра путем перестановки атомов был распространен в античности и очень долго держался в европейской науке, так же как представление о зарождении червей из навоза или из мертвого тела (см. стр. 266 и прим. 111).— 184.

^{58a} Имеется в виду греческий алфавит.— 185.

⁵⁹ *Судьбе*: судьба (fortuna) толкуется здесь всюду как случай, а не как сверхъестественная сила, определяющая возникновение мира или человеческие судьбы. Сравни определение рока (fatum) на стр. 168 как цепи произвольно, не необходимо связанных между собой причин. В основе этой случайной связи лежит отклоняющееся движение атомов. См. также о судьбе, как результате случайных сцеплений атомов, на стр. 195 и в разделе «Этика», стр. 321 и прим. 131.— 189.

⁶⁰ Подобного взгляда придерживались пифагорейцы, Платон, его последователи (Ксенократ и др.), Ксенофан, стоики.— 189.

⁶¹ Пифагор утверждал, что мир — это живое огненное шарообразное тело.— 190.

⁶² ...*фиванская и троянская войны* — две легендарные войны, рассказы о которых содержатся в древнегреческих мифах, самые большие из легендарных войн Эллады. Первоисточник сведений о Троянской войне (войне греков с малоазийской Троей прихл. в XI в. до н. э.) — Гомер («Илиада» и «Одиссея»); так называемый фиванский цикл мифов известен нам по разработке этого цикла в древнегреческой трагедии; фиванская война — междоусобная война двух эллинских городов под предводительством братьев-врагов, сыновей Эдипа — Этеокла и Полиника.— 192.

⁶³ ...*искусства*... Здесь речь определенно идет о времени Эпикура, поэтому дан именно такой перевод латинского «artes» (ср. прим. 9 и 28).— 192.

⁶⁴ ...*пять форм, из которых образуются все остальные*: огонь, воздух, вода, земля, эфир (впервые указаны Пифагором).— 193.

⁶⁵ Речь идет о Демокрите. Цицерон («О роке», 17, 39) сообщает, что «все происходит по определению судьбы... Этого мнения держались Демокрит, Гераклит, Эмпедокл, Аристотель» (см. А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, стр. 229).— 195.

⁶⁶ Здесь содержится намек на Платона (см. начало гл. III, стр. 193), хотя подобный намек может быть скорее отнесен к Пифагору, для которого мир — живой огненный шар (сравнивается с наковальней), вдыхающий из мирового пространства пустоту-воздух (сравнивается с кузнечными мехами).— 196.

⁶⁷ Имеется в виду Эмпедокл («О природе», 61).— 198.

⁶⁸ ...*кентавры, сциллы, тимеры* — человекообразные чудища в греческой мифологии.— 198.

⁶⁹ *Гении* (латинское понятие), или *демоны* (понятие греческое), — это особая группа божественных существ — духов. По Гесиоду, это сверхъестественные существа, хранители людей, которые носятся повсюду, наблюдая за правдой и неправдой на Земле. Учение о них получило наибольшее развитие в системе Сократа и Платона. Сократ постоянно советовался со своим «демоном». Согласно ему и Платону, демоны — это посредники между богами и людьми: они приносят на землю веления и дары богов, а к богам возносят просьбы и молитвы людей. Еще большая роль отводится им в системах неоплатоников.— 201.

⁷⁰ *Оракул* — по представлению древних, одно из средств общения человека с божеством. Оракулами назывались сами пророчания, места, где они давались, и лица, которые их давали (пророки).— 203.

⁷¹ *Поликрат* — тиран о-ва Самос, в 522 г. до н. э. был захвачен и казнен персидским сатрапом в Сардах.— 201.

⁷² *Пифийские и дельийские торжества* — общегреческие

празднества в честь Аполлона (первые справлялись в Дельфах в честь победы Аполлона над драконом Пифоном близ Дельф, вторые — в Делосе, считавшемся местом рождения Аполлона); те и другие происходили раз в четыре года.

⁷² *Пифия* — вещая жрица в храме Аполлона в Дельфах, а не на Делосе (в текст Гассенди здесь вкралась ошибка); на Делосе, по преданию, вешали листья лавра. — 201.

⁷³ *Палестра* — гимнастическая школа для детей в Древней Греции. — 205.

⁷⁴ Т. е. после смерти, распада души на атомы. — 206.

⁷⁵ См. здесь, стр. 197. — 206.

⁷⁶ *Чистая пустота*: Здесь, несомненно, идет речь о «великой пустоте» Демокрита (см. *Диоген Лаэртский*, IX, 31), представляющей собой вместилище бесчисленных атомов. — 209.

⁷⁷ ...одним из так называемых физиков... — Демокритом (по поводу изложенной точки зрения Демокрита см. *Диоген Лаэртский*, IX, 30—32). — 209.

⁷⁸ Употребление терминов «низ» и «верх» у Эпикура относительно. У Вседенной, поскольку она бесконечна, не может быть ни верха, ни низа, однако миры, в частности наш, земной мир, конечны, следовательно, понятия верха и низа к ним применимы (см. здесь, стр. 143—144, 211). — 210.

⁷⁹ См. здесь, стр. 195—198. — 210.

⁸⁰ См. здесь, стр. 196. — 211.

⁸¹ Здесь опровергается учение стоиков о центре мира. Стоик Зенон говорил: «Все части мира имеют стремление к центру мира» (см. *Стобей*. Эклоги, I, 19, 4). — 211.

⁸² В античной философии об антиподах впервые говорит Пифагор; на существование антиподов указывает также Цицерон в «Сне Сципиона»; Лукреций в своей поэме (I, 1059—1064) настаивает на нелепости таких представлений. — 211.

⁸³ *Тимпан* — род барабана или бубна. — 211.

⁸⁴ См. здесь, стр. 210. — 212.

⁸⁵ См. здесь, стр. 189, 190 и прим. 60, 61. — 213.

⁸⁶ *Кибела* — по представлениям фригийцев, Великая Мать Богов и всего живущего на земле, возрождающая умирающую природу и дарующая плодородие. Культ Кибелы, широко распространенный в Малой Азии и носивший оргиастический характер, постепенно перешел и в Грецию, а позднее проник также в Рим. — 213.

⁸⁷ Извержение Этны — вулкана в восточной Сицилии — описывается во многих античных источниках: у Фукидида, Цицерона и др. Гассенди в своем изложении причин извержений Этны следует Лукрецию (VI, 639—702). — 213.

⁸⁸ О разливе нижнего Нила (Египет) в древности писали Фалес, Анаксагор, Геродот, Демокрит, Аристотель и многие другие. В сохранившихся фрагментах Эпикура мы не находим описания разлива Нила; Гассенди дает объяснение разлива Нила, следуя Лукрецию (VI, 712—736). — 215.

⁸⁹ Источник в Эпире (стране, лежавшей между Этолией, Фессалией и Македонией) описан у Лукреция (VI, 879—889). — 27.

⁹⁰ Источник у храма Аммона, в Ливии, носил название «Источник Солица»; описывается у многих древних авторов; самое древнее описание дает Геродот (IV, 181).— 218.

⁹¹ Магнит — «магнесийский камень», или «гераклов камень», получил свое первое название по месту, где был впервые открыт, т. е. по Магнесии, гористой области в древней Фессалии. О магнитных явлениях сообщали многие античные авторы. Первое упоминание восходит к Фалесу Милетскому: как передает Аристотель, он говорил, «что магнит имеет душу именно потому, что он приводит в движение железо» (см. А. О. Маковельский. Досократики. Казань, 1914—1918, ч. I, стр. 23). Платон и большинство древних авторов называли магнит «геракловым (или, в латинской транскрипции, «геркулесовым») камнем» за его необычайную силу притяжения.

Хотя Гассенди несомненно хорошо знал новые открытия своего времени в области магнетизма (об этом говорит его ссылка на английского физика У. Гильберта в письме к лорду Герберту, см. здесь, стр. 103—104 и прим. 24), однако, излагая здесь систему Эпикура, он намеренно придерживается фантастического описания Лукреция (VI, 906—1089).— 221.

⁹² *Майорановая мазь*, или амаракин,— благовоние, изготовлявшееся из майораны, ароматической травы.— 222.

⁹³ Буквальный перевод этого места: «если же самец с большей страстью воспринимает женское семя». Такое представление понятно в свете эпикуровского учения о сцеплениях частиц.— 226.

⁹⁴ Теория, изложенная в главе «О функциях частей животного организма», направлена против теории целесообразности стоиков и целевой (или конечной) причины Аристотеля. Гассенди подчеркивает эпикуровское признание целесообразности как причины развития живых организмов, но также и понимание ее как вторичного результата развития организма, результата первоначально случайного сцепления атомов, а не божественного предопределения.— 227.

⁹⁵ «Живые существа»: лат. *animales*, т. е. «одушевленные», от *anima* — «душа».— 229.

⁹⁶ *Душа души*: у Эпикура упоминаются только две составные части души: первая — ветер, или, иначе, дыхание, дуновение, вторая — жар (см. *Эпикур*. Письмо к Геродоту, 63). Однако, по сообщению Азия, Эпикур говорит, что «душа есть смесь из четырех элементов: огненного, воздушного, ветряного и четвертого, безымянного, возбуждающего чувство» (цит. в переводе Ф. А. Петровского по кн.: *Лукреций*. О природе вещей, стр. 399). Душа души (*animae anima*) и есть эта четвертая, безымянная часть души, по Лукрецию (III, 273—281).— 231.

⁹⁷ Против учения Демокрита о чередовании и численном равенстве атомов души и тела, известного из стихов Лукреция (III, 370—380).— 232.

⁹⁸ См. здесь, стр. 127.— 237.

⁹⁹ Против Эмпедокла, Демокрита и всех тех, кто придерживался теории «зрительных лучей» (см. прим. 53).— 237.

¹⁰⁰ *Эманации* (ср. *Эпикур*. Письмо к Геродоту, 46; *Лукреций*, IV, 30—32, 42—43, 50—53). Теория эманаций частиц и образов, состоящих из этих частиц, была заимствована Эпикуром у Левкиппа и Демокрита, на что указывают Аэций, Аристотель, Цицерон и др.

Гассенди употребляет здесь термин «*effluxiones*» («истечения», «отделения» = «эманации»), в других случаях — синонимичный термин «*emissio*». — 237.

¹⁰¹ В вопросе о возникновении зрительных ощущений Эпикур выступает против многих античных философов. Здесь Гассенди вместе с ним не соглашается с теми, кто допускает посредничество воздуха при акте зрения (Демокрит и стоики). — 240.

¹⁰² Здесь опровергается мнение пифагорейцев и Эмпедокла, допускавших встречные истечения из глаз по направлению к предмету (см. А. О. Маковельский. Досократики, ч. II, стр. 207; Эмпедокл, фр. 84). — 240.

¹⁰³ Против Демокрита (ср. *Эпикур*. Письмо к Геродоту, 53, и в кн.: «Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности». ОГИЗ, 1935, стр. 184). — 244.

¹⁰⁴ Здесь напрашивается сопоставление с тем, что говорится о возникновении подобных фантастических образов в главе об антиципации (стр. 129), где главная роль в создании такого рода образов в нашем сознании приписывается умозаключению. Эпикур в этом случае говорит о некоем внутреннем движении, присущем человеку, которое, идя навстречу внешнему воздействию образов, создает новые понятия, истинные либо ложные (см. «Письмо к Геродоту», 54). — 252.

¹⁰⁵ См. гл. II, Каноны II—IV. — 253.

¹⁰⁶ См. здесь, стр. 250, 251. — 253.

¹⁰⁷ Венки и статуи были в древней Греции и Риме знаками высшего гражданского и воинского отличия, а также присуждались в различных состязаниях. Статуями и бюстами высоких должностных лиц и триумфаторов украшались площади, улицы, дома, храмы. Здесь подчеркивается суетность стремления к власти, славе и роскоши. — 256.

¹⁰⁸ См. здесь, стр. 228. — 256.

¹⁰⁹ Эпикур и Лукреций отрицают договорный принцип возникновения человеческой речи (см. *Эпикур*. Письмо к Геродоту, 75—76; *Лукреций*, V, 1028—1090) в противовес теориям Демокрита и Аристотеля. — 260.

^{109a} Подобного учения о душе придерживались поздние пифагорейцы и перипатетики. Например, пифагореец Аристоксен из Тарента говорил: «Нет никакого духа, но подобно гармонии в струнных инструментах сила чувства зависит от строения тела и связи внутренних его органов» (см. *Лактанций*. О творении божьем, 16). — 265.

¹¹⁰ Против учения Пифагора и Платона о бессмертии души и переселении душ. О нелепости этого учения говорит Лукреций (III, 741—775). — 265.

¹¹¹ Подобного рода наивные представления о зарождении червей (из разлагающегося трупа, из навоза) держались в европейской науке вплоть до XIX в. (см. также прим. 58).— 266.

¹¹² *Иксион* — мифический герой, царь лапифов, фессалийского горного племени; был осужден Зевсом вечно вращаться в подземном царстве на огненном колесе за то, что полюбил жену Зевса Геру.

Сизиф — мифический герой, сын Эола и Энареты, за жадность и коварство осужденный в загробном мире вечно вкатывать в гору тяжелый камень, каждый раз скатывающийся обратно.

...чьи-то внутренности ежедневно отрастают и ежедневно пожираются... Имеется в виду миф о Прометее, который был по велению Зевса прикован к кавказской скале, причем огромный орел каждое утро выклевывал ему печень, отраставшую за ночь.

Тантал — по мифам, сын Зевса, царь Фригии, за разглашение тайн Зевса был осужден на вечный голод и жажду.

Кербер — сказочный трехглавый пес, злой страж подземного царства.

Данаиды — пятьдесят дочерей Данае, мифического основателя Аргоса; были осуждены носить в бездонную бочку воду за то, что отказались вступить в брак со своими двоюродными братьями, сыновьями царя Египта.

Фурии — три дочери Земли и Ночи (греч. Ериннии), богини возмездия.— 268.

¹¹³ См. здесь, стр. 196.— 271.

¹¹⁴ Небесные светила, как видимые боги, обладающие телом и душой,— у Платона; звезды, как зримые олимпийские боги,— у Ксенократа, как живые существа,— у стоиков.— 272.

¹¹⁵ *...называются блуждающими, а также планетами или «бродячими звездами»:* *planetæ* — от греч. *πλανω* («блуждать»), иначе — «*stellæ errantes*» («блуждающие звезды»), у Гассенди — «*errantia*» и «*errones*», что то же самое.— 273.

¹¹⁶ «О природе» («*Περὶ φύσεως*») — самое крупное сочинение Эпикура, в 37 книгах. Фрагменты его были найдены в конце XVIII в. в Геркулануме.— 275.

¹¹⁷ Такого взгляда держался Гераклит Эфесский.— 276.

¹¹⁸ Что «Солнце по величине больше Пелопоннеса», утверждал Анаксагор; Анаксимандр говорил, что «Солнце по своей величине подобно Земле» (см. А. О. Маковельский. Досократики, ч. III, стр. 133—134; ч. I, стр. 43).— 276.

¹¹⁹ Светила могут, по утверждению Анаксимена и Демокрита, иметь форму дисков; по Анаксимандру — цилиндров; звездам Анаксимен приписывал форму гвоздей.— 276.

¹²⁰ О *...отставании*. У Гассенди говорится о «забегании вперед» (*anteversio*) одних светил и отставании других.— 276.

^{120a} Здесь в тексте содержится неясность: скорее всего, это место испорчено.— 276.

¹²¹ *Ида* — гора в Мисии и Фригии (Малая Азия). Легенда о том, что с горы Иды можно наблюдать рождение Солнца, передана Лукрецием и географом Помпонием Мелом (I в. н. э.).

¹²² ...неиспользованный запас горючего. В тексте «inustum», явная опечатка. Правильным чтением может быть «invisum» (невидимый) или «inustum» (несгоревший).— 281.

¹²³ ...кометами, иначе говоря, волосатыми. Гассенди производит слово «кометы» от лат. «comatae» или греч. «cometae» (κομήται); то и другое означает «волосатые».— 286.

¹²⁴ Речь здесь идет о свинцовых ядрах, пускаемых из пращи. Сравнение молнии с таким ядром — у Лукреция (VI, 177—179).— 291.

¹²⁵ См. здесь, стр. 296 (гл. XIII).— 297.

¹²⁶ ...испарениями, которые мы называем авернами, так как они опасны для птиц: испарения — зд. «avernae» (ср. лат. avis — «птица»). По преданию, от этих миазмов гибли птицы. «Аверн» — название мрачного озера близ Кум в Кампании (ныне Lago d'Averno), где, по преданию, находились роща Гекаты, богини теней и призраков, и вход в подземное царство; обычно это название производится от греч. «ἄβρνος» («бесптичий»); см. описание этого озера у Лукреция (VI, 740—748).— 298.

¹²⁷ Ядовитые свойства древние греки приписывали таким деревьям, как самшит, анчар, можжевельник и др.— 299.

¹²⁸ Бобровая струя — настойка из выделений некоторых желез бобра, обладает резким запахом. В античное время широко применялась в медицине.— 299.

¹²⁹ ...распространенная здесь у нас подагра. Так как Гассенди ведет изложение от лица Эпикура, то «у нас» — это в Афинах.

Ахейцы — одно из эллинских племен; в гомеровском эпосе именно ахейцы (или ахейне) воевали с Троей. Позднее ахейцами стали называть жителей Ахайи — области в северо-западной части Пелопоннеса.

Ниже Гассенди скорее всего имеет в виду повальный мор (постигший Грецию в 430 г. во время Пелопоннесской войны), знаменитое описание которого дано у Лукреция (VI, 1138—1236) и который вошел в историю под именем чумы, хотя характер этой болезни остался невыясненным.— 300.

¹³⁰ ...бык Фаларида...— медный бык, изготовленный, по преданию, агригентским медником Перилаем для тирана Сицилии Фаларида (VII в. до н. э.), прославившегося своей неимоверной жестокостью: в этом быке он медленно сжигал ненавистных ему людей.— 307.

¹³¹ «Я сгораю, но не побежден». Эти слова, которые Гассенди вкладывает в уста мудреца-эпикурейца, несомненный намек на Джордано Бруно, сожженного инквизицией в 1600 г. Бруно, возродивший эпикурейскую мораль, и по образу своей жизни был эпикурейцем. Он страстно любил жизнь, но во имя любви к истине преодолел в себе страх собственной гибели. Выслушав приговор, он заявил своим судьям: «Вы с большим страхом признаете этот приговор, чем я его выслушиваю».— 307.

¹³² Против аскетической морали пифагорейцев, платоников, стоиков и скептиков.— 308.

¹³³ Против киренаиков, объявивших наслаждение целью жизни и проповедовавших неумеренность и распущенность в поведении.— 308.

¹³⁴ *Софокл.* Трахиянки, 787—788 (цит. по изд.: *Софокл.* Драмы, т. III. Перевод Ф. Ф. Зелинского. М., 1914).

Ядовитый хитон — плащ, присланный Гераклу его женой Деянирой, которая, боясь, что Геракл покинет ее, пропитала его кровью кентавра Несса, уверившего ее, что это вернет ей любовь мужа. Стремясь избавиться от невероятных мук, причиненных ядовитым хитоном, Геракл велит сжечь себя на костре и умирает.— 311.

¹³⁵ В гедонизме обвиняли Эпикура стоики, неоплатоники, позднее христианская и иудейская церковь. Классическим примером средневекового отношения к эпикуровской этике служат слова Данте. Помещая Эпикура в ад, он говорит:

Здесь кладбище для веривших когда-то,
Как Эпикур и все, кто вместе с ним,
Что души с плотью гибнут без возврата.

(«Божественная комедия», Ад, песня 10, перев. М. Лозинского. М., 1964).— 311.

¹³⁶ В отличие от киренаиков (Аристипп), считавших удовольствие положительным состоянием организма, т. е. состоянием наслаждения, здесь подчеркивается, что удовольствие есть отсутствие страдания.— 315.

¹³⁷ Против стоиков.— 315.

¹³⁸ Против детерминизма Демокрита (ср. *Эпикур.* Письмо к Менекею, 133—134).— 321.

¹³⁹ У Эпикура нет столь подробного учения о добродетели; Гассенди здесь в значительной мере следует за стоиками, подразделяя все добродетели на благоразумие, умеренность, справедливость и мужество (ср. *Цицерон.* Тускуланские беседы, II, 29).— 323.

¹⁴⁰ Например, Аристипп из Кирены (ок. 435—360 гг. до н. э.), для которого все наслаждения равноценны.— 324.

¹⁴¹ ...съешь ли ты боб или голову собственного отца. На фоне античных мифов такая метафора не звучала особенным преувеличением: например, Тантал подает к трапезе богов убитого им сына — Пелопса; богиня Деметра, не заметив этого, съедает плечо юного Пелопса как кусок мяса.— 325.

¹⁴² См. прим. 135. Особенно яростно клеветали на Эпикура стоики, обвиняя его в безнравственности, прославлении телесных наслаждений и развращении афинской молодежи.— 325.

¹⁴³ Это изречение — почти точный перевод слов ученика Эпикура Метродора (см. «Ватиканское собрание изречений», XLVII).— 328.

¹⁴⁴ *Киники* — одна из сократических школ, основатель — Антисфен. Многие из киников жили подаяниями, как, например, Диоген из Синопа (ок. 404—323 гг. до н. э.) или Кратет из Фив, объявивший нищенскую жизнь идеалом добродетели. Телес (III в. до н. э.) говорил богачу: «Ты даешь щедро, а я

принимаю мужественно, не пресмыкаясь, не роняя своего достоинства и не ворча» (цит. по: *Б. Рассел*. История западной философии. М., 1959, стр. 252). Эпикур и его последователи решительно выступали против этой нищенской философии.— 329.

¹⁴⁵ Здесь содержится намек на благородный поступок самого Эпикура, который после смерти Метродора (он умер раньше Эпикура на 7 лет) заботился о его семье, полностью нашедшейся на его попечении; умирая, он завещал своим друзьям не жалеть средств на воспитание детей своего ученика.— 333.

¹⁴⁶ *Мус* (или «Мюс» — «Мышь») — имя раба Эпикура, который, по сообщению Диогена Лаэртского (X, 3; 21), занимался под руководством Эпикура философией и по завещанию был отпущен вместе с другими рабами на свободу.— 333.

¹⁴⁷ Речь идет об одном из эпизодов борьбы Афин, находившихся тогда под игом македонских царей, за восстановление демократии. В 296 г. до н. э. Афины были осаждены Деметрием Полиокретом. При осаде он жестоко расправлялся со всякой попыткой доставить в город продукты. Эпикур разделял судьбу своих соотечественников и делил все имевшиеся у него запасы бобов между голодающими.— 334.

¹⁴⁸ *Мелита* — остров в Средиземном море, ныне Мальта.— 336.

¹⁴⁹ *Ликург* — полумифический законодатель древней Спарты. Для просветителей XVII—XVIII вв. — образец разумного законодателя.

Солон (ок. 638—559 гг. до н. э.) — афинский политический деятель, известный своими реформами, один из «семи мудрецов» Древней Греции.— 336.

¹⁵⁰ *Милон* — полубогатый атлет из Кротона, по преданию, на Олимпийских играх пронес через весь стадион взрослого быка.— 342.

¹⁵¹ *Киферидский сыр*. Гассенди, как и многие другие, оставляет без перевода употребляемое Эпикуром слово ионийского диалекта «*κυφρίδιος*», соответствующее аттическому «*κυτρίβιος*», что означает «из горшочка», «горшечный [сыр]». — 343.

¹⁵² *Мины и таланты* — самые крупные греческие денежно-расчетные единицы. Мина = $\frac{1}{60}$ таланта.— 344.

¹⁵³ Первая фраза приводимой Гассенди надписи («*Гость, здесь ты хорошо проведешь время; здесь высшее благо — удовольствие*») была действительно сделана на воротах купленного Эпикуром в 306 г. до н. э. в Афинах сада; в дальнейшем философская школа Эпикура получила название «Сад», а последователей Эпикура стали называть «философами из садов». — 345.

¹⁵⁴ По сообщению Сенеки, Эпикур в письме к Полизну из Лампсака (своему ученику) писал, что жил настолько скромно, что не тратил и одного асса на свое пропитание (см. *Сенека*. Письма, XV).

Асс — римская монета, в весовых единицах равная римскому фунту (327,45 г); первоначальный вес асса постепенно

понижался: к началу II в. до н. э. стоимость его упала до половины номинальной и слово «асс» стало синонимом «ломаного гроша». — 345.

¹⁵⁵ *Сикийонская обувь* — обувь, славившаяся в древности, возилась из Сикийона, богатого, известного своими ремеслами города в северо-восточной части Пелопоннеса (ср. *Лукреций*, IV, 1125). — 346.

¹⁵⁶ *...их публичные бесстыдства...* Черты кинизма (см. прим. 144) особенно рельефно выступают у Диогена из Синопса, отвергавшего все блага цивилизации и проповедовавшего «жизнь зверей», без культуры, вне стеснительных рамок общества, с ограниченными потребностями (знаменитая «бочка Диогена»). — 347.

¹⁵⁷ *«Хорошо живет тот, кто сумел уйти в тень».* Это изречение представляет собой перефразировку знаменитого эпикуровского «Живи незаметно» (фр. 86). Ср. также «Главные мысли», XIV. Стоики, особенно Цицерон, с яростью нападали на это положение Эпикура. — 357.

¹⁵⁸ *Зефир* (греч.) — западный теплый весенний ветер (у римлян — фавоний). — 352.

¹⁵⁸ *...лежа в меду.* Мед употреблялся в древности при бальзамировании трупов как вещество, предохраняющее от гниения; указания на это есть у Демокрита, Ксенофонта, Плиния, Варрона, а также у Лукреция (III, 891). — 353.

¹⁵⁹ *...большие богатства с точки зрения закона природы — это сосредоточенная бедность* — по аналогии с атомами, скопления («сосредоточения») которых образуют сложное тело. — 353.

¹⁶⁰ *«А родившись — скорее пройти через Дита затворы».* Гассенди дает здесь в латинском переводе так называемую силенову мудрость — распространенное в древности изречение, дошедшее до нас в «Элегиях» Феогнида (425—427):

Вовсе на свет не родиться — для смертного лучшая доля.

Солнца горячих лучей лучше совсем не видеть.

Если ж родился, — спеши к неизбежным воротам Аида...

(Цит. по кн.: «Элегии Феогнида из Мегары», пер. А. Пиотровского. Изд-во «Петрополис», Пб., 1922, стр. 80). Ср. Диоген Лартский, X, 126.

Дит (греч. Плутон, Аид) — бог подземного царства. — 367.

¹⁶¹ Против стоиков (ср. *Цицерон*. О границах добра и зла, V, 28: «Пусть кто-нибудь будет слепцом, калекой, тяжело больным, изгнанником, бездетным, бедняком, пусть его пытаются на дыбе, как ты назовешь его, Зенон (вопрос обращен к стоику Зенону. — *Ред.*)? — Счастливым, — отвечает он»). — 369.

¹⁶² См. прим. 3. — 370.

¹⁶³ Речь здесь идет о каменной болезни, которой страдал сам Эпикур; в последние годы своей жизни он был прикован этой болезнью к постели и умер от нее на 72-м году жизни (271 г. до н. э.). О последних часах Эпикура известно, что, утомленный муками, он приказал положить себя в ванну с теплой водой, где

и скончался. Это дало повод исследователям (аббат Шарль Батте) выдвинуть гипотезу о самоубийстве Эпикура.— 370.

¹⁶⁴ Речь здесь идет о Демокрите, который будто бы ослепил себя, чтобы зрение не мешало ему сосредоточенно мыслить. Сообщение об этом есть у Цицерона («О границах добра и зла», V, 29); однако Плутарх ставит под сомнение его сообщение (см. А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты, стр. 252).— 371.

¹⁶⁵ *Ведь дух мудреца может быть послушен его разуму.* Выше понятия «разум» (ratio) и «дух» (animus) выступали у Гассенди как синонимы, соответствуя эпикуровскому λογικόν (разумная часть души) (см. здесь, «Свод философии Эпикура», «Физика», раздел III, гл. XVII, стр. 249 и сл.). Приведенное место можно правильно понять лишь в том случае, если считать здесь понятие «animus» (дух) эквивалентным «anima» (душа). Такое значение термина «animus» хоть и не часто, но все же встречается в данной работе (см. здесь, стр. 212).— 374.

¹⁶⁶ «Справедливость» («justitia») — от «jus» («право») и «justum» («справедливое»).— 377.

¹⁶⁷ Против стоиков.— 378.

¹⁶⁸ ...наконец, следует донос. В латинском тексте стоит «index» (донос), но так как латинские *n* и *i* легко смешивались в печати, то, скорее всего, правильное читать здесь «судья» (judex); тогда текст полностью будет звучать следующим образом: «...возникает людской говор и распространяется молва, потом приходит обвинитель и, наконец, судья».— 391.

¹⁶⁹ Гимнасий — в древней Греции общественное место для гимнастических упражнений, а также философских и политических беседований.— 397.

¹⁷⁰ Против киника Антиста.— 398.

¹⁷¹ Эпикур сам создал вокруг себя дружную семью учеников и последователей, в число которых входили также женщины и рабы.— 398.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- | | |
|--|--|
| <p>Аристотель 100, 110
 Верулам (Фрэнсис Бэкон Ве-
 руламский) 78
 Гермах 109, 112
 Гиппий 112
 Горгий 112
 Гильберт 103
 Диодат 77, 78
 Зенон (из Китиона) 100
 Колот 109
 Лактанций 110
 Лаэрдий 109
 Ликург 336
 Лянкей 119
 Лукреций 109, 110
 Луллий 89</p> | <p>Марк Туллий (Цицерон) 109
 Метродор 109, 112, 370
 Мус 333
 Нейреск де 78
 Платон 119, 125, 127, 130, 148,
 191, 193
 Продик 112
 Протагор 112
 Сенека 109
 Сократ 112, 119
 Солон 336
 Чербери, Эдуард Герберт 77
 Эпикур 109, 110, 111, 149, 150,
 153, 158, 186, 209, 227, 233,
 268, 364, 368, 396, 400</p> |
|--|--|

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- | | |
|---|---|
| <p>Акциденция (случайное каче-
 ство, признак) 141, 170,
 180—184, 186, 187
 — акциденций (время) 180,
 181
 (см. также Качества)
 Антиципация (предваритель-
 ное понятие) 128, 129—
 132
 (см. также Понятие)
 Атом (частица, первоначало)
 — величина 154—157, 174, 175
 — движение 158—161, 185, 195,
 196, 208, 224, 225
 — количество 234</p> | <p>— отклонение 159
 — свойства (качества) 154,
 164, 176, 179, 183
 — тяжесть (вес) 158—161, 165,
 175
 — фигура (форма) 157, 158,
 174, 176, 246
 — эманации (истечения) 179,
 237—240
 — как материя (вещей) 151,
 154, 163, 164
 Аффект (страсть) 117, 118, 121,
 133, 250, 251, 253—257, 309,
 326—328, 335, 339, 340, 346,
 384</p> |
|---|---|

- (см. также Удовольствие, Сстрадание, Страстное влечение, Желание избежать)
- Безмятежность** (невозмутимость духа, душевный покой, мир) 111, 268, 283, 301, 313, 314, 317, 331, 343
- Благо** 149, 255, 302, 304—313, 317, 335
(см. также Блаженство, Добро, Счастье, Удовольствие)
- Благоразумие** 323, 327, 359
— гражданское 328, 334
— личное 328
— семейное 328, 331, 333
(см. также Мудрость, Мышление, Здравый смысл)
- Блаженство** (блаженная жизнь) 199, 273, 305, 306, 363
(см. также Безмятежность, Счастье, Удовольствие)
- Бог** (божество, божественное существо, правитель и творец мира, боги) 142, 190, 193, 198—201, 213, 272—274, 284
— единство или множество 149
— образ (форма) 147, 150, 363
— природа (сущность) 145—148, 154, 396
— существование 149, 363
— и гении (демоны) 201—203
- Вещь** (предмет) 93, 94
— имя 260
— непознаваемость сущности 86
— познание 80, 84, 133
— сущность 79, 83, 120, 132, 136, 150, 151
— неодушевленная 219, 221
— явная (данная в явлении, в непосредственном восприятии) 80, 83, 120, 127, 237, 269, 271, 276, 278, 279, 285
- в себе (скрытая) 80, 86, 120, 122
(см. также Качества)
- Воля** (души) 255, 258
- Воображение**
— способность 258
- Время**
— и пространство (расстояние, место) 160, 161, 162
(см. Акциденция)
- Вселенная** (совокупность вещей, мироздание, целое, все) 138, 139, 142—144, 148, 158, 207, 211
— бесконечность 142, 143
(см. также Мир)
- Выбор** 302
- Движение** (действие, созидательная сила)
— воля к 258
— изменения (качественное преобразование) 167, 168
— «перехода» 167
— тел (вещей) 139, 140, 143, 144, 162, 165—167, 257, 258
— и покой 182
(см. также Атом, Изменение, Причина, Тело)
- Диалектика** 79, 83, 96, 115, 131
- Добро** (блага)
— и зло 120, 255, 256, 322
- Добродетель** (добродетели) 149, 317, 319, 322, 323, 345, 348
— и порок 319, 320
- Доказательство** 132, 133
- Достоинство** 337
(см. также Добродетель, Умеренность)
- Дружба** 396—399
- Дух**
— болезнь (недуг) 318
— местонахождение 251
— природа 190, 250
— и душа 250, 251, 258, 264
— и тело (телесное) 111, 166, 212, 258, 317, 319, 346, 348, 371
(см. также Разум, Душа)

Духи (жизненные) 166, 212, 228, 257, 259

Душа

- причина чувствования 233
- смерть 264—267
- способность чувствовать (источник чувства) 230, 231, 261, 264, 365
- субстанция (природа) 230, 232, 264
- и дух 232, 264
- и зрение (глаза) 241
- и тело 87, 88, 228, 230—233, 256—258, 264—267
- и чувство 256
(см. также Дух, Разум, Человек)

Желание избежать [страдания], отказ 255, 302

Жизнь (человека)

- смысл 111, 120, [371]
- цель 302, 303, 305, 312, 313, 315
(см. также Смерть)

Здравый смысл (здоровое мышление) 324, 325
(см. также Благоразумие)

Земля

- движение 213, 214
- материя 196
- образование 196, 210, 212
(см. также Вселенная, Мир, Небо)

Инстинкт (естественный) 95, 96, 100

Истина

- определение 116, 117
- достоверность 113, 120
- критерии 116—120, 127, 128, 133, 301, 320
- система 93
- общепризнанная 97
- очевидная и неочевидная 132
- бытия (существования) 116
- интеллекта 79, 81, 82
- предмета (вещи) 79, 81
- представления 79, 82

- суждения (мнения, высказывания) 79, 116, 117
- сущности (внутренняя) 83, 85, 87
- чувственного восприятия (чувства) 79, 118, 120—122
- явления (внешняя) 79, 82, 85
(см. также Познание, Разум, Чувство)

Каноника (каноны) 116, 118, 122, 125, 126, 128, 129, 131—135

Качества (свойства)

- атомов 154, 162—164, 170, 172—176
- Вселенной 143
- сложных тел (вещей) 140, 154, 169—176, 179—181, 234, 239
- неотъемлемые (внутренние) 140, 141, 154, 169
- случайные 141, 169, 170, 180, 181, 187
(см. также Акциденция, Вещь)

Метафизика 79

Материя (вещей) 148, 150, 151, 154, 186, 196, 206

- активная 165
- инертная 166
- первичная 162—164
(см. Атом)

Метеорология 268, 301

Метод (способ) 90, 109, 137, 284

- множественный (многообразного объяснения явлений) 270, 282
- непосредственного наблюдения 269, 270

Мир 198

- возникновение (происхождение) 193, 195, 209
- гибель 204, 206, 207
- единство 189
- природа (телесная) 205
- форма 189, 191
- и другие миры 148, 206, 209

- и межмировые пространства 148, 208
(см. также Вселенная)
- Мнение 124, 129, 372—374
- истинность (подтверждаемость) 122, 125—127
- ложность (опровержимость) 126, 127, 374
- и чувство 122, 126
- Молекулы (семена тела, тельца) 163, 165, 172, 178, 183, 184, 225, 232, 243—246, 288
(см. также Атом)
- Мудрость (мудрец) 149, 304, 308, 328, 332, 333, 347, 369, 371, 399, 400
- счастье 306
- удовольствие 316
(см. также Благоразумие, Разум)
- Мужество
 - определение 362
 - и духовные страдания (печаль духа) 372
 - и малодушие 361
 - и страх перед богами 362
 - и страх смерти 364—368
 - и телесные страдания 360—362
(см. также Добродетель)
- Мышление (размышление, способность мыслить) 232, 251, 252, 320
 - определение 320
 - правильное 320
 - и свобода выбора (и отказа) 320—322
(см. также Благоразумие, Здравый смысл)
- Натурфилософия (естествознание) 114, 115, 117, 136
(см. также Физика, Философия)
- Небо (эфир) 188, 196, 271—273, 280, 297
 - определение 188, 271
 - движение 276, 286
 - явления (небесные) 268—271

- (см. также Вселенная, Земля, Мир)
- Необходимость 117, 224, 227, 255, 285
- Общество (общественное) 399
 - благо (польза) 377, 385, 398
 - отношения (связи) 380, 381, 384, 385
 - цель 337
 - и благо отечества 332
 - и закон (законоположения) 347, 381, 389
 - и общественный договор 378, 380, 385, 390, 392
 - и общественный порядок (безопасность) 381, 382, 399
 - и право (справедливое) 377—379, 390
(см. также Человек)
- Опыт 95
- Познание (знание) 82
 - абсолютное 253
 - опытное (историческое) 83
- Понятие
 - видовое 91, 95, 167
 - врожденное 145
 - (все)общее 130, 137
 - предварительное 128—131
 - родовое 91, 95, 167
(см. Антиципация)
- Потребности (естественные) 334
(см. также Человек)
- Природа 83, 153, 315, 354
- Причина 90, 169
 - производящая (побудительная) 91, 92, 121, 165
 - и следствие (результат) 92, 168
 - и цель 92, 168
(см. также Движение)
- Пространство (пустота, вакуум) 139, 142—144, 148, 248
 - определение 139, 141
 - существование 140
 - бесконечное 143
 - и место 139, 141

— и [строение] сложных тел (предметов) 172, 222 (см. также Время, Вселенная)

Равновесия закон (равномерное распределение сил природы) 132, 134, 146

Разум (интеллект, ум, дух, мысль, разумная часть души) 80, 82—88, 94, 129, 130, 156, 162, 166, 212, 232, 249—252, 257, 264, 266, 267, 312—314, 317—319, 327, 348, 371, 374, 400

— определение 232

— функций (свойства, задачи) 88, 118, 122, 124, 180

— как источник добродетели 319

— и единство с душой (и телом) 250, 258, 264—267 (см. также Безмятежность, Дух, Душа)

Рассуждение 95, 130, 132, 134

Религия (культ) 101—103

Речь [человека] 259, 260

— и дух 259

— и звук животных 259

Смерть (смертное) 188, 264—267, 364—367

— определение 264

— бессмертное и 265

Сон 261—263

— определение 261

— и сновидения (видения спящих) 121, 252, 261—263

Справедливость (справедливое право) 323, 343, 375—377, 380, 385, 386, 390—393

— определение 377

— природа 378

— и несправедливость 392 (см. также Общество, Человек)

Страдание (неудовольствие, душевная боль, печаль) 118, 121, 133, 134, 315

— избавление (свобода) от 315, 335

— телесное 313, 314

— и достоинство 307

(см. также Мудрость, Мужество, Удовольствие)

Страстное влечение 255

Субстанция 183

— лишенная разума 224

— атомов 172

— Солнца 281

Суждение 117, 125

— дизъюнктивное 117

(см. также Мнение)

Существа живые (одушевленные; животные) 87, 88, 197, 198, 210, 211, 212, 221, 225, 236, 254

— определение 219

— рождение (возникновение) 224, 234

— функции (организма) 227, 228, 239, 254

— одаренные чувствами (способностью чувствовать) 234, 235

(см. также Человек, Чувство)

Счастье 302—310, 312, 317, 343 (см. также Благо, Блаженство, Удовольствие)

Тело (вещь, предмет) 147

— возникновение и гибель 182

— образ (внешняя форма, изображение) 123, 237—242

— форма 186, 239

— небесное (надземное; небесные светила) 199, 210, 268, 272

— сложное 150—152, 160—162, 166, 169—171, 175, 182, 184, 186

(см. также Качества)

Удовольствие 118, 121, 133, 134, 253—256, 307—310, 338, 360

— динамическое (движения) 313, 314

— духовное 312

— статическое 313, 314

— телесное 312

- и соразмерность (соответствие природе) 315
- и страдание (неудовольствие) 121, 133, 134, 253
(см. также Аффект, Благо, Блаженство, Счастье, Страдание)
- Умеренность 323, 324, 326, 337—339, 340, 341
- определение 337
(см. также Благоразумие, Добродетель, Мудрость)
- Умозаключение 119, 132
- Физика 114, 115, 136
(см. также Натурфилософия, Философия)
- Философия 111, 302, 303, 330, 333
- определение и предмет 111
- цель (задача) 99, 111, 302, 319
- части составные 114, 302, 399
(см. также Мудрость, Физика, Этика)
- Человек (человеческое; люди) 87, 88, 94, 146, 312, 313, 317, 327, 377
- определение 87, 130, 131
- образ жизни 318, 331, 340, 342, 359
- организм 247, 333
- положение общественное 334, 351

- свойства 84
- способности 93—95
- и животные 94, 385—389
- и общественные отношения 380
(см. также Жизнь, Общество, Существа живые)
- Чувство (органы чувств, ощущение) 95—97, 118, 119, 122, 125—128, 176, 222, 235, 237, 257, 274
- достоверность 120, 133
- вкуса 176, 178, 236, 241, 246
- зрение 228, 236
- обоняния 178, 236, 245, 246
- осязания 179, 236, 248
- слуха 228, 236, 243
- способность 234, 235
(см. также Истина, Мнение, Познание)
- Энергия 165, 166
(см. также Движение)
- Этика (учение о нравах, философия нравов) 99, 114, 117, 302, 399
(см. также Жизнь, Мудрость, Философия)
- Явления 79, 80, 82, 124, 280—282, 284, 285, 294
- земные 270, 271, 280
- надземно-воздушные 287
- небесные (надземные) 268—271, 274, 283, 287
(см. также Вещь, Истина)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Е. Ситковский. Материалист Пьер Гассенди</i>	5
ПИСЬМО ПО ПОВОДУ КНИГИ ЛОРДА ЭДУАРДА ГЕРБЕРТА, АНГЛИЧАНИНА, «ОБ ИСТИНЕ»	75
СВОД ФИЛОСОФИИ ЭПИКУРА	107
Предисловие	109
О философии вообще	111
ПЕРВАЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФИИ: КАНОНИКА, ИЛИ О КРИТЕРИЯХ	116
Глава I. Об истине и ее критериях	116
Глава II. Каноны для первого критерия — чувства	118
Глава III. Каноны для второго критерия — предварительного понятия, или антиципации	128
Глава IV. Каноны для последнего критерия — аффекта, или страсти	133
Глава V. Каноны относительно употребления терминов	134
ВТОРАЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФИИ: ФИЗИКА, ИЛИ УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ	136
<i>Раздел первый. О Вселенной, или о мироздании</i>	<i>138</i>
Глава I. Вселенная состоит из тела и пустоты, или места	139
Глава II. Вселенная бесконечна, неподвижна и не подвержена изменениям	142
Глава III. О божественной природе во Вселенной	145
Глава IV. О первичной материи, или о первоначалах сложных вещей во Вселенной	150
Глава V. В мироздании существуют атомы — первоначала сложных тел	152
Глава VI. О свойствах атомов, и прежде всего об их величине	154

Глава VII. О фигуре атомов	157
Глава VIII. О тяжести, или весе атомов, а также об их разнообразном движении	158
Глава IX. Первоначала вещей — атомы, а не общепринятые элементы, или гомеомерии	162
Глава X. О первой и коренной причине образования соединений, т. е. побудительной, или производящей, причине	165
Глава XI. О движении, которое идентично с действием, или с созидательной силой, а также о судьбе, роке, цели и о симпатии и антипатии как причинах	167
Глава XII. О качествах сложных вещей вообще	169
Глава XIII. Качества, возникающие из атомов как субстанций и в зависимости от разделяющей атомы пустоты	172
Глава XIV. О качествах, связанных со свойствами атомов, взятыми в отдельности	174
Глава XV. Качества, связанные со свойствами атомов, взятыми в совокупности	176
Глава XVI. О качествах вещей, считающихся случайными, и в частности о времени	180
Глава XVII. О возникновении и гибели, или о рождении и разрушении, сложных вещей	182
Глава XVIII. О том, благодаря чему каждое вновь образованное тело принадлежит к определенному роду вещей и чем оно отличается от других тел	186
<i>Раздел второй. О мире</i>	188
Глава I. О форме и внешних очертаниях мира	189
Глава II. О новизне мира	191
Глава III. О причине [происхождения] мира	193
Глава IV. О происхождении мира	195
Глава V. О переменах, претерпеваемых миром	199
Глава VI. Вскользь о гениях, или о демонах	201
Глава VII. О конце, или гибели мира	204
Глава VIII. О бесконечных мирах	207
<i>Раздел третий. О том, что находится внизу, или о земных вещах</i>	210
Глава I. О Земле, находящейся в средней части мира	—
Глава II. О движениях Земли и попутно об извержении Этны	213
Глава III. О море, реках, источниках и о разливе Нила	215
Глава IV. О свойствах некоторых вод и о льде	217
Глава V. О неодушевленных земных вещах	219
Глава VI. Специально о магните	221
Глава VII. О рождении животных	224
Глава VIII. О функциях частей животного организма	227
Глава IX. О душе как о внутренней форме, или характерном признаке, живых существ	229

Глава X. Вообще о чувстве, представляющем собой как бы душу души	233
Глава XI. О зрении и о проникающих в него образах	237
Глава XII. Акт зрения совершается при посредстве подобного рода образов	240
Глава XIII. О слухе	243
Глава XIV. Об обонянии	245
Глава XV. О вкусе	246
Глава XVI. Об осязании	248
Глава XVII. О духе, или интеллекте, уме, разуме и о его местонахождении	249
Глава XVIII. Дух может мыслить только при посредстве проникающих в него образов	251
Глава XIX. О душевных аффектах, или страстях	253
Глава XX. О произвольном движении, и в частности о речи и о присвоении названий	257
Глава XXI. О сне и сновидениях	261
Глава XXII. О смерти	264

Раздел четвертый. О том, что находится в вышине — на небе и в воздухе 268

Глава I. О субстанции и о разнообразии светил	271
Глава II. О величине и внешней форме небесных светил	274
Глава III. О движении, отставании и вращении светил	276
Глава IV. О восходе и закате светил и об изменяющейся долготе дней и ночей	278
Глава V. О свете звезд и о фазах и пятнах Луны	281
Глава VI. О затмениях светил и их периодичности	283
Глава VII. О предзнаменованиях светил	285
Глава VIII. О кометах, или хвостатых звездах, и о так называемых падающих звездах	286
Глава IX. Об облаках	288
Глава X. О ветре и огненных смерчах	289
Глава XI. О молнии	290
Глава XII. О блеске молнии и грома	292
Глава XIII. О дожде и о росе	295
Глава XIV. О граде, снеге и иное	296
Глава XV. О радуге и о венчике	297
Глава XVI. О миазмах	298
Глава XVII. О заразе	299

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФИИ: ЭТИКА, ИЛИ УЧЕНИЕ О ПРАВАХ 302

Глава I. О счастье, или о высшем благе, поскольку оно доступно человеку	304
Глава II. Удовольствие, без которого не существует понятия счастья, есть благо по самой своей природе	307
Глава III. Счастье в общем состоит в удовольствии	310
Глава IV. Удовольствие, в котором состоит счастье, есть телесное здоровье и невозмутимость ума	313

Глава V. О том, что порождает указанное счастье и удовольствие, и в первую очередь о добродетелях	317
Глава VI. О правильном мышлении и свободе выбора, на которой основана вся слава добродетелей . . .	320
Глава VII. Вообще о добродетелях, как таковых . . .	323
Глава VIII. О благоразумии вообще	326
Глава IX. О личном благоразумии	328
Глава X. О семейном благоразумии	331
Глава XI. О гражданском благоразумии	334
Глава XII. Об умеренности вообще	337
Глава XIII. Об умеренности в узком смысле слова, противоположной чревоугодию	340
Глава XIV. О воздержании от сладострастия	345
Глава XV. О кротости, противоположной гневу . . .	348
Глава XVI. О скромности, противоположной честолюбию	351
Глава XVII. О самоограничении в противоположность жадности	353
Глава XVIII. Об уравновешенности как середине между надеждой на будущее и отчаянием	357
Глава XIX. О мужестве вообще	360
Глава XX. О мужестве с точки зрения страха перед богами	362
Глава XXI. О мужестве с точки зрения страха смерти	364
Глава XXII. О мужестве перед лицом телесных страданий	368
Глава XXIII. О мужестве перед лицом печали нашего духа	372
Глава XXIV. О справедливости вообще	375
Глава XXV. О праве, или справедливом, давшем имя справедливости	377
Глава XXVI. О возникновении права и справедливости	380
Глава XXVII. Среди кого имеет хождение право и справедливость	385
Глава XXVIII. Как заслуженно и по праву должна почитаться справедливость	390
Глава XXIX. О благотворительности, благодарности, сыновней любви и почтительности	393
Глава XXX. О дружбе	396
Примечания	401
Указатель имен	422
Предметный указатель	—

Гассенди, Пьер

СОЧИНЕНИЯ В 2-х ТОМАХ. Т. 1. Ред. и
вступит. статья Е. П. Ситковского. Пер. с ла-
тин. А. Гутермана. М., «Мысль», 1966.

431 с. (Философ. наследие).

1Ф

Редактор *С. Я. Шейнман-Топштейн*

Младший редактор *В. П. Бужинский*

Оформление художника *В. В. Максина*

Художественный редактор *С. М. Полесицкая*

Технический редактор *В. Н. Корнилова*

Корректор *С. С. Новицкая*

Сдано в набор 1 июля 1966 г. Подписано
в печать 11 октября 1966 г. Формат бумаги
84×108¹/₃₂, № 1. Бумажных листов 6,75 + 0,06
вкл. Печатных листов 22,68 + 0,21 вкл. Учетно-
издательских листов 21,45 с вкл. Тираж 9000 экз.
Цена 1 р. 55 к. Заказ № 4196.

Подписное издание

Издательство «Мысль».

Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография «Красный пролетарий»

Политиздата.

Москва, Краснопролетарская, 16.

555