

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова»

*На правах рукописи*

Беседин Артем Петрович  
ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ ДЖОРДЖА БЕРКЛИ

Специальность 09.00.03 – История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
Вадим Валерьевич Васильев

Москва – 2015 год

## Содержание

|   |     |
|---|-----|
| Введение.....   | 4   |
| Глава I. Развитие имматериализма Беркли в записных книжках.....   | 14  |
| §1. Ранние работы Беркли .....  | 14  |
| §2. Имматериалистическая гипотеза Беркли .....  | 21  |
| §3. Открытие Принципа .....   | 27  |
| §4. Попытка доказательства Принципа .....   | 33  |
| Заключение главы I.....   | 40  |
| Глава II. Развитие имматериализма Беркли в «Трактате о принципах человеческого знания» (1710).....              | 43  |
| §1. «Героический период» творчества Беркли (1709-13): «Трактат о принципах человеческого знания».....           | 43  |
| §2. Два простых аргумента в пользу Принципа.....  | 50  |
| §3. «Семантический» и «контрольный» аргументы Беркли.....   | 58  |
| §4. Главный аргумент Беркли против материальной субстанции. Принцип подобия.....                                | 68  |
| Заключение главы II .....   | 75  |
| Глава III. Усиление имматериалистической аргументации в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» (1713)..... | 78  |
| §1. Героический период (1709-13): «Три разговора между Гиласом и Филонусом» .....                               | 78  |
| §2. Первый простой аргумент Беркли. Доказательство от удовольствия и страдания.....                             | 83  |
| §3. Первый простой аргумент. Усиленное доказательство от удовольствия и страдания.....                          | 91  |
| §4. Первый простой аргумент. Доказательство от относительности восприятия. ....                                 | 100 |
| §5. Второй простой аргумент.....  | 106 |
| §6. «Семантический» и «контрольный» аргументы, принцип подобия в «Трех разговорах».....                         | 112 |
| Заключение главы III .....  | 116 |
| Глава IV. Эволюция взглядов Беркли на природу ума. ....   | 119 |
| §1. Развитие представлений Беркли об уме в записной книжке «А». ....  | 119 |

|  |     |
|--|-----|
| §2. «Трактат о принципах человеческого знания». Беркли –<br>антисубстанциалист? .....                | 125 |
| §3. Записные книжки и «Трактат о принципах человеческого знания».<br>Теория духовной субстанции..... | 134 |
| §4 Теория духовной субстанции у Беркли и Декарта .....   | 140 |
| Заключение главы IV .....  | 145 |
| Глава V. Развитие взглядов Беркли на познание ума.....   | 147 |
| §1. От работ «героического периода» к изданиям 1734 года .....                                       | 147 |
| §2. От ранней гносеологии к «Трактату о принципах человеческого знания»<br>.....                     | 153 |
| §3. «Трактат» и «Три разговора»: познание духовной субстанции.....                                   | 160 |
| §4. Инструментализм Беркли и понятие духа.....   | 168 |
| Заключение главы V .....   | 173 |
| Заключение .....   | 175 |
| Библиография .....   | 184 |

## Введение

### Актуальность темы исследования

Философское наследие Джорджа Беркли – одного из классиков философии Нового времени и британского эмпиризма – является актуальным объектом исследования в англоязычном философском сообществе. Интерес историков философии к мысли Дж. Беркли значительно возрос в последней четверти XX века (отчасти это связано с трехсотлетием со дня рождения философа в 1985 году) и до сих пор продолжает расти. Свидетельством этому являются многочисленные статьи в исследовательских журналах и книги по философии Беркли, выходящие каждый год. Большая часть этих работ носит исключительно историко-философский характер, хотя единичные работы посвящены осмыслению взглядов Беркли в контексте современной философии [P. Campbell and Q. Cassam, 2014]. В последние десятилетия исследователями все острее осознавалась необходимость переиздания корпуса работ Беркли. Наиболее значительными шагами, предпринятыми в этом направлении, являются издания «Рукописного введения» [G. Berkeley, 1987] и переписки Беркли [G. Berkeley, 2013].

Интенсивное развитие беркливедения на западе в значительной степени является заслугой Международного общества Беркли. Основанное в 1975 году, Общество ведет постоянную работу: с 1977 издает журнал «Исследования Беркли» (“Berkeley Studies”, изначально “Berkeley’s Newsletter”), в 2005 году ставший интернет-изданием, а с 2003 года проводит регулярные международные конференции по философии Беркли. С другой стороны, подобная институционализация сообщества исследователей Беркли способствует повышению теоретического уровня работ по философии Беркли по сравнению с началом и серединой XX века.

Философия Беркли за время своего развития не претерпела столь масштабных изменений как воззрения Канта или Витгенштейна. Долгое время в среде беркливедов доминировало мнение, что взгляды философа не

изменялись после 1709 года. Результатом такого подхода были попытки воссоздать некоторую неизменную непротиворечивую философию Беркли, которую он пронес через всю свою жизнь. Подобные интерпретации часто просто пренебрегали разночтениями между отдельными работами Беркли. Все меньше авторов сегодня рассматривает философию Беркли как своего рода застывший монолит. Тексты Беркли рассматриваются все более детально, выявляется все больше различий между ними. Изучение черновиков Беркли дает все больше информации о развитии его философских воззрений в ранние годы. В целом, это ведет к переосмыслению наследия ирландского философа, появлению новых интерпретаций и тем исследования. В частности, накопление и обобщение подобных данных дает возможность исследовать философию Беркли в ее развитии. В данной диссертационной работе учитываются монографии и исследовательские статьи по философии Беркли последних лет, но значительное внимание также уделяется авторам, уже ставшим классиками беркливедения.

Исследование философии Дж. Беркли во всех ее аспектах приобретает особую актуальность в контексте российской истории философии. Философское учение Беркли является неотъемлемой частью курса истории философии, и поэтому часто становится предметом разбора в учебниках по этой дисциплине.<sup>1</sup> Но в то же время, наблюдается явная нехватка теоретических исследований и публикаций в научных журналах по этой теме. В первую очередь, такие исследования востребованы преподавателями курса истории философии. Учитывая такое положение дел в российской истории философии, и тема эволюции философских взглядов Беркли становится актуальной. Причина этого в том, что сейчас наиболее востребованы работы, рассматривающие философию Беркли в целом. В диссертации автор не концентрируется на разборе какого-то отдельного

---

<sup>1</sup> Например, [В.В. Васильев и др., 2008; А.Б. Баллаев и др., 2012].

положения учения Беркли или отдельной его работы, а последовательно рассматривает философские работы Беркли разных лет, тщательно детализируя аспекты, имеющие отношение к теме исследования. При этом работа сопровождается кратким обзором интеллектуальной биографии Беркли.

С одной стороны, актуальность темы данного исследования, обусловлена общим подъемом, наблюдаемым в беркливедении сегодня. Взгляд на философию Беркли через призму ее эволюции позволяет отказаться от старого представления о философии Беркли как о застывшем учении. С другой стороны, тема актуальна для российской истории философии, так как она позволяет сделать обзор философии Беркли в целом, не ограничиваясь отдельными произведениями философа.

#### **Степень разработанности темы**

Первые значительные попытки исследовать вопрос об эволюции философских взглядов Беркли принадлежит британскому историку философии Дж. Джонстону. В 1915 году он опубликовал статью, посвященную вопросу о развитии этических взглядов Беркли [G.A. Johnston, 1979], а в 1923 году вышла его книга «Развитие философии Беркли» [G.A. Johnston, 1923]. Книга начинается со слов: «Не нужно, кажется, оправдания для попытки исследовать историческое развитие философии Беркли в целом» [Ibid., p. v]. В своей книге автор делает ряд тонких наблюдений и замечаний по поводу развития учения Беркли, но в целом теория Джонстона полностью устарела.

В середине XX века доминирующей среди исследователей стала позиция А.Люса – оппонента Джонстона – утверждавшего, что философия Беркли прошла короткий путь развития, свидетельством которого выступают записные книжки 1707-1708гг. При этом Люс приводил аргументы в пользу того, что после 1709г. доктрина Беркли не менялась. Позиция Люса изложена в книге с ироничным названием «Диалектика имматериализма» [A.A. Luce,

1963]. Если Джонстон считал, что не требуется оправдания для исследования эволюции философии Беркли, то Люс не видел никаких оснований приписывать ей какое-либо развитие. Эта проблема на долгое время оказалась на периферии истории философии.

Отсутствие интереса к проблеме развития философии Беркли было связано не только с авторитетом Люса, но и с тем, что историки философии середины XX века были сконцентрированы на интерпретации учения Беркли и решении отдельных проблем в процессе интерпретации этого учения. Не стоит забывать, что именно благодаря усилиям А. Люса и Т. Джессопа появилось классическое девяти томное издание работ Беркли [*G. Berkeley*, 1948], опираясь на которое современные историки философии могут исследовать философию Беркли и оспаривать выводы Люса.

В 1980-90е годы позиция Люса по вопросу о развитии философии Беркли подверглась разрушительной критике со стороны Б. Белфраге, и эта проблема вновь стала актуальной в контексте современного беркливедения. Этот шведский исследователь является автором ряда статей, в которых обсуждается развитие взглядов Беркли [*B. Belfrage*, 1985, 2007, 2011]. Выступления Белфраге на конференциях Международного общества Беркли в 2012 (Монреаль) и 2013 (Краков) годах были посвящены вопросам развития социально-этической философии и гносеологии Беркли. В основном, Белфраге исследует развитие взглядов Беркли в ранний период, уделяя значительное внимание становлению его представлений о природе души.

Среди работ других авторов, затрагивающих вопрос о развитии философии Беркли, стоит отметить К. Уинклера [*K.P. Winkler*, 1989] и Д. Бермана [*D. Berman*, 1994]. Вопросу развития философии Беркли уделяется внимание в книгах Д. Дикера [*G. Dicker*, 2011], С. Риклесса [*S.C. Rickless*, 2013] и Д. Флейга [*D.E. Flage*, 2014], вышедших в последние годы. Дикер и Риклесс критикуют распространенное представление о «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» как о работе, буквально повторяющей идеи

«Трактата о принципах человеческого знания». Оба автора видят существенное различие в аргументации между двумя главными работами Беркли и отмечают ее развитие. Несмотря на то, что книга Флейга организована тематически, автор рассматривает в ней имматериализм и этические взгляды Беркли в их развитии.

В отечественной исследовательской литературе философии Беркли уделялось достаточно мало внимания, что объясняет небольшое количество исследований по этой теме. В 2009 году была переиздана монография П.П. Блонского «Проблема реальности у Беркли» 1907 года [П.П. Блонский, 2009], что говорит о востребованности комментаторской литературы по Беркли. Среди советских исследований стоит отметить книгу Б.Э. Быховского [Б.Э. Быховский, 1970], учитывавшую актуальные англоязычные исследования по философии Беркли и вполне соответствовавшую их уровню.

В современной российской исследовательской литературе к философии Беркли обращаются чаще. Специальным объектом исследования она стала в диссертации С.В. Юрова «Проблема соотношения имматериализма и спиритуализма в философии Дж. Беркли» [С.В. Юров, 1998]. Автор этой работы на высоком теоретическом уровне рассматривает важнейшие проблемы берклиеведения: антиабстракционизм Беркли, обоснование имматериализма, проблему публичного объекта, проблему познания и статуса духовной субстанции, проблемы философской теологии Беркли и другие. Кроме того, что эта работа представляет собой оригинальное исследование философии Беркли, она также является единственной диссертацией, защищенной по этой теме в современной российской истории философии. Стоит также отметить статью С.В. Юрова «Антисубстанционалистские концепции в берклиеведении», посвященную проблеме духовной субстанции у Беркли [С.В. Юров, 2012]. В.В. Соколов уделяет место философии Беркли в книге «Философия как история философии», где рассматривает основные философские идеи ирландского



мыслителя [В.В. Соколов, 2010, с. 569-76]. Взгляды Беркли в сравнении с философией Канта исследует М.Ю. Васильева [М.Ю. Васильева, 2005, 2009]. Вопрос об эволюции философских взглядов Беркли не является специальной проблемой исследования в указанных работах.

### **Объект исследования**

Объектом исследования в настоящей диссертационной работы является философское учение Дж. Беркли, изложенное в работах и рукописях философа.

### **Предмет исследования**

Предметом исследования является становление и последующая эволюция философских взглядов Беркли. В настоящем исследовании автор не рассматривает подробно философскую психологию Беркли и его рациональную теологию, концентрируясь на основополагающих философских взглядах Беркли: имматериализме и учении о духовной субстанции. К философской психологии исследователи относят теорию зрения Беркли, изложенную в «Опыте новой теории зрения» (1709) и «Теории зрения или зрительного языка» (1733) [В. Belfrage, 2003; L. Petersmit, 2011; D.E. Flage, 2014, p. 22]. Рациональная теология Беркли изложена в работе «Алсифрон», главным образом в диалоге IV.

### **Цель исследования**

Целью данного исследования является выявление тенденций и стадий эволюции философских взглядов Джорджа Беркли и их описание, включающее обобщение тенденций и выявление связей между стадиями.

### **Задачи исследования**

Реализация указанной цели предполагает решение ряда исследовательских задач:

- 1) прояснение и реконструкция самых ранних взглядов Беркли, предшествовавших воззрениям, изложенным в опубликованных работах;

- 2) выявление изменений во взглядах Беркли в опубликованных работах относительно ранних неопубликованных черновиков;
- 3) выявление изменений взглядов Беркли между опубликованными работами;
- 4) обобщение тенденций изменений в учении Беркли.

#### **Методологическая основа исследования**

Настоящее исследование опирается, в первую очередь, на корпус текстов Беркли, включающий в себя рукописи и работы, опубликованные при жизни философа, а также на современную исследовательскую литературу по теме. При этом текстам Беркли отдается предпочтение перед исследовательской литературой. Исследование основано на методологии историко-философского анализа: идеи Беркли рассматриваются в контексте философии рубежа XVII-XVIII веков. В качестве дополнительного метода исследования применяется компаративистский анализ: сравнение взглядов Беркли и других философов Нового времени позволяет выявить ряд сходств и различий между ними, а также факты влияния предшественников Беркли на его философию.

При работе с источниками применялся ряд методологических принципов. Во-первых, это принцип объективности анализа текстов: он исключает непредвзятое отношение к источникам и выборочность при цитировании. В связи с этим, автор диссертации стремится к тому, чтобы представлять взгляды Беркли через цитаты из текстов самого философа. Во-вторых, это принцип примата опубликованных работ над рукописями: если мы встречаем противоречащие друг другу точки зрения в опубликованной работе и предшествующей ей по времени рукописи, то предпочтение должно быть отдано опубликованной точке зрения. В случае с Беркли этот методологический принцип немаловажен. Он найдет применение в исследовании теории духовной субстанции Беркли. Наконец, работая с комментаторской литературой, автор стремился охватить и представить в

диссертации как можно больше различных точек зрения по исследуемым вопросам.

### **Научная новизна исследования**

Научная новизна диссертации состоит в том, что в ней предпринимается попытка интерпретации философии Беркли с точки зрения ее развития. В российской исследовательской литературе философия Беркли никогда не рассматривалась с этой точки зрения, а за рубежом интерес к развитию взглядов ирландского философа только возрождается. В результате исследования записных книжек Беркли было предложено новое трехчастное концептуальное деление рукописи, отражающее стадии становления имматериализма Беркли. Научная новизна исследования в рамках российской истории философии обусловлена также тем, что данная работа – это первая диссертация за 17 лет, посвященная философии Беркли и учитывающая изменения в зарубежном берклиеведении, произошедшие за столь длительный период.

### **Теоретическое и практическое значение диссертации**

Теоретическая значимость диссертации состоит в разработке малоизученной в российской истории философии проблематики, относящейся к важнейшему периоду развития европейской философии – Новому времени.

Практическое значение работы состоит в том, что настоящая диссертация может быть использована при чтении курсов по истории философии Нового времени, которые как правило включают в себя раздел о философии Дж. Беркли. Результаты, полученные в диссертации, могут быть использованы в исследованиях как по философии Беркли в отдельности, так и по истории философии Нового времени в целом.

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Записные книжки Беркли 1707-1708 годов концептуально делятся на три части, отражающие стадии становления имматериализма.

2. Аргументация Беркли в пользу имматериализма эволюционирует между «Трактатом о принципах человеческого знания» и «Тремя разговорами между Гиласом и Филонусом».
3. Представления Беркли о природе духа эволюционировали от антисубстанциализма к субстанциализму в 1707-13гг.
4. Представления Беркли о познаваемости духа эволюционировали от невозможности его познания к утверждению о его непосредственном познании (1707-1734).

#### **Апробация диссертации**

По теме диссертации автором были опубликованы статьи в журналах, входящих в перечень рецензируемых научных изданий ВАК:

1. Беседин, А.П. Становление имматериализма Джорджа Беркли // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2015. № 1. С. 21-35.
2. Беседин, А.П. Теория идей Джорджа Беркли // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 145-55.
3. Беседин, А.П. Джордж Беркли как философ Просвещения // Философские науки. 2014. № 5. С. 24-34.
4. Беседин, А.П. Дух как объект познания в имматериализме Беркли // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2013. № 5. С. 17-25.

Диссертационная работа была обсуждена на заседании кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова 23 июня 2014 года и рекомендована к защите.

#### **Структура диссертации**

Диссертационная работа состоит из введения, пяти глав, разделенных на параграфы, заключения и библиографии.

### Используемые сокращения

При цитировании работ Беркли, разделенных на пронумерованные параграфы или фрагменты, будут использоваться следующие сокращения (буквенное обозначение соответствует работе, а число – номеру фрагмента или параграфа):

- N372 – записные книжки (Notebooks), фрагмент 372 по изданию [*G. Berkeley*, 1976];
- I10 – введение к «Трактату о принципах человеческого знания» (Introduction), §10 по изданию [*Дж. Беркли*, 1978];
- PНК27 – «Трактат о принципах человеческого знания» (Principles of Human Knowledge), §27 по изданию [*Дж. Беркли*, 1978];
- NTV45 – «Опыт новой теории зрения» (New Theory of Vision), §45 по изданию [*Дж. Беркли*, 1978];
- DM3 – «О движении» (De Motu), §3 по изданию [*Дж. Беркли*, 1978].

## Глава I. Развитие имматериализма Беркли в записных книжках

### §1. Ранние работы Беркли

Исследователи философии Беркли имеют редкую возможность изучить ее развитие на самых ранних этапах. Такой шанс ученым дают записные книжки Беркли, составленные философом до публикации его главных работ. Джордж Беркли окончил дублинский Тринити-колледж в 1704 году в возрасте 19 лет, после чего он остался в Дублине в ожидании появления в колледже вакансии для него. Должность преподавателя Беркли получил в 1707 году, и именно к этому времени первых шагов Беркли в Тринити-колледже относятся его первые самостоятельные шаги в философии. Записные книжки, отражающие философские поиски молодого Беркли, интересны сами по себе; беркливедам же они открывают широкий спектр влияний на философа и путь, приведший его к «Опыту новой теории зрения» (1709), «Трактату о принципах человеческого знания» (1710) и «Трем разговорам между Гиласом и Филонусом» (1713).

Записные книжки представляют собой две тетради, содержащие, согласно принятому делению, 888 фрагментов. Читателя, приступающего к записным книжкам, ожидают трудности: заметки на разные темы перемешаны между собой, иногда записи столь лаконичны, что непонятно, что в них утверждается. Манускрипт, никогда не предназначавшийся автором для публикации, сегодня находится в Британской библиотеке.

Записные книжки были впервые изданы профессором Эдинбургского университета Александром Фрейзером в 1871 году. Единственным преимуществом фрейзеровского издания было то, что оно стало первым. Фрейзер дал напечатанному им манускрипту крайне неудачное название: «Дневник случайных философских мыслей».<sup>2</sup> Это название отражает подход

---

<sup>2</sup> “Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts” [G. Berkeley, 1871, vol. 4, p. 419-502]. Английское словосочетание «commonplace book» можно перевести как «тетрадь для записи мыслей и цитат». Фрейзер имел основание так назвать открытую им рукопись,

Фрейзера к запискам Беркли: «Здесь и черновые наброски, и непродуманные намеки на замышляемые аргументы, и критика математиков – даже Декарта и Ньютона, и записи фактов...» [*G. Berkeley*, 1901, vol. 1, p. 3-4]. Фрейзер видел в записных книжках только нагромождение случайных записей молодого гения и не придавал им большого значения. Поэтому он напечатал манускрипт, опустив очень важные знаки на полях, не пронумеровав записи и, порой, даже не расшифровав их должным образом. Многие заметки, написанные на оборотных сторонах листов, оказались просто опущены. Предположение, что записи вносились в записные книжки время от времени, привело Фрейзера к ложному заключению, что рукопись создавалась в течение трех лет с 1705 года. Но самым большим недостатком издания Фрейзера является то, что он, не исследовав структуру текста записных книжек, не смог увидеть, что манускрипт, состоящий из двух тетрадей, сшит в неправильном порядке. Этот факт обнаружил немецкий исследователь Теодор Лоренц в 1905 году [*T. Lorenz*, 1905, p. 553-554], и только в 1930 году Дж. Джонстон издал записные книжки в правильном порядке на английском языке [*G. Berkeley*, 1930].<sup>3</sup> Джонстон обозначил первую тетрадь манускрипта тетрадью «А», а вторую – «В». Во всех последующих изданиях записных книжек тетрадь «В» предшествует тетради «А».

Значительную работу по исследованию философских заметок Беркли проделал Артур Люс. Он опубликовал рукопись в 1944 в дипломатическом издании, заново ее расшифровав [*G. Berkeley*, 1944]. Опираясь на открытие

---

поскольку подобные дневники, известные именно как «commonplace book», велись некоторыми известными мыслителями: например, Френсисом Бэконом и Джоном Мильтоном. Джон Локк, широко использовал подобные записные книжки для систематической записи своих мыслей и даже разработал рекомендации для наиболее эффективного ведения таких дневников [*J. Locke*, 1706]. Книга, основанная на переписке Локка, была издана после его смерти.

<sup>3</sup> Подробнее об аргументах в пользу того, что манускрипты переплетены в неправильном порядке см. [*G. Berkeley*, 1976, p. v-ix].

Т.Лоренца, Люс уточнил время написания записных книжек, сократив его с трех лет по Фрейзеру до 12-13 месяцев [А.А. *Luce*, 1934, p. 189].<sup>4</sup> Датировка Люса сейчас считается общепризнанной. В редакции Люса записные книжки получили название «Философских комментариев», под которым они издавались впоследствии другими редакторами. Люс полагал, что известные нам записи Беркли являются комментариями к еще более ранним произведениям или заметкам философа, в которых Беркли впервые открывает имматериализм [А.А. *Luce*, 1949, p. 37]. Действительно, Беркли с самого начала записных книжек обсуждает «имматериалистическую гипотезу» (N19); это указывает на факт, что некоторые базовые положения имматериализма Беркли выработал до написания записных книжек. Но прямых свидетельств того, что до записных книжек существовали какие-то тексты имматериалистического содержания, нет. Роберт Макким предлагает компромиссный вариант трактовки утверждения Люса о существовании ранних несохранившихся текстов Беркли: «В действительности, одного взгляда на оригинальную рукопись из Британской библиотеки достаточно, чтобы увидеть, что Беркли порой делал множество заметок по нескольким темам одновременно. Мы можем утверждать это хотя бы взглянув на те места, где он менял чернила. Возможно, он имел привычку записывать свои мысли где бы то ни было в момент их появления, а затем переписывать их в записные книжки, по нескольку раз, когда появлялась возможность» [R. *McKim*, 2005, p. 91]. Однозначно опровергнуть точку зрения Люса невозможно, но и доказать, что у Беркли были какие-то систематизированные работы по имматериализму до написания записных книжек, также нельзя. Поэтому в настоящей диссертации, следуя тенденции в западном беркливедении, автор отказывается от употребления названия «Философские комментарии» в пользу употребления взаимозаменяемых

---

<sup>4</sup> Подробнее о датировке записных книжек см. [G. *Berkeley*, 1976, p. ix-xv]. Наиболее вероятно, что Беркли начал вести записи летом 1707 года и закончил в конце 1708 года.



нейтральных терминов «записные книжки», «философские заметки»<sup>5</sup> и «философские дневники» Беркли.

Записные книжки не случайно оказались А. Фрейзеру собранием разрозненных мыслей и цитат: Беркли касается в них, пожалуй, всех вопросов, затрагиваемых в опубликованных работах. «Это длинный список. Он включает [вопросы, касающиеся] зрения (микроскопы, увеличительные стекла, оптика), метафизики (время, вечность, силы, субстанция, тождество, каузальность, Бог, существование, материя, корпускулы, бесконечность, бесконечная делимость), ума (душа, память, рассудок, воля), качеств (первичные и вторичные, протяженность, число, плотность, фигура, движение, цвет) и идей (абстрактные, общие, простые)» [R. McKim, 2005, p. 63-64]. И этот список далеко не полный. Беркли цитирует и обсуждает множество авторов, среди которых мы видим древних и современных, философов и математиков: Аристотель, Эпикур, Ньютон, Лейбниц, Бейль, Бэкон, Гоббс, Спиноза. Чаще всего в записных книжках упоминаются Локк и Мальбранш.

А. Люс назвал записные книжки «плавильным тигелем», в который молодой Беркли поместил свои самые ранние философские гипотезы для проверки на прочность. Философ использовал записные книжки как инструмент для подготовки своих главных произведений, с разных точек зрения рассматривая положения своей будущей философии. В конце работы над рукописью, когда у Беркли уже были первые наброски будущих «Опыта новой теории зрения» (1709) и «Трактата о принципах человеческого знания» (1710), он провел ревизию записей, отобрав для публикации только положения, соответствующие его новой выкристаллизовавшейся теории. Для удобства он вводит систему буквенных обозначений. На одной из страниц дается расшифровка используемых сокращений:

---

<sup>5</sup> Под заглавием «Философские заметки» отдельные фрагменты из записных книжек изданы в русском переводе Беркли [Дж. Беркли, 1978].

«I – Введение [к «Трактату»]

M – Материя

P – Первичные и вторичные качества

E – Существование

T – Время

S – Душа, Дух

G – Бог

Mo – Моральная философия

N – Естественная философия» [*G. Berkeley*, 1976, .50].

Также в тетрадях очень часто встречаются два других знака: «+» и «×». Символ «+» использовался Беркли для обозначения положений, от которых он отказался во время ревизии «Заметок». Знаком «×» маркировал заметки, касающиеся проблем математики, физики и, главным образом, оптики. Фрагменты, помеченные символом «×», легли в основу «Опыта новой теории зрения» [*A.A. Luce*, 1934, p. 184].

Записные книжки являются важнейшим источником по ранней философии Беркли, но не самым ранним его манускриптом. К наиболее ранним рукописям Беркли относятся «Описание пещеры Данмор» и письмо к Гансу Слоану. «Описание пещеры Данмор» представляет собой эссе о путешествии Беркли и его школьных друзей в упомянутую пещеру, находящуюся недалеко от Килкенни – родного города философа. Этот текст сохранился в четырех рукописных экземплярах, имеющих небольшие различия [*G. Berkeley*, 2013, p. 3]. А. Люс обоснованно доказывает, что эссе предназначалось для студенческого общества Тринити-колледжа и было прочитано на заседании общества в январе 1706 года [*A.A. Luce*, 1931, p. 149-61]. Эссе «Описание пещеры Данмор» не сообщает нам ничего о ранних взглядах философа и не представляет никакого философского интереса. Тем не менее, этот документ важен для биографов Беркли: из него мы узнаем о раннем интересе Беркли к естественной истории и о некоторых чертах

характера будущего философа. Письмо к Гансу Слоану от 11 июня 1706 года говорит нам об интересе молодого философа к геометрии и астрономии. В нем Беркли сообщает члену Королевского общества о своих замечаниях по поводу книги Ричарда Мида «О влиянии солнца и луны на человеческое тело» [*R. Mead*, 1704], предлагая их для публикации в «Философских трудах Королевского общества» [*G. Berkeley*, 2013, p. 10-18].

Первые опубликованные работы Беркли также касались математики и геометрии. «*Arithmetica*» и «*Miscellanea Mathematica*» [*G. Berkeley*, 1948, vol. 4, p. 163-231] были анонимно изданы в Дублине в 1707 году через некоторое время после получения Беркли бакалаврской степени: на титульном листе небольшого тома была напечатана надпись «Автор – бакалавр искусств Тринити-колледжа». Над этими произведениями Беркли работал в то же время, что и над записными книжками, поэтому они имеют множество общих мест, иногда даже дублируя друг друга. «*Miscellanea Mathematica*» включала в себя часть под названием «*De Ludo Algebraico*», излагающую вариант логической игры, придуманной Беркли для тренировки навыков вычислений в уме. Как известно, эти исследования Беркли в математике не принесли ему славы и были, в основном, переложением хорошо известных авторов конца 17 века. Более оригинальные идеи содержала рукопись «О бесконечных [величинах]» [*Ibid.*, p. 235-39], датируемая осенью 1707 года. Она была прочитана перед Дублинским философским обществом 19 ноября 1707. В рукописи Беркли пытается доказать невозможность бесконечно делимого пространства. «Беркли принимает локковское различие между идеями бесконечности пространства и бесконечного пространства и использует их, что бы показать, что факт, что мы можем мысленно продолжать деление пространства до бесконечности, не означает, что конечное пространство может быть

разделено на бесконечное число реальных частей» [А.А. Лусе, 1963, р. 44].<sup>6</sup> В тексте эссе «О бесконечных» практически дословно повторяются несколько заметок из записных книжек: N351-8, N415, N416, N420-424. К этому же периоду относится рукопись проповеди Беркли «О бессмертии», прочитанная в часовне Тринити-колледжа 11 января 1708 года [G. Berkeley, 1948, vol. 7, p. 9-15].

Другим важным ранним текстом Беркли является манускрипт 1708 года, известный как «Рукописное введение» к «Трактату о принципах человеческого знания». Манускрипт, хранящийся в библиотеке Тринити-колледжа в Дублине, был написан каллиграфическим почерком и явно предназначался для передачи издателю. Но рукопись так и не попала в печать. Беркли решил пересмотреть текст и внес в него множество исправлений, уже не столь аккуратно.<sup>7</sup> Написание рукописного введения относится к середине 1708 года, внесение исправлений – к ноябрю-декабрю 1708 года. В это время Беркли еще продолжал работать над последними заметками записных книжек и, как видно по ним, еще не сформировал полностью философию, изложенную в «Трактате о принципах человеческого знания». Переработка «Рукописного введения» в конце 1708 года была поворотным моментом в развитии философии Беркли, переходом от ранних

---

<sup>6</sup> О разделении Локком бесконечности пространства и бесконечного пространства см. [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 264].

<sup>7</sup> «Мы можем легко увидеть прохождение текста через разные стадии: сперва он был написан каллиграфическим почерком; даже курсив был аккуратно выведен. Текст написан на оборотных сторонах листов. Места, которые нужно пропустить, взяты в квадратные скобки. Добавления, по-прежнему каллиграфически выписанные, вставлены на лицевых сторонах листов напротив изъятых мест. ... Позже Беркли исправил текст своей обычной неаккуратной рукой. Были внесены важные изменения, иногда на лицевой стороне листов, иногда на оборотной между строк, курсив больше не выписывался и пропуски не выделялись квадратными скобками, а просто зачеркивались. В состоянии, к которому пришел манускрипт, его нельзя было больше отправить издателю или дать почитать другим» [G. Berkeley, 1987, p. 12].

взглядов на природу и функции языка и зрелым, изложенным в опубликованном введении к «Трактату». «Более половины “Рукописного введения” было опущено в опубликованном введении, и более пятой части опубликованного введения содержит новый материал, не имеющий аналога в рукописи...» [G. Berkeley, 1987, p. 13]. А.Фрейзер называл этот манускрипт «черновиком введения» [G. Berkeley, 1901, vol. 3, p. 357], что не совсем корректно: если учесть все исправления, мы отнюдь не получим «Введение» 1710 года, это будет отдельная законченная работа, содержащая взгляды отличные от зрелой философии Беркли. Текстуальные различия между двумя введениями значительны, подробнее они будут рассмотрены в пятой главе.

## §2. Имматериалистическая гипотеза Беркли

Из самых ранних фрагментов записных книжек видно, что Беркли приступил к созданию своих философских дневников, уже открыв «имматериалистическую гипотезу». Впервые она упоминается в заметке 19: «(MS) Согласно имматериалистической гипотезе стена бела, огонь горяч etc.» (N19). Суть своей гипотезы Беркли раскрывает несколькими записями ниже: «(+). Ничего, строго говоря, кроме личностей, ~~не существует~~, т.е. сознательных вещей, не существует, все остальные вещи суть не столько существующие, сколько способы существования личностей» (N24). В этом фрагменте выражена самая ранняя имматериалистическая установка Беркли: все существующее является либо субъектом, либо онтологически зависит от субъекта – мыслящей вещи. Этой установке еще предстоит пройти проверку на прочность и развиться в философию имматериализма.

В начале записной книжки «В» Беркли рассматривает имматериализм как гипотезу. Конечно, он отдает этой гипотезе предпочтение перед всеми другими, но решающего аргумента у Беркли еще нет. В одной из заметок он даже допускает (скорее всего только на словах) существование материи: «(M1) Нет действующей силы кроме воли, поэтому материя, если она

существует, не действует на нас» (N131). Этот фрагмент раскрывает некоторые ключевые положения философии Беркли в тетради «В».

Первое положение из N131 состоит в том, что «нет действующей силы кроме воли». Беркли не был оригинален в этом утверждении, которое можно найти и у его предшественников. Воля может быть присуща только субъекту, а значит, активен только субъект – ум, дух, душа. Это положение является для Беркли самоочевидным, но он приводит некоторые доводы в его пользу, скорее иллюстрирующие его истинность, чем логически обосновывающие. В заметке 155 Беркли утверждает: «(S) Мы не можем постигнуть никакой другой активной силы, кроме воли» (N155). «Другая активная сила» непостижима в принципе, а такая абсолютная непостижимость, по Беркли, влечет за собой отрицание существования объекта. «Одно из самых глубоких убеждений Беркли состоит в том, что постижимость и возможность совпадают: некоторое положение дел постижимо, считал он, только если оно возможно» [K.P. Winkler, 1989, p. 30-31]. То же самое можно сказать и о возможности: нечто возможно только если оно постижимо. Это убеждение Беркли вполне соответствует представлениям о логике того времени<sup>8</sup>. Сам Беркли в пользу тождества постижимости и возможности никаких доводов не приводит просто потому, что этот принцип является одним из самых укорененных и неоспоримых методологических оснований его философии.

Тезис о том, что воля – это единственная активная сила в мире, тесно связан с теорией познания ума Беркли. В N362a Беркли отмечает, что он понимает под умом «активную вещь, которую я называю “я”, “я сам”» (N326a). Ту же мысль мы находим в §2 «Трактата о принципах человеческого знания». Источником нашего знания об активности является наш собственный опыт,

---

<sup>8</sup> «Если мы ясно помыслили вещь, мы уже не можем не рассматривать ее как могущую существовать, потому что только противоречие, которое обнаруживается между нашими идеями, заставляет нас думать, что та или иная вещь не может существовать» [A. Арно и П. Николь, 1991, с. 329].

сообщающий нам, что мы сами суть субъекты активности, то есть причины действий. «Убеждение Беркли, что он есть причина основано на двух фактах: феноменологическом факте, что он способен к волевым проявлениям, и на наблюдаемом факте, что его волевые проявления неизменно сопровождаются событиями определенного рода» [*Ibid.*, p. 112]. Беркли провозглашает, что только субъект может быть активен, не выводя это утверждение из свойств субъекта, а приписывая ему активность как определяющее свойство. Беркли, опираясь на свое собственное знание о себе, распространяет его на все другие вещи: если вещь активна, то она есть субъект и обладает волей. Поэтому утверждение о том, что существует активная вещь, не обладающая волей, содержит в себе противоречие, а значит непостижимо.

Второе положение из N131 гласит, что материя, которая, очевидно, не обладает волей, не действует на нас. Действует же на нас Бог. Для объяснения механизма воздействия бесконечного духа на конечные умы Беркли адаптирует теорию Локка, согласно которой вторичные качества представляют собой «силы, вызывающие в нас различные идеи через наши чувства» [*Дж. Локк*, 1985, т. 1, с. 190]. Беркли распространяет эту теорию и на первичные качества: «(+)  
Ничто не соответствует нашим первичным идеям извне кроме сил; отсюда прямое и короткое доказательство активного могущественного существа, отличного от нас, от которого мы зависим etc.» (N41).  
Расширение этой теории на область идей первичных качеств имеет вполне законные основания. Еще в N20 Беркли утверждает: «(1P) То, что первичные идеи не существуют в материи, доказывается тем же способом, которым [доказывается] то, что вторичные не существуют» (N20). Из соседних фрагментов N18, N34 и N37 видно, что Беркли имеет в виду аргумент против самостоятельности первичных качеств, предложенный П. Бейлем в статье «Зенон» «Исторического и критического словаря». Сам аргумент звучит так: «Из того факта, что одни и те же тела сладки с точки зрения одних людей и горьки с точки зрения других, правильно заключают, что по своей природе они, абсолютно, они не сладки и не горьки. Новые

философы, хотя они и не являются скептиками, настолько хорошо поняли современные представления о природе звуков, запахов, холода и тепла, твердости и мягкости, тяжести и легкости, вкуса и цвета и т.д., что учат, что все эти свойства существуют как объекты наших чувств. Почему же не сказать того же относительно протяженности? Если сущность, не имеющая никакого цвета, кажется нам, однако, обладающей цветом, определенным по виду, форме и положению, то почему же сущность, не имеющая никакого протяжения, не может представляться нам под видом определенной протяженности, обладающей определенной формой и занимающей известное положение?» [П. Бейль, 1968, т. 1, с. 197]. Подобные рассуждения будут использованы Беркли в §§ 9-16 «Трактата о принципах человеческого знания», где рассматривается вопрос о существовании первичных качеств вне духа.<sup>9</sup>

Локк и сам в некоторых местах говорит, что качеством (без уточнения) он называет «силу, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею» [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 183]. Но интерпретация позиции Локка, предложенная Беркли, основана, в частности, на буквальном понимании термина «сила». Утверждая, что вторичные качества являются силами, производящими идеи в уме, Локк имеет в виду, что эти качества обладают возможностью быть воспринятыми. В такой формулировке оттенок активности источника наших ощущений пропадает. Беркли же понимает под термином «сила» проявление

---

<sup>9</sup> В заметках N67, N90, N128 и др. Беркли также использует аргумент Бейля против бесконечной делимости пространства. Точка зрения Бейля, изложенная в статье «Зенон», состоит в том, что, если бы пространство было бесконечно делимо, то оно состояло бы из бесконечного множества протяженных частей, что привело бы к тому, что любой протяженный объект был бы бесконечно большим, а это противоречит опыту. Значит неверно, что пространство бесконечно делимо: «(×) Очевидно, то, что имеет бесконечное количество частей, должно быть бесконечным» (N416). Эту же аргументацию мы видим в работе «О бесконечных».



активности некоторого духа. В таком случае, мы действительно получаем доказательство бытия Бога поразительной лаконичности.

Чувственно воспринимаемые вещи представляют собой комбинации качеств, то есть, в интерпретации Беркли, сил. Такая трактовка ни в чем не противоречит имматериализму, но Беркли отказывается упоминать ее в опубликованных работах: «(М.Р.) Не упоминать комбинации сил, но сказать, что вещи, эффекты сами по себе действительно существуют, когда не воспринимаются актуально, но все еще с отношением к восприятию» (N802). Возможно, Беркли, не отказываясь от своей концепции сил, предполагает изложить ее в своих работах в терминах близких здравому смыслу.

Третье важное положение философии Беркли, содержащееся уже в записной книжке «В» гласит, что «ничто, кроме идей, не воспринимается» (N50). Стоит отметить, что Беркли не противоречит в этом вопросе философам, в наибольшей степени повлиявшим на него: Локк называет идеей «все то, что ум воспринимает в себе и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания» [*Там же*]. Мальбранш пишет: «...непосредственный объект нашего разума, когда он воспринимает, например, солнце, есть не солнце, но нечто, тесно присущее нашей душе, и это и есть то, что я называю идеей» [*Н. Мальбранш, 1999, с. 268*]. Важным следствием из этого положения для Беркли является то, что материя не воспринимается непосредственно: «(М.Р.1) Наши глаза и чувства не сообщают нам о существовании материи или идеях, существующих без ума. Их не нужно осуждать за эту ошибку» (N359). Невозможность чувственного восприятия материи не связана с дефектом или несовершенством наших органов чувств, материальная субстанция не может быть воспринята ни при каких обстоятельствах.

Имматериалистическая гипотеза сопутствует первым философским рассуждениям Беркли. Это говорит о том, что Беркли пришел к имматериализму не путем последовательной аргументации. Эта гипотеза в

контексте записной книжки «В» представляется попыткой разрешить противоречия, связанные с материализмом, и избежать негативных последствий этого учения – атеизма, свободомыслия и т.п. Часть этих противоречий связана с признанием существования абсолютного времени и пространства. Например, проблема бесконечности и бесконечной делимости пространства. Другие противоречия были связаны с репрезентативизмом: уже отмечалось, что Локк, Мальбранш и другие философы считали, что мы воспринимаем только собственные идеи, которые тем или иным способом репрезентируют материальные объекты, недоступные нашему непосредственному восприятию. Насколько опасными могут быть выводы из этих недостатков материализма, показал Пьер Бейль. И, по-видимому, в ответ на угрозу бейлевского скептицизма Беркли выдвигает свою имматериалистическую гипотезу, способную, по его мнению, устранить вышеуказанные противоречия: «(MS) В моем учении все нелепости, связанные с бесконечным пространством etc., устраняются» (N90). «(M) Мое учение превосходно соответствует Сотворению мира [;] я не допускаю ни материи, ни звезд, ни солнца etc., существовавших раньше» (N339). Беркли решает снять предполагаемые противоречия материализма очень простым способом – устранить саму причину, которую он видел в понятии материальной субстанции.

На всем протяжении философских дневников Беркли рассматривает выводы из своей гипотезы и возможные возражения против нее. Постепенно Беркли убеждается, что его теория легко справляется с проблемами, которые ставят в тупик оппонентов, прекрасно согласуется со здравым смыслом и Писанием и неуязвима для возражений критиков. Беркли предвидел много контраргументов против своего учения и старался быть во всеоружии для их отражения: «(M) 4 принципа для ответа на возражения, а именно: (1) тела действительно существуют, когда не воспринимаются нами [;] (2) существует закон или порядок природы [;] (3) язык и знание только об идеях, слова не обозначают ничего больше [;] (4) ничто не может быть доказательством

против одной части противоречия, если это действует также против другой» (N312).

Можно реконструировать те возражения, которые Беркли имел в виду. Во-первых, Беркли предвидел упрек со стороны критиков, будто «все то, что реально существует в природе, изгоняется из мира и заменяется химерической схемой идей» (РНК34). Ответ на это возражение Беркли дает в §§34-40 «Трактата о принципах человеческого знания». Во-вторых, Беркли предвидит возражение, что имматериализм лишает законы природы статуса необходимых принципов. На это Беркли отвечает в «Трактате» в §62. Постулат (4) неоднократно использовался Беркли (в РНК46, РНК61, в третьем разговоре между Гиласом и Филонусом). Он представляет собой скорее риторический прием, чем настоящее опровержение. Что касается принципа (3), то в записной книжке «В» Беркли действительно придерживался мнения, что все значимые слова обозначают идеи и что предметом нашего знания могут быть только идеи. Позже он откажется от обоих этих положений, поэтому в напечатанных произведениях третий принцип никогда не применялся.

### §3. Открытие Принципа

В начале записной книжки «А» Беркли формулирует главный принцип имматериалистической философии – *esse* есть *percipi*: «(E) *Existere* есть *percipi* или *percipere* √. Лошадь есть в конюшне, книги в кабинете, как и прежде» (N429). На оборотной стороне предыдущего листа Беркли дописывает: «√ или *velle*, т.е. *agree*» (N429a). Это положение Беркли называет Принципом с большой буквы, впервые оно упоминается в фрагменте N285. Беркли открывает свой Принцип, пройдя три четверти своей первой записной книжки и так комментирует свое открытие: «(+)  
Неведение в ~~некоторой~~ мере определенного рода требуется в человеке, которому предстоит открыть Принцип» (N285).

Люс отмечает: «Беркли не обвиняет своих оппонентов в невежестве, а говорит это о себе [в том смысле, в котором] наивный реалист будет гордиться своей наивностью, или в [котором] беконианец, ищущий вход в царство человека, должен “уподобиться ребенку”» [G. Berkeley, 1976, p. 199].<sup>10</sup> Комментарий Люса справедлив: Беркли считает своим преимуществом особого рода неведение – свободу от предрассудков школ и близость к основам здравого смысла. Принцип *esse* есть *percipi*, по мнению Беркли, разделяется обычными людьми: «(E) Я убежден: если бы люди изучили, что они подразумевают под словом “существование”, они бы согласились со мной» (N604). В конце тетради «В» Принцип упоминается еще несколько раз: «(M1 S) Принцип легко доказывается множеством аргументов от противного» (N291); «(M) Перевертывание Принципа привело к скептицизму» (N304); «(P) Люди допускают, что цвета, звуки etc. не существуют вне ума, хотя у них не было доказательства, что это так. Почему не допустить мой Принцип с доказательством» (N363).

На первый взгляд может показаться, что существенного изменения между ранними взглядами Беркли, выраженными, например, в фрагменте N24, и Принципом не происходит. Но более тщательное исследование показывает, что это не так. А. Люс охарактеризовал имматериализм Беркли на раннем этапе как «акосмический» – отрицающий существование мира [A.A. Luce, 1963, p. 87]. Главным основанием для этого утверждения был все тот же фрагмент N24: «(+). Ничего, строго говоря, кроме личностей, ~~не существует~~, т.е. сознательных вещей, не существует, все остальные вещи суть не столько существующие, сколько способы существования личностей» (N24). Люс пишет: «Чем будет мир без материи? Беркли отвечал, что это будет мир сознающих вещей и модусов сознания. ... Он растворил всю реальность в

---

<sup>10</sup> Люс ссылается на «Новый органон» I-LXVIII: «Пусть вход в царство человека, основанное на науках, будет почти таким же, как вход в царство небесное, “куда никому не дано войти, не уподобившись детям”» [Ф. Бэкон, 1972, т. 1, с. 34].

эфире сознания. Его стул и стол, его книги и тетради, парк в колледже, горы, наша планета [the great globe] и безграничные не посещенные никем области пространства – все это ум, и ум – это все, что есть» [Ibid., p. 83]. Такую теорию трудно назвать соответствующей здравому смыслу. В то же время, после открытия Принципа Беркли неоднократно подчеркивал близость своей философии здравому смыслу (например в N405, N408, N429 и др.)

Заметка N24 отмечена знаком «+», это говорит о том, что Беркли пересмотрел содержащиеся в ней идеи и отказался от них, полностью или частично. Что могло не устроить его в этом фрагменте? Во время проведения ревизии Беркли был убежден, что все чувственно воспринимаемые вещи – это идеи, которые совершенно отличны от духов. А в N24 чувственно воспринимаемые вещи оказываются модусами ума. О том, к каким последствиям это может привести, Беркли сам пишет в «Трактате о принципах человеческого знания»: «[В]озражат, может быть, что если протяжение и форма существуют только в духе, то отсюда следует, что дух протяжен и имеет форму, ибо протяжение есть модус или атрибут, который (говоря языком университетов) составляет предикат того субъекта, в коем он существует. Я отвечаю на это, что данные качества находятся в духе лишь постольку, поскольку они воспринимаются им, т.е. не в виде модуса или атрибута, а лишь в виде идеи...» (РНК49). Понятие протяженного ума Беркли принимать не хотел. В конце философских заметок он отмечает, что наделение духа протяженностью свойственно теориям материалистов и атеистов: «(G) Гоббс и Спиноза делают Бога протяженным. Локк, похоже, делает то же самое» (N825).<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Можно выдвинуть возражение, что свойства модусов не с необходимостью переносятся на субстанцию. Талиа Бетчер доказывает, что модус и субстанция должны иметь какое-то общее свойство, в то время как по Беркли идея (или в данном случае протяженность) не может иметь ничего общего с умом. Значит, идеи не могут быть модусами духовной субстанции. [T.M. Betcher, 2008, p. 184-188].

Комментируя N24, Люс утверждает, что в начале записной книжки «В» Беркли был панпсихистом [А.А. Люс, 1940, р. 43]. Эта интерпретация основана на одной заметке и связана с гипотезой Люса о ранних несохранившихся работах Беркли. Представляется более обоснованным занять умеренную позицию и отказаться от решительного утверждения, что Беркли сначала отстаивал панпсихический монизм, а потом (в силу предположительных причины, выдвинутых Люсом) обратился к дуализму духов и идей. Текст тетради «В» свидетельствует, что Беркли рассматривал имматериализм как гипотезу, а это значит, что и панпсихическая теория Беркли должна была быть только предположением, в пользу которого у него не было решающих аргументов. Возможно, Беркли мог быть убежденным имматериалистом и панпсихистом, не имея серьезных доводов в подкрепление своих убеждений.

Таким образом, можно заключить, что к открытию Принципа «*esse est percipi*» Беркли подтолкнули выявленные им нежелательные следствия и противоречия его ранней философии: с одной стороны, «акосмизм» его теории, противоречащий здравому смыслу, с другой стороны, недопустимость существования протяженных вещей как модусов духовной субстанции.

Можно попытаться представить путь, приведший Беркли к открытию Принципа. Он впервые упоминается в N285, в середине тетради «В». Этот фрагмент окружен заметками, которые отмечены знаком «×» (всего в «В» 207 фрагментов, отмеченных этим символом), то есть относящимися к теории, впоследствии изложенной в «Опыте новой теории зрения». Заметки последней части книжки «В», отмеченные «×», касаются в основном проблем, связанных с протяженностью и ее восприятием. Используя в том числе и аргументы Бейля, описанные выше, Беркли достаточно быстро приходит к заключению, что протяженность, как и вторичные качества, не существует без воспринимающего ее субъекта – протяженность и идея

протяженности есть одно и то же. Можно предположить, что именно в контексте исследования восприятия протяженности Беркли открывает тождество ее воспринимаемости и существования и распространяет это тождество на все первичные качества. Чувственные объект, по Беркли, являются комбинациями качеств, значит для них *esse* есть *percipi*.

Судя по заметкам последней четверти тетради «В», Беркли не сразу осознал, что открыл недостающее звено в своем аргументе против существования материи – деталь, делающую аргумент эффективным. Только к завершению тетради «В» Беркли увидел всю мощь открытого им начала, которую можно обрушить на скептицизм, материализм и атеизм. В заметке 391 он не без победного пафоса констатирует крах доктрин своих оппонентов: «(М) Философы теряют свою материю, математики теряют свои невоспринимаемые восприятия [речь идет о бесконечно малых величинах], светские [философы] – свое протяженное божество. Признайтесь, что теряет остальное человечество, ведь, что касается тел etc., мы все еще имеем их» (N391).

Принцип очень скоро становится для Беркли самоочевидной истиной. Но в конце книжки «В» он неоднократно указывает, что он может быть доказан, причем разными способами (N291, N363): «N.B. [Существуют] другие многочисленные аргументы, и априорные, и апостериорные, выводимые из всех наук, из самых ясных, простых, самых очевидных истин, с помощью которых можно доказать Принцип, т.е. что ни наши идеи, ни что-то похожее на наши идеи, не может существовать в невоспринимающей вещи» (N379).<sup>12</sup>

Нужно обратить внимание особенность этого фрагмента: Принцип здесь сформулирован вовсе не как «*esse* есть *percipi*». Поскольку само утверждение «*esse* есть *percipi*» впервые встречается в начале книжки «А», можно

---

<sup>12</sup> В N379 Беркли пишет о «других многочисленных аргументах», имея в виду, что в N378 он уже привел один аргумент.

предположить, что в «В» Беркли еще не пришел к этой краткой формулировке. По крайней мере, нет оснований утверждать, что до N429 Беркли использовал эту формулу. Если следовать предположению, что впервые Принцип был применен Беркли именно к идее протяженности, то можно представить, как развивалась мысль Беркли: протяженность и идея протяженности тождественны, следовательно, протяженная вещь и идея протяженной вещи тождественны, следовательно, воспринимаемая вещь и идея воспринимаемой вещи тождественны. Это же рассуждение можно применить к идеям всех первичных качеств. Таким образом, в самом общем виде Принцип Беркли можно сформулировать как «воспринимаемая вещь тождественна своей идее». Мысль Беркли, высказанная в N379, «что ни наши идеи, ни что-то похожее на наши идеи, не может существовать в невоспринимающей вещи», на первый взгляд кажется тривиальной: действительно, идеи тем и отличаются (по Локку) от качеств, что они существуют в уме, а не в невоспринимающих материальных вещах. Но Беркли употребляет слово «идея» уже как синоним самой вещи, поэтому последняя фраза N379 и становится выражением Принципа.

А. Люс, анализируя контекст открытия Принципа, заключает, что Беркли открывает его в результате выяснения значения термина «существование» [А.А. *Luce*, 1963, р. 96]. Беркли действительно неоднократно утверждает, что достаточно прояснить значение этого слова, чтобы увидеть истинность Принципа. Например, Беркли говорит это в уже приведенном выше фрагменте N604: «(Е) Я убежден: если бы люди изучили, что они подразумевают под словом “существование”, они бы согласились со мной» (N604). Особенно явно это видно в N593: «Пусть не говорят, что я устраняю существование. Я только показываю значение этого слова, насколько я могу его понять» (N593). Ту же мысль можно увидеть в записях N408, N491 и др. Однако, Беркли все же оговаривается, что его употребление слова «существовать» не совсем совпадает с обычным: «Но тогда, скажете вы, химера существует. Я отвечу, что она существует в определенном смысле, то



есть она представляется. Но нужно отметить, что существование обычно сводится к актуальному восприятию, и что я использую слово «существование» в более широком смысле чем обычно» (N473). О возможности открытия принципа методом концептуального анализа Беркли начинает рассуждать только в тетради «А». Действительно, этот путь к Принципу выглядит самым простым и будет использован Беркли в §3 «Трактата о принципах человеческого знания», но это не тот путь, которым Беркли сам пришел к своему Принципу. Он был открыт под давлением противоречий ранней философии Беркли. И, похоже, лишь после некоторой рефлексии Беркли решил, что для введения Принципа достаточно просто уточнить значение термина «существовать».

#### **§4. Попытка доказательства Принципа**

Принцип помогает Беркли доказать, что материальной субстанции не существует. В частности, он позволяет исключить возможность окказионалистской трактовки материи. Принцип, как он выражен в NN427-427а утверждает, что все, что существует, есть либо идея, либо дух. При этом идея, согласно Беркли, эквивалентна воспринимаемой вещи. Материальная субстанция, если она воспринимается, должна быть идеей. Если она не воспринимается, она должна быть либо умом, что невозможно по определению, либо чем-то невоспринимаемым и отличным от ума, что исключается Принципом. Значит, материальная субстанция не существует.

Вместе с Принципом Беркли получает решающий аргумент против материи, но как он обосновывал сам Принцип? Попытку его доказательства Беркли предпринял в конце записной книжки «В». Аргумент представляет собой развернутое рассуждение:

- «+ 1. Все значимые слова обозначают идеи
2. Все знание об идеях
- + 3. Все идеи происходят извне или изнутри.
4. Если извне, то от чувств, и они называются ощущениями.

- + 5. Если изнутри, они суть действия ума и называются мыслями.
- 6. Не может быть ощущения в бесчувственной вещи.
- 7. Не может быть мысли в немыслящей вещи.
- + 8. Все наши идеи суть либо ощущения, либо мысли, из 3, 4, 5.
- 9. Никакая из наших идей не может быть в бесчувственной и немыслящей вещи. 6, 7, 8.
- 10. Простое пассивное получение или обладание идеями называется восприятием
- 11. То, что имеет в себе идею, хотя оно и не пассивное [как идея], хотя оно и не влияет на нее никаким способом, должно воспринимать. 10.
- 12. Все идеи являются либо простыми неизменными идеями, или состоят из простых неизменных идей.
- + 13. Вещь, похожая на другую вещь, должна сходиться с ней в одной или более простой идее.
- + 14. То, что похоже на простую идею, должно быть либо другой простой идеей того же вида, либо содержать простую идею того же вида. 13.
- 15. Ничто похожее на простую идею не может быть в невоспринимающей вещи. 11.

Другое доказательство того же

- 16. О двух вещах нельзя сказать, что они похожи, пока их не сравнили.
- 17. Сравнение – это рассмотрение идей вместе и выделение простых идей того, в чем они согласуются и не согласуются.
- 18. Ум не может сравнивать ничего, кроме своих собственных идей. 17.
- 19. Ничто похожее на идею не может быть в невоспринимающей вещи. 11, 16, 18.»(N378).

«Эти аргументы должны быть предложены короче и отдельно в Трактате» (N378a).

Это рассуждение касается только идей, Беркли ничего не говорит о воспринимаемых вещах. Заключение, к которому приходит Беркли в (9) и (15), совпадает с формулировкой Принципа в N379 («Ни наши идеи, ни что-то похожее на наши идеи, не может существовать в невоспринимающей вещи») и само по себе звучит тривиально, если не иметь в виду, что идеи физических вещей и есть сами вещи. То есть, оказывается, что сам Принцип должен быть среди посылок этого рассуждения, чтобы придать выводу тот смысл, который нужен Беркли. Понятие идеи, используемое Беркли в этом рассуждении, должно включать в себя понятие воспринимаемой вещи. В пункте (4) Беркли вводит понятие ощущения как класс идей, но, опять-таки, не проясняя, что идеи-ощущения должны включать в себя чувственные вещи. В итоге, рассуждение предстает вовсе не доказательством Принципа, а, в лучшем случае, его переформулировкой. Тогда оно должно выглядеть примерно так:

- 1) Идея воспринимаемой вещи совпадает с самой вещью, то есть ее *esse* есть *percipi*.
- 2) Идеи существуют только в уме.
- 3) Ум тождественен воспринимающей вещи.
- 4) Идеи существуют только в воспринимающей вещи. (Из 2 и 3).
- 5) Идея воспринимаемой вещи существует только в воспринимающей вещи. (Из 4).
- 6) Воспринимаемые вещи существуют только в воспринимающей вещи. (Из 1 и 5).
- 7) Воспринимаемая вещь не может существовать в невоспринимающей вещи. (Из 6 по правилу введения двойного отрицания).

Этот вывод показывает, что формулировка Принципа в N378 и N379 является отрицанием отрицания положения «*esse* есть *percipi*». По-видимому, Беркли не сразу увидел ошибку в своем доказательстве, но тот факт, что это

рассуждение не было перенесено в опубликованные работы, показывает, что Беркли понял его бесполезность как доказательства Принципа.

Однако, кое-что данный аргумент все же доказывает: материя не может быть субстратом идей в силу сходства с идеями. Этот вывод основывается на «принципе подобия» (likeness principle) Беркли, который вполне может быть обоснован. В коротком фрагменте N378, обозначенном как «другое доказательство того же» Беркли подводит основание под «принцип подобия». Он был впервые сформулирован в тетради «В»: «(MS) Qu: что может быть похоже на ощущение кроме ощущения?» (N46). В форме риторического вопроса Беркли утверждает, что ощущение может быть похоже только на ощущение, или, как Беркли формулирует это положение в опубликованных работах, идея может быть похожа только на идею. В N378 Беркли обосновывает свой «принцип подобия» тем, что для выяснения похожести-непохожести необходимо сравнить два объекта, а объектами сравнения для ума могут быть только идеи. Если «принцип подобия» верен, то материальные вещи – модусы материальной субстанции – не могут быть похожи на наши идеи. Значит, материя не может быть субстратом идей в силу сходства. Нужно отметить, что данное рассуждение не исключает возможности того, что материальная субстанция может быть причиной идей или поводом к их возникновению, то есть не доказывает Принцип во всех отношениях.

Но сравнение идей в уме неожиданно оказывается проблемой для Беркли. Пункт 13 из N378 гласит: «Вещь, похожая на другую вещь, должна сходиться с ней в одной или более простой идее». В одной из ранних заметок Беркли пишет: «(+) Простые идеи не включают в себя ни частей, ни отношений, с трудом отделяются и могут быть рассмотрены сами по себе, еще никогда не выделенные правильно ни одним автором. Например, сила, цвет, красный, протяженность etc.» (N134). Беркли перечисляет примеры простых идей, приводимые Локком во второй книге «Опыта о человеческом разумении».

Кеннет Уинклер обращает внимание на то, что Беркли различными путями лишает перечисленные вещи статуса простых идей. «Его замечания о силе и протяженности достаточно коротки, в каждом случае он обнаруживает, что предполагаемая простая идея включает части или отношения, несовместимые с простотой» [K.P. Winkler, 1989, p. 56]. Уинклер имеет в виду следующие фрагменты: «(+). Сила – не простая идея. Она значит не что иное как отношение между причиной и действием» (N493); «(+). Протяженность, движение, время, число – не простые идеи, но включают в себя последовательность, которая представляется простой идеей» (N167).

Но возможность самой идеи последовательности, отличной от воспринимаемой последовательности объектов, исключается отрицанием возможности абстрактных идей: «Последовательность – это абстрактная, т.е. непостижимая идея» (N53a). Согласно зрелой теории абстракции Беркли, это означает, что идея последовательности возможна только как идея какой-то конкретной последовательности, что исключает ее простоту, так как в последовательности всегда должно присутствовать несколько идей.

Все перечисленные в N134 простые идеи представляют собой, по Локку, идеи первичных качеств. Беркли обсуждает их в параграфах 9-15 «Трактата о принципах человеческого знания». Цель Беркли в этой части «Трактата» - опровергнуть утверждение, что «идеи первичных качеств суть отпечатки или образы вещей, существующих вне духа в немыслящей субстанции» (PHK9). Но вместе с опровержением этого тезиса Беркли косвенно опровергает и утверждение о простоте идей первичных качеств. В PHK10 Беркли заявляет, что «протяжение, форма и движение, абстрагированные от всех прочих качеств, немыслимы» (PHK10). Мы можем воспринять идею протяжения только как идею некоторого конкретного протяжения, сопряженного с идеями вторичных качеств. А раз идея протяжения неотделима от идей других качеств, то мы не можем помыслить ее как простую идею.

Среди прочих первичных качеств, выделенных Локком, мы находим число. Беркли вообще отказывается признавать число идей: «Число настолько очевидно относится и зависимо от человеческого познания, что странно было бы подумать, чтобы кто-нибудь мог приписать ему абсолютное существование вне духа. Мы говорим: одна книга, одна страница, одна строчка и т.п. – все они равно единичны, хотя одни из них заключают в себе несколько других. Во всех случаях ясно, что единица означает особую комбинацию идей, произвольно составляемых духом» (PHK12). В этом отношении Беркли отдаляется от Локка и приближается к Декарту.<sup>13</sup>

Но отрицание простоты идей первичных качеств не ведет к отрицанию простоты идей вторичных. На этот случай у Беркли имеется особый аргумент. Начать его изложение можно с тезиса, включенного в рассмотренное выше доказательство в пункте (13): «Вещь, похожая на другую вещь, должна сходиться с ней в одной или более простой идее» (N378). С одной стороны, идеи красного и синего цветов – две простые идеи – не должны иметь ничего общего, то есть ни одной идеи, общей для двух цветов. Действительно, если бы это было так, то эти идеи не были бы простыми. С другой стороны, «простая идея красного в некотором смысле похожа на идею голубого; она похожа на нее больше, чем на [идею] сладкого или высокого [звука]» (N484). То есть, утверждая, что эти идеи похожи (пусть даже незначительно) мы должны допустить что они разделяют по крайней мере одну простую идею, а значит сами они не просты.

Беркли попытался разрешить это противоречие, предположив, что эти идеи похожи в отношении идеи протяженности и в том, что они воспринимаются одним чувством. То есть, можно допустить, что две вещи могут быть похожи, не имея общих идей. Но позже Беркли откажется от этого утверждения. Уинклер объясняет это следующими причинами: «Однако кажется, что два оттенка красного имеют больше общего, чем получение

---

<sup>13</sup> Ср. [R. Glauser, 2007, p. 60].

посредством зрения и связь с видимым протяжением. Они оба являются оттенками красного, и этот признак, в отличие от других, является внутренним. Это означает, что, если Беркли хочет придерживаться утверждения, что простые идеи не могут иметь внутренних сходных черт, он должен отрицать, что идеи цветов просты» [K.P. Winkler, 1989, p. 57]. Это именно то, что делает Беркли: из двух альтернатив – отказаться от положения, что похожие вещи разделяют по крайней мере одну идею, или от положения, что идеи цветов, звуков и т.п. просты, – он выбирает первую: «То, что я говорю, – доказательство, совершенное доказательство. Когда у людей со словами связаны зафиксированные и определенные идеи, они вряд ли могут ошибиться. Указать на мое определение подобия – это и есть доказательство того, что цвета – не простые идеи. Все красные похожи etc. Также и в других вещах. Это нужно искренне отстаивать» (N551).

Аргумент против простоты идеи красного основан на том, что у красного могут быть степени – оттенки. То же верно и для всех других простых идей вторичных качеств. «Локк говорит, что модусы простых идей, за исключением протяженности и числа, состоят в степенях. Я отрицаю, что существуют модусы или степени простых идей. То, что он так называет, – это сложные идеи, как я доказал в отношении зеленого» (N526). Доказательство «в отношении зеленого» приводится немного ранее: «В зеленом есть 2 основания или 2 отношения подобия голубому и желтому. Поэтому зеленый – составной» (N503).

По мнению Уинклера, в N503 Беркли приводит решающее опровержение теории, которой он сам придерживался: что две простые идеи могут быть подобны через *tertium quid*. «Зеленый напоминает и голубой, и желтый. Или, формулируя положения в терминах более подходящих для целей Беркли, зеленый похож на один цвет не так, как он похож на другой. Все три даются зрением, и все три связаны с протяженностью. Значит, зеленый цвет не может быть простым, если даже голубой и желтый таковы» [Ibid, p. 58]. То

есть, при сравнении двух идей через посредство третьей не всегда может объяснить «различия между сходствами». Действительно, все цвета похожи между собой в том, что мы их видим, и они связаны с пространством, но они, очевидно, похожи между собой в разной степени. Зеленый меньше похож на красный, чем на салатный, и это «различие сходств» носит внутренний характер. Таким же образом можно продемонстрировать, что все идеи вторичных качеств составные.

В опубликованных работах Беркли никогда не возвращался к обсуждению этого аргумента против простых идей. Признание возможности простых идей грозило подрывом «принципа подобия» Беркли, а значит и одного из его самых действенных аргументов против материализма.

### **Заключение главы I**

Предполагаемое доказательство истинности Принципа стало завершающим аккордом записной книжки «В». В каком направлении продолжал двигаться Беркли в тетради «А»? А. Люс пытался представить деление философских дневников как концептуальное: мы имеем две части записных книжек, в первой из которых Беркли перепроверяет свои «ранние рассуждения» и открывает Принцип, а во второй он исследует следствия из своего Принципа [А.А. *Luce*, 1963, p. 92].

Это мнение может быть оспорено: в записных книжках можно отчетливо выделить три этапа развития имматериализма. Первая часть – это первые три четверти книжки «В», до открытия Принципа. В этой части Беркли формулирует ключевые положения своей философии и испытывает «имматериалистическую гипотезу», которая предстает не выводом из других положений его философии, а попыткой разрешения трудностей, с которыми столкнулись материалистические философские доктрины. Это наиболее



лабильный период развития философии Беркли: он еще тяготеет к панпсихизму и «акосмическим» решениям.<sup>14</sup>

Вторая часть записных книжек – это последняя четверть тетради «В» и первая треть тетради «А». Это этап открытия и развития Принципа. Условно его можно ограничить заметками 285-556: в N556 Беркли в последний раз в записных книжках упоминает Принцип под этим названием. Третья часть – последние две трети тетради «А». На этом этапе Беркли детально разрабатывает свою теорию духовной субстанции, опираясь на открытый им Принцип имматериализма. Толчком к открытию Принципа стало осознание Беркли противоречий своей ранней философии и невозможность исключить все варианты материализма ее средствами. Кульминацией этой части становится неудачная попытка доказательства Принципа в конце тетради «В».

Третья часть четко выделяется на фоне записных книжек избытком пометок «S»: здесь их 104, тогда как во всех философских заметках Беркли их насчитывается 131. Беркли не случайно пришел к пересмотру своих взглядов на природу души во второй трети тетради «А», приведшему к расширению Принципа. Изначально он касался только существования воспринимаемых вещей. Но в N429 Беркли распространяет действие Принципа на умы: «*Existere est percipi* или *percipere*». Через некоторое время Беркли добавляет «или *velle*, т.е. *agere*». Впервые о возможности применения Принципа к духам мы узнаем из N410: «Бог знает, насколько наше знание о мыслящих существах может быть расширено благодаря Принципу» (N410). Если в случае с физическими объектами открытие Принципа определило их онтологический статус, то в случае с духами Принцип определил их отношение к физическим объектам. Беркли просто отражает свой Принцип, добавляя к воспринимаемому объекту то, что его воспринимает.

---

<sup>14</sup> Р. Макким называет всю совокупность ранних взглядов Беркли «акосмическим имматериализмом», подчеркивая их неупорядоченность [R. McKim, 1987, p. 649-669].

Онтологический статус субъекта Принцип не прояснил; на исследование статуса духов Беркли потратил всю третью часть своих философских тетрадей.

В конце второй части философских заметок Беркли пришел к выводу, что из всех философов и ученых он ближе всего подошел к началам человеческого знания: «(I) Люди были очень старательны в продвижении вперед, они прошли большой путь. Но мало или ни один не дошел назад к Принципам. На этой стороне лежит *terra incognita*, которая должна быть исследована и открыта мной. Обширное поле для открытий» (N556). Причем неосведомленность его предшественников о столь очевидной истине Принципа завела их в трясину скептицизма: «(S) Различение между идеей и восприятием было одной главной причиной допущения материальных субстанций» (N609). То, что Принцип так скоро стал для Беркли самоочевидной истиной, сыграет с ним злую шутку.

## Глава II. Развитие имматериализма Беркли в «Трактате о принципах человеческого знания» (1710)

### §1. «Героический период» творчества Беркли (1709-13): «Трактат о принципах человеческого знания»

Известный исследователь философии Беркли Д. Берман охарактеризовал период с 1709 по 1713 год – время публикации трех наиболее влиятельных и известных работ Беркли – как «героический период» творчества философа [D. Berman, 1994, p. 21]. «Героический период» по праву заслуживает свое название. Это время «крестового похода» Беркли против материализма, атеизма и скептицизма, время, когда он активно пропагандировал свою доктрину имматериализма. В творческой эволюции Беркли «Героический период» выделяется очень четко: «Опыт новой теории зрения» становится первым произведением Беркли, опубликованным им под своим именем в 1709. Через год появляется первая часть «Трактата о принципах человеческого знания» – главное философское произведение Беркли. В 1713 в свет выходят «Три разговора между Гиласом и Филонусом». После четырех лет активности наступит время философского анабиоза Беркли, прерванного в 1721 году небольшой работой «О движении». Только в 1732 году Беркли снова начнет активно печатать свои новые работы, но его новые труды уже не будут связаны с имматериализмом.

«Опыт новой теории зрения» вышел в свет в 1709 году. Точная дата нам не известна, но уже 1 августа 1709 Беркли интересовался у своего друга Самюэля Молине<sup>15</sup> о его реакции на книгу: «Если у тебя есть новости, возражения или мысли, относящиеся к моему “Опыту новой теории зрения”, или если ты можешь сообщить мне, что другие из тех, с кем ты общаешься, думают о нем, или если у тебя есть что-то еще, о чем бы ты хотел сообщить мне, я с радостью выслушаю тебя» [G. Berkeley, 2013, p. 19]. «Опыт новой

---

<sup>15</sup> Самюэль Молине (1689-1728) – третий сын Уильяма Молине (1656-98). Молине учился в Тринити-колледже, где и познакомился с Беркли. Он посвятил Молине свою раннюю работу «Miscellanea Mathematica».

теории зрения» стал одной из самых влиятельных работ Беркли. В первый же год эта книга претерпела два издания, а всего при жизни Беркли она была переиздана пять раз. Это было связано, в частности, с повышенным интересом ученых того времени к работам по оптике и теории зрения. В XIX веке, когда имматериалистическая философия Беркли была практически забыта, его теория зрения еще обсуждалась философами: «Учение, содержащееся в “Новой теории зрения”, впервые опубликованной в 1709 прославленным Епископом Клойнским, похоже, получило признание среди философов почти сразу после своего появления – пишет Самуэль Бэйли. – В предыдущем веке Гартли, Рид, Адам Смит, Кондильяк, Вольтер, Дугалд Стюарт (не упоминая менее выдающихся авторов) во всех деталях восприняли, прославили и усилили это учение ...» [*S. Bailey*, 1842, p. 1]. Сразу после публикации Беркли получил ряд возражений к «Опыту», на которые ответил в «Дополнении» ко второму изданию. В письме к Джону Персивалю<sup>16</sup> от 1 марта 1710 года Беркли сообщил о единственном замечании, на которое не смог ответить: «Все еще остается одно возражение, касающееся бесполезности этой книги; но в ближайшее время я планирую показать, что все в ней изложенное послужит в пользу морали и религии в трактате [«Трактате о принципах человеческого знания»], находящемся сейчас в печати, замысел которого состоит в том, чтобы продемонстрировать существование и атрибуты Бога, бессмертие души, согласие Божественного предвидения и свободы человека, и показать пустоту и ошибочность некоторых частей спекулятивной науки, чтобы привести людей к изучению религии и полезным вещам. Насколько мои усилия оправдаются, и находился ли я все это время в мечтах или нет, покажет время» [*G. Berkeley*, 2013, p. 35].

---

<sup>16</sup> Джон Персиваль (1683-1748) – первый граф Эгмонтский. Получил образование в Магдален-колледже в Оксфорде. Во время своего визита в Ирландию в 1708 он Персиваль познакомился с Беркли, с которым оставался дружеских отношениях до самой своей смерти. Персивалю посвящен «Опыт новой теории зрения» Беркли.

В 1710 году появился «Трактат о принципах человеческого знания». Первая же реакция публики на «Трактат» показала, что Беркли «находился в мечтах» относительно его успеха. Сказать, что «Трактат» был принят холодно, – значит недооценить весь масштаб провала этой книги. Персиваль в письме от 26 августа 1710 года описывал реакцию своих знакомых на труд Беркли: одни считали его сумасшедшим и предлагали принимать лекарства, другие видели в нем человека, пожелавшего прославиться чем-то необычным. Сам же Персиваль оправдывал свое непонимание труда Беркли ограниченными познаниями в философии [*G. Berkeley*, 2013, p. 42]. Такие оценки «Трактата», как видно из ответного письма, ничуть не смутили Беркли: «[Я] нисколько не удивился, узнав, что название моей книги было встречено с насмешками и презрением со стороны тех, кто вообще не изучил того, что в ней содержится, и у кого нет даже того элементарного чувства справедливости, которое предполагает хотя бы стремление предпринять попытку изучить данное мнение, прежде чем его осуждать. Но я утешаю себя тем, что те, кто глубже всего проник в суть дела и употребил много времени и старания для чтения того, что я написал, говорят о нем более благосклонно».<sup>17</sup> Далее Беркли отвергает обвинения в желании прославиться своим неординарным произведением, и признается, что предпринял некоторые меры для смягчения ожидаемого недружественного приема книги публикой: «Однако я представляю себе, что любое учение, противоречащее вульгарному и установившемуся мнению, должно быть представлено миру с чрезвычайной осторожностью. Именно на этом основании я опустил всякое упоминание о несуществовании материи в заглавии, посвящении, предисловии и введении, с тем чтобы это понятие могло застигнуть врасплох читателя, который, может быть, вообще не стал бы связываться с книгой, если бы знал, что она содержит такие парадоксы» [*Дж. Беркли*, 1978, с. 515; *G. Berkeley*, 2013, p. 43-44].

---

<sup>17</sup> Беркли – Персивалю, 6 сентября 1710 г. Беркли [*Дж. Беркли*, 1978, с. 515; *G. Berkeley*, 2013, p. 43].

Беркли осознавал всю неординарность предлагаемой им публике имматериалистической философии и при написании своих работ «героического периода» придерживался определенной стратегии, названной Д.Берманом «стратегией потакания» [D. Berman, 1994, p. 23]. В самом общем смысле, она состоит в постепенном введении читателя в философию имматериализма. Из письма к Персивалю мы знаем, что Беркли намеренно исключил все намеки на имматериализм из частей «Трактата», предшествующих основному текст работы. То же самое можно сказать и о «Опыте новой теории зрения»: ничто в этом произведении не указывает на философскую позицию автора. Книга написана так, что, исходя из текста, невозможно определить, является ли автор идеалистом или материалистом. Но, как мы знаем из записных книжек, ко времени написания «Опыта новой теории зрения», Беркли уже был имматериалистом и полагал, что существование всего воспринимаемого мира зависит от ума. Тем не менее, в своей первой работе Беркли никак не выдает своей настоящей позиции, обсуждая внешние физические объекты так, как если бы они существовали самостоятельно. Только в «Трактате» Беркли открывает свои истинные замыслы: «Идеи зрения и осязания составляют два совершенно разнородных и раздельных вида. Первые суть знаки вторых и предуведомления о них. Мы указали в том трактате [«Опыте новой теории зрения»], что предметы собственно зрения не существуют вне духа и не составляют изображения внешних вещей» (РНК44). В «Опыте» Беркли действительно приводил аргументы в пользу гетерогенности идей зрения и осязания и предлагал теорию зрительного языка. Сами по себе эти концепции не ведут к имматериализму или даже к идеализму. Томас Гоббс, материалист, признавал существование чувственного языка, очень похожего на зрительный язык Беркли: «Знаком является предыдущее событие по отношению к последующему и, наоборот, последующее по отношению к предыдущему, если подобная последовательность была наблюдаема раньше, и, чем чаще такая последовательность была наблюдаема, тем меньше

неуверенности в отношении знака» [Т. Гоббс, 1991, т. 2, с. 20]. Но вот о том, что предметы зрения не могут существовать вне духа, в «Опыте новой теории зрения», Беркли ничего не пишет (такая задача даже не ставится им), в отличие от «Трактата о принципах человеческого знания». То есть, Беркли намеренно не доводит свою аргументацию в «Опыте» до конца, чтобы не отпугнуть публику, заведомо настроенную враждебно ко всему необычному.

Лучше всего суть своей стратегии выразил сам Беркли: «Тот, кто намерен перетянуть другого на свою сторону, должен, как кажется, сначала подстроиться под него и потакать ему в его же собственной манере разговора. С детства мои мысли были непостижимым образом обращены в этом направлении» [G. Berkeley, 1948, vol. 9, p. 153]. Похожую мысль мы находим в записных книжках: «(М.Р.) Мет: допустить существование цвета в темноте, немыслящей личности etc., но не абсолютное существование. Благоразумно исправлять ошибки людей без изменения их языка. Это позволит истине неощутимо попасть в их души» (N185). Таким образом, «стратегия» Беркли предполагала (1) сохранение главных положений имматериализма в секрете до нужного момента и (2) использование привычного для читателя языка для более незаметного подведения его к имматериализму.

Артур Люс, Майкл Айер и Дэвид Берман [D. Berman, 1994, p. 23] придают «стратегии» Беркли важное место в интерпретации его философии. Люс и Айер распространяют ее действие на концептуальную часть философии Беркли. По их мнению, некоторые положения он принимал только потому, что пытался угодить публике, хотя сам их не придерживался. Это можно назвать пунктом (3) «стратегии» Беркли. Польза от признания исследователем этого пункта очевидна: он позволяет разрешить множество противоречий в берклиеведении. Сталкиваясь с ситуацией, когда один текст Беркли противоречит другому, исследователь может заявить, что в одном месте Беркли выражает свое истинное мнение, а в другом – говорит с толпой

на понятном ей языке. Но такой путь интерпретации выглядит довольно опасным. Если мы признаем, что Беркли шел по пути обдуманного обмана, то как мы можем найти то место, где он остановился? В таком случае законной становится такая интерпретация, согласно которой Беркли никогда не публиковал своей истинной философии, а только подводил читателя к ней. Пример подобного необдуманного следования этому предположению о «стратегии» Беркли в истории есть: Дж. Джонстон в начале XX века создал образ Беркли-обманщика, скептика, стремившегося стать лидером свободомыслящих философов своего времени.<sup>18</sup>

Нельзя отрицать, что Беркли заботился о том, чтобы его работы были приняты благосклоннее. На рубеже XVII-XVIII веков еще пылали костры из книг, осужденных к сожжению. В записных книжках Беркли отмечает: «(+)  
N.B. Мое формальное и общее учение не должно быть осуждено Королевским обществом...» (N506). Но желание Беркли не попасть под запрет суда можно объяснить простым здравым смыслом, а не далеко идущими стратегическими планами.

Таким образом, можно признать, что Беркли действительно имел некоторый замысел относительно порядка и стиля преподнесения материала, но, в то же время, он не предполагал вводить в заблуждение кого бы то ни было, и все произведения философа отражают его собственную точку зрения. «Стратегия» Беркли включает в себя пункты (1) и (2) (сохранение главных

---

<sup>18</sup> «Общий философский подход Беркли настолько похож на подход деистов, что трудно избежать заключения (хотя это предположение не подкреплено серьезными аргументами), что в студенческие годы он мог бы сделать выбор в их пользу. Поступи он так, он, определенно, стал бы куда более опасным [философом] чем любой из них. ... И, если продолжить это простое рассуждение еще на один шаг, то не кажется невозможным, что, если бы не было Толанда, Беркли мог бы быть лидером свободомыслящих [философов] восемнадцатого века... [Г]ений Беркли был по природе скептическим, и он не смог бы не заметить, как легко было бы применить его теорию для критики не свободомыслия, а христианства» [G. A. Johnston, 1923, p. 336-37].



положений имматериализма в секрете до нужного момента и использование привычного для читателя языка для более незаметного подведения его к имматериализму), но не (3) (признание в угоду публике некоторых положений, не разделяемых самим философом). От последнего пункта необходимо отказаться в силу его слабости и опасности для всей методологии берклиеведения. Тем не менее, некоторые современные авторы придерживаются и тезиса (3), их взгляды будут рассмотрены в четвертой главе.

Как бы то ни было, меры, предпринятые Беркли, не привели к ощутимым результатам. «Трактат» вызвал только негативные отклики в прессе и был встречен, в лучшем случае, недоумением. В 1710 году была опубликована только первая часть работы Беркли. В записной книжке «А» философ упоминает еще вторую и третью части «Трактата» (N508, N583, N878). Они должны были касаться вопросов морали и науки, но так и не были опубликованы. Можно предположить, что это было связано с крахом первой части. О судьбе второй книги Беркли писал Самюэлю Джонсону<sup>19</sup> в 1729 году: «Что касается второй части моего “[Трактата о] принципах человеческого знания”, то тут дело в том, что я уже значительно продвинулся в его написании, но эта рукопись была утеряна примерно 14 лет тому назад во время моей поездки по Италии, и с того времени у меня не было досуга для осуществления такого неприятного дела, как дважды писать на одну и ту же тему» [Дж. Беркли, 1978, с. 523]. Оправдание Беркли выглядит неубедительным, ведь взял же он на себя труд в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» писать на ту же тему, что и в «Трактате». И трудно представить, чтобы у Беркли на протяжении 14 лет не было досуга для завершения своего главного философского произведения. Вероятно, что

---

<sup>19</sup> Самюэль Джонсон (1696-1772) – американский философ и просветитель, деятель англиканской церкви. Познакомился с Беркли во время его поездки в Америку. Джонсон стал одним из немногих последователей философии Беркли. Известен как первый президент Кингз-колледжа – Колумбийского университета.

Беркли в определенный момент отказался от идеи публикации второй и третьей частей «Трактата», а их содержание распределил по другим опубликованным произведениям.

## §2. Два простых аргумента в пользу Принципа

Как мы знаем из философских заметок Беркли, ко времени написания «Трактата о принципах человеческого знания» он был убежден в истинности своего Принципа «*esse* есть *percipi*», а также в том, что материальной субстанции не существует. Теперь Беркли должен был убедить в этом читателей. Хотя у него и был аргумент в пользу Принципа, изложенный в N378, который, похоже, некоторое время казался ему вполне приемлемым, в «Трактате о принципах человеческого знания» Беркли не использует ни этот аргумент, ни какое бы то ни было развернутое доказательство Принципа. При этом сам Принцип вводится автором уже в §3 «Трактата». Попытаемся проследить путь Беркли, так быстро приведший его к главному Принципу имматериализма.

«Трактат о принципах человеческого знания» начинается с классификации объектов познания: «Для всякого, кто обзорекает объекты человеческого познания, очевидно, что они суть либо идеи, действительно воспринимаемые чувствами, или такие, которые воспринимаются через обращение к страстям и действиям ума, или, наконец, идеи, сформированные с помощью памяти и воображения, соединяющего, разделяющего или просто репрезентирующего те, что были изначально восприняты указанными выше путями» (РНК1).<sup>20</sup> В РНК2 Беркли констатирует, что «рядом с этим бесконечным разнообразием идей или предметов знания» существует познающий их ум. Из РНК2 видно, что под «объектами человеческого знания» в РНК1 Беркли подразумевает именно идеи. Многие философы Нового времени разделяли мнение, что именно идеи являются непосредственными объектами нашего познания. Локк, например, писал: «Все, что ум воспринимает в себе и что есть

---

<sup>20</sup> Цитата дается в переводе автора диссертации.

непосредственный объект восприятия, мышления или понимания, я называю идеею...» [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 183].

Беркли делит идеи на три класса. Следуя за Д. Дикером, мы можем перефразировать процитированную часть первого параграфа «Трактата» следующим образом: «Все объекты человеческого знания суть либо (а) идеи воспринятые чувствами, либо (b) идеи, воспринятые через интроспекцию, либо (с) сложные идеи, образованные при помощи операций над (а) и (b). Как мы видели, в “Опыте” Локк действительно иногда высказывает утверждения, которые, как кажется, ограничивают рамки человеческого познания только идеями, и мы можем также различить [в РНК1] деление идей Локка на простые идеи ощущения, простые идеи рефлексии и сложные идеи. В этом смысле, отправная точка Беркли оказывается полностью локкианской» [G. Dicker, 2011, p. 68]. Идеи реальных вещей соответствуют классу (а). Идеи группы (b) – идеи рефлексии. Класс идей (с) – это идеи памяти и воображения, и Дикер ошибочно относит все идеи группы (с) к сложным. Д. Дикер и С. Риклесс отмечают сходство между приведенной классификацией и делением идей, предложенным Локком в «Опыте о человеческом разумении»: «В РНК1 ... Беркли делит объекты человеческого знания на три взаимоисключающих и исчерпывающих категории: идеи ощущений, идеи рефлексии и идеи памяти и воображения» [S.C. Rickless, 2013, p. 121].

Прежде всего, нужно отметить, что Локк нигде не дает именно такого трехчастного деления идей. С другой стороны, Беркли, как и любой читатель Локка, мог легко составить подобную классификацию из отдельных его высказываний, тем более что она ничуть не искажает букву «Опыта о человеческом разумении». Первый класс идей, выделенный Беркли, включает в себя «идеи, действительно воспринимаемые чувствами», которые, по предположению Дикера и Риклесса, соответствуют идеям ощущений у Локка. В эту группу попадает, например, простая идея красного. Но по Беркли идея красного цвета не может быть сама по себе отнесена к

первой группе. Мы можем это сделать только в том случае, если указанная идея действительно нами воспринимается, а если мы припоминаем или воображаем нечто красное, то эта идея должна быть отнесена к третьему классу идей, «сформированных с помощью памяти и воображения». По Локку же, воображаемая идея красного остается идеей ощущения по происхождению и должна быть отнесена к двум категориям (1) И (3). Уже этот простой пример демонстрирует, что классификация Беркли не калькирует локковскую, как это может показаться на первый взгляд.

В РНК1 Беркли классифицирует идеи по двум признакам. Первый – создаются ли они при участии человеческого ума. Второй – создаются ли они по сознательному желанию конечного духа. В таком случае, первый класс идей – идеи реальных объектов – включает в себя те, что создаются без участия конечных духов и без их сознательного желания. Второй класс идей – идеи рефлексии – это те идеи, которые создаются при участии конечных умов, но без их сознательного желания. Идеи памяти и воображения – третий класс идей – создаются при участии конечных духов произвольно. Эта таксономия подразумевает еще одну группу идей – идеи, создаваемые без участия конечных духов, но по их желанию. Такие идеи представляли бы собой реальные вещи, создаваемые и уничтожаемые как по волшебству. Нельзя сказать, что Беркли полностью исключает существование таких спонтанно возникающих реальных идей, ведь он допускает чудеса, что даже провозглашается одним из преимуществ имматериализма (РНК84).

Беркли продолжает §1 «Трактата»: «Посредством зрения я составляю идеи о свете и цветах, об их различных степенях и видах. Посредством осязания я воспринимаю твердое и мягкое, теплое и холодное, движение и сопротивление, и притом более или менее всего этого в отношении как количества, так и степени. Обоняние дает мне запахи; вкус – ощущение вкуса; слух – звуки во всем разнообразии по тону и составу. Так как различные идеи наблюдаются вместе одна с другою, то их обозначают одним

именем и считают какой-либо вещью. Например, наблюдают соединенными вместе определенный цвет, вкус, запах, форму, консистенцию, – признают это за отдельную вещь и обозначают словом “яблоко”, другие собрания идей составляют камень, дерево, книгу и тому подобные чувственные вещи, которые, смотря по тому, приятны они или неприятны, вызывают страсти ненависти, радости, горя и т.п.» (РНК1). Во второй части РНК1 Беркли совершает незаметную терминологическую подмену: если сначала он говорит об идеях как об объектах человеческого познания, то потом он начинает обсуждать идеи как составные части воспринимаемых объектов. «Тот факт, что Беркли помещает этот пассаж сразу за своим утверждением, что объекты познания включают идеи трех разных классов, в том числе и идеи ощущений, предполагает, что он без обсуждения (но и без четкого выражения) принимает [утверждение], что все чувственные качества (включая свет и цвета, тяжесть и мягкость, жар и холод, движение и сопротивление, запахи, вкусы и звуки) – это идеи» [*Ibid.*, p. 122]. Действительно, материалист-локкианец согласился бы с Беркли, что все объекты нашего познания – это идеи. Но форма, вкус и запах, составляющие яблоко, – это в том числе качества самого яблока, существующие независимо от ума и вызывающие соответствующие идеи. Р. Фогелин так комментирует РНК1: «Важно осознать всю силу этого утверждения: Беркли говорит, что природа объекта восприятия полностью исчерпывается его бытием как собрания идей различных качеств или свойств. Ничто больше не относится к объекту, кроме них. Беркли не предлагает никаких аргументов в поддержку этого центрального тезиса, похоже, считая его слишком очевидным, чтобы он нуждался в обосновании» [*R. Fogelin, 2001, p. 32*].

Далее Беркли провозглашает, что «рядом с этим бесконечным разнообразием идей или предметов знания существует равным образом нечто познающее или воспринимающее их и производящее различные действия, как-то: хотение, воображение, воспоминание. Это познающее деятельное существо есть то, что я называю умом, духом, душою или мной самим. Этими словами

я обозначаю не одну из своих идей, но вещь, совершенно отличную от них, в которой они существуют, или, что то же самое, которой они воспринимаются, так как существование идеи состоит в ее воспринимаемости» (РНК2). В последней фразе уже выражен Принцип Беркли.

В §3 «Трактата» Беркли формулирует свой Принцип в классической форме: «Все согласятся с тем, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И не менее очевидным кажется то, что различные ощущения или идеи, запечатленные в чувственности, как бы смешаны или соединены они ни были между собой (т.е. какие бы предметы ни образовали), не могут существовать иначе как в духе, который их воспринимает. Я полагаю, что каждый может получить интуитивное знание об этом, если обратит внимание на то, что подразумевается под термином “существует” в его применении к ощущаемым вещам. Когда я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, то это значит, что я вижу и ощущаю его; и если б меня не было в моей комнате, то я сказал бы, что стол существует, понимая под этим, что, если бы я был в своей комнате, то я мог бы воспринимать его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его. Здесь был запах – это значит, что я его обонял; был звук – значит, что его слышали; были цвет или форма – значит, они были восприняты зрением или осязанием. Это все, что я могу разуметь под такими или подобными выражениями. Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, кажется совершенно непостижимым. Их *esse* есть *percipi*, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей»<sup>21</sup> (РНК3).

В первых трех параграфах «Трактата о принципах человеческого знания» Беркли предлагает первый простой аргумент в пользу своего Принципа:

---

<sup>21</sup> Цитата дается в переводе автора диссертации.

- 1) Воспринимаемые объекты – это собрания воспринимаемых качеств.
- 2) Воспринимаемые качества – это идеи.
- 3) Воспринимаемые объекты – это идеи.

Материалист – оппонент Беркли – может согласиться с посылкой (1), но почему он должен принимать посылку (2)? В §§9-16 Беркли останавливается на этом вопросе: «Некоторые делают различие между первичными и вторичными качествами. Под первыми они подразумевают протяжение, форму, движение, покой, вещественность или непроницаемость и число, под вторыми – все прочие ощущаемые качества, как, например, цвета, звуки, вкусы и т.п. Они признают, что идеи, которые мы имеем о последних, несходны с чем-либо, существующим вне духа или невоспринятым; но утверждают, что наши идеи первичных качеств суть отпечатки или образы вещей, существующих вне духа в немыслищей субстанции, которую они называют материей» (РНК9). Беркли правомерно утверждает, что, по мнению его оппонентов, идеи вторичных качеств не сходны ни с чем существующим вне духа. Но он, снова совершая подмену понятий, делает вывод, что и сами вторичные качества не существуют вне духа, предполагая, что с этим все согласятся. Хотя Локк о вторичных качествах говорит, что «они суть только сила в телах, называемых нами по ним, производить в нас эти ощущения: и сладкое, синее или теплое в идее, есть не что иное, как определенные плотность, фигура и движение невоспринимаемых частей в телах самих по себе, называемые нами так».<sup>22</sup> Для того чтобы опровергнуть Локка, Беркли должен продемонстрировать, что идеи вторичных качеств не происходят от материальных частиц, расположенных и движущихся определенным образом, например, доказав, что материи вообще не существует.

Далее Беркли переходит к обсуждению первичных качеств. Аргумент Беркли против их возможного существования вне духа сводится к двум пунктам:

---

<sup>22</sup> Цитата дается в переводе автора по [J. Locke, 1996, p. 51].

либо эти первичные качества не могут существовать отдельно от вторичных (РНК10), либо эти предположительные качества вообще не являются таковыми («большое и малое, быстрое и медленное» в РНК11, число в РНК12-13). Если аргумент в пользу того, что первичные качества существуют только как идеи, опирается на соответствующий аргумент о вторичных качествах, то он также слаб, как и первый. И Беркли сам это признает: «Правда, должно сознаться, что этот способ аргументации доказывает не столько то, что нет протяжения или цвета во внешнем предмете, сколько то, что мы не познаем посредством ощущения истинных протяжения или цвета предмета» (РНК15).

Таким образом, для обоснования посылки (2) Беркли должен доказать, что ни идеи вторичных, ни идеи первичных качеств не происходят от невоспринимаемых объектов, а это именно тот тезис, который должен быть подкреплён Принципом Беркли. То есть первый простой аргумент содержит в себе порочный круг.

В РНК4 Беркли приводит ещё один короткий довод (второй простой аргумент) в пользу Принципа: «Станным образом среди людей преобладает мнение, что дома, горы, реки, одним словом, чувственные вещи имеют существование, природное или реальное, отличное от того, что их воспринимает разум. Но с какой бы уверенностью и общим согласием ни утверждался этот принцип, всякий, имеющий смелость подвергнуть его исследованию, найдет, если я не ошибаюсь, что данный принцип заключает в себе явное противоречие. Ибо, что же такое эти вышеупомянутые объекты, как не вещи, которые мы воспринимаем посредством чувств? А что же мы воспринимаем, как не свои собственные идеи или ощущения? И разве же это прямо-таки не нелепо, что какие-либо идеи или ощущения, или комбинации их могут существовать, не будучи воспринимаемы?» (РНК4).

Более формально второй простой аргумент можно выразить так:



- 1) Мы воспринимаем обычные объекты (дома, деревья и т.п.)
- 2) Мы воспринимаем только идеи.
- 3) Обычные объекты – это идеи.

Л. Даунинг называет этот аргумент «центральным аргументом Беркли» [L. Downing, 2013]. Действительно, он безошибочен с логической точки зрения. Посылка (1) выглядит бесспорной, посылка (2), как было показано выше, также не оспаривалась главными оппонентами Беркли. «Однако Беркли признает, что у этих философов [Декарта и Локка] есть очевидный ответ на этот аргумент. Этот ответ блокирует заключение Беркли в пункте (3) путем различения двух видов восприятия: непосредственного и опосредованного. Так, посылки (1) и (2) заменяются утверждениями, что (1') мы опосредованно воспринимаем обычные объекты, тогда как (2') непосредственно мы воспринимаем только идеи. Из этих утверждений никакого идеалистического заключения, конечно, не следует» [Ibid.]. Для того чтобы отразить это возражение, Беркли должен показать, что обычные объекты воспринимаются непосредственно. В «Трактате о принципах человеческого знания» он этого не делает.

Д. Дикер выдвигает еще один довод против второго простого аргумента: по его мнению, некоторые материалисты-современники Беркли не согласились бы с посылкой (2). Локк, как утверждает Дикер, не отрицал, что мы воспринимаем материальные тела, а не только идеи, происходящие от них. Дикер опирается на цитаты из Локка: «[О]тдельный человек может познать существование всякой другой вещи лишь в том случае, когда она реальным воздействием на него становится предметом его восприятия... [Н]икто, я думаю, всерьез не может быть таким скептиком, чтобы не иметь уверенности в существовании вещей, которые он видит и осязает» [Дж. Локк, 1985, т. 2, с. 109-110]. Дикер полагает, что под вещью, которая реальным воздействием становится предметом восприятия, и вещью, которую человек видит и осязает, Локк имеет в виду именно материальный объект [G. Dicker, 2011, р.

69]. Но цитата, на которую опирается Дикер, взята из одиннадцатой главы четвертого тома «Опыта» Локка под названием «О нашем познании существования других вещей». В этой главе Локк не рассматривает вопрос о том, что является объектом восприятия, а концентрируется на проблеме нашего знания о материальных вещах, и отмечает, что это знание не в высшей степени достоверно. Беркли имел полное право считать, что по Локку идеи являются единственными объектами восприятия в собственном смысле слова, и, учитывая многочисленные противоречия отдельных высказываний Локка в «Опыте», игнорировать те немногочисленные фрагменты, где он предположительно утверждает, что материальные тела также могут непосредственно восприниматься.

Завершить рассмотрение двух простых аргументов Беркли в РНК1-4 можно комментарием С. Риклесса: «Аргументы Беркли основываются на трех противоречивых положениях: что все, воспринимаемое чувствами, – это идеи, что чувственные объекты – это собрания чувственных качеств, и что чувственные качества – это идеи. Без обоснования этих принципов Беркли не мог ожидать, что его читатели будут убеждены в истинности идеализма» [S.C. Rickless, 2013, p. 127]. Два простых аргумента Беркли в «Трактате о принципах человеческого знания» оказываются малоубедительными, но они имеют потенциал, использованный Беркли в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом».

### **§3. «Семантический» и «контрольный» аргументы Беркли**

Исследователи выделяют в «Трактате о принципах человеческого знания» еще несколько возможных доказательств Принципа, которые на поверку оказываются еще слабее двух простых аргументов.

Для обоснования главного положения имматериализма Беркли приводит отдельный довод в РНК3: «Все согласятся с тем, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И не менее очевидным кажется то, что различные ощущения или идеи,

запечатленные в чувственности, как бы смешаны или соединены они ни были между собой (т.е. какие бы предметы ни образовали), не могут существовать иначе как в духе, который их воспринимает. Я полагаю, что каждый может получить интуитивное знание об этом, если обратит внимание на то, что подразумевается под термином “существует” в его применении к осязаемым вещам». Д. Дикер называет этот довод «аргументом от значения “существования”» [G. Dicker, 2011, p. 73], С. Риклесс обозначает его «семантическим аргументом» [S.C. Rickless, 2013, p. 93]. Беркли апеллирует к здравому смыслу и интуиции читателя и предлагает ему самому выяснить, что он подразумевает под словом «существовать».

В РНК6 Беркли повторяет: «Некоторые истины столь близки и очевидны для ума, что стоит лишь открыть глаза, чтобы их увидеть. Такой я считаю ту важную истину, что весь небесный хор и все убранство земли, одним словом, все вещи, составляющие Вселенную, не имеют существования вне духа...» (РНК6). Здесь речь идет уже не о значении слова «существовать», Беркли открыто утверждает, что Принцип – это очевидная истина. Беркли всерьез полагался на «семантический аргумент» и действительно считал, что Принцип может быть постигнут интуитивно. Истоки такой уверенности Беркли кроются в его философских дневниках.

Пожалуй, одним из сильнейших убеждений Беркли было то, что он, в отличие от других философов Нового времени – главным образом Локка, – погрязших в скептицизме, защищает здравый смысл. Носителем здравого смысла является «толпа» (the mob, the vulgar), отличающаяся от ученых тем, что она не знает философии и философских предрассудков. В записных книжках Беркли отчетливо проговаривает, к какому лагерю (ученым или толпе) он относится: «(М.Р) Все вещи в Писании, [оказавшиеся] на стороне толпы против ученых также на моей стороне. Я во всем на стороне толпы» (N405).

Философы своими теориями только «поднимают пыль», за которой бывает трудно рассмотреть истину, доступную каждому человеку, способному непредвзято взглянуть на вещи. Поэтому метафизика, ведущая к скептицизму, должна быть буквально изгнана, о чем Беркли пишет в одной из поздних заметок: «Мет: постоянно избавляться от метафизики etc. и призывать людей назад к здравому смыслу» (N751).

В отличие от философа, неученый человек далек от скептицизма, он уверен в своем знании. Например, он знает, что воспринимаемые им объекты являются внешними по отношению к нему и существуют реально. Беркли интерпретирует это положение здравого смысла в свою пользу: толпа не отличает существование внешнего объекта от его воспринимаемости. «(М.Е) [...] мнение толпы согласуется с моим, если тщательно исследовать значение и определение слова “существование”, которое не есть простая идея отличная от ~~вощпрития~~–воспринимания и воспринятости» (N408). «(Е) Я убежден: если бы люди изучили, что они подразумевают под словом “существование”, они бы согласились со мной» (N604). Таким образом, путь к Принципу, по Беркли, можно найти через интуиции обыденного языка. Но Беркли не считал здравый смысл последней инстанцией, для него это скорее индикатор истинности философских доктрин: если учение не соответствует здравому смыслу, то оно, скорее всего, ложное.

Насколько действенным оказывается обращение Беркли к здравому смыслу в случае с «семантическим аргументом»? По мнению Беркли, термин «существование» в отношении объекта X обозначает, что (1) либо я воспринимаю объект X, либо (2) при определенных условиях я бы воспринимал объект X, либо (3) кто-то другой воспринимает объект X. Но для дальнейших рассуждений ему нужен более сильный тезис. Дальше Беркли будет опираться на положение, что термин «существование» по отношению к воспринимаемым вещам сводится исключительно к этим трем пунктам, а с точки зрения здравого смысла это не столь очевидно. Ведь

здравому смыслу не противоречит утверждение, что может существовать материальный объект, вызывающий в нас идеи, но сам отличный от этих идей, то есть возможна некоторая четвертая альтернатива. Для того чтобы сделать свой аргумент действенным, Беркли должен показать, что не может быть других вариантов значения «существования», соответствующих здравому смыслу.

Беркли частично это делает: он рассматривает предположения, что материя может быть субстратом или «подпоркой» идей, поводом к их возникновению, «неизвестным нечто» и другие (РНК17, РНК68, РНК80). Против подобных гипотез Беркли выдвигает возражение, что они скрывают в себе противоречие; это возражение будет рассмотрено отдельно. Также Беркли в каждом случае констатирует, что выдвинутые предположения лишены смысла: «[Р]ассматривая обе части или ветви значения слов “материальная субстанция”, я убеждаюсь, что с ними вовсе не связывается никакого отчетливого смысла» (РНК17); «[В]ы можете, если это так уже вам хочется, употреблять слово “материя” в том смысле, в каком другие люди употребляют слово “ничто”, и таким образом делать эти термины однозначными в вашем способе выражения» (РНК80).

Предположим, что Беркли рассмотрел все возможные альтернативные значения термина «существовать» и убедительно доказал их неприемлемость. Спасет ли это его «семантический аргумент»? Д. Дикер доказывает, что нет [G. Dicker, 2011, p. 74]. Согласно тезису Беркли утверждение «объект X существует» эквивалентно нестрогой дизъюнкции «(1) или (2) или (3)». Это утверждение будет истинным, если хотя бы один из членов дизъюнкции истинен. Допустим, истинно (2), а (1) и (3) ложно: я не воспринимаю объект X, при определенных условиях я бы воспринимал объект X, никто другой не воспринимает объект X. По определению объект X существует, но для Беркли этого недостаточно. В РНК3 он, как кажется, оставляет возможность существования объекта без актуального восприятия:

«Здесь был запах – это значит, что я его обонял; был звук – значит, что его слышали; были цвет или форма – значит, они были восприняты зрением или осязанием». Но изменим прошедшее время на настоящее и представим, что где-то сейчас существует объект актуально никем не воспринимаемый.<sup>23</sup> Это не противоречит здравому смыслу, но признание этого поставило бы под удар всю систему Беркли. По Беркли существование идеи состоит в том, что она актуально воспринимается. Если идеи «в действительности не восприняты мной или не существуют в моем уме или уме какого-либо другого сотворенного духа, они либо вовсе не имеют существования, либо существуют в уме какого-либо вечного духа...» (РНК6). Таким образом, объект X существует, по Беркли, только при выполнении условия (1) или (3): либо когда он актуально воспринимается мной, либо когда он актуально воспринимается другим духом. Такое понятие «существования» так же далеко от здравого смысла и интуиций обыденного языка, как и понятие материальной субстанции, критикуемое Беркли. «Семантический аргумент» оказывается бездейственным.

Р. Фогелин отстаивает точку зрения, что вся аргументация Беркли в первых параграфах «Трактата о принципах человеческого знания» основана на интуитивных положениях: «То, что это интуитивный аргумент, объясняет две вещи: его краткость и его абсолютную убедительность с точки зрения Беркли. ... Более того, из-за его (предположительной) непосредственности и простоты, [Беркли] считал, что обращения к интуиции способны превзойти все альтернативные рассуждения; Беркли несколько раз это утверждает, иногда сталкиваясь с трудностями при ответе на убедительные возражения» [R. Fogelin, 2001, p. 31]. Позиция Фогелина находит подтверждение в тексте «Трактата о принципах человеческого знания». Беркли действительно

---

<sup>23</sup> Уинклер обращает внимание на этот прием Беркли в РНК3 – использование прошедшего времени. Уинклер показывает, что, если высказывания Беркли перевести в настоящее время, то «семантический аргумент» рухнет. [K.P. Winkler, 1989, p. 177].

избирает самый короткий путь для введения читателя в философию имматериализма, однако, это не означает, что у него нет других аргументов в пользу своей теории.

В РНК 22-23 можно найти еще один предположительный аргумент в пользу Принципа. Исследователи чаще всего называют его «контрольным аргументом»<sup>24</sup> Беркли. Он звучит так: «Я боюсь дать повод думать, что излишне многословен в рассуждениях по этому предмету, ибо к чему распространяться о том, что может быть с полнейшей очевидностью доказано в одной или двух строках каждому, кто мало-мальски способен к размышлению? Вам стоит только вникнуть в свои собственные мысли и испытать таким образом, в состоянии ли вы представить себе возможным, чтобы звук, форма, движение и цвет существовали вне духа, или невоспринятые. Этот простой опыт покажет вам, что ваше утверждение включает в себе полнейшее противоречие. Сказанное в такой степени верно, что я согласен поставить решение всего вопроса в зависимость от результата этого опыта. Если вы найдете возможным лишь представить себе, будто протяженная подвижная субстанция, или вообще какая-нибудь идея, или нечто сходное с идеей может иметь иное существование, чем в воспринимающем их духе, то я охотно откажусь от защиты своего положения. А что касается всех тех спутников внешних тел, которых вы признаете, то я допущу их существование, хотя вы не будете в состоянии привести мне ни оснований, по которым вы думаете, что они существуют, ни указать цели, которой они должны служить, если предположить, что они существуют. Я говорю, что простая возможность истины вашего мнения будет признана мной за доказательство его истины.

---

<sup>24</sup> Термин «master argument» был введен Андре Галуа в 1974 году [A. Gallois, 1974]. Словосочетание «master argument» неточно переводится на русский язык как «контрольный аргумент», чтобы отличить его от других аргументов Беркли.

Но, скажете вы, без сомнения, для меня нет ничего легче, как представить [imagine] себе, например, деревья в парке или книги в кабинете, никем не воспринимаемые. Я отвечу, что, конечно, вы можете это сделать, в этом нет никакого затруднения; но что же это значит, спрашиваю я вас, как не то, что вы образуете в своем духе известные идеи, называемые вами книгами и деревьями, и в то же время упускаете образовать идею того, кто может их воспринимать? Но разве вы сами вместе с тем не воспринимаете или не мыслите их? Это не приводит, следовательно, к цели и показывает только, что вы обладаете силой воображать или образовывать идеи в вашем духе, но не показывает, чтобы вы могли представить себе возможность существования предметов вашего мышления вне духа. Чтобы достигнуть этого, вы должны были бы представить себе, что они существуют непредставляемые и немислимые, что, очевидно, противоречиво. Прибегая к самому крайнему усилию для представления себе существования внешних тел, мы достигаем лишь того, что созерцаем наши собственные идеи. Но, не обращая внимания на себя самого, дух впадает в заблуждение, думая, что он может представлять и действительно представляет себе тела, существующие без мысли вне духа, хотя в то же время они воспринимаются им, или существуют в нем. Достаточно небольшой доли внимания для того, чтобы убедиться в истине и очевидности сказанного здесь и уничтожить необходимость настаивать на каких-либо других доказательствах против существования материальной субстанции» (РНК22-23).

Многие авторы обращают внимание на слабость этого рассуждения: логическая несостоятельность аргументации Беркли была показана в статье А. Прайора еще в 1955 году [A. Prior, 1955]. Из-за этого многие авторы вообще не рассматривают это рассуждение как аргумент что-либо доказывающий [I.C. Tipton, 1974, p. 161; J.L. Mackie, 1976, p. 52; G. Dicker, 2011, p. 139-46]. Другие пытаются придать ему логическую строгость в контексте философии Беркли: Д. Парк связывает этот аргумент с антиабстракционизмом Беркли [D. Park, 1981, p. 231-41], М. Айерс связывает



«контрольный аргумент» с утверждением Локка, что материальные объекты сами по себе не могут восприниматься [*G. Berkeley*, 1975, p. xii-xiii], С. Риклесс показывает, что аргумент действует при условии, что мы принимаем некоторые допущения, введенные Беркли в предыдущих параграфах (например, что обычные вещи – это собрания идей) [*S.C. Rickless*, 2103, p. 136]. Но даже эти исследователи признают, что сам по себе этот аргумент неэффективен.

Попробуем более формально рассмотреть «контрольный аргумент». Тезис, вкладываемый Беркли в уста своих оппонентов, звучит так: «Субъект S представляет актуально невоспринимаемый объект X». Здесь X – это любой обычный чувственно воспринимаемый объект (стол, книга, дерево и т.п.) Далее Беркли отождествляет представление и восприятие, что ведет к противоречию: «Субъект S воспринимает актуально невоспринимаемый объект X». Следовательно, изначальное предположение неверно. Чтобы снять противоречие мы должны отказаться либо от утверждения, что субъект S представляет объект X (а это главное условие всего мысленного эксперимента), либо от утверждения, что объект X невоспринимаемый, что ведет к заключению: «Субъект S воспринимает актуально воспринимаемый объект X». От этого Беркли переходит к заключению «Объект X существует, будучи воспринимаемым».

В последнем пункте рассуждения Беркли опирается на важнейшую аксиому своей философии: непостижимость влечет за собой невозможность существования и наоборот. Раз невоспринимаемый объект непредставим, значит он не может существовать. Предлагая читателю самому представить невоспринимаемый объект, Беркли использует глагол «to conceive», но потом заменяет его на глагол «воображать» (to imagine). Два эти слова близки по значению, однако в разнице между ними важна для Беркли. Глагол «to conceive» можно перевести как «постигать» (в том числе без помощи чувств). В то же время глагол «to imagine», переводимый как «воображать», несет

явную чувственную окраску. Этот сдвиг в терминологии играет на руку Беркли: представить невоспринимаемый объект в смысле глагола «to conceive» можно, скажем, через описание, а вообразить (to imagine) объект можно только через идею. А воображение является для Беркли формой восприятия. Однако, такая терминологическая подмена является незаконной даже в философии Беркли. Например, мы не можем вообразить (to imagine) тысячеугольник, однако это не ведет к отрицанию существования тысячеугольников. В то же время, мы можем постигнуть (to conceive) такую геометрическую фигуру, не представляя ее в воображении.

З. Сабо критикует подобную линию аргументации на том основании, что Беркли использует глаголы «to conceive» (постигать) и «to perceive» (воспринимать) как синонимы [Z.G. Szabo, 2005, p. 466]. Хотя в большинстве случаев они взаимозаменяемы, ряд примеров показывает, что первый глагол имеет более широкое значение в терминологии Беркли, чем второй. В «Трактате о принципах человеческого знания» Беркли пишет: «[М]ы познаем (conceive) идеи, находящиеся в других умах или духах, посредством наших собственных...» (PHK140). В данном случае, замена слова «познаем» на глагол восприятия невозможна, так как мы не можем воспринимать идеи, находящиеся в уме другого человека. В «Трех разговорах» Филонус обращается к Гиласу с такими словами: «[М]ожешь ли ты, признав, что движение не есть действие, представить (conceive) себе какое-нибудь действие вне хотения (volition)...» [Дж. Беркли, 1978, с. 309]. Представить действие духа в смысле восприятия, то есть через идею, по Беркли нельзя. Мы можем заключить, что по Беркли все воспринимаемое постижимо, но не все постижимое воспринимаемо.

Таким образом, «контрольный аргумент» в лучшем случае доказывает, что мы не в состоянии вообразить невоспринимаемую вещь. При этом остается возможность того, что невоспринимаемый объект может быть представлен, к примеру, через описание. Беркли мог бы возразить, что такое описание

должно скрывать в себе противоречие. Тогда описываемый объект должен стать непостижимым никаким способом. Для примера возьмем случай уже разобранный выше: существует объект X, который актуально никем не воспринимается, но который был бы воспринят субъектом S при определенных условиях (скажем, если бы S находился в комнате, где находится объект X). Само по себе это описание не содержит никакого противоречия. Оно противоречит только ранее установленному Беркли Принципу: существовать и быть воспринимаемой для вещи – одно и то же. Значит, чтобы показать, что невоспринимаемый предмет непостижим в смысле *to conceive*, Беркли должен включить в рассуждение сам Принцип.

Некоторые авторы отмечают, что, если бы аргумент действовал, то он бы вел к слишком сильному заключению, а именно, что объект X существует, только тогда, когда его воспринимаю я сам [*I.C. Tipton*, 1974, p. 161; *G. Dicker*, 2011, p. 142]. Но представленные выше рассуждения позволяют нам принять за S любого субъекта (конечного или бесконечного), что, в случае истинности всего аргумента, прямо приводит нас к Принципу: «Объект X существует, если он актуально воспринимается мной или любым другим духом S».

Несмотря на всю слабость этого аргумента, он играет свою роль в «Трактате». Аргумент преподносится в форме вызова оппонентам Беркли: «Сказанное в такой степени верно, что я согласен поставить решение всего вопроса в зависимость от результата этого опыта. ... Я говорю, что простая возможность истины вашего мнения будет признана мной за доказательство его истины» (РНК22). То есть Беркли предлагает читателю выдвинуть свой сильнейший довод против имматериализма, который, похоже, приходит в голову всякому, кто берется за чтение «Трактата о принципах человеческого знания». На деле Беркли рассматривает не свой аргумент в пользу имматериализма, а возможный аргумент читателя против него. И, если у него и не получается показать полное бессилие этого контраргумента, то, по

крайней мере, Беркли перекладывает груз доказательства на плечи оппонентов: попробуйте теперь опровергнуть то, что было изложено в первых 20 параграфах. Такой ход, по крайней мере, должен заставить читателя усомниться в своих собственных убеждениях и подтолкнуть его к интуитивным принципам философии Беркли. «Контрольный аргумент», будучи весьма сомнительным доказательством Принципа, предстает скорее как контратака Беркли на материализм.<sup>25</sup>

#### §4. Главный аргумент Беркли против материальной субстанции. Принцип подобия

В первых четырех параграфах «Трактата о принципах человеческого знания» Беркли вводит два основополагающих принципа своей философии: Принцип «*esse* есть *percipi*» и положение о существовании духов, воспринимающих идеи.

Уже в параграфе 7 «Трактата» Беркли констатирует, что материи не существует: «Из сказанного очевидно, что нет иной субстанции, кроме духа или того, что воспринимает; но для более полного доказательства этого положения надо принять в соображение, что ощущаемые качества суть цвет, форма, движение, запах, вкус и т.п., т.е. идеи, воспринятые в ощущениях. Между тем очевидное противоречие заключается в предположении, будто идея заключается в невоспринимаемой вещи, ибо иметь идею значит то же самое, что воспринимать; следовательно, то, в чем существуют цвет, форма и т.п., должно их воспринять; из этого ясно, что не может быть немыслящей субстанции или немыслящего субстрата этих идей» (РНК7). Как видно из процитированного параграфа, Беркли понимает под материей нечто невоспринимаемое, невоспринимающее и немыслящее. Более точного

---

<sup>25</sup> Такую роль «контрольному аргументу» приписывают К. Уинклер [K.P. Winkler, 1989, p. 177] и Ж. Томас [J. Thomas, 2006, p. 353]. Эта интерпретация оправдывает неточный перевод «master argument» как «контрольный аргумент»: действительно, рассуждение Беркли оказывается не доказательством его теории, а своеобразным контрольным тестом на ее истинность.

определения материальной субстанции Беркли и не требуется: ему достаточно выделить ее ключевые свойства, признаваемые его главными оппонентами – локкианцами и картезианцами.

Изложение аргумента Беркли против материальной субстанции следовало бы начать с демонстрации того, что существование материи не необходимо: «Предположите – возможности чего никто не может отрицать – ум, который без содействия внешних тел воспринимает такой же ряд ощущений или идей, как и вы, запечатлеваемый в нем в том же порядке и с такой же живостью. Я спрашиваю: разве этот ум не имеет такого же основания верить в существование телесных субстанций, представляемых его идеями и возбуждаемых в нем ими, какое можете иметь и вы для того, чтобы иметь такую же веру? Сказанное не подлежит сомнению, и достаточно одного этого рассуждения для того, чтобы каждый здравомыслящий человек усомнился в силе аргументов, какого бы рода они ни были, в подтверждение существования тел вне духа» (РНК20). Как показывает мысленный эксперимент Беркли, мы можем легко представить, что материи не существует. А раз это представимо, значит существование материи не необходимо.

Предположим, что Принцип доказан на основании аргументов, изложенных в РНК1-4 и РНК6. Тогда к отрицанию существования материальной субстанции ведет следующее рассуждение: все, что существует, есть либо идея или комбинация идей, либо дух. Материя не может быть идеей, так как сущность идеи состоит в ее воспринимаемости, а материя не может быть воспринята. Материя не может быть духом, так как дух – это мыслящая вещь, а материя не мыслит. Материя не может быть чем-то третьим, так как существование третьей альтернативы исключается принципами, изложенными в РНК1-4. Значит, материальной субстанции нет.

Р. Фогелин несколько по-другому воспроизводит рассуждения Беркли: «Что касается сущностей, которые мне не даны, они должны быть (а) идеями, (b)

духами, (с) сущностями, отличными от идей или духов. (а) Если они идеи, значит они не могут существовать невоспринятыми, так как противоречиво предполагать обратное. (b) Если они духи, то это, конечно, не несет никакой угрозы имматериализму. (с) Если они ни идеи, ни духи, то мы не можем их постигнуть, и гипотеза об их существовании оказывается “совершенно непостижимой” или полностью лишенной содержания» [R. Fogelin, 1996, p. 334]. Фогелин обращает внимание важный аспект аргументации Беркли – утверждение о непостижимости существования материи: «[Т]о, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, кажется совершенно непостижимым» (РНК3). Это верно не только в отношении материальной субстанции вообще, но и в отношении материальных объектов, которые считаются невоспринимаемыми.

Можно предположить, что утверждение о непостижимости материи основано на теории абстракции Беркли. Действительно, еще в параграфе РНК5 Беркли пишет: «При тщательном исследовании этого предположения, может быть, окажется, что оно в конце концов зависит от учения об абстрактных идеях. Ибо может ли быть более тонкая нить абстрагирования, чем отличие существования ощущаемых предметов от их воспринимаемости так, чтобы представлять их себе как существующие невоспринимаемыми? Свет и цвета, тепло и холод, протяжение и формы, словом, все вещи, которые мы видим и осязаем, – что они такое, как не разнообразные ощущения, понятия, идеи и чувственные впечатления? И возможно ли даже мысленно отделить которую-либо из них от восприятия? Что касается меня, то мне было бы также легко отделить какую-нибудь вещь от себя самой. Правда, я могу мысленно разделить или представлять себе отдельными одну от другой такие вещи, которые я, может быть, никогда не воспринимал чувственно в таком разделении. Так, я воображаю туловище человеческого тела без его членов или представляю себе запах розы, не думая о самой розе. В таком смысле я не отрицаю, что могу абстрагировать, если можно в точном значении слова

называть абстрагированием деятельность, состоящую только в представлении раздельно таких предметов, которые и в действительности могут существовать или восприниматься раздельно. Но моя способность мыслить или воображать не простирается далее возможности реального существования или восприятия. Поэтому, как я не в состоянии видеть или осязать нечто без действительного ощущения вещи, точно так же я не в состоянии помыслить ощущаемые вещь или предмет независимо от их ощущения или восприятия. На самом деле объект и ощущение одно и то же и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого» (РНК5).

Мнения комментаторов расходятся в том, какую роль теория абстракции Беркли играет в его отрицании материальной субстанции. Некоторые авторы подчеркивают тесную связь между антиабстракционизмом и имматериализмом Беркли [*G. Pappas*, 1985; *M. Atherton*, 1987; *M.B. Bolton*, 1987; *R.G. Muehlmann*, 1995 (1); *C.B. Юров*, 1998].<sup>26</sup> Другие доказывают, что аргументация Беркли против материи никак не связана с его теорией абстракции [*K.P. Winkler*, 1989, p. 188-91; *S.C. Rickless*, 2012; *S.C. Rickless*, 2013, p. 104-15]. Самую радикальную позицию занимает З. Сабо: антиабстракционизм и имматериализм противоречат друг другу [*Z. Szabo*, 1995]. Вторая точка зрения представляется более правдоподобной.

В РНК5 Беркли утверждает, что учение о материи зависит от учения об абстрактных общих идеях, существование которых он отрицает. Но из этого не следует, что опровержение теории абстрактных общих идей повлечет за собой отрицание существования материальной субстанции. Беркли рассуждает о том, почему учение о материальной субстанции получило столь

---

<sup>26</sup> Дж. Паппас, пожалуй, в наибольшей степени привержен вере в то, что имматериализм Беркли базируется на его критике абстракции: он утверждает, что Принцип Беркли прямо выводится из отрицания существования общих абстрактных идей [*G.S. Pappas*, 1985]. А. Стролл, критикуя Паппаса, обращает внимание на то, что его гипотеза не подкреплена текстуально, а также на логическую несостоятельность его рассуждений [*A. Stroll*, 1985].

широкое распространение и причину этого он видит в ложном учении об абстрактных идеях.

Предполагаемая идея материальной субстанции – это абстрактная идея. Отсюда следует только то, что идеи материальной субстанции не существует. Согласно теории абстракции Беркли, существуют только конкретные чувственные идеи, но конкретной чувственной идеи материальной субстанции, как и любой субстанции, быть не может. Однако это еще не означает, что существование материальной субстанции невозможно постигнуть, или что ее нет. Беркли неоднократно подчеркивает, что у нас нет и не может быть идеи духовной субстанции (РНК25, РНК135), при этом духи существуют и признаются Беркли вполне познаваемыми. Во втором издании «Трактата о принципах человеческого знания» (1734) Беркли уточняет свои взгляды на возможность познания без идей: «Мы можем сказать, что имеем некоторое знание или понятие о нашем собственном уме, о духах и деятельных существах, о которых, в строгом смысле слова, не имеем идей» (РНК89). Если для постижения духовной субстанции нам достаточно некоторого понятия о ней, то почему нам недостаточно понятия материи?

Как показывает анализ К. Уинклера в его книге, для того, чтобы мы могли признать идею абстрактной и общей, мы должны показать, что такой идеи не существует [К.Р. Winkler, 1989, р. 28-35]. Во Введении к «Трактату о принципах человеческого знания» Беркли рассматривает примеры абстрактных общих идей и показывает, что они не могут существовать, указывая на их противоречивость: «Что может быть легче для каждого, чем немного вникнуть в свои собственные мысли и затем испытать, может ли он достигнуть идеи, которая соответствовала бы данному здесь описанию общей идеи треугольника, который ни косоуголен, ни прямоуголен, ни равнобедрен, ни равнобедрен, ни неравнобедрен, но который есть вместе и всякий, и никакой из них» (I13). То есть для того, чтобы доказать, что идея материи абстрактная и общая, нужно сначала продемонстрировать, что такая



идея не может существовать, указав на противоречие в ее описании. Именно о таком противоречии в понятии материи неоднократно говорит Беркли. При этом противоречие в понятии влечет за собой невозможность существования объекта в принципе.

Беркли понимает под материей нечто невоспринимаемое, невоспринимающее и немыслящее. Но в самой этой формулировке никакого противоречия нет: о материи не утверждается, что она воспринимается и не воспринимается одновременно, или что она одновременно мыслит и не мыслит. Обратимся еще раз к РНК7: «Между тем очевидное противоречие заключается в предположении, будто идея заключается в невоспринимаемой вещи, ибо иметь идею значит то же самое, что воспринимать; следовательно, то, в чем существуют цвет, форма и т.п., должно их воспринять; из этого ясно, что не может быть немыслящей субстанции или немыслящего субстрата этих идей». В этом параграфе Беркли четко говорит, что противоречие возникает тогда, когда предполагается, что материя может быть субстратом идей: воспринимаемая вещь существует в невоспринимающей вещи. Но это будет верно только в том случае, если мы уже приняли Принцип.

Беркли пытается представить понятие материи как самопротиворечивое: «Однако из сказанного выше ясно вытекает, что протяжение и движение суть лишь идеи, существующие в духе, что идея не может быть сходна ни с чем, кроме идеи, и что, следовательно, ни она сама, ни ее первообраз не могут существовать в невоспринимающей субстанции. Отсюда очевидно, что само понятие о том, что называется материей или телесной субстанцией, заключает в себе противоречие. Это в такой мере ясно, что я не считаю необходимым тратить много времени на доказательство нелепости данного мнения» (РНК9). Но на деле оказывается, что это понятие противоречит только принципам, установленным самим Беркли.

Аргументация Беркли в «Трактате о принципах человеческого знания», хотя и не достигает цели, все же ведет к одному очень сильному заключению. В РНК8 Беркли вводит свой принцип подобия: «Вы скажете, что идеи могут быть копиями или отражениями вещей, которые существуют вне ума в немыслящей субстанции. Я отвечаю, что идея не может походить ни на что иное, кроме идеи; цвет или фигура не могут походить ни на что, кроме другого цвета, другой фигуры. Если мы мало-мальски внимательно посмотримся в наши мысли, мы найдем невозможным понять иное их сходство, кроме сходства с нашими идеями» (РНК8). В философских дневниках мы можем найти доказательство этого принципа, апеллирующее к необходимости сравнения объектов, между которыми нужно установить сходство или различие. Ум может сравнивать только непосредственно доступные ему объекты – идеи, значит, идеи могут быть подобны только другим идеям. А в материальном объекте не может быть идей, следовательно, наши идеи не могут быть похожи на материальные объекты. А это именно то, что Локк утверждает об идеях первичных качеств: «Идеи первичных качеств суть продукт сходства, вторичных – нет» [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 186]. То есть аргумент Беркли от принципа подобия опровергает грубую версию материализма, согласно которой идеи являются репрезентациями материальных объектов в силу сходства. Даже Д. Дикер, критически настроенный по отношению к Беркли, признает силу этого аргумента: «[Беркли] показывает, я думаю, что определенный тип репрезентативизма несостоятелен. Это хорошо известная версия [этой теории], обычно (хотя и не совсем справедливо) приписываемая Локку, согласно которой только идеи могут быть восприняты, а материальные вещи, на которые эти идеи предположительно похожи, в принципе невоспринимаемы» [G. Dicker, 2011, p. 163]. Дикер показывает, что не важно, воспринимаются ли идеи непосредственно или опосредованно. Главное то, что материальные вещи не являются объектами нашего восприятия. В таком случае, аргумент от принципа подобия становится почти тривиальностью:

невоспринимаемое не может быть похоже на воспринимаемое. При этом аргументация Беркли не действует против других теорий, например, утверждающих, что существует род объектов, не имеющих сходства с идеями, но и не являющихся субъектами, и не подкрепляет главного Принципа Беркли.

Аргумент от принципа подобия строится на одной посылке, разделяемой многими оппонентами Беркли: объектами ума являются ментальные отпечатки, репрезентирующие материальные объекты. Данный аргумент достаточно силен, чтобы его можно было применять и сегодня против философов, разделяющих данное убеждение [*G. Dicker*, 1985].

## **Заключение главы II**

В «Трактате о принципах человеческого знания» Беркли предлагает несколько аргументов для доказательства своего Принципа, при этом он отказывается от аргумента из N378, бывшего композиционным центром его философских дневников. Вариант доказательства из N378 заключал в себе порочный круг, что, по-видимому, и привело к тому, что Беркли от него отказался. На смену этому развернутому аргументу пришли два простых аргумента Беркли, заключенные в первые четыре параграфа «Трактата о Принципах человеческого знания».

Первый простой аргумент Беркли, изложенный в трех первых параграфах «Трактата», опирается на предположение, что вещи и их идеи суть одно и то же. А это одна из возможных формулировок Принципа, который и должен быть доказан. Второй простой аргумент Беркли, несмотря на свою логическую корректность, может быть легко отведен его оппонентами. Им достаточно ввести различие между непосредственным и опосредованным восприятием и второй аргумент перестанет работать.

Нужно отдать должное Р. Фогелину и признать, что в «Трактате о принципах человеческого знания» Беркли пытается выстроить имматериализм на интуитивных основаниях. «Семантический аргумент» напрямую апеллирует

к интуиции читателя, а первый простой аргумент включает в себя необоснованное утверждение, что чувственные качества тождественны своим идеям, что тоже основано исключительно на интуиции Беркли. Другой предположительный аргумент Беркли – «контрольный» – не является самостоятельным, хотя он интересен как мысленный эксперимент, заставляющий читателя задуматься над своими убеждениями.

Наиболее действенным аргументом в «Трактате о принципах человеческого знания» оказывается довод от принципа подобия, который демонстрирует противоречивость определенной версии материализма, утверждающей, что идеи первичных качеств подобны качествам в самих невоспринимаемых материальных вещах. Такую позицию занимал Локк. Нужно признать, что Локк был, хотя и главным, но не единственным оппонентом Беркли. Против теорий других философов (например Мальбранша) аргумент от принципа подобия неэффективен, поэтому он не ведет к истинности имматериализма, а лишь опровергает конкретную грубую материалистическую доктрину.

Стоит отметить, что аргументация Беркли в пользу Принципа и против материальной субстанции, изложенная в «Трактате о принципах человеческого знания», не опирается на антиабстракционизм Беркли, то есть на отрицание существования абстрактных общих идей. «Утверждение, что существование чувственных объектов не может быть мысленно изолировано от их воспринимаемости, является не *посылкой*, – пишет С. Риклесс, – а *следствием* аргумента Беркли в пользу идеализма» [S. Rickless, 2012, p. 731] (сохранен курсив источника). В РНК5 Беркли отмечает, что учение о материальной субстанции проистекает из учения об абстрактных идеях: одна ложная доктрина влечет за собой другую. Но опровержение учения об абстрактных общих идеях ведет только к отрицанию существования абстрактных общих идей, в том числе идеи материальной субстанции. А из несуществования идеи объекта не следует несуществование самого объекта. Например, Беркли признавал существование духовной субстанции, отрицая,

что у нас может быть идея о ней. Для того, чтобы однозначно показать, что объект не может существовать, нужно продемонстрировать, что понятие этого объекта содержит в себе противоречие. А в случае с материей такого внутреннего противоречия нет, и понятие этой субстанции противоречит только принципам, ранее установленным самим Беркли.

### Глава III. Усиление имматериалистической аргументации в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» (1713)

#### §1. Героический период (1709-13): «Три разговора между Гиласом и Филонусом»

После неудачи с «Трактатом о принципах человеческого знания» Беркли не отказался от публикации второй его части, но перед ее выходом решил напечатать еще одну работу – «Три разговора между Гиласом и Филонусом». В предисловии к «Разговорам» Беркли говорит, что «счел нужным рассмотреть яснее и полнее некоторые принципы, изложенные в первой части, и представить их в новом свете, что и составляет задачу нижеследующих “Разговоров”». В этом сочинении, которое не предполагает у читателя знания того, что содержалось в первом трактате, моей целью было представить понятия, которые я устанавливаю, в самой легкой и доступной форме, в особенности имея в виду, что они вступают в решительное противоречие с предрассудками философов, господствовавшими до сих пор вопреки здравому смыслу и естественным понятиям человеческого рода» [Дж. Беркли, 1978, с. 253]. В «Трех разговорах» Беркли преподносит свои взгляды в «новом свете»: с одной стороны, он имеет в виду форму изложения. Избранная им форма диалога проще для восприятия, чем форма трактата, к тому же она позволяет Беркли дать слово своему критику Гиласу. Причем Гилас в «Трех разговорах» предстает не просто вторым участником разговора, который в нужные моменты задает нужные вопросы. Он полноценный оппонент, выдвигающий серьезные аргументы против имматериализма, пробуя разные тактики для его опровержения и подвергая сомнению все, что говорит Филонус. Диалогическая форма позволяет Беркли превратить «Три разговора» в настоящее соревнование:

«Ф и л о н у с . ... Что, если бы ты, считающий, что она существует, именно благодаря этому мнению оказался большим скептиком и защитником взглядов более парадоксальных и противоречащих здравому смыслу, чем я, не допускающий ничего подобного? ...

Согласен ли ты признать истинным то мнение, которое по исследовании окажется наиболее согласуемым со здравым смыслом и наиболее далеким от скептицизма?

Г и л а с . От всего сердца. Раз ты желаешь начать дискуссию о самых ясных вещах в природе, я готов выслушать, что и ты имеешь сказать» [Там же, с. 257-58].

С другой стороны, в новом свете предстает и содержание философии Беркли. Часто «Три разговора» рассматривают как переложение теории «Трактата о принципах человеческого знания», хотя Беркли предупреждает читателя, что в «Трактате» его идеи «прослеживаются дальше или выступают в ином свете» и что там «разрабатываются другие вопросы» [Там же, с. 255]. Всякий, кто приступает к чтению «Трех разговоров» после «Трактата», обратит внимание, что Беркли выдвигает новые тезисы, которых не было в предыдущей работе. Конечно, принципы, доказываемые Беркли, не изменяются, но обосновывает он их по-другому. Необходимость более сильного обоснования имматериализма была подсказана Беркли его малочисленными критиками.

В октябре 1710 года, через два месяца после письма, в котором Персиваль сообщил Беркли о реакции на «Трактат о принципах человеческого знания», он передал ему еще один отзыв на эту работу: «Здесь есть два духовных лица, изучивших вашу последнюю книгу: доктор Кларк и господин Уистон<sup>27</sup>... Не будучи знаком с этими господами, я могу только через третьи руки сообщить, что они считают вас ясным аргументатором и блестящим писателем, но говорят, что ваши исходные принципы неверны» [G. Berkeley, 2013, p. 47-48]. В ответном письме Персивалю от 27 ноября 1710 года Беркли сообщил, что желал бы прояснить, с чем именно не согласны его критики: «Поскольку истина – моя цель, я ничего не желаю больше, чем помощи в ее поиске от умных и незаинтересованных людей, чьи мнения совпадают...

---

<sup>27</sup> Самюэль Кларк (1675-1729), Уильям Уистон (1667-1752).

Поэтому я жажду узнать, какую конкретно ошибку они нашли в принципах, от которых я отталкиваюсь; для меня это сейчас не могло бы не быть полезным, так как это либо убедило бы меня в ошибке и предотвратило бы дальнейшую трату времени и труда в этом направлении, либо это дало бы немалое подтверждение истинности моих взглядов, в случае если ничего серьезного не может быть противопоставлено им этими великими людьми» [G. Berkeley, 2013, p. 48-49]. Известно, что после этого Беркли пытался завязать переписку с Кларком, но тот не ответил на письмо Беркли [G. Berkeley, 2013, p. 47]. Холодный прием «Трактата» указал Беркли на то, что в чем-то он просчитался, а знаменитые критики подсказали, в чем именно – в базовых принципах своей философии, а точнее в их обосновании. И именно усилением своих аргументов, уже представленных в «Трактате» Беркли займется в «Трех разговорах».

Другой известный нам комментарий на «Трактат о принципах человеческого знания», повлиявший на «Три разговора», принадлежит супруге Джона Персиваля. Персиваль передает его в уже упоминавшемся письме от 26 августа 1710 года: «[Е]сли нет ничего, кроме духов и идей, то как быть с той частью шестидневного творения, которая предшествовала [созданию] человека?» [G. Berkeley, 2013, p. 43]. Беркли отвечает на этот вопрос в своем письме от 6 сентября 1710 года, а также уделяет ему место в «Трех разговорах» [Дж. Беркли, 1978, с. 346-49]. Беркли с вниманием отнесся к комментарию Кэтрин Персиваль, ведь это был один из немногих серьезных отзывов на его теорию. К тому же, для Беркли было очень важно согласовать имматериализм со здравым смыслом и Писанием, что, судя по реакции леди Персиваль, ему не удалось сделать в «Трактате».

«Три разговора», как и «Трактат», не были замечены публикой, но эта работа все же удостоилась одной стоящей рецензии, опубликованной в первом выпуске «Journal Littéraire» (май-июнь 1713). «В отличие от подавляющего большинства критических отзывов о Беркли, опубликованных при его



жизни, – отмечает Г. Бракен, – [автор этого] рассматривал его серьезно, поднимал философские вопросы и избегал насмешек» [*H.M. Bracken*, 1959, p. 12].<sup>28</sup> В этой анонимной французской рецензии подробно разбирались аргументы Беркли. Автор рецензии приводит остроумные доводы против Беркли, не уступающие критике философов XX века. «Если бы вся критика Беркли была такой аккуратной и серьезной как рецензия в “*Journal Littéraire*”, то путь звезды Беркли мог бы быть другим. Другим, потому что он мог бы отвечать на аргументы такого порядка; но, к сожалению, большую часть критических отзывов лучше было игнорировать, чем удостаивать ответа...» [*Ibid.*, p. 14]. К этой уникальной рецензии мы еще обратимся.

«Три разговора» – это одно из немногих произведений Беркли, где он сам комментирует свою творческую эволюцию. Беркли говорит устами Филонуса:

«Ф и л о н у с . Я совершенно согласен с тобой относительно нездорового влияния притворных сомнений одних философов и фантастических причуд других. В последнее время я ушел так далеко в этом направлении, что даже стал считать некоторые возвышенные понятия, которые я почерпнул в их школах, за вульгарные мнения. И поверь моему слову, что со времени этого бунта против метафизических понятий и перехода к ясным указаниям природы и здравого смысла я нахожу свой разум удивительно просветленным, так что я теперь легко понимаю очень много вещей, которые прежде были для меня совершенной тайной и загадкой» [*Дж. Беркли*, 1978, с. 257].

А. Люс так отзываясь об этом фрагменте: «Это автобиография, ясная и простая, правдивая, точно выраженная и драматизированная. Беркли знакомит нас здесь с моментом из своей интеллектуальной истории, который был решающим для создания “Трактата”» [*А.А. Лусе*, 1963, p. 14-15].

---

<sup>28</sup> Текст рецензии также опубликован в книге Бракена на стр. 94-100.

Перелом, о котором говорит Беркли, по мнению Люса, произошел еще до того, как Беркли взялся за написание своих философских заметок. Люс даже называет конкретное время: 1704-1706 гг. [*Ibid.*, p. 12]. Однако это утверждение связано с необоснованным предположением Люса о существовании несохранившихся текстов Беркли, предшествовавших записным книжкам. «Бунт против метафизических понятий» Беркли мог представлять собой достаточно длительный процесс. Судя по имеющимся у нас источникам, записные книжки Беркли отражают кульминацию этого бунта – открытие Принципа. Сам этот бунт, безусловно, начался до написания философских дневников, так как в них Беркли с первых же строк критикует известных философов, но только открытие Принципа дало ему ощущение, что он действительно может опровергнуть их системы.

В 1713 году, одновременно с выходом в свет «Трех разговоров», Беркли оказался вовлечен в новое литературное предприятие: Ричард Стил, издававший до этого журнал «Татлер», начинает печатать газету «Гардиан». Второе издание Стила просуществовало втрое меньше первого – шесть месяцев. «Татлер» издавался с 12 апреля 1709 по 2 января 1711, «Гардиан» - с 12 марта по 1 октября 1713. За это время в «Гардиан» было опубликовано 175 статей, они не имели заголовков и печатались анонимно (или под псевдонимами). Достоверно известно, что Беркли принимал участие в издании «Гардиан», об этом писал сам Стил в 1714 [*G. Berkeley*, 1948, vol. 7, p. 173]. В качестве гонорара за каждую статью Беркли получал от издателя, достаточно быстро ставшего его близким другом, «гинею и ужин» [*A.A. Luce*, 1943 (1), p. 247]. Беркли никогда не уточнял, какие именно эссе вышли из-под его пера. Этот вопрос долгое время был предметом исследования историков философии, на данный момент его можно считать решённым. А. Люс приписывает Беркли авторство эссе №№ 9, 27, 35, 39, 49, 55, 62, 70, 77, 83, 88, 89, 126 [*Ibid.*, p. 247-63]. Д. Берман приводит основания в пользу того, что Беркли также написал эссе в «Гардиан» №130 [*D. Berman*, 1994, 75-77]. Эссе Беркли в «Гардиан» посвящены различным темам и в основном не

связаны с его метафизикой. Но эти статьи интересны как дополнительный источник, проливающий свет на некоторые детали его философии.

В 1713 году Беркли опубликовал «Три разговора между Гиласом и Филонусом». В конце года он отправился в путешествие в Европу в качестве капеллана лорда Петербороу – экстраординарного посланника к сицилийскому двору. «Героический период» творчества Беркли на этом завершился.

## **§2. Первый простой аргумент Беркли. Доказательство от удовольствия и страдания**

В «Трактате о принципах человеческого знания» Беркли тратит 4 параграфа на изложение двух своих главных доказательств Принципа. Это дает ему возможность уже в РНК7 провозгласить, что материи не существует. В РНК3 и в РНК22-23 Беркли приводит два других довода в пользу Принципа: «семантический» и «контрольный» аргументы. В «Трех разговорах» Беркли использует все те же самые аргументы, но на их изложение он тратит не несколько абзацев, а весь первый разговор.

Первый простой аргумент Беркли звучит так:

- 1) Воспринимаемые объекты – это собрания воспринимаемых качеств.
- 2) Воспринимаемые качества – это идеи.
- 3) Воспринимаемые объекты – это идеи.

Слабым пунктом этого рассуждения оказывается второй. Беркли пытается обосновать его в «Трактате», но сам признает, что его аргументация «доказывает не столько то, что нет протяжения или цвета во внешнем предмете, сколько то, что мы не познаем посредством ощущения истинных протяжения или цвета предмета» (РНК15). Д. Дэнси так комментирует этот пассаж: «От этого сдержанного заключения Беркли отказывается почти сразу же. В первом из “Трех разговоров” он разбирает эти аргументы гораздо серьезнее, рассматривая каждое чувственное качество одно за другим и

доказывая, что каждое из них – это не более чем ощущение в уме... эта длинная серия аргументов в конечном счете приводит его к заключению, что все чувственные качества – это “идеи или ощущения”, заключению, которое Беркли постулирует, но едва ли доказывает в параграфах 1-7 “Трактата”. ... В этом смысле первый разговор предоставляет необходимую поддержку “Трактату”» [G. Berkeley, 1998, p. 201-202]. В первом разговоре Беркли приводит новые сильные доводы в пользу того, что воспринимаемые качества – это только идеи. Для этого он использует два аргумента: от удовольствия и страдания и от относительности восприятия.

Филонус и Гилас начинают первый разговор с утверждения, что чувственные вещи воспринимаются непосредственно:

«Г и л а с . Чтобы предупредить дальнейшие вопросы этого рода, я говорю тебе раз навсегда, что под чувственными вещами я подразумеваю только такие, которые воспринимаются чувствами, и что действительно чувства не воспринимают ничего такого, что они не воспринимают непосредственно. Так как они не делают никаких выводов. ...

Ф и л о н у с . Тогда в этом пункте мы согласны: чувственные вещи суть только те, которые непосредственно воспринимаются чувствами» [Дж. Беркли, 1978, с. 260].

Далее Гилас постулирует оспариваемый Беркли тезис: «Существовать – одно, а быть воспринимаемым – другое» [Там же, с. 261]. Первым против этого положения Беркли выдвигает аргумент от удовольствия и страдания.

В качестве примера он берет одно из вторичных качеств – теплоту, о которой Гилас утверждает: «Какую бы степень тепла мы не воспринимали чувствами, мы можем быть уверены, что та же степень существует в объекте, которым она вызывается» [Там же]. Затем начинается изложение аргумента Беркли:

«Ф и л о н у с . Но не есть ли самая сильная и высокая степень тепла очень большое страдание?

Г и л а с . Никто не может этого отрицать.

Ф и л о н у с . А невоспринимающая вещь может испытывать страдание или наслаждение?

Г и л а с . Конечно, нет.

Ф и л о н у с . Твоя материальная субстанция есть бытие, лишённое чувств, или бытие, одарённое чувством и восприятием?

Г и л а с . Она, без сомнения, лишена чувств.

Ф и л о н у с . И поэтому не может быть субъектом страдания?

Г и л а с . никоим образом.

Ф и л о н у с . Следовательно, не может обладать и самой высокой степенью тепла, воспринимаемой чувством, раз ты признаешь, что она не есть субъект даже малого страдания?

Г и л а с . Согласен с этим.

Ф и л о н у с . Что же мы должны сказать в таком случае о твоём внешнем объекте; он - материальная субстанция или нет?

Г и л а с . Он - материальная субстанция с чувственными качествами, присущими ей.

Ф и л о н у с . Как же может существовать в ней высокая степень тепла, раз ты признаешь, что она не может быть в материальной субстанции? Я хотел бы, чтобы ты разъяснил этот пункт» [Дж. Беркли, 1978, с. 261-62].

Аргументация Беркли в этом моменте неоригинальна, она перекликается с рассуждением Гоббса из «Человеческой природы»: «[Ж]ар, который мы испытываем благодаря огню, находится, очевидно, в нас, и он совершенно

отличен от жара, который присущ огню, ибо испытываемое нами тепло есть удовольствие или страдание в зависимости от того, интенсивно оно или умеренно; угли же ничего подобного не испытывают. Этим доказано ..., что как зрительные впечатления, так и ощущения, связанные с другими чувствами, находятся не в объекте, а в ощущающем субъекте» [Т. Гоббс, 1989, т. 1, с. 515-16]. Тот факт, что авторство этого рассуждения об удовольствии и страдании принадлежит Гоббсу, прекрасно сочетавшему его с материализмом, говорит о его неэффективности для целей Беркли. Но Филонус и не собирается останавливаться на достигнутом, основной оригинальный аргумент Беркли представлен дальше:

«Г и л а с . погоди, Филонус, я боюсь, не промахнулся ли я, приняв, что сильная теплота есть страдание. Скорее, пожалуй, страдание есть нечто отличное от теплоты и следствие или действие ее.

Ф и л о н у с . Если ты поместишь руку возле огня, воспримешь ты одно простое единообразное ощущение или два отдельных ощущения?

Г и л а с . Одно простое ощущение.

Ф и л о н у с . Не воспринимается ли теплота непосредственно?

Г и л а с . Да.

Филонус. А страдание?

Г и л а с . Конечно.

Ф и л о н у с . Если принять поэтому во внимание, что и то и другое непосредственно воспринимается в одно и то же время и что огонь вызывает в тебе только одну простую или несложную идею, то отсюда следует, что эта же простая идея есть в одно и то же время и непосредственно воспринимаемая интенсивная теплота, и страдание, а следовательно, непосредственно воспринимаемая интенсивная теплота не является чем-либо отличным от особого рода страдания.

Г и л а с . По-видимому, так.

Ф и л о н у с . Далее, подумай, Гилас, можешь ли ты представить сильное ощущение, которое было бы свободно от неудовольствия или удовольствия?

Г и л а с . Не могу.

Ф и л о н у с . Или можешь ли ты составить себе идею о чувственном страдании или удовольствии вообще, абстрагированную от всякого представления о теплоте, холоде, вкусах, запахах и т. п. в частности?

Г и л а с . Не думаю, чтобы это было возможно.

Ф и л о н у с . Не следует ли из этого, что чувственное страдание не есть нечто отличное от этих ощущений или идей, когда они достигают сильной степени?

Г и л а с . Этого отрицать нельзя; и, по правде говоря, я начинаю подозревать, что очень сильная теплота не может существовать иначе как только в воспринимающем ее уме.

Ф и л о н у с . Как! Ты находишься, значит, в скептическом состоянии колебания между утверждением и отрицанием?

Г и л а с . Я думаю, в этом пункте я могу не колебаться. Очень сильная и вызывающая страдание теплота не может существовать вне разума» [Дж. Беркли, 1978, с. 262-63].

Этот аргумент можно представить в виде следующего рассуждения:

- 1) идея страдания и идея жара – это одна и та же идея,
- 2) идея страдания существует только в духе,
- 3) следовательно, идея жара существует только в духе.

Посылка (1) принимается Филонусом как неоспоримый факт, но почему ее должен принять материалист Гилас? Для ответа на этот вопрос обратимся к «Опыту о человеческом разумении» Локка. По Локку, ум приобретает идеи удовольствия и страдания при помощи как ощущения, так и рефлексии. При этом идеи страдания и удовольствия считаются Локком простыми [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 177-78]. Таким образом, Беркли мог направить свой аргумент против локкианцев, признававших, что идея определенного жара и страдания проста, но происходит из двух источников.

Филонус предлагает Гиласу попытаться абстрагировать идею чувственного страдания или удовольствия. В связи с этим Р. Мюльманн делает заключение, что аргумент Беркли от удовольствия и страдания базируется на его антиабстракционизме – отрицании существования общих абстрактных идей. Мюльманн пишет: «Аргумент от жара и боли создан для подтверждения заключения, что чувственные качества в своей сущности (т.е. неразрывно) связаны с ощущениями... [Этот аргумент] неявно апеллирует к невозможности абстрактных идей» [R.G. Muehlmann, 1995 (1), p. 11]. Против мнения Мюльманна можно выдвинуть ряд возражений. Во-первых, к моменту изложения аргумента от удовольствия и страдания Филонус не посвящает Гиласа в теорию абстракции Беркли. Беркли развил ее во введении к «Трактату о принципах человеческого знания», но в предисловии к «Разговорам» он отмечает, что это произведение «не предполагает у читателя знания того, что содержалось в первом трактате» [Дж. Беркли, 1978, с. 253]. Следовательно, ни Гилас, ни читатель «Разговоров» не должны знать теорию абстракции Беркли, чтобы понять аргументацию Филонуса. Во-вторых, Мюльманн переставляет местами основание и следствие: он утверждает, что идея боли отдельно от тепла непредставима, потому что идея такой боли – это абстрактная идея. Но, если мы обратимся к введению к «Трактату о принципах человеческого знания», то мы увидим, что Беркли отрицает существование абстрактных идей типа боли отдельно от жара, движения отдельно от движущегося предмета и т.п. именно на основании



того, что эти идеи не могут в действительности существовать по отдельности: «Но я отрицаю, чтобы я мог абстрагировать одно от другого такие качества, которые не могут существовать в отдельности» (I10). Только исходя из того, что одна идея не может существовать без другой, мы должны заключить, что они не могут быть абстрагированы друг от друга, а не наоборот. К тому же, несколькими строками выше Филонус выражает ту же мысль, используя выражение «свободно от неудовольствия или удовольствия», то есть обращение к теории абстракции в данном случае Беркли не требуется.

Для того чтобы убедиться, что идеи интенсивного жара и соответствующей ему боли неразделимы, Филонус предлагает Гиласу обратиться к собственному феноменальному опыту: боль и жар воспринимаются непосредственно, в одно и то же время, как одна идея. С. Риклесс отмечает: «Тот факт, что мы не можем абстрагировать сильный жар от боли, проистекает из факта, что сильный жар тождественен определенному виду боли, из утверждения о тождестве, которое само не укоренено в антиабстракционизме» [S.C. Rickless, 2013, p. 158].

Беркли рассуждает об идее боли и жара как о простой несоставной идее. В то же время в своих записных книжках Беркли оспаривал существование простых идей. Выводы Беркли, изложенные в философских дневниках, никогда не были представлены на суд публики, однако у нас нет оснований считать, что Беркли от них отказался. К тому же, употребление термина «простая идея» в первом разговоре скорее подтверждает это, чем опровергает. В первой главе диссертации разбору аргументации Беркли против простых идей было уделено место: мы увидели, что Беркли пришел к выводу, что простые идеи должны иметь некоторые составные части, поскольку мы можем их сравнивать между собой. То есть Беркли отрицает существование таких идей, которые не имели бы в себе составных частей. В N503 Беркли называет такие части основаниями. Однако он признает

существование феноменально простых идей, в которых отдельные основания не могут быть выделены: «+ N.В. Простые идеи, а именно цвета, не лишены составных частей вообще. Хотя, нужно признать, что они не составлены из различимых идей; ведь есть другой вид составления. Люди имеют обыкновение называть составными те вещи, в которых мы в действительности не обнаруживаем составляющих ингредиентов. Считают, что тела состоят из химических начал, которые, тем не менее, не проявляются до разложения тел, и которые не могут быть различены в телах, пока они остаются нетронутыми» (N664).

Беркли отметил этот фрагмент знаком «+». Это говорит о том, что он отказался от части содержания этой заметки. Я предполагаю, что это именно вторая часть, касающаяся составления тел из химических элементов. Но то, что Беркли говорит в N664 о простых идеях цветов, прекрасно согласуется с его рассуждениями о простой идее боли и жара в «Трех разговорах». Действительно, эта идея имеет в себе несколько компонентов или оснований. Мы можем выделить, по крайней мере, компонент боли и компонент жара. Но эта идея проста в феноменальном плане: составляющие ее компоненты не могут существовать как отдельные идеи. Это именно тот вывод, с которым соглашаются и Филонус, и Гилас.

Гилас заключает: «Очень сильная и вызывающая страдание теплота не может существовать вне разума» [Дж. Беркли, 1978, с. 263]. Далее Филонус распространяет это же заключение на другие степени тепла, и убеждает Гиласа, что все степени теплоты сопряжены с удовольствием или неудовольствием в той или иной мере [Там же, с. 264]. Затем Гилас и Филонус признают верным то же в отношении некоторых других вторичных качеств: вкуса и обоняния [Там же, с. 266-68]. На этом изложение аргумента от удовольствия и страдания в первом разговоре заканчивается. Беркли не стремится распространить действие этого аргумента на другие вторичные качества, не говоря о первичных. Таким образом, Беркли не отводит этому

аргументу решающей роли. Но несмотря на то, что аргумент от удовольствия и страдания, представленный в первом разговоре между Гиласом и Филонусом, оказывается слишком слабым для достижения конечных целей Беркли, его можно усилить, если обратиться к другим фрагментам «Трех разговоров».

### §3. Первый простой аргумент. Усиленное доказательство от удовольствия и страдания

Распространение этого аргумента на первичные качества оказывается проблематичным. Первичные качества (форма, движение, плотность и т.п.) не обязательно варьируются в степени, а если и так, то это не всегда связано с изменением удовольствия или страдания, сопряженного с восприятием соответствующей идеи. К тому же неочевидно, что восприятие идей первичных качеств вообще сопряжено с удовольствием или страданием. Но Беркли может ответить на это возражение. Во-первых, восприятие первичных качеств невозможно без восприятия вторичных, во-вторых, все идеи сопряжены с удовольствием или неудовольствием хотя бы в небольшой степени.

В основе аргумента Беркли против первичных качеств лежит положение, что они не могут быть представлены, а значит и не могут существовать, отдельно от вторичных качеств.

«Ф и л о н у с . Но ведь общепризнанная максима гласит, что все, что существует, единично. Как же может существовать движение вообще или протяжение вообще и в какой-либо телесной субстанции?»

Г и л а с . Мне нужно время, чтобы разрешить твое затруднение.

Ф и л о н у с . А мне думается, этот вопрос может быть разрешен быстро. Без сомнения, ты можешь сказать, способен ли ты образовать ту или иную идею. Так вот, я готов поставить наш спор в зависимость от следующего вывода. Если ты можешь образовать мысленно отчетливую

абстрактную идею движения или протяжения, лишенных всех таких чувственных модификаций, как скорое и медленное, большое и малое, круглое и четырехугольное и т. п., которые, как признано, существуют только в уме, то я уступаю в пункте, который ты защищаешь. Можешь? А если не можешь, то с твоей стороны было бы неразумно настаивать дольше на существовании того, о чем ты не имеешь идеи.

Г и л а с . Признаться откровенно – не могу.

Ф и л о н у с . Можешь ли ты по крайней мере отделить идею протяжения и движения от идей всех тех качеств, которые у тех, кто делает это различие, определяются как вторичные?

Г и л а с . Что?! Да разве представляет какое-либо затруднение рассматривать протяжение и движение сами по себе, абстрагируя от всех чувственных качеств? А как же трактуют о них математики?

Ф и л о н у с . Я признаю, Гилас, что нетрудно сформулировать общие положения и рассуждения об этих качествах, не упоминая о других, и в этом смысле рассматривать или трактовать их абстрактно. Но каким образом из того, что я могу произнести слово движение само по себе, следует, что я могу образовать в уме его идею, включив тело? Или: как из того, что могут быть построены теоремы о протяжении и формах, без всякого упоминания о большом или малом либо о какой-нибудь иной чувственной модификации или ином качестве, можно сделать заключение о том, что разум в состоянии образовать и усвоить такую абстрактную идею протяжения – вне конкретной величины или формы или иного чувственного качества? Математики трактуют о количестве, не обращая внимания на то, какие другие чувственные качества связаны с ним, так как последние являются совершенно безразличными для их доказательств. Но когда они, оставляя в стороне слова, созерцают голые

идеи, я думаю, ты согласишься, что последние не являются чистыми абстрактными идеями протяжения.

Г и л а с . Но что ты скажешь о чистом интеллекте? Не могут ли абстрактные идеи быть образованы этой способностью?

Ф и л о н у с . Так как я не могу образовывать абстрактные идеи вообще, то ясно, что я не могу образовать их с помощью чистого интеллекта, какую бы способность ты ни понимал под этими словами. Кроме того, не входя в исследование природы чистого интеллекта и его духовных объектов вроде добродетели, разума, Бога или тому подобных, одно нужно признать совершенно ясным – что чувственные вещи могут восприниматься только чувствами или воспроизводиться воображением. Поэтому форма и протяжение, будучи первоначально восприняты чувством, не относятся к чистому интеллекту; но для того чтобы вполне убедиться в этом, попробуй, если можешь, образовать идею какой-нибудь формы, абстрагируя от всех частных величин, как равно и от других чувственных качеств.

Г и л а с . Дай мне немного подумать. Нет, я вижу, что не могу этого.

Ф и л о н у с . А считаешь ли ты возможным, чтобы в природе реально существовало то, в понятии чего содержится противоречие?

Г и л а с . Ниоим образом.

Ф и л о н у с . Так как даже мысленно невозможно отделить идеи протяжения и движения от других чувственных качеств, то не следует ли отсюда, что там, где существует одно, необходимо существует также и другое?

Г и л а с . По-видимому, так.

Ф и л о н у с . Следовательно, те же самые аргументы, которые ты признал убедительными против вторичных качеств, без всякой натяжки убедительны также против первичных качеств» [*Там же*, с. 281-82].

В этом рассуждении Беркли активно использует термины «абстрагировать», «абстрактная идея» и т.п., поэтому можно предположить, что критика первичных качеств Беркли основана на его теории абстракции [*S.C. Rickless*, 2013, р. 184]. Стоит отметить, что Беркли в данном случае предлагает сразу два аргумента против первичных качеств. Первый из аргументов основан на обращении к номиналистической максиме «все, что существует, единично». Из этого следует, что в мире не может существовать движения как такового, протяженности как таковой и т.п. Но из этого номиналистического постулата не следует, что не может быть идеи конкретного движения или протяжения, отделенной от вторичных качеств. Беркли и не развивает этот аргумент, а переходит к другому – мысленному эксперименту. Филонус просит Гиласа представить идею движения и протяжения, не представляя при этом идей вторичных качеств. Гилас отвечает, что не может этого сделать. Здесь само собой напрашивается сравнение со случаем идей боли и жара: мысленный эксперимент, предложенный Филонусом, должен показать, что некоторые идеи первичных и вторичных качеств представляют собой одну простую идею, например идеи цвета и протяжения. Как и в случае с болью и жаром, рассуждение Беркли не идет от утверждения, что идеи первичных качеств – это общие абстрактные идеи, к заключению, что они не могут восприниматься без идей вторичных качеств. Беркли рассуждает иначе: на основании того, что идеи первичных качеств нельзя представить отдельно от идей вторичных качеств, он делает заключение, что они не могут существовать по отдельности. Безусловно, это же рассуждение приведет Беркли к его антиабстракционизму, но в данном случае он основывается не на этой теории, а на более базовом положении, общем для теории абстракции Беркли и его рассуждений в «Трех разговорах»: то, что непостижимо, не может существовать.

Идеи формы или протяжения, как и любые идеи, должны восприниматься чувствами или воспроизводиться воображением. Идеи первичных качеств никогда не воспринимаются отдельно от вторичных и, следовательно, не могут быть представлены отдельно от них.<sup>29</sup> Однако Беркли не ограничивается констатацией того факта, что в восприятии одни идеи всегда сопровождаются другими. Он настаивает на противоречивости понятия первичного качества в отрыве от вторичных: «[П]опробуй, если можешь, образовать идею какой-нибудь формы, абстрагируя от всех частных величин, как равно и от других чувственных качеств. ... А считаешь ли ты возможным, чтобы в природе реально существовало то, в понятии чего содержится противоречие?» [Дж. Беркли, 1978, с. 282]. Беркли не проясняет, в чем именно здесь кроется противоречие. Однако ясно, что противоречивость понятия воспринимаемых первичных качеств отдельно от вторичных должна гарантировать непостижимость таковых. А раз идеи первичных качеств не могут быть представлены отделено от идей вторичных, то и существовать отдельно они не могут, и все аргументы против вторых действуют против первых.<sup>30</sup>

Но распространяется ли действие аргумента от удовольствия и страдания на все идеи вторичных качеств? Для того чтобы этот аргумент возымел действие во всех возможных случаях мы должны признать, что все идеи сопряжены с удовольствием и страданием в определенной степени. Эту

---

<sup>29</sup> С. Прист оценивает это рассуждение как «корректное, но необоснованное». Прист отмечает, что невозможность представить  $p$  не ведет к  $не-p$  [S. th, 2007, p. 122]. Однако это прямо противоречит убеждению Беркли, что непредставимость влечет за собой невозможность.

<sup>30</sup> В случае с идеями боли и жара С. Риклесс критикует Мюльманна, указывая на то, что аргумент Беркли основан на наблюдаемом тождестве идей боли и жара, а не на антиабстракционизме. Удивительно, что Риклесс не замечает такой же аргумент в случае с идеями первичных и вторичных качеств, а связывает его с теорией абстракции Беркли [S. Rickless, 2013, p. 184].

мысль мы находим у Локка: «Наслаждение или неудовольствие, то или другое, соединяются почти со всеми нашими идеями как ощущения, так и рефлексии. Едва ли имеется какое-нибудь возбуждение наших чувств извне, какая-нибудь скрытая мысль в нашем уме, которые не были бы способны доставить нам удовольствие или страдание... [Б]ог рассеял различные степени удовольствия и страдания во всех вещах, которые окружают нас и воздействуют на нас, и смешал их вместе почти со всем, с чем должны иметь дело наши мысли и чувства» [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 178-80]. В §1 «Трактата о принципах человеческого знания Беркли пишет: «[Д]ругие собрания идей составляют камень, дерево, книгу и тому подобные чувственные вещи, которые, смотря по тому, приятны они или неприятны, вызывают страсти ненависти, радости, горя и т.п.» (РНК1). В философии Беркли удовольствие и страдание являются принципами, руководящими человеческой жизнью. Знание законов природы «дает нам род предвидения, которое делает нас способными управлять нашими действиями для пользы жизни. Без такого предвидения мы находились бы в постоянном затруднении; мы не могли бы знать, что нужно сделать, чтобы доставить себе малейшее удовольствие, или избавиться от малейшей ощущаемой боли» (РНК31). В §146 «Трактата» Беркли упоминает «превышающие всякую меру удивления законы страдания и удовольствия».

Гипотеза о том, что Беркли считал все идеи связанными с удовольствием или страданием, подтверждается фрагментом N692 из его философских дневников: «P.S. Q: как получается, что некоторые идеи откровенно признаются всеми существующими только в уме, а другие обычно считаются существующими вне ума[;] если по вашему мнению все они одинаково в уме. Ans: потому что это [зависит] от пропорции идей удовольствия и боли, сопровождаемых отвращением и другими действиями, которые включают воление[;] всеми признается, что воление [существует] только в духе» (N692).



Беркли как философу Просвещения свойственно эстетическое отношение к природе. В «Трех разговорах» Филонус обращается к Гиласу: «Взгляни! Разве не покрыты поля восхитительной зеленью? ... Какое чистое наслаждение созерцать естественные красоты земли! Чтобы поддерживать и возобновлять наше наслаждение ими, не затягивает ли ночной покров ее лика и не меняет ли она своего одеяния с временами года? Как удачно распределены стихии! Какое разнообразие и какая целесообразность в мельчайших творениях природы! .... И все же все громадные тела, составляющие это могущественное сооружение, как бы удалены они ни были, каким-то тайным механизмом, какими-то Божественными искусством и силой связаны друг с другом взаимной зависимостью и взаимным общением, даже с этой Землей, которая почти ускользнула было из моей мысли и затерялась во множестве миров. Не является ли вся эта система безмерной, прекрасной, славной выше всяких слов и мысли!» [Дж. Беркли, 1978, с. 300-302]. В эссе в газете «Гардиан» №49 от 7 мая 1713 года Беркли отмечает: «Различные объекты, составляющие мир, природой были предназначены доставлять удовольствие нашим чувствам» [G. Berkeley, 1948, vol. 7, p. 195].

Как было показано на примере теплоты, идеи удовольствия и страдания неотличимы от конкретных идей жара, холода и т.п. Этот вывод, следуя духу философии Беркли, можно распространить на все идеи вторичных качеств. Идеи первичных качеств неотличимы от идей вторичных качеств. Значит, все идеи сопряжены с удовольствием или неудовольствием. Таким образом, аргумент от удовольствия и страдания приобретает следующую форму:

- 1') все простые идеи имеют компонент страдания или удовольствия,
- 2') идеи страдания или удовольствия существуют только в духе,
- 3') все простые идеи существуют только в духе.

Однако, вывод в пункте (3) – это еще не то, что нужно Беркли. Беркли, похоже, совершает ту же терминологическую подмену, что и в «Трактате»:

рассуждает об идеях, подразумевая качества. Но аргумент от удовольствия и страдания оказывается более действенным, чем многие другие доводы. Выясним, какой смысл Беркли вкладывает в слова «существовать в уме».

Беркли использует разные доводы для демонстрации того, что субстанцией по отношению к идеям могут быть только мыслящие духи. В случае с идеей боли это не требует сложных доказательств: «Ф и л о н у с . Когда ты уколешь палец булавкой, не разрывает и не разделяет ли она мышечные волокна? ... Так как ты не считаешь, что само ощущение, вызываемое (occasioned) булавкой или чем-либо подобным, находится в булавке, то ты не можешь, согласно тому, что ты теперь признал, сказать, что ощущение, вызываемое огнем или чем-нибудь подобным, находится в огне» [Дж. Беркли, 1978, с. 265-66]. Однако по Беркли дух является не только единственным субстратом идей, но и единственной их причиной. Приписывая духовной субстанции исключительное право быть причиной, Беркли не высказывал какое-то слишком экстравагантное мнение. Для философов XVII века физическая причинность была серьезной проблемой. Например, Декарт и картезианцы не признают достаточности материальной причинности самой по себе, для ее существования в любом случае необходим Бог. «Склонность [философов] к признанию того, что истинная причинность требует присутствия ума, была так сильна, что даже после юмианской революции столь проницательный философ как Томас Рид (самопровозглашенный защитник здравого смысла), не желал от нее отказываться» [P.D. Cummins, 2005, p. 225].

Когда Филонус говорит, что ощущаемая боль не находится в булавке, он подразумевает не только то, что эта вещь не испытывает боли, то также и то, что причиной боли является дух, а не существующий независимо от воспринимающего субъекта предмет. То же самое верно для любой степени страдания и удовольствия. В таком случае, аргумент от удовольствия и страдания существенно модифицируется:

- 1") все простые идеи имеют компонент страдания или удовольствия,
- 2") причиной идей страдания или удовольствия может быть только дух,
- 3") причиной простых идей может быть только дух.

Тезис о том, что причиной существования идей и изменений в них может быть только дух, присутствует уже в «Трактате о принципах человеческого знания». Если это так, то в чем оригинальность аргумента от удовольствия и страдания в «Трех разговорах»? Аргумент от удовольствия и страдания убедительно показывает, что дух является причиной именно внешних идей – физических объектов. В «Трактате» Беркли тоже демонстрирует это, но применяет он совсем другое рассуждение: «Мы воспринимаем постоянную последовательность идей; некоторые из них возникают заново, другие изменяются или совсем исчезают. Следовательно, существует некоторая причина этих идей, от которой они зависят и которой они производятся или изменяются. Из предыдущего параграфа ясно видно, что эта причина не может быть качеством, идеей или соединением идей. Она должна, следовательно, быть субстанцией; но доказано, что не существует телесной или материальной субстанции; остается, стало быть, признать, что причина идей есть бестелесная деятельная субстанция, или дух» (РНК26). В этом параграфе утверждение о духе как причине внешних идей связано с отрицанием материальной субстанции, основанном на Принципе. Поскольку Принцип в «Трактате» нельзя признать доказанным в достаточной мере, то и тезис о несуществовании материи предстает необоснованным, а вслед за ним и положение о духовной субстанции как причине идей физических объектов. Аргумент от удовольствия и страдания не основывается на Принципе, а должен подкрепить это центральное положение имматериализма Беркли, и в этом состоит его преимущество.

Большинство аргументов Беркли направлены на доказательство того, что идея не может существовать вне духа. Его оппоненты не стали бы оспаривать этот тезис, а его утверждение не ведет к тем заключениям, к которым

приходит Беркли. Аргумент от удовольствия и страдания, в свою очередь, подрывает важное положение материализма – тезис о том, что материальные объекты производят идеи в нашем уме. Локк пишет: «Но хотя белизна и холод имеются в снегу не более чем боль, однако эти идеи белизны и холода, боли и т.п., будучи в нас результатами воздействия сил, присущих вещам вне нас, предназначенным нашим творцом вызывать в нас такие ощущения, есть в нас реальные идеи, по которым мы отличаем качества, реально существующие в самих вещах» [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 426]. Аргумент Беркли ставит под сомнение положение Локка, что идеи вызываются силами, присущими самим вещам. Качества вещей перестают быть причинами идей. Цвет, звук, форма и остальные качества предстают ничем иным как соответствующими идеями, а это именно то, что нужно Беркли.

Но, несмотря на всю силу этого аргумента, Беркли не приводит достаточно доводов для подкрепления его посылок. В «Трех разговорах» Филонус доказывает только то, что простые идеи, сопряженные с удовольствием или страданием, не могут иметь другого источника, кроме духа. Однако в этой работе Беркли не утверждает, что все простые идеи имеют компонент удовольствия или страдания. Это мнение мы можем приписать Беркли только на основании других текстов. Доказательство от удовольствия и страдания, подкрепляющее первый короткий аргумент, – это самый сильный довод в пользу Принципа, который есть у Беркли. И тексты философа дают нам достаточно оснований, чтобы признать, что у Беркли этот аргумент есть. Однако сам он, похоже, главную роль отводил другим доказательствам.

#### **§4. Первый простой аргумент. Доказательство от относительности восприятия.**

Для подкрепления первого простого аргумента Беркли использует и другую стратегию. Напомним, тезис Гиласа звучит так: «Какую бы степень тепла мы не воспринимали чувствами, мы можем быть уверены, что та же степень существует в объекте, которым она вызывается» [Дж. Беркли, 1978, с. 261].

Против этого тезиса Беркли применяет аргумент от относительности восприятия:

«Ф и л о н у с . Поэтому о тех телах, при прикосновении которых к нашему телу мы воспринимаем умеренную степень теплоты, нужно заключить, что в них имеется умеренная степень теплоты; а о тех, от прикосновения которых мы чувствуем такую же степень холода, нужно думать, что в них имеется холод.

Г и л а с . Нужно.

Ф и л о н у с . Может быть верным какое-нибудь учение, которое необходимо приводит нас к нелепости?

Г и л а с . Без сомнения нет.

Ф и л о н у с . Не является ли нелепостью думать, что одна и та же вещь может быть в одно и то же время холодной и теплой?

Г и л а с . Конечно.

Ф и л о н у с . Предположим теперь, что одна рука у тебя горячая, а другая - холодная и что ты обе сразу опускаешь в сосуд с водой средней температуры; не будет ли вода казаться для одной руки холодной, для другой - теплой?

Г и л а с . Будет.

Ф и л о н у с . Не должны ли мы поэтому, на основании наших предпосылок, заключить, что она и холодная, и теплая в одно и то же время, т. е., согласно твоему собственному признанию, поверить в нелепость?

Г и л а с . Признаюсь, похоже на то.

Ф и л о н у с . Следовательно, сами исходные положения ложны, раз ты признал, что верная предпосылка не приводит к нелепости» [*Там же*, с. 265].

Этот знаменитый аргумент Беркли преподносится им еще в нескольких вариантах. Беркли пытается распространить его на первичные качества:

« Ф и л о н у с . Ты все еще держишься того мнения, что протяжение и форма присущи внешним немыслящим субстанциям?

Г и л а с . Да.

Ф и л о н у с . А что, если те же аргументы, которые были приведены против вторичных качеств, будут годиться и против первичных?

Г и л а с . Ну тогда я буду обязан признать, что они также существуют только в уме.

Ф и л о н у с . По-твоему, форма и протяженность, которые ты воспринимаешь чувством, на самом деле существуют во внешнем объекте или в материальной субстанции?

Г и л а с . Да.

Ф и л о н у с . Имеют ли основания все остальные животные думать то же о тех формах и протяженностях, которые они видят и чувствуют?

Г и л а с . Без сомнения, если они вообще что-либо думают.

Ф и л о н у с . Скажи мне, Гилас, думаешь ли ты, что чувства даны для самосохранения и благополучной жизни всем животным или даны с этой целью только человеку?

Г и л а с . Я не сомневаюсь, что они имеют то же самое назначение у всех остальных животных.

Ф и л о н у с . Если так, то не необходимо ли, чтобы они были способны воспринимать посредством чувств собственные члены и тела, которые могут вредить им?

Г и л а с . Конечно.

Ф и л о н у с . Тогда нужно предположить, что клещ видит собственную ногу и вещи, равные ей, тебе они в то же время кажутся едва различимыми или в лучшем случае всего только видимыми точками.

Г и л а с . Не могу отрицать этого.

Ф и л о н у с . А созданиям более мелким, чем клещ, не будут ли они казаться еще больше?

Г и л а с . Будут.

Ф и л о н у с . Настолько, что то, что ты едва можешь различить, какому-нибудь крайне мелкому животному покажется огромной горой?

Г и л а с . Со всем этим я согласен.

Ф и л о н у с . Может одна и та же вещь в одно и то же время сама по себе быть разного размера?

Г и л а с . Было бы нелепостью изображать так.

Ф и л о н у с . Но из твоих допущений следует, что как протяжение, воспринимаемое тобою, так и протяжение, воспринимаемое самим клещом, а равным образом и протяжения, воспринимаемые более мелкими животными, - каждое из них есть истинное протяжение ножки клеща; это значит, согласно твоим собственным предпосылкам, что ты пришел к нелепости» [*Там же*, с. 276-77].

Еще один вариант аргумента от относительности восприятия касается восприятия цветов:

Ф и л о н у с . ... Да и наши собственные глаза не всегда представляют нам объекты одним и тем же способом. Всякий знает, что во время желтухи все вещи кажутся желтыми. Не является ли поэтому в высокой степени вероятным, что те животные, глаза которых, как мы замечаем, устроены весьма отлично от наших и тела которых полны иных соков, в любом объекте не видят тех цветов, которые видим мы? Не следует ли из всего этого, что все цвета являются одинаково кажущимися и что ни один цвет, который мы воспринимаем, в действительности не присущ никакому внешнему объекту?

Г и л а с . По-видимому.

Ф и л о н у с . В этом пункте не будет никакого сомнения, если ты примешь в соображение тот факт, что, если бы цвета были действительными свойствами или состояниями, присущими внешним телам, они не менялись бы без какой-либо перемены, совершающейся в самих телах; но не очевидно ли из всего сказанного, что при употреблении микроскопа, при изменении, совершающемся в глазной жидкости, или при перемене расстояния, без какого-либо действительного изменения в самой вещи, цвета объекта или меняются, или вовсе исчезают? Больше того, пусть все прочие обстоятельства остаются теми же, измени только положение некоторых объектов - и они предстанут глазу в различных цветах. То же самое происходит, когда мы рассматриваем объект при разной силе света» [*Там же*, с. 273].

Первые два варианта рассуждения, касающиеся теплоты и протяжения, могут быть формализованы следующим образом:

1) Воспринимаемое качество А присутствует в объекте независимо от его восприятия,



- 2) В момент  $T$  я воспринимаю  $A$ ,
- 3) В момент  $T$  я воспринимаю не- $A$ ,
- 4) Неверно, что воспринимаемое качество  $A$  присутствует в объекте независимо от его восприятия (из противоречия (2) и (3)).

Рассуждение Беркли о форме и протяжении содержит в себе еще один вариант аргумента:

- 1) Объект  $O$  остается неизменным в промежуток времени  $T_1$ - $T_2$ ,
- 2) Воспринимаемое качество  $A$  присутствует в объекте независимо от его восприятия,
- 3) В момент  $T_1$  я воспринимаю качество  $A$  в объекте  $O$ ,
- 4) В момент  $T_2$  я воспринимаю качество не- $A$  в объекте  $O$ ,
- 5) Неверно, что воспринимаемое качество  $A$  присутствует в объекте независимо от восприятия (из противоречия (3) и (4)).

На слабость этих аргументов обратили внимание еще самые первые критики Беркли. К примеру, автор анонимной рецензии в «*Journal Littéraire*». Он соглашается с тем, что ощущения тепла и холода существуют только в воспринимающем субъекте: «Если при помещении обеих рук в воду одна испытывает тепло, а другая холод, то можно правильно заключить, что тепло не в воде...» [*H.M. Bracken*, 1959, p. 44]. Однако дальше анонимный автор отмечает: «[O]шибочно было бы заключить, что тепло не в воде, если для доказательства использовать только то основание, о котором автор только что говорил...» [*Ibid.*]. Действительно, аргументы Беркли не достигают необходимой цели – продемонстрировать, что качества и идеи качеств являются одним и тем же. Это рассуждение, по признанию самого Беркли, «доказывает не столько то, что нет протяжения или цвета во внешнем предмете, сколько то, что мы не познаем посредством ощущения истинных протяжения или цвета предмета» (РНК15).

В случае со вторым вариантом аргумента Беркли полагается на посылку «Объект О остается неизменным в промежуток времени  $T_1$ - $T_2$ ». Но если по Беркли объект и представляет собой собрание идей, то при смене воспринимаемой нами идеи, принадлежащей к объекту, должен изменяться и сам объект.<sup>31</sup> То есть, сам Беркли не принял бы это утверждение. Однако эта посылка разделяется Гиласом, поэтому второй вариант аргумента несет только полемическую нагрузку: Филонус опровергает Гиласа, опираясь на базовые положения второго, которых сам не разделяет.

Беркли, как и во многих других местах, подменяет качества идеями, показывая достаточно тривиальную вещь в отношении идей и не достигая своей цели в отношении качеств. Аргумент от относительности восприятия демонстрирует только то, что качества тождественные идеям не могут существовать в невоспринимающей субстанции. Но из этого вовсе не следует, что не существует невоспринимаемых качеств, которые могли бы познаваться опосредованно и играть каузальную роль в восприятии физических объектов. То есть аргументы Беркли от относительности восприятия недостаточны для доказательства защищаемого им положения «воспринимаемые качества – это идеи».

## **§5. Второй простой аргумент**

Второй простой аргумент, изложенный Беркли в §4 «Трактата о принципах человеческого знания», звучит следующим образом:

- 1) Мы воспринимаем обычные объекты (дома, деревья и т.п.)
- 2) Мы воспринимаем только идеи.
- 3) Обычные объекты – это идеи.

---

<sup>31</sup> Проблема единства физических объектов – одна из сложнейших проблем для Беркли. Среди современных исследователей преобладает точка зрения, что человеческие умы принимают активное участие в формировании объектов восприятия. См. [R. Glauser, 2007; M. Atherton, 2008]. Наиболее радикальная конструктивистская трактовка философии Беркли отстаивается Б. Белфраге [B. Belfrage, 2011].

Оппонент Беркли может возразить, что объектами непосредственного восприятия являются идеи, но существуют источники этих идей, воспринимаемые опосредованно. Именно такое возражение выдвигает Гилас в конце первого разговора: «Говоря правду, Филонус, я думаю, что есть два рода объектов: одни - воспринимаемые непосредственно, которые называются также идеями; другие - реальные вещи или внешние объекты, воспринимаемые через посредство идей, которые суть их образы или воспроизведения. Ну так вот, я признаю, что идеи не существуют вне ума; но этот последний род объектов существует» [Дж. Беркли, 1978, с. 293].

Это возражение приходит в голову Гиласу уже после изложения аргументов от удовольствия и страдания и от относительности восприятия. Обратим внимание, что изложение этих двух аргументов началось с тезиса, разделяемого и Гиласом, и Филонусом, что «чувственные вещи суть только те, которые непосредственно воспринимаются чувствами». Таким образом, Гилас пытается опровергнуть изначальную посылку всех доказательств Филонуса. Далее Филонус отвечает на возражение Гиласа:

Ф и л о н у с . Эти внешние объекты воспринимаются чувством или какой-нибудь другой способностью?

Г и л а с . Они воспринимаются чувством.

Ф и л о н у с . Как! Есть что-то, что воспринимается чувством и что не воспринимается непосредственно?

Г и л а с . Да, Филонус, в некотором роде есть. Например, когда я рассматриваю изображение или статую Юлия Цезаря, я могу сказать, что некоторым образом я воспринимаю его (хотя и не непосредственно) с помощью своих чувств.

Ф и л о н у с . По-видимому, тогда ты считаешь наши идеи, которые одни только воспринимаются непосредственно, изображениями внешних вещей; так что эти последние также воспринимаются чувством

постольку, поскольку они сообразны нашим идеям или имеют с ними сходство?

Г и л а с . Таково мое мнение.

Ф и л о н у с . И таким же образом, как Юлий Цезарь, невидимый сам по себе, тем не менее воспринимается зрением, реальные вещи, не воспринимаемые сами по себе, воспринимаются чувством.

Г и л а с . Совершенно таким же образом.

Ф и л о н у с . Скажи мне, Гилас, когда ты рассматриваешь изображение Юлия Цезаря, видишь ты глазами что-нибудь, кроме некоторых цветов и форм, при известном расположении и композиции целого?

Г и л а с . Нет, ничего больше.

Ф и л о н у с . А человек, который никогда ничего не знал о Цезаре, увидел бы столько же?

Г и л а с . Да.

Ф и л о н у с . Следовательно, он обладает зрением столь же совершенным, как твое, и пользуется им с такой же степенью совершенства?

Г и л а с . Согласен.

Ф и л о н у с . Откуда же получается, что у тебя мысли направляются на римского императора, а у него - нет? Это не может проистекать из ощущений или чувственных идей, которые ты воспринял, раз ты признаешь, что у тебя в этом отношении нет преимущества перед ним. Следовательно, это должно, по-видимому, проистекать из разума и памяти, не так ли?

Г и л а с . Да.

Ф и л о н у с . Стало быть, из этого примера не вытекает, что чувством воспринималось нечто, что непосредственно не воспринимается. Я согласен, что в известном смысле нам могут сказать, что чувственные вещи воспринимаются чувством опосредствованно; это происходит, когда вследствие часто воспринимаемой связи непосредственное восприятие идей при посредстве одного чувства подсказывает уму другие идеи, относящиеся к другому чувству, но обыкновенно связанные с первыми. Например, когда я слышу, что по улице проезжает карета, я непосредственно воспринимаю только звук; однако на основании опыта, связывающего данный звук с каретой, мне могут сказать, что я слышу карету. Тем не менее очевидно, что в истинном и строгом смысле ничего нельзя слышать, кроме звука, и карета собственно не воспринимается в таком случае чувством, а подсказывается опытом. Подобным же образом обстоит дело, когда нам говорят, что мы видим докрасна раскаленный прут; плотность и степень нагрева железа не являются объектом зрения, но они подсказываются воображению через посредство цвета и формы, которые в собственном смысле воспринимаются этим чувством. Словом, лишь те вещи на самом деле и точно воспринимаются каким-нибудь чувством, которые были бы восприняты и в том случае, если бы это же чувство было нам даровано впервые. Что касается других вещей, то ясно, что они только подсказываются душе опытом, основанным на прежних восприятиях» [*Там же*, с. 293-94].

В «Опыте новой теории зрения» Беркли дает определение термину «идея»: «[Я] беру слово “идея” для обозначения любого непосредственного объекта чувства или ума (understanding) (в этом широком значении оно вообще употребляется современными писателями)» (NTV45). Это значит, что непосредственным объектом восприятия могут быть только идеи. Гилас и

Филонус соглашаются, что, смотря на статую, мы непосредственно воспринимаем только идеи цветов и форм, то есть простые идеи. Сложные идеи состоят из простых, и можно предположить, что они тоже воспринимаются непосредственно.

Пример с Цезарем показывает, что объектами опосредованного восприятия могут быть только такие объекты, о которых у нас уже есть идеи, сформированные на основе собственных восприятий (как в случае с каретой), или на основе описания, воображения и т.п. (как в случае с Цезарем). Объект, о котором у нас нет идеи, не может быть объектом опосредованного восприятия. Это значит, что всякий опосредованно воспринимаемый объект при определенных условиях может быть воспринят. Если такие опосредованно воспринимаемые объекты – это источники наших идей, то они при определенных условиях должны восприниматься непосредственно.

В последней реплике Филонуса Беркли вводит практический критерий для выяснения того, воспринимаем ли мы объект непосредственно или опосредованно. Представим, что мы впервые используем чувство, которое доставляет нам идею объекта (например, звук кареты). Если мы впервые используем наш слух, то, как предполагает Беркли, мы не сможем связать этот звук с каретой, движущейся по улице. Значит, в приведенном примере мы не воспринимаем карету непосредственно. Но можно привести возражение, что карета не является непосредственным объектом восприятия ни для одного чувства. Действительно, этот объект, по Беркли, представляет собой собрание идей, включающее идеи зрения, осязания и даже вкуса [G. Dicker, 2011, 134-35]. Непосредственное восприятие отдельной кареты означало бы одновременное восприятие всех ее свойств, невозможное для человека. Но пассаж Беркли может быть модифицирован так, чтобы отразить эту атаку без ущерба для нашего рассуждения: непосредственно я слышу звук кареты, но опосредованно я воспринимаю некоторую видимую идею кареты; то есть опыт, связывающий этот звук с идеей кареты, подсказывает

мне, что, если я подойду к окну, то буду непосредственно воспринимать видимую карету. И практический критерий Беркли остается в силе.

Попробуем применить его к обычным объектам, которые упоминаются в пункте (1) второго короткого аргумента. Если эти объекты воспринимаются непосредственно, то человек, впервые использующий свое зрение (или любое другое чувство), сразу же увидит находящиеся перед ним объекты. Для того чтобы узнать, так ли это, применим излюбленный мысленный эксперимент Беркли – возвращение зрения слепорожденному. При первом использовании зрения такой человек в определенном смысле увидит находящиеся перед ним объекты: он увидит цветовые пятна, которые составляют дерево, дом и т.п. Именно их Беркли и считает объектами зрения в строгом смысле слова: «То, что мы видим в строгом смысле этого слова, – это не твердые тела, и даже не плоскости разной окраски, это только разнообразие цветов» (NTV158). Но этот человек не увидит собственно дома, дерева и т.п., так как обособление отдельных вещей требует опыта: «Так как различные идеи наблюдаются вместе одна с другою, то их обозначают одним именем и считают какой-либо вещью. Например, наблюдают соединенными вместе определенный цвет, вкус, запах, форму, консистенцию, – признают это за отдельную вещь и обозначают словом яблоко...» (РНК1) Таким образом, прозревший увидит все то же самое, что и зрячий человек (непосредственные объекты восприятия будут одинаковыми), но он не увидит тех самых обычных объектов, о которых говорится в первой посылке второго простого аргумента.

Критерий непосредственного восприятия, введенный Беркли, исключает возможность того, что обычные объекты воспринимаются непосредственно. Более того, восприятия обычных объектов оказывается опосредованным предшествующим опытом. Непосредственными объектами восприятия в собственном смысле слова оказываются только простые идеи, а сложные идеи конструируются умом из простых, и их восприятие, следовательно,

опосредовано активностью ума. Таким образом, Беркли не может утверждать, что, согласно его теории, мы непосредственно воспринимаем именно обычные объекты, и его аргумент теряет силу.

#### §6. «Семантический» и «контрольный» аргументы, принцип подобия в «Трех разговорах»

В «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» Беркли не отказался и от вспомогательных аргументов, примененных им в «Трактате». «Семантический аргумент» красочно излагается в третьем разговоре:

Ф и л о н у с . Я доволен, Гилас, что ты обращаешься к здравому смыслу всего мира для проверки достоверности моего положения. Спроси садовника, почему он думает, что вон то вишневое дерево существует в саду, и он тебе скажет: потому, что он его видит и осязает, - словом, потому, что он его воспринимает своими чувствами. Спроси его, почему он думает, что здесь нет апельсинового дерева, и он тебе скажет: потому, что он не воспринимает его. Что он воспринимает чувством, то он определяет как реальное бытие и говорит, что оно есть или существует; но о том, что невоспринимаемо, он говорит, что оно не имеет бытия.

Г и л а с . Да, Филонус, я согласен, что существование чувственной вещи состоит в воспринимаемом бытии, но не в бытии, воспринимаемом в данный момент.

Ф и л о н у с . А что такое воспринимаемое, если не идея? И может ли идея существовать, не будучи воспринимаемой в данный момент? Ведь в этих пунктах мы давно пришли к соглашению.

Г и л а с . Но как бы правильно ни было твое мнение, тем не менее ты, конечно, не будешь отрицать, что оно шокирует и противно здравому человеческому смыслу. Спроси кого угодно, имеет ли вон то дерево существование вне его разума; какой ответ, думаешь ты, он даст?



Ф и л о н у с . Тот же, какой я дал бы сам, а именно что оно существует вне его разума. При этом христианина не может, конечно, смущать, если я скажу, что действительное дерево, существующее вне его разума, истинно познается и охватывается бесконечным разумом Бога (т. е. существует в нем). Вероятно, он не мог бы с первого взгляда усмотреть прямого и непосредственного доказательства того, что дело обстоит именно так, поскольку бытие дерева или какой-нибудь другой чувственной вещи предполагает разум, в котором они находятся. Но самого факта он не может отрицать. Спорный пункт между материалистами и мною не в том, имеют ли вещи действительное существование вне ума того или иного лица, а в том, имеют ли они абсолютное существование, отличное от того, что они воспринимаются Богом, и внешнее по отношению ко всякому уму. Правда, это утверждали некоторые язычники и философы, но тот, кто придерживается понятий о Божестве, согласных со Священным Писанием, будет другого мнения» [Дж. Беркли, 1978, с. 328-29].

Как можно заметить, этот вариант «семантического аргумента» отличается от того, который Беркли представил в «Трактате». Беркли учел недостаток первого варианта аргумента – неочевидность необходимости актуального восприятия предмета для его существования. На это указывает реплика Гиласа. В этом отношении Беркли усиливает свой аргумент из «Трактата»: для христиан должно быть очевидно, что все физические объекты существуют в уме Бога. Но такую отсылку к Священному Писанию уже нельзя назвать ни аргументом от значения «существования», ни интуитивным аргументом.

Не отказывается Беркли и от своего «контрольного аргумента»:

« Ф и л о н у с . Но (оставляя в стороне все, что было до сих пор сказано, и совершенно с ним не считаясь, если это тебе так угодно) я согласен поставить все в целом в зависимость от следующего. Если ты

можешь представить себе, что какое-либо смешение или комбинация качеств или какой бы то ни было чувственный объект могут существовать вне ума, то я соглашусь, что дело так и обстоит.

Г и л а с . Если все сводится к этому, то вопрос будет разрешен быстро. Что может быть легче, чем представить себе дерево или дом, существующие сами по себе, независимо от какого бы то ни было разума, и не воспринимаемые им? И в настоящий момент я представляю себе их существующими именно так.

Ф и л о н у с . Как? Ты говоришь, Гилас, что можешь видеть вещь, которая в то же время невидима?

Г и л а с . О нет, это было бы противоречием.

Ф и л о н у с . Но разве не является кричащим противоречием, когда ты говоришь, что представляешь себе вещь, которая непредставимая?

Г и л а с . ... Теперь я ясно вижу, что все, что я могу сделать, это - образовать идеи в собственном уме. Я могу, конечно, составить в своих собственных мыслях идею дерева, или дома, или горы, но это и всё. Между тем это далеко еще не доказывает, что я могу представить себе их существующими вне ума всякого одухотворенного существа» [*Там же*, с. 289].

«Контрольный аргумент» переходит из «Трактата» в «Три разговора» в неизменном виде. Беркли по-прежнему преподносит его в форме пари: если Гилас сможет представить невоспринимаемый предмет, то Филонус откажется от своих взглядов. Гиласу это не удастся. Однако из этого не делается вывод о том, что имматериализм верен. Гилас признает только то, что первоначальное предположение, при помощи которого он считал возможным опровергнуть теорию Филонуса, бездейственно. В этом и состоит главный результат «контрольного аргумента». Стоит отметить также и то, что Беркли использует в «Трех диалогах» тот же прием, что и в

«Трактате»: сначала употребляет глагол «to conceive», обозначающий постижение в самом широком смысле, а потом подменяет его глаголом «to see», связанным с восприятием.

Первый разговор между Гиласом и Филонусом завершается изложением принципа подобия Беркли:

Г и л а с . В собственном смысле и непосредственно ничто не может быть воспринято, кроме идей. Все материальные вещи поэтому сами по себе неосязаемы и могут быть восприняты только через посредство наших идей.

Ф и л о н у с . Идеи в таком случае осязаемы, а их прообразы или оригиналы неосязаемы?

Г и л а с . Правильно.

Ф и л о н у с . Но как же то, что осязаемо, может быть сходно с тем, что неосязаемо? Может ли реальная вещь, сама по себе невидимая, быть сходна с цветом; или реальная вещь, которая неслышима, быть сходной со звуком. Словом, может ли что-нибудь быть сходно с ощущением или идеей, кроме другого ощущения или идеи?

Г и л а с . Должен признаться, я не думаю этого.

Ф и л о н у с . Возможно ли, чтобы оставалось какое-нибудь сомнение в этом пункте? Разве ты не в совершенстве знаешь свои собственные идеи?

Г и л а с . Знаю в совершенстве, ибо то, чего я не воспринимаю или не знаю, не может быть частью моей идеи.

Ф и л о н у с . Рассмотрим же и исследуй их и тогда скажи мне, есть ли в них что-нибудь, что могло бы существовать вне ума? Или можешь ли ты

представить себе что-нибудь сходное с ними, что существовало бы вне ума?

Г и л а с . Согласно исследованию, я нахожу, что для меня невозможно представить себе или понять, как что-нибудь, кроме идеи, может быть подобно идее. И самое очевидное то, что никакая идея не может существовать вне ума» [*Там же*, с. 296-97].

Принцип подобия – это главный вывод первого разговора. Он подкрепляется и аргументом от удовольствия и страдания, и аргументом от относительности восприятия, и доводом от непосредственности восприятия идей. По-видимому, Беркли в полной мере осознал силу этого аргумента против репрезентативизма Локка и сделал его завершающим аккордом первого разговора. Но, как и в случае «Трактата о принципах человеческого знания», этот аргумент опровергает только определенную версию материализма и не доказывает истинности имматериализма.

### **Заключение главы III**

«Три разговора между Гиласом и Филонусом» завершают «героический период» творчества Беркли: он больше не писал работ по имматериализму. Имматериалистический проект Беркли прошел через несколько стадий. В философских дневниках мы видим его зарождение, в «Трактате» мы можем наблюдать его кульминацию, «Три разговора» предстают работой над ошибками, сделанными в «Трактате». Ошибки эти касаются базовых положений имматериализма, которые на пике его развития казались Беркли неопровержимыми и интуитивными. После публикации «Трактата» Беркли осознал, что основания его философии требуют подкрепления, поэтому в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» он концентрируется не на следствиях из своей системы (они в сокращенном виде переходят из «Трактата»), а на доказательстве Принципа. Для этого он разворачивает три аргумента: от удовольствия и страдания, от относительности восприятия и от непосредственности восприятия. Эти аргументы частично подкрепляют

Принцип, но не ведут к заключению, которое нужно Беркли: «Объект X существует, если и только если он актуально воспринимается мной или любым другим духом S». Аргументы Беркли, кроме усиленного доказательства от удовольствия и страдания, не показывают невозможность других альтернатив. Сам же аргумент от удовольствия и страдания в изложении Беркли касается только некоторых вторичных качеств, и его распространение на все вторичные и первичные качества возможно только при привлечении других фрагментов.

Беркли не отказывается и от вспомогательных аргументов из «Трактата» - «семантического» и «контрольного». Первый уточняется Беркли и уже не ставится им на первое место. Второй воспроизводится в неизменном виде и играет роль скорее риторического приема, чем законченного аргумента. Аргументация Беркли, основанная на принципе подобия и на доказательствах от удовольствия и страдания и от непосредственности восприятия опровергает грубую версию материализма, согласно которой идеи являются репрезентациями материальных объектов в силу сходства. Это уже немалое достижение Беркли.

Беркли никогда не отказывался от положения, что его философия согласуется со здравым смыслом и защищает его. Также он без устали критиковал своих предшественников-метафизиков. Но и сам Беркли создает именно метафизику, непонятную необразованному человеку. Соотношение между здравым смыслом и своей философией сам Беркли выражал словами: «Мы должны мыслить как ученые, а говорить как толпа» (РНК51). Несмотря на то, что мы обращаемся к определенной метафизике для выяснения принципов нашего познания и используем методологическое сомнение, сама эта метафизика основана на положениях и приводит нас к заключениям, согласующимся со здравым смыслом. В «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» Беркли высказывает это метафорически словами Филонуса: «Ты видишь, Гилас, как вода вот этого источника поднимается круглым столбом

– до известной высоты, на которой она разбивается и ниспадает обратно в бассейн, из которого поднималась; ее подъем, как и ее падение, совершается в силу одного и того же единообразного закона или принципа тяготения. Совершенно так же одни и те же начала, ведущие на первый взгляд к скептицизму, будучи доведены до определенного пункта, приводят человека обратно к здравому смыслу» [*Там же*, с. 360].<sup>32</sup> Подобный путь прошел и имматериализм Беркли: начавшись как поиск с поиска обоснования для отрицания материальной субстанции в записной книжке «В», он получил Принцип, возведенный Беркли до высоты интуитивной истины, после чего Беркли вернулся к обоснованию своего Принципа.

---

<sup>32</sup> Несмотря на все усилия, приложенные Беркли к защите здравого смысла, современники и потомки часто относили его к скептикам. Д. Юм считал, что «большинство сочинений этого весьма остроумного автора дает нам лучшие уроки скептицизма из всех тех, которые можно найти у древних или новых философов, не исключая и Бейля» [*Д. Юм*, 2009, с. 159]. Такой комментарий не кажется необычным, если вспомнить, что Беркли активно использовал аргументацию Бейля.

## Глава IV. Эволюция взглядов Беркли на природу ума.

### §1. Развитие представлений Беркли об уме в записной книжке «А».

Вернемся к записным книжкам Беркли. Тетрадь «В» заканчивается развернутым аргументом Беркли в пользу Принципа из N378. Обсуждение Принципа продолжается примерно до N556, где Беркли в последний раз упоминает его под этим названием. Фрагмент N556 можно считать условной границей второй тематической части записных книжек. После этой заметки – во второй половине записной книжки «А», в третьей тематической части философских заметок – Беркли начинает активно разрабатывать собственную философию духа.<sup>33</sup> Во второй части записных книжек Беркли уже изложил некоторую теорию духа, назовем ее ранними взглядами Беркли, которые в записных книжках представлены неполно.

Ранние взгляды Беркли связаны с его ранней теорией познания и языка. Эту теорию можно представить двумя тезисами: «+ 1. Все значимые слова обозначают идеи. 2. Все знание об идеях...» (N378) Фрагмент N378, содержащий первое доказательство Принципа, Беркли начинает именно с постулатов своей теории языка, которой он будет придерживаться на протяжении почти всех философских дневников. Только в N750 мы увидим первые попытки перехода к новой теории, изложенной во введении к «Трактату о принципах человеческого знания».

Согласно ранним воззрениям Беркли, знать что-то о душе мы можем только в том случае, если у нас есть ее идея. Но такую возможность Беркли отрицает: «S Абсурдно, что человек должен знать душу через идею[;] идеи инертные, немыслящие. ...» (N230) Значит, согласно постулатам ранней теории познания Беркли, о душе мы знать ничего не можем. Более того, само слово «душа», не обозначающее никакой идеи, должно быть лишено смысла. То же

---

<sup>33</sup> В терминологии Беркли термины «ум» (mind), «дух» (spirit), «душа» (soul) взаимозаменяемы. В «Трактате о принципах человеческого знания» и «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» им эквивалентен также термин «духовная субстанция».

самое верно и в отношении действий ума: «S Большая ошибка в том, что мы думаем, что у нас есть идеи действий ума. ...» (N176a) В сочетании с тезисом, что объектами восприятия могут быть только идеи, это ведет к тому, что человеческий ум оказывается всецело пассивным в восприятии. Бог признается Беркли единственным активным существом в физическом мире. Подтверждением этому может служить фрагмент N499: «S Что значит причина, отделенная от повода? Ничего, кроме существа, которое волит, когда действие следует за волением. Мы не являемся причинами вещей, которые происходят вовне, значит, существует другая их причина, т.е. есть существо, которое внушает нам эти восприятия» (N499). А. Люс в комментарии к этому фрагменту убедительно доказывает, что Беркли не опирается в данном случае на теорию окказиональных причин Мальбранша, «но он разделяет с окказионалистами веру во всепричинность Бога и в отрицание немыслящих вторичных причин» [*G. Berkeley*, 1976, p. 251]. Раз у нас нет идей о действиях собственного ума, то мы не можем быть уверены в том, что мы производим какие-то идеи (идеи воображения, к примеру). Люди пассивно созерцают даже те идеи, которые, возможно, они произвели сами. С достоверностью мы можем утверждать только то, что есть активный дух, вызывающий в нас идеи физических объектов, но о существовании других активных субъектов мы достоверно знать не можем. Положение о пассивности субъекта восприятия в определенном смысле сохранилось и в опубликованных работах Беркли. В любом случае «тезис о пассивности, – как отмечает Б. Белфраге, – играет важную роль в первых трех пятых записной книжки “А”» [*B. Belfrage*, 2007, p. 173].

Третья часть записных книжек начинается с пересмотра ранних взглядов Беркли. Первые признаки столкновения между его теорией познания и философией духа мы видим в фрагменте N576 (это самое начало третьей части философских дневников): «S Мы думаем, что мы не знаем о душе, потому что у нас нет представимой или чувственной идеи, связанной с этим словом. Это результат предубеждения» (N576). В других случаях Беркли бы



сделал вывод о невозможности познания объекта, о котором у нас нет идеи: «× Никаких рассуждений о вещах, о которых у нас нет идей[;] поэтому никаких рассуждений о бесконечно малых» (N421). Но в случае с душой в N576 он отказывается от такого вывода.

После N576 Беркли начинает новую страницу своих философских дневников с новой теории – теории души как множества идей. В N577 Беркли пишет: «+ Само существование идей определяет душу» (N577). Далее этот тезис обсуждается более развернуто: «+ Ум – это собрание восприятий. Уберите восприятия, и вы уберете ум, верните восприятия, и вы вернете ум» (N580); «Рассудок не отличается от отдельных восприятий или идей» (N614). Стоит отметить, что эта прото-юмианская теория ума у Беркли отлично сочеталась с его ранними взглядами: источником всех идей в мире по-прежнему признавался Бог, существование идеи объекта по-прежнему считалось критерием его познаваемости. Но из этого больше не делался вывод о непознаваемости души: душа представляет собой множество идей, в этом смысле мы можем рассуждать о ней.

Но теория души как множества идей ведет к отрицанию существования ума как самостоятельного принципа, субстанции, воспринимающей идеи. Беркли признает это: «+ Вы скажете, что ум – это не восприятия, но то, что воспринимает. Я отвечу, что вы введены в заблуждение словами “это” и “вещь” – неясными и пустыми словами, лишенными значения» (N581). Далее Беркли приводит развернутый аргумент против самостоятельного существования ума: «+ Обратитесь к своему рассудку, исследуйте его; что вы там находите кроме отдельных восприятий и мыслей? То, что вы подразумеваете под словом “ум”, должно означать что-то, что вы воспринимаете, либо не воспринимаете. Невоспринимаемая вещь – это противоречие. Обозначать вещь, которую вы не воспринимаете – это тоже противоречие» (N579). Для подтверждения своей теории Беркли приводит два довода. Первый касается внутреннего опыта человека, он вторит

аргументу Юма из «Трактата о человеческой природе»: «Когда я обращаю рефлексию на самого себя, я не могу воспринять этого себя без какого-то одного или нескольких восприятий; я вообще не могу ничего воспринимать, кроме восприятий. Следовательно, их совокупность и образует самость» [*D. Hume*, 2005, p. 479]. Другой довод Беркли тесно связан с его представлением о познаваемости только тех объектов, о которых у нас есть идеи. Как отдельные идеи составляют рассудок, так и отдельные воления составляют волю: «Воля не отличается от отдельных волений» (N615).

Беркли на какое-то время даже отказывается от употребления терминов «ум», «душа», «дух», отсылающих к духовной субстанции, и заменяет их термином «личность». Позже Беркли специально оговорит, что не будет употреблять этот термин в своих работах и заменит его на «ум» (N713). Беркли отмечает, что его теория хорошо объясняет тождество личности: «Учение о тождестве [личности] лучше всего объясняется, если признать, что воля – это воления, а рассудок – это идеи» (N681). Концепция Беркли также согласовывается с его субъективистским пониманием времени: «Т Нет разорванных интервалов смерти или уничтожения. Эти интервалы ничто. Время каждой личности измеряется для нее ее собственными идеями» (N590). Интересно, что N590 перекликается с N14 – заметкой на первой странице философских дневников Беркли: «+ Вечность – это только последовательность бесчисленных идей, следовательно, бессмертие души легко постижимо. Или скорее бессмертие личности...» (N14). Субъективистская теория времени Беркли не связана исключительно с теорией души как множества идей. Она будет сопутствовать Беркли и в опубликованных работах (см. РНК98). Д. Берман считает, что «[с]убъективистская теория времени ... дала ему [Беркли] аргумент в пользу бессмертия [души]. Вкратце, если публичного времени не существует, тогда, по-видимому, нет времени, в которое я мог бы перестать существовать» [*D. Berman*, 1994, p. 65]. Однако неочевидно, что в N590 содержится именно аргумент в пользу бессмертия души. Скорее такая

трактовка времени «помогает нам сформулировать вопрос о бессмертии; ключевое звено – воскрешение – остается тайной» [B. Belfrage, 2007, p. 185].

На некоторое время теория души как множества идей завладела умом Беркли. Но к концу тетради «А» он подошел к пересмотру своих ранних взглядов. Во-первых, Беркли отказался от точки зрения, что все значимые слова должны соответствовать идеям. Во-вторых, он пересмотрел тезис о пассивности восприятия: «S Чтобы быть уверенными или иметь определенность в том, что мы актуально не воспринимаем (я говорю “воспринимаем”, не “воображаем”) мы не должны быть всецело пассивны, должна быть предрасположенность к акту, должно быть произволение, которое активно[;] то, о чем я говорю, не должно быть актуальным волением» (N777). Последняя фраза отражает неуверенность Беркли – понимание необходимости пересмотра своей теории и нежелание просто так оставлять свои ранние взгляды. Постепенно Беркли полностью откажется от тезиса о пассивности восприятия и почти в самом конце философских дневников запишет: «S Рассудок – это своего рода действие» (N821). К этому моменту Беркли откажется и от теории души как множества идей: «S Я не должен говорить, что рассудок не отличается от отдельных идей, или воля от отдельных волений» (N848). Беркли даже признает эту теорию опасной: «S Опасно делать идею и вещь взаимозаменяемыми терминами, это был бы путь к доказательству того, что духи - это ничто» (N872). Именно по этому пути шел Беркли до пересмотра своих ранних взглядов. Похоже, опасность превратить человеческий ум из активной вещи в ничто и остановила Беркли.

Следующим этапом в развитии представлений Беркли об уме станет понятие ума как «чистого акта» – *actus purus*. При этом он не откажется от тезиса о непознаваемости ума: «M.S Субстанцию тел мы знаем, субстанцию духа мы не знаем, она непознаваема. Она *purus actus*» (N701). Душа больше не отождествляется со множеством идей, на этом этапе Беркли считает дух действием, признавая его субстанциальность: «S Субстанция духа есть то,

что она действует, является причиной, волит, воздействует, или, если вы хотите (чтобы избежать неясности, которую может нести слово “то”), действовать, являться причиной, волишь, воздействовать[;] и его субстанция, не будучи идеей, непознаваема» (N829). Б. Белфраге так комментирует новое понятие ума в философских дневниках Беркли: «Как мы можем объяснить и предсказать природные явления при помощи закона гравитации, так мы можем предсказать и суждение воспринимающего [субъекта] о размере [объекта] или расстоянии в конкретной ситуации, используя законы эмпирической психологии. Но ошибочно гипостазировать дух и считать его “чем-то”, как и полагать, что “гравитация” обозначает деятеля и приписывать “ей” такие свойства как “быть красным” или “приводить в движение”» [*Ibid.*, p. 182]. Согласно этой теории, ум не является субстанцией в традиционном понимании европейской философии Нового времени; ведь, если дух эквивалентен действию, то, когда нет действия, нет и духа. Действие, в свою очередь, может осуществляться только над идеями, поэтому существование ума зависит от присутствия идей. С. Дэниэл пишет: «Точно также как существование идей состоит в их восприимчивости, и мое существование как ума состоит в восприятии идей. ... Вкратце, ум – это не его собственные идеи, но скорее активное, волевое, отдельное и определенное схватывание вещей, причина которых – установленный Богом уникальный и действующий [на нас] порядок восприятий» [*S.H. Daniel*, 2001, p. 255-45]. Такое понимание природы ума происходит от теории души как множества идей, но, в отличие от второй, оно не ведет к превращению ума в ничто.

Записная книжка «А» заканчивается теорией духа как действия. Следующим этапом эволюции взглядов Беркли на природу ума станет теория, изложенная в «Трактате о принципах человеческого знания». К ней Беркли перейдет в 1709 году: в черновиках последних секций «Трактата» он уже говорит об уме

как об отдельной самостоятельной вещи, отличной от идей [B. Belfrage, 2007, p. 183-84].<sup>34</sup>

## §2. «Трактат о принципах человеческого знания». Беркли – антисубстанциалист?

Хотя «Трактат о принципах человеческого знания» должен был содержать систематическое изложение философии Беркли, взглядам автора на природу ума в нем отводится совсем мало места. И даже эти краткие пассажи представляются исследователям проблематичными. Важной проблемой, с которой Беркли предположительно сталкивается в «Трактате», является так называемый «аргумент аналогии» (parity argument). В краткой форме его можно выразить словами Р. Мюльманна: «Возражения Беркли против материальной субстанции применимы с такой же силой к мыслящей субстанции, и рассуждение по аналогии, таким образом, должно заставить его отрицать вторую» [R.G. Muehlmann, 1995 (2), p. 90-91]. Подобный аргумент выдвигался еще ранним критиком Беркли – анонимным рецензентом из «Journal Littéraire». Он обратил внимание на аргумент от относительности восприятия: если из того факта, что один и тот же предмет может вызывать в нас противоречивые ощущения в одно и то же время, мы можем прийти к несуществованию неизменного материального субстрата этого предмета, то почему мы не можем опровергнуть существование памяти указанием на то, что мы то помним, то не помним одни и те же вещи [H.M. Bracken, 1959, p. 45]?<sup>35</sup> Представление, что аргументы Беркли против материи применимы и против духовной субстанции, было широко распространено в середине XX века. Историк философии У. Джонс выразил общее настроение исследователей той эпохи: «Хотя у Беркли было две альтернативы (либо отказаться от духовной субстанции, либо отказаться от

---

<sup>34</sup> Черновики параграфов 85-145 «Трактата о принципах человеческого знания» по непонятным причинам не вошли в собрание сочинений Беркли под редакцией А. Люса и Т. Джессопа. В настоящее время они находятся в Британской библиотеке.

<sup>35</sup> Похожее возражение выдвигает Ч. Маккракен [C.J. McCracken, 1999, p. 152].

своего метода), он (по крайней мере официально) не отбросил ни того, ни другого. Он сделал то, что большинство людей делает в подобных ситуациях, – сначала он попытался согласовать одно с другим, и, когда у него не получилось, он тихо отошел в сторону и оставил все как есть» [M. Atherton, 1983, p. 389]. Учение Беркли о духовной субстанции казалось беркливедам середины XX века вопиюще непоследовательным.

Некоторые исследователи Беркли для решения этих проблем предлагают антисубстанциалистские трактовки его философии в различных вариантах. Такие интерпретации должны «представить его взгляды на природу духа как логически последовательное учение» [С.В. Юров, 2010, с. 127]. Первая попытка подобной трактовки Беркли принадлежит К. Тербейну. Тербейн сформулировал аргумент аналогии в наиболее распространенной форме: такие слова, как «благодать», «субстанция», «личность» отсылают к абстрактным идеям, не вещам. «Другими словами, ум, воля и рассудок вообще не могут быть вещами» [С.М. Turbayne, 1959, p. 91]. Более формально этот аргумент можно сформулировать так:

- 1) Существуют только такие объекты, о которых у нас могут быть идеи,
- 2) У нас не может быть идеи субстанции,
- 3) Значит, субстанций не существует, ни материальной, ни духовной.

Согласно Тербейну, у Беркли было две теории ума: одну он называет «официальной» теорией, другую – «секретной» [Ibid., p. 92]. Тербейн отмечает краткость фрагментов «Трактата», посвященных теории духа. Он связывает это с незавершенностью «Трактата»: как мы знаем, Беркли планировал написать две или три книги и во второй части изложить свою концепцию ума. В записных книжках Беркли отмечает: «М. ... Но в книге 2 я должен в полной мере показать разницу между душой и телом, или протяженной сущностью» (N878). Противоречия в первой части «Трактата» только кажущиеся, считает Тербейн, во второй книге они бы разрешились. «Если же правильно проинтерпретировать то небольшое, что Беркли пишет о

природе духа, то можно обнаружить в произведениях Беркли другую, скрытую теорию». [С.В. Юров, 2010, с. 127].

«Официальная» теория Беркли, по мнению Тербейна, состоит в том, что ум – это субстанция в буквальном смысле слова, поддерживающая идеи. «Скрытая» теория связана с инструменталистской трактовкой Беркли научных терминов. Беркли обсуждает ее в эссе «О движении», где он пишет: «Стремление и порыв или влечение присущи только одушевленным предметам. Когда их приписывают другим предметам, их следует брать только в метафорическом смысле...» (DM3) Такие метафоры, как «сила», «гравитация», «импульс» используются в языке науки для предсказания и описания физических событий, хотя гипостазировать их было бы большой ошибкой. Подобным же образом, рассуждает Тербейн, и термин «дух» Беркли использовал как метафору, причем он называет этот термин «любимой метафорой» Беркли [С.М. Turbayne, 1959, p. 89].

Тербейн утверждает, что философы, психологи, физики того времени страдали от неправильного употребления научных метафор. «Когда [Беркли] подошел к изложению своей психологии, он, однако, тоже создал впечатление, что он жертва...» [С.М. Turbayne, 1962, p. 383]. Таким образом, Тербейн предполагает, что Беркли намеренно вводил в заблуждение своих читателей, стараясь выглядеть защитником духовной субстанции, хотя сам отлично видел недостатки такой теории. Интересно, что Тербейн не конкретизирует, в чем именно состоит «секретная» теория Беркли. Мало просто сказать, что Беркли использовал термин «дух» как метафору. Это утверждение согласуется и с теорией души как множества идей, и с теорией ума как чистого действия, представленными в записных книжках Беркли. К тому же, «секретная» теория Беркли должна заменить собой противоречивую

«официальную» теорию, следовательно, сама не должна иметь противоречий, а этого Тербейн не показывает.<sup>36</sup>

Р. Мюльманн предлагает более конкретную антисубстанциалистскую интерпретацию Беркли. В основе трактовки Мюльманна лежит представление, что «номинализм Беркли (и, следовательно, его антиабстракционизм) губителен для субстанций, как материальной, так и ментальной» [R.G. Muehlmann, 1995 (2), p. 90]. При этом Мюльманн не опирается на аргумент аналогии непосредственно. Основной довод Мюльманна в пользу антисубстанциалистской трактовки Беркли состоит в том, что, «если в записных книжках Беркли пришел к идеализму без ментальной субстанции, то непохоже, что ему нужна ментальная субстанция для защиты идеализма» [R.G. Muehlmann, 1995 (1), p. 15]. По мнению Мюльманна, антиабстракционизм Беркли согласуется только с его теорией души как множества идей. Мюльманн также добавляет к идеям волевые акты [R.G. Muehlmann, 1995 (2), p. 95]. Беркли придерживался этой теории с самого момента написания соответствующих заметок в философских дневниках, но по теологическим причинам отказался ее публиковать открыто.

Одна из причин, выделяемых Мюльманном, состоит в предположительном разногласии между теорией души как собрания идей и религиозными представлениями о душе: «Если ум – это просто собрание ментальных событий (событий восприятия, страстей и воли), то сложно представить, как он может соответствовать теологическому понятию души – понятию, которое, по-видимому, требует онтологического основания в непрерывно существующем предмете» [Ibid., p. 105]. О том, что субстанциальность души в философии Беркли должна гарантировать ей бессмертие пишет и В.В. Соколов [В.В. Соколов, 2010, с. 574]. Известно, что Беркли пытался

---

<sup>36</sup> В более поздней работе Тербейн, похоже, отказывается от утверждения, что у Беркли была «секретная» теория [С.М. Turbayne, 1982].



согласовать представление об уме как собрании идей с понятием души в христианстве, и в определенной степени ему это удалось. Беркли показал, что, согласно его теории, душа может быть бессмертной (N590), и что при этом сохраняется тождество личности (N681). Значит, человек может быть субъектом посмертного воздаяния. Неочевидно, что Беркли не смог бы согласовать свою раннюю теорию со всеми положениями англиканской теологии, возмись он отстаивать ее до конца. Другой причиной, по которой Беркли отказался от публикации своих настоящих взглядов, Мюльманн называет опасение не угодить клиру. Он ссылается на заметку N715: «N.V. Быть особо осторожным, чтобы не дать малейшей возможности для нападок со стороны церкви или клира» (N715). Как отмечает Дж. Робертс, «все же очень сложно соединить эту заметку с амбициями Беркли в церкви...» [*J.R. Roberts*, 2007, p. 8]. Робертс обращает внимание на следующую заметку, где Беркли пишет: «I Даже высказаться несколько одобрительно о схоластах и показать, что те, кто обвиняет их в использовании жаргона, сами от него не свободны» (N716). «Отсылка к “схоластам” в соединении с “церковью” указывает на то, что Беркли заботится о том, чтобы не дать Римской католической церкви “возможности для нападок”. Определенно, у Беркли не было амбиций в этой церкви» [*Ibid.*].

Довод Мюльманна, что, раз Беркли обошелся без субстанции в философских дневниках, то и в «Трактате» она ему не нужна, не выдерживает критики. У Беркли не было единой теории ума в записных книжках, он двигался от одного предположения к другому, не задерживаясь на каждом подолгу. Ф. Камминз, отзываясь о развитии взглядов Беркли в философских заметках, говорит, что Беркли «агонизировал в отношении умов» [*P.D. Cummins*, 2007, p. 147], никак не мог остановиться на одной гипотезе. Поэтому нет оснований утверждать, что в записных книжках выражена некоторая истинная теория ума Беркли.

Таким образом, основной причиной, почему мы должны считать теорию духа как собрания идей истинным взглядом Беркли, в том, что она, в отличие от его опубликованных взглядов, согласуется с антиабстракционизмом. Дополнительные причины, выдвигаемые Мюльманном, недостаточно обоснованы. Комментируя разногласия между работами Беркли и его интерпретацией, Мюльманн поражается «мастерству в искусстве отвлечения и камуфляжа» [*R.G. Muehlmann*, 1995 (2), p. 106], которое позволило Беркли так ловко замести следы своих истинных взглядов.

Преимущество Мюльманна перед Тербейном в том, что он полагается на записные книжки Беркли. Однако Мюльманн проявляет непоследовательность, отстаивая теорию, от которой Беркли отказался еще в философских дневниках: ведь в конце философских заметок он перешел к теории ума как чистого действия. Именно эту теорию С. Дэниэл считает настоящей философией духа Беркли. Действительно, если в «Трактате» позиция Беркли изложена неполно и противоречиво, то почему не попытаться согласовать текст «Трактата» с последней гипотезой из философских заметок? Дэниэл при этом не утверждает, что Беркли пытался скрыть или замаскировать свои истинные взгляды. В «Трактате» они изложены кратко, но вполне в согласии с тем, что Беркли пишет в записных книжках.

Согласно Дэниэлу, Беркли всегда считал, что дух – это и есть сама активность. Такой взгляд, по мнению Дэниэла, вполне согласуется с представлениями других философов: «[Д]ля Декарта и Локка ментальные субстанции не могут быть постигнуты или существовать отдельно от их действий восприятия или воления, даже если они могут быть абстрагированы (концептуальным различием) от этих действий» [*S.H. Daniel*, 2008, p. 204]. Дэниэл опирается на используемую Беркли терминологию. Время от времени Беркли заменяет термин *exist* (существовать) термином *subsist* (субсистировать). Дэниэл предполагает, что это терминологическое различие

играет важную роль в философии Беркли: «Существование такой [воспринимаемой] вещи, таким образом, зависит от восприятия, но активность, посредством которой она воспринимается, не воспринимается сама: активность не существует, она, скорее, субсистирует» [*Ibid.*, p. 208]. Дэниэл называет ум «уникальным, единым, установленным Богом принципом активности различения и ассоциации, посредством которого идеи идентифицируются и соотносятся» [*Ibid.*, p. 216]. Он специально отмежевывает свою интерпретацию от теории души как множества идей: «Если сказать, что ум – это “собрание” таких действий, то он может быть ошибочно представлен как пучок [восприятий] в юмианском смысле слова, потому что “собрание” предполагает, что собранные объекты существовали до того, как их собрали. Согласно моей интерпретации, для Беркли эти вещи, различенные умом, существуют благодаря тому, что они различены и соотнесены между собой, и это состояние соотнесенных идей и есть то, что ум есть и делает» [*Ibid.*, p. 223].

Однако противоречия между интерпретацией Дэниэла и главными текстами Беркли слишком велики, чтобы признать ее верной.<sup>37</sup> Неочевидно, что Беркли вообще делал различие между существованием и субсистенцией: в большинстве случаев он употребляет глагол *subsist* в отношении идей, подчеркивая их зависимое от духа существование. А в РНК137 упоминается «сам по себе существующий деятель» – «*an agent subsisting by itself*» (РНК137). К тому же, Дэниэл предполагает сильное схоластическое влияние на Беркли, также не проявленное в его основных работах.

Перечисленные антисубстанциалистские теории<sup>38</sup> имеют ряд общих свойств. Во-первых, все они в значительной мере опираются на неопубликованные

---

<sup>37</sup> См. [*J.R. Roberts*, 2007, p. 7; *M.R. Ayers*, 2007, p. 28].

<sup>38</sup> Несколько других исследователей предлагали свои варианты антисубстанциалистской интерпретации Беркли (У. Штайнкрус, И. Типтон). Их взгляды рассмотрены в статье [*C.B. Юров*, 2010].

тексты Беркли. Мюльманн и Дэниэл полагаются на философские заметки, а Тербейн привлекает на свою сторону вторую часть «Трактата о принципах человеческого знания». При этом записные книжки по умолчанию признаются более весомым источником, чем опубликованные работы Беркли. Безусловно, в своих дневниках Беркли писал без оглядки на мнение критиков и без опасений, что его теория может быть осуждена церковью или государством. Однако записные книжки, несмотря на порядок, который мы в них находим, все же представляют собой набор записей, которые никогда не должны были быть согласованы между собой. Они отражают поиски Беркли и вряд ли содержат завершённое учение о духе. В то же время, любая опубликованная работа должна содержать одну непротиворечивую теорию. Робертс формулирует этот упрек Мюльманну и Дэниэлу в виде такого постулата: «В случае конфликта [взглядов] нужно отказаться от ранних взглядов, которые автор решил не публиковать, в пользу более поздних взглядов, которые автор публиковал неоднократно» [*J.R. Roberts, 2007, p. 7*].

Во-вторых, концепции Тербейна и Мюльманна связаны с верой их авторов в существование стратегии Беркли.<sup>39</sup> Допущение стратегии потакания читателю дало этим авторам возможность утверждать, что Беркли маскировал свою теорию, «притворялся жертвой», избегал упоминания своей истинной теории в угоду своим амбициям и т.п. Как уже было отмечено в главе II, распространение стратегии Беркли на содержательную часть его философии чревато необоснованными гипотезами, выдвигаемыми по прихоти их авторов. Все интерпретаторы-антисубстанциалисты отрицают «официальное» учение Беркли, но у каждого своя «секретная» теория.

В-третьих, Тербейн и Мюльманн разделяют веру в аргумент аналогии или противоречивость опубликованной теории Беркли. У Дэниэла также подспудно присутствует уверенность в несогласованности его «официальной» философии духа. Похоже, это самый сильный аргумент в

---

<sup>39</sup> См. §1 главы II настоящей диссертации.

пользу антисубстанциалистской интерпретации Беркли. Аргумент аналогии, как и многие другие аргументы против имматериализма, был предвосхищен самим Беркли. В издании «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом» 1734 года Гилас выдвигает это возражение:

« Г и л а с . [Т]ы допускаешь, что существует духовная субстанция, хотя у тебя нет идеи о ней; и в то же время ты отрицаешь, что может быть нечто такое, как материальная субстанция, потому, что у тебя нет понятия или идеи о ней. Правильно ли ты поступаешь? Чтобы быть последовательным, ты должен или допустить существование материи, или отвергнуть существование духа. Что ты скажешь на это?

Ф и л о н у с . Я скажу прежде всего, что я отрицаю существование материальной субстанции не потому просто, что у меня нет понятия о ней, а потому, что понятие о ней – противоречиво; другими словами, было бы непоследовательно, если бы понятие о ней, существовало. Может существовать, насколько мне известно, немало вещей, о которых ни я, ни кто-либо иной не имеет и не может иметь никакой идеи или понятия» [*Дж. Беркли, 1978, с. 326*].

Беркли отвечает, что отсутствие идеи материи – это не аргумент против ее существования. Главным доводом Беркли против материальной субстанции была противоречивость ее понятия (противоречие между понятием материи и Принципом, как было показано в главе II). Аргумент аналогии опирается на посылку, что «существуют только такие объекты, о которых у нас могут быть идеи». Однако и в «Трактате», и в «Разговорах» Беркли подчеркивает, что существуют вещи, которые в принципе не могут быть познаны через идею. В частности, умы, которые Беркли неоднократно называет субстанциями. И отрицание этого – прямое противоречие текстам философа.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Один из вариантов критики аргумента аналогии, демонстрирующей его слабость, представлен в статье [M. Atherton, 1983, p. 389-99].

### §3. Записные книжки и «Трактат о принципах человеческого знания». Теория духовной субстанции.

Взгляды на природу духа, приписываемые Беркли комментаторами-антисубстанциалистами, отличаются своей экстравагантностью и разнообразием. Но эти авторы правы в том, что ключ к пониманию теории Беркли нужно искать в его философских заметках, и скорее всего в конце тетради «А» – самой поздней части его дневников. Ч. Маккракен обращает внимание на группу заметок, которую примерно можно ограничить фрагментами N780 и N822 [C.J. McCracken, 1988, p. 601]. В этой части философских дневников Беркли неоднократно упоминает работы Декарта:

N784 – «Второе размышление»,

N785 – «Третье размышление»,

N790 – «Шестое размышление»,

N794 – «Шестое размышление»,

N795 – Ответ на второе возражение Гоббса,

N797 – Ответ на третье возражение Гоббса,

N798 – Ответ на третье возражение Гоббса,

N819 – «Рассуждение о методе».

Такая последовательность указывает на то, что во время написания этих заметок Беркли читал (или перечитывал) «Размышления о первой философии» Декарта. «Он не испытывал симпатии к “Размышлениям”, кульминацией которых становится доказательство [существования] материального мира. Но он не мог не посчитать “Четвертое размышление”, – полагает Маккракен, – заслуживающим интереса, так как в нем исследуется соотношение воли и рассудка» [Ibid.].<sup>41</sup> В «Четвертом размышлении» Декарт исследует природу ошибок и заблуждений человека. Декарт пишет: «Далее, когда я пристальнее рассматриваю самого себя и исследую характер своих

---

<sup>41</sup> Влияние Декарта на Беркли также отмечают Г. Бракен [H.M. Bracken, 1974] и С. Юров [С.В. Юров, 1998, с. 35-38].

ошибок (кои одни только и указывают на мое несовершенство), я замечаю, что они зависят от двух совокупных причин, а именно от моей познавательной способности и от моей способности к отбору, или, иначе говоря, от свободы выбора – т.е. одновременно от моего интеллекта и моей воли» [*Р. Декарт*, 1989, т. 2, с. 46]. Беркли действительно проявил интерес к этому вопросу. В N815 он спрашивает: «S Qu: разве восприятие должно с необходимостью предшествовать волеию?» (N815) В следующей заметке Беркли обсуждает проблему, затронутую Декартом: «S.Мо. Ошибка не в рассудке, но в воле. Что я понимаю или воспринимаю, в том не может быть ошибки» (N816). В этом фрагменте Беркли вторит Декарту: «Ведь посредством одного интеллекта я воспринимаю только идеи, относительно которых могу вынести суждение, и в интеллекте, рассматриваемом именно в этом смысле, нет места ошибкам как таковым...» [*Там же*]. Чтение «Четвертого размышления» привело к тому, что Беркли начал переосмысливать свою точку зрения на соотношение рассудка и воли («S Qu: не может ли быть рассудка без воли [?]» (PHK820)), что привело в итоге к отказу от его ранних взглядов: «S Рассудок – это своего рода действие» (N821). Под влиянием Декарта Беркли отказывается от тезиса о пассивности восприятия.

Как мы знаем, последней высказанной теорией духа в записных книжках была теория ума как чистого акта. Беркли убеждается в том, что рассудок зависит от воли, поэтому воля выдвигается им на передний план. Конечно, Беркли почти сразу же признал, что эта зависимость не односторонняя: «S Мне кажется, что воля и рассудок [,] воления и идеи не могут быть разделены, одно не может быть без другого» (N841). Отождествление ума и воли имело одно нежелательное следствие: «В Боге есть рассудок, как и воля. Он не слепой агент, и, поистине, слепой агент – это противоречие» (N812). Полное разведение воли и рассудка грозило превращением духов в слепых деятелей, которых Беркли считал невозможными. Нужно отметить, что эти фрагменты сами по себе не противоречат ни теории ума как чистого

действия, ни интерпретации Дэниэла. В последнем случае они даже могут служить подтверждением этой интерпретации: рассудок и воля неразделимы, так как существование воспринимаемых идей неотделимо от активности их восприятия. Однако не будет непоследовательным заключить, что переосмысление Беркли своих ранних взглядов под влиянием Декарта стало шагом на пути к формированию его опубликованной теории духовной субстанции. «[Ч]тение “Четвертого размышления” дало ему возможность ясно увидеть, что воля и рассудок должны принадлежать одному и тому же субъекту» [C.J. McCracken, 1988, p. 601].

Обратимся к «Трактату о принципах человеческого знания». Существование духов постулируется Беркли уже во втором параграфе: «Но рядом с этим бесконечным разнообразием идей или предметов знания существует равным образом нечто познающее или воспринимающее их и производящее различные действия, как-то: хотение, воображение, воспоминание. Это познающее деятельное существо есть то, что я называю умом, духом, душою или мной самим. Этими словами я обозначаю не одну из своих идей, но вещь, совершенно отличную от них, в которой они существуют, или, что то же самое, которой они воспринимаются, так как существование идеи состоит в ее воспринимаемости» (РНК2).

Уже в §2 Беркли утверждает, что духи совершенно отличны от идей. Различие между духами и идеями – субъектами и объектами – Беркли комментирует так: «[В]се немыслящие предметы ума сходны в том, что они вполне пассивны и что их существование состоит лишь в их воспринимаемости, между тем душа или дух есть активное существо, существование которого состоит не в том, что его воспринимают, а в том, что оно воспринимает идеи и мыслит» (РНК139). Таким образом, идея – это пассивная воспринимаемая вещь, ум – это активная воспринимающая вещь. Ф. Камминз считает это положение базовым для философии Беркли: «Оно опирается на невыраженное допущение, что вещь, которая может быть



воспринята, не может сама воспринимать» [P.D. Cummins, 2005, p. 194]. Однако из первых двух параграфов «Трактата» видно, что Беркли приводит интуитивное основание для разделения идей и духов: я знаю, что я сам отличаюсь от воспринимаемых мной идей. А в пользу того, что дух совершенно отличен от идей, можно привести аргумент от принципа подобия. Идея может иметь нечто общее только с другой идеей, а я сам (мой дух) не имею никаких воспринимаемых качеств. Значит, духи и идеи не имеют ничего общего.

В §26 Беркли уточняет, что дух – это «бестелесная деятельная субстанция» (РНК26), а в следующем параграфе он дает определение: «Дух есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом (understanding); как производящее их или иным способом действующее над ними – волей» (РНК27).

Беркли не определяет субстанцию и не указывает, какими свойствами должен обладать объект, чтобы мы могли считать его субстанцией. Более того, Беркли не проясняет специально, почему дух – это субстанция. Но в параграфах 7 и 26 «Трактата» он дает некоторое обоснование этому тезису: «Из сказанного очевидно, что нет иной субстанции, кроме духа или того, что воспринимает; но для более полного доказательства этого положения надо принять в соображение, что ощущаемые качества суть цвет, форма, движение, запах, вкус и т.п., т.е. идеи, воспринятые в ощущениях. Между тем очевидное противоречие заключается в предположении, будто идея заключается в невоспринимаемой вещи, ибо иметь идею значит то же самое, что воспринимать; следовательно, то, в чем существуют цвет, форма и т.п., должно их воспринять; из этого ясно, что не может быть немыслящей субстанции или немыслящего субстрата этих идей» (РНК7). Здесь Беркли ссылается на первые параграфы своей работы, в которых он, по его мнению, продемонстрировал невозможность существования материальной субстанции. Даже если это и так, рассуждение в РНК7 подразумевает еще

одну посылку: «Возможны только два вида субстанций – материальная и мыслящая». Эта посылка, коренящаяся в традиции европейской философии Нового времени, по умолчанию принимается Беркли. Однако нельзя признать, что из отрицания материальной субстанции логически следует существование духовной.

В §26 Беркли комментирует субстанциальность ума: «Мы воспринимаем постоянную последовательность идей; некоторые из них возникают заново, другие изменяются или совсем исчезают. Следовательно, существует некоторая причина этих идей, от которой они зависят и которой они производятся или изменяются. Из предыдущего параграфа ясно видно, что эта причина не может быть качеством, идеей или соединением идей. Она должна, следовательно, быть субстанцией; но доказано, что не существует телесной или материальной субстанции; остается, стало быть, признать, что причина идей есть бестелесная деятельная субстанция, или дух» (РНК26). Это рассуждение Беркли начинается с утверждения того, что существует некоторая причина идей. Оно основано на законе причинности, который не ставился Беркли под сомнение. Одна идея не может причиной изменений в другой идее: «Все наши идеи, ощущения, понятия или вещи, воспринимаемые нами, как бы мы их ни называли, очевидно, неактивны, в них нет никакой силы или деятельности. Таким образом, идея, или объект мышления, не может произвести или вызвать какое-либо изменение в другой идее» (РНК25). Беркли отождествляет качества и идеи качеств, поэтому в §26 достаточно было бы сказать, что причина идей не может быть идеей или соединением идей, то есть что идеи не могут причинами самих себя. Это утверждение означает, что идеи не являются субстанциями. Следующий шаг в доказательстве Беркли («Она должна, следовательно, быть субстанцией») раскрывает нам две особенности его рассуждения. Во-первых, причина здесь понимается в метафизическом смысле как условие существования объекта. Во-вторых, такой метафизической причиной может быть только субстанция, не зависящая от других причин. Далее Беркли ссылается на несуществование

материальной субстанции, привлекая тем самым посылку «Возможны только два вида субстанций – материальная и мыслящая».

Его вывод о том, что именно дух является причиной идей, подкрепляется данными феноменального опыта. В §28 Беркли пишет: «Я нахожу, что могу произвольно вызывать в моем духе идеи и изменять и разнообразить их вид так часто, как я найду нужным. Мне стоит лишь захотеть, и немедленно та или иная идея возникает в моем воображении, и той же силой она устраняется и уступает место другой. Это произведение и уничтожение идей дает нам полное право называть дух деятельным. Все это известно и основано на опыте, но когда мы говорим о неммыслящих деятелях или о том, что идеи могут быть вызваны чем-либо иным, кроме воли, то мы тешим сами себя словами» (РНК28). Наш собственный опыт говорит нам, что мы причины некоторых идей. К. Уинклер отмечает: «Убеждение Беркли, что он есть причина основано на двух фактах: феноменологическом факте, что он способен к волевым проявлениям, и на наблюдаемом факте, что его волевые проявления неизменно сопровождаются событиями определенного рода» [K.P. Winkler, 1989, p. 112]. Таким образом, положение Беркли о том, что дух – это субстанция, связано с утверждением, что у идей не может быть другой причины, кроме духа.

Дает ли это нам основание считать, что ум – это субстанция? Ф. Камминз предлагает следующие критерии для выяснения этого: «Во-первых, если сущность онтологически зависима, то она не субстанция. Во-вторых, если сущность онтологически независима, но какая-то другая сущность зависит от нее, то это субстанция» [P.D. Cummins, 2007, p. 125]. Существование идеи, по определению Беркли, состоит в ее восприимчивости духом, значит, идеи онтологически зависимы от воспринимающего субъекта. Но Беркли не показывает, что отдельные человеческие умы являются онтологически независимыми. К тому же он называет их «сотворенными» (РНК6, РНК148), что указывает на зависимость их существования от Бога. Тем не менее,

можно вполне обоснованно заключить, что конечные духи являются субстанциями для воспринимаемых ими идей, тем более что человеческие души, хотя и были сотворены Богом, судя по всему, не нуждаются в постоянном поддержании их существования, что отличает их зависимость от Бога от зависимости идей от мыслящей субстанции.

#### §4 Теория духовной субстанции у Беркли и Декарта

Одной из причин, почему учение о духовной субстанции в «Трактате» кажется многим исследователям противоречивым, является то, что Беркли не использует в своей работе классическую терминологию субстанций, атрибутов и модусов. Тем не менее, Беркли в известной степени сохраняет традиционные представления об атрибутах и модусах субстанции. В частности, дух, по Беркли, неотделим от мышления: «[В]самом деле, всякий, кто попытается отделить в своих мыслях или абстрагировать существование духа от его мышления, найдет, я полагаю, эту задачу нелегкой» (РНК29). В эссе «О движении» Беркли пишет: «Нам дано мышление – активность, которую мы испытываем как принцип движения в нас самих. Это мы называем душой, мыслью или духом» (DM30). То есть можно сказать, что Беркли разделяет точку зрения Декарта на мышление как атрибут духовной субстанции. Однако Беркли критикует Декарта за определенную непоследовательность: «В “Третьем размышлении” и в ответе на третье возражение Гоббса он явно отличает себя от мышления, протяженную субстанцию и протяжение от протяжения, и, тем не менее, в своих принципах он смешивает эти вещи, как и его последователи» [G. Berkeley, 2013, p. 30].<sup>42</sup> Из этого фрагмента видно, что Беркли согласен с Декартом в том, что субстанция отличается от своих атрибутов, и критикует его самого и его последователей за то, что они отказываются от этого тезиса. В. Отт детально

---

<sup>42</sup> В данном фрагменте слово «принципы» может относиться как к учению Декарта, так и к его работе «Первоначала философии». В [G. Berkeley, 1948, vol. 8, p. 26], где сохранена оригинальная орфография, это слово приводится с большой буквы, что может указывать на произведение Декарта.

разбирает взгляды Беркли на соотношение мышления и духовной субстанции у Беркли и заключает, что «Беркли считал воззрения Декарта на отношение между субстанцией и атрибутом бессмысленными. В частности, он думал, что абсурдно говорить, что между ними есть только концептуальное различие» [W. Ott, 2006, p. 404]. Таким образом, сам Беркли не отождествлял духовную субстанцию и мышление. Возможно, Беркли видел в таком отождествлении угрозу возвращения к старой теории души как чистого действия.

Кроме термина «атрибут» Беркли не использует и термин «модус» в отношении мыслящей субстанции. Но сами модусы Беркли все же упоминает: «Дух есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом (understanding); как производящее их или иным способом действующее над ними – волей» (РНК27). Опять-таки, Беркли в этом вопросе сходится с Декартом: «Разумеется, все имеющиеся у нас модусы мышления сводятся к двум основным: один из них – восприятие, или действие разума, другой – воление, или действие воли. Ведь чувство, воображение и чистое разумение – все это лишь различные модусы восприятия, подобно тому как желать, испытывать отвращение, утверждать, отрицать, сомневаться – это различные модусы воления» [Р. Декарт, 1989, т. 1, с. 327]. В записных книжках Беркли специально предостерегает себя не называть рассудок и волю способностями или частями ума: «S. Я не должен упоминать рассудок как способность или часть ума, я должен включить рассудок и волю etc. в слово “дух”, под которым я подразумеваю все, что активно...» (N848) По-видимому, Беркли делает это с оглядкой на критику терминологии способностей Локка: «[В]оля в действительности означает всего лишь силу или возможность предпочитать или выбирать. ... Если действительно разумно делать предположения и толковать о способностях как об особых существах, могущих действовать (что мы делаем, когда говорим “воля приказывает” или “воля свободна”), то мы имеем право образовать способность говорящую, способность ходящую,

способность танцующую, которыми производятся все эти действия, на самом деле представляющие собой лишь различные модусы движения, подобно тому как мы считаем волю и разум способностями, при помощи которых совершаются действия выбора и восприятия, являющиеся на деле лишь различными модусами мышления...» [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 293-94]. Беркли и Локк подчеркивают, что воля и рассудок не являются чем-то отдельным от ума, этими словами, по Беркли, мы обозначаем разные действия единой субстанции – воспринимать идеи и производить их. При этом, как и в случае с мышлением, сама субстанция не отождествляется ни с волей, ни с рассудком.

Проблемой для теории субстанции Беркли является соотношение идей и духов. Отношения между ними не укладываются в классическую терминологию субстанций-модусов: «В-пятых, возражат, может быть, что если протяжение и форма существуют только в духе, то отсюда следует, что дух протяжен и имеет форму, ибо протяжение есть модус или атрибут, который (говоря языком университетов) составляет предикат того субъекта, в коем он существует. Я отвечаю на это, что данные качества находятся в духе лишь постольку, поскольку они воспринимаются им, т.е. не в виде модуса или атрибута, а лишь в виде идеи...» (РНК49) Отрицая то, что идея является модусом ума, Беркли отрицает формальное содержание идеи по Декарту, а признавая, что идея может существовать только будучи воспринятой, он утверждает объективное существование идеи как единственно возможное.<sup>43</sup> Идеи не могут быть модусами мыслящей субстанции, поскольку они были бы тогда свойствами самого духа, через которые мы могли бы познавать эту субстанцию. А идеи и умы не имеют между собой ничего общего, как считает Беркли. В этом состоит важное отличие между Беркли и Декартом.

---

<sup>43</sup> Различие между формальной и объективной реальностью идеи Декарт подробно обсуждает в «Ответе на первые возражения» [Р. Декарт, 1989, т. 2, с. 127]. См. также [M.R. Ayers, 2007, p. 14; T.M. Bettcher, 2008, p. 187].

Для Декарта познание идей влечет за собой познание духа: «Подобным образом, если я считаю, что воск существует, на том основании, что я его осязаю, то и отсюда следует то же самое: я существую» [Р. Декарт, 1989, т. 2, с. 127]. Но для Беркли это не так. «Мы можем узнать столько идей, сколько хотим, и это накопление идей не сможет помочь нашему познанию духа» [Т.М. Bettcher, 2008, p. 188].

Беркли описывает отношение идей и духов как восприятие. Быть воспринимаемой для идеи – значит существовать, существовать в субстанции. Беркли критикует распространенную философскую терминологию: термины «носитель качеств», «поддерживать качества» и т.п. он признает бессмысленными. Беркли пишет: «[Х]отя бы вы не знали, что она [материя] такое, должно предполагать, что вам известно, в каком отношении она находится к своим акциденциям, и что следует понимать под выражением “нести их”. Очевидно, что нельзя в этом случае понимать слово “нести” в его обыкновенном или буквальном смысле, вроде того, как мы говорим, что столбы несут здание. В каком же смысле надо понимать его? Со своей стороны я вовсе не способен найти какой-нибудь смысл в применении к этому выражению» (РНК16). Но далее сам Беркли говорит о духе как носителе, поддерживающем идеи (РНК89, РНК91, РНК135). Но, в отличие от своих оппонентов-материалистов, для которых несение материей атрибутов означает нечто непонятное, сам Беркли отождествляет поддержание идей субстанцией с восприятием и называет дух «субстанцией, носящей или воспринимающей идеи» (РНК135).

Мнения исследователей о статусе идей в философии Беркли расходятся (хотя и не в такой степени как со статусом духа). Отношение восприятия предполагает интенциональность. М. Айерс пишет: «Интенциональность становится фундаментальным и универсальным онтологическим отношением, поскольку она узурпирует место отношения субстанции-акциденции» [M.R. Ayers, 2007, p. 17]. Поэтому идеи «играют роль в

объяснении того, почему наши ментальные акты и действия имеют то содержание, которое они имеют» [K.P. Winkler, 1989, p. 6]. Однако идеи, по Беркли, это в том числе и сами физические вещи, а не только интенциональные объекты. И отношение восприятия между духом и идеями – это настоящее отношение между двумя различными сущностями [Ibid., p. 7].

Некоторые авторы приходят к заключению, что идеи – это акты<sup>44</sup> или способы восприятия [M. Atherton, 1983, p. 396]. Действительно, дух – активное существо, одной из его сил является восприятие идей. В таком случае, идеи можно попытаться интерпретировать как модификации восприятия (например, применяя адвербиальную теорию восприятия, как это делает Атертон) [Ibid., p. 395]. Такое заключение могло бы быть правильным, если бы идеи не были чем-то совершенно отличным от духа. Беркли утверждает, что мы знаем свои идеи в совершенстве [Дж. Беркли, 1978, с. 297], а также, что, они неактивны (РНК25). Значит идея (в силу принципа подобия) не может иметь ничего общего с действием души, при этом являясь результатом определенного действия.

Идеи в философии Беркли зависят от духа не как модусы и не как действия, и может возникнуть опасение, что эти объекты как бы повисают в воздухе. Можно попытаться преодолеть это затруднение, если от обсуждения идей вообще перейти к рассмотрению конкретных примеров. Восприятия конкретной идеи красного мне достаточно для того, чтобы утверждать, что эта идея существует. Отдельно взятая идея красного в моем уме существует до тех пор, пока она воспринимается, и существование ее сводится исключительно к тому, что я воспринимаю. В этом отношении я являюсь субстанцией для конкретной идеи. И это все, что хочет сказать и говорит Беркли. Он строит не исчерпывающую теорию субстанции, а достаточную для его целей. В этом недостаток его системы: с одной стороны, его взгляды

---

<sup>44</sup> С.А. Грейв. См. [K.P. Winkler, 1989, p. 290].



можно по-разному интерпретировать, с другой, он не обращается ко многим проблемам, обсуждавшимся его современниками. «В отличие от некоторых других известных философов, – отмечает Ф. Камминз, – Беркли говорит слишком мало, а не слишком много» [*P.D. Cummins*, 2005, p. 194].

Восприятие является необходимым условием существования идей, но не достаточным. В РНК26 из факта, что существуют идеи, которые не зависят от меня, Беркли делает вывод, что существует другая духовная субстанция, производящая и изменяющая эти идеи. Как это происходит, мы можем отчасти представить сами: в этом нам могут помочь идеи (идеи воображения), которые мы создаем, изменяем и уничтожаем по собственному желанию (РНК28). В записных книжках Беркли прямо сравнивает творение Богом физических вещей с воображением: «G Почему мы не можем постигнуть, что Бог может сотворить все вещи из ничего. Мы сами некоторым образом творим, когда мы воображаем» (РС830). Однако существование идей в духовной субстанции определяется не отношением порождения, а восприятием. Другими словами, конечные духи – это субстанции не только для идей, производимых ими самими, но и для воспринимаемых ими идей, вызываемых в них Богом.

#### **Заключение главы IV**

Записная книжка «А» отражает развитие взглядов Беркли на природу духа в период формирования его философии. В ней мы видим переход от ранних взглядов к теории души как множества идей. Эта теория представлена в большинстве фрагментов записной книжки «А». Следующим этапом развития философии духа Беркли станет теория ума как чистого действия.

Некоторые исследователи считают, что Беркли не совершил перехода от своих антисубстанциалистских взглядов к теории субстанции в «Трактате о принципах человеческого знания». Это предположение строится на приоритете записных книжек над опубликованными работами, допущении того, что Беркли намеренно вводил в заблуждение своих читателей, а также

на аргументе аналогии. Первые два основания стоит отбросить по методологическим причинам, а последнее – из-за слабости аргумента аналогии.

Беркли отказался от антисубстанциалистских взглядов под влиянием Декарта: заметки N780-N822 показывают, что во время их написания Беркли читал «Размышления о первой философии». В это же время он отказывается от своих ранних взглядов. Теория субстанции Беркли в «Трактате о принципах человеческого знания» сохраняет черты, свойственные философии Декарта. Хотя Беркли отказывается от использования терминологии атрибутов и модусов, он сохраняет главный атрибут души – мышление, и два главных модуса – рассудок и волю.

Проблематичным представляется соотношение идей и субстанций в философии Беркли. Оно не может быть отношением субстанции и модуса, акта и деятеля, интенционального объекта и субъекта. Беркли не дает достаточно материала, чтобы на вопрос о соотношении духов и идей можно было ответить однозначно. Как и в случае с материальной субстанцией, он выделяет только некоторые ключевые свойства духа и идей, достаточные для его целей (опровержение материализма, доказательство бессмертия души, бытия Бога и т.п.). При этом Беркли не строит исчерпывающую теорию субстанции.

## Глава V. Развитие взглядов Беркли на познание ума

### §1. От работ «героического периода» к изданиям 1734 года

Вопрос о познании духа – один из самых животрепещущих вопросов для философии Беркли. Если имматериалистическая доктрина философа полностью сформировалась уже к 1713 году, то свои взгляды на познание ума Беркли развивал и уточнял вплоть до 1734, когда в свет вышли новые издания «Трактата о принципах человеческого знания» и «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом» с дополнениями и изменениями автора. Развитие представлений Беркли о познании ума тесно связано с развитием его гносеологии и философии языка. Важными вехами в этом развитии являются «Рукописное введение» и «О бесконечных», уже упоминавшиеся в первой главе диссертации. Но, поскольку гносеология духа Беркли развивалась и после 1713 года, нужно обратиться к еще не упоминавшимся текстам 1720-30 годов.

В 1721 году Беркли публикует свое следующее после «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом» философское произведение – эссе «О движении». Эта работа – одна из немногих латинских работ Беркли – предназначалась для конкурса, объявленного Парижской академией наук.<sup>45</sup> «О движении» является важнейшим источником по его философии науки и языка. Предположительно, в эссе Беркли излагает свои взгляды, изначально предназначавшиеся для второй части «Трактата о принципах человеческого знания» [D. Berman, 1994, p. 99]. Это произведение должно было быть прочитано жюри Парижской академии, включавшим в себя (в основном) сторонников картезианской философии. Поэтому Беркли не открывает свои имматериалистические взгляды в работе и делает несколько реверансов в сторону картезианства [L. Downing, 2005, p. 259]. При этом Беркли ни в чем не противоречит своему имматериалистическому учению. В «О движении»

---

<sup>45</sup> Об этом факте сообщает первый биограф Беркли Джозеф Сток [J. Stock, 1777, p. 10]. Документальных свидетельств о том, что Беркли участвовал в этом конкурсе, нет.

Беркли развивает свою критику абсолютного движения и пространства, основные положения которой были кратко изложены в параграфах 110-17 «Трактата о принципах человеческого знания». Интересны последние параграфы эссе «О движении»: в них Беркли вводит свою классификацию наук и четко отделяет физику от метафизики и исключает возможность свести одну к другой.

В 1721 году выходит в свет еще одно произведение Беркли: «Эссе о предотвращении крушения Великобритании». Написание «Эссе» было связано с разорением в 1720 году «Компании южных морей», которое стало проявлением первого в Европе биржевого кризиса, ударившего также по Франции и Голландии, и сильно понизившего кредитоспособность Великобритании. «“Эссе” Беркли должно было продемонстрировать, что страна может быть только ослаблена финансовой системой, отделяющей богатство и благополучие от торговли, производства и труда. В нем директора Компании южных морей обвинялись в преднамеренно спланированном разрушении собственной страны, а также заявлялось, что только с возвращением к религии, экономности, трудолюбию и гражданственности можно надеяться избежать катастрофы» [P. Kelly, 2005, p. 342].

Текст «Против крушения Великобритании» пропитан разочарованием Беркли в ценностях Старого света. Примерно с этого времени он обращает свой взор в сторону Америки. Впервые о своих планах покинуть Европу Беркли пишет Персивалю в письме от 4 марта 1723: «Уже где-то десять месяцев как я решил для себя провести остаток своих дней на Бермудских островах, где я, надеясь на Провидение, может быть, стану ничтожным орудием совершения блага для человечества» [G. Berkeley, 2013, p. 220]. В этом же письме Беркли описывает проект колледжа для жителей островов. Через год Беркли опубликует свои мысли в небольшой работе «План для лучшего снабжения церквей в наших иностранных колониях» (1724). План Беркли был прост:

обучать в колледже на Бермудах детей поселенцев вместе с детьми индейцев, готовя первых для службы в церквях Америки, а вторых – для проповеди христианства среди своих соотечественников. Во время подготовки Бермудского проекта Беркли становится деканом Дерри (4 мая 1724), что улучшает его финансовое положение и приближает к желаемому путешествию. Однако, только через 4 года – в сентябре 1728 – Беркли, собрав некоторую сумму в виде пожертвований от частных лиц и заручившись обещанием Парламента выделить финансирование в 20 000 фунтов, отправляется в Новый свет. В ожидании обещанных денег Беркли провел три года на Род-Айленде, занимаясь фермерством, читая проповеди в местных храмах и общаясь с американскими интеллектуалами. Поскольку финансовой поддержки Беркли так и не получил, в 1731 году он вернулся на родину, не осуществив свой бермудский проект.

На Род-Айленде, пользуясь обилием свободного времени, Беркли пишет свое самое большое и отточенное в литературном плане произведение – «Алсифрон, или мелкий философ». Анонимно опубликованная работа состояла из семи диалогов в двух томах. Во второй том был включен «Опыт новой теории зрения», он сопровождал все три прижизненных издания «Алсифрона» Беркли. Добавление «Опыта новой теории зрения» к «Алсифрону» делало бессмысленным его анонимность. Под «мелкими философами» Беркли понимает свободомыслящих философов. Сам термин «мелкий философ» был позаимствован Беркли у Цицерона: «Если я, будучи мертв, ничего чувствовать не буду, как думают некие неважные философы [*minuti philosophi*], то я не боюсь, что эти философы будут насмехаться над этим моим заблуждением».<sup>46</sup> Этот фрагмент из Цицерона стал эпитафией к первому тому «Алсифрона». В семи диалогах Беркли обсуждает множество философских вопросов, некоторые из которых никогда не затрагивались им в опубликованных ранее работах. Значительная часть произведения посвящена

---

<sup>46</sup> Марк Туллий Цицерон. *О старости* – 85.

проблемам этики, что дает основание для предположения, что в «Алсифрон» инкорпорированы идеи из неопубликованных частей «Трактата о принципах человеческого знания».

Первый диалог «Алсифрона» касается определения термина «свободомыслящий философ» и некоторых этических проблем. Второй диалог посвящен критике этических и экономических взглядов Бернарда Мандевиля. В третьем Диалоге Беркли подвергает критике этическое учение Шефтсбери. Этот диалог представляет наибольший интерес как выражение собственных этических взглядов Беркли. Несмотря на то, что Беркли нигде не упоминает этого философа и не цитирует, третьей основной целью критики (кроме Мандевиля и Шефтсбери) в «Алсифроне» является Энтони Коллинз [*G. Berkeley*, 1993, р. 9]. Пятый и четвертый диалоги предлагают апологию религии откровения. «Хотя и стоит отметить, что некоторые его [Беркли] взгляды сегодня кажутся очень слабыми, даже наивными, все же они показывают уверенное эмпирическое предвидение автором того, что будет выдвинуто против них» [*D. Berman*, 1994, р. 164]. Наибольший интерес представляют четвертый и седьмой диалоги «Алсифрона». В четвертом диалоге Беркли развивает свою теорию зрительного языка, кратко обозначенную в «Опыте новой теории зрения» в 1709. «Опыт новой теории зрения» был включен во второй том «Алсифрона» в первых трех изданиях именно потому, что теория зрительного языка играла немаловажную роль в семи диалогах. В седьмом диалоге Беркли рассматривает вопросы детерминизма и свободы воли человека. Проблему человеческой свободы Беркли намеревался осветить во второй книге «Трактата о принципах человеческого знания». В седьмом диалоге Беркли развивает свою эмотивную теорию языка, впервые затронутую им в «Рукописном введении» в 1708 году. Теория значения и языка Беркли ляжет в основу его понимания христианских тайн в седьмом диалоге.

В «Алсифроне» Беркли не упоминает имматериализм, хотя ничто в семи диалогах ему не противоречит, и развивает главным образом другие свои гипотезы. Например, теорию зрительного языка, которая получила свое дальнейшее развитие в работе «Теория зрения или зрительного языка, ... защищенная и объясненная» (1733). В последующих работах Беркли никогда не возвращался к имматериализму, но в 1734 году он переиздает «Трактат о принципах человеческого знания» во второй раз и «Три разговора между Гиласом и Филонусом» в третий. Каково было отношение Беркли к имматериализму в зрелые годы? «Если в свои средние годы Беркли хотел изменить или ослабить свой имматериализм, то у него была великолепная возможность сделать это в 1734. Он только что был рукоположен и стал епископом Клойна. Он был на вершине своего могущества и репутации. Он занимал ведущее положение в церкви и республике ученых. ... Но нет, его философские взгляды не изменились...» [А.А. Luce, 1963, p. 197]. Действительно, тот факт, что Беркли переиздает свои имматериалистические работы, говорит о его верности своим ранним убеждениям. Но из этого еще нельзя сделать вывод, что его взгляды не изменились, к которому пришел Люс. Мы знаем, что имматериалистический проект Беркли не ограничивался двумя работами. Если Беркли на вершине своей карьеры все еще оставался имматериалистом, то почему он не попытался завершить начатое? Как уже отмечалось, разные работы Беркли содержали идеи, предназначенные для второй и третьей частей «Трактата», но между имматериалистическими работами Беркли и остальными его произведениями нет прямой текстуальной и концептуальной связи. Сегодня историки философии спорят о том, как согласовать между собой отдельные произведения Беркли, а для читателя 18 века это было еще сложнее. Тем более что в 30-е годы уже почти никто не ассоциировал епископа Беркли, автора «Алсифрона», с юношей, написавшим «Трактат» и «Три разговора». Можно заключить, что Беркли, не отказавшись от своих имматериалистических идей, отказался от идеи их

распространения: если его работы не получили никакого признания в начале его карьеры, то почему они должны были иметь большой успех на ее пике?

Переиздание «Трактата» и «Разговоров» в 1734 может пролить свет на цели философствования Беркли. Философ неоднократно подчеркивал, что цель его работ – «продемонстрировать существование и атрибуты Бога, бессмертие души, согласие Божественного предвидения и свободы человека, и показать пустоту и ошибочность некоторых частей спекулятивной науки, чтобы привести людей к изучению религии и полезным вещам» [G. Berkeley, 2013, p. 35], «доказать реальность и совершенство человеческого познания, нетелесную природу души и непосредственное божественное провидение» [Дж. Беркли, 1978, с. 250]. «Трактат о принципах человеческого знания» заканчивается следующими словами: «... я сочту эти труды вполне бесполезными и бесплодными, если сказанное мной не в состоянии внушить моим читателям благочестивого чувства присутствия Бога и, показав ложность и тщетность тех бесплодных умозрений, которые составляют главное занятие ученых мужей, лучше расположить их к благоговению и к признанию спасительны истин евангелия, в познании и исполнении которых заключается высшее совершенство человеческой природы» (РНК156). Целью трудов Беркли было не преподнесение миру новой имматериалистической доктрины (это категорически отвергает в письме к Персивалю от 6 сентября 1710 года), а опровержение атеизма, скептицизма и материализма, вкпе с доказательством существования Бога, бессмертия души и утверждением истинности христианства. Во всех источниках Беркли настаивает, что именно этих целей он хочет достичь своей философией. Если посмотреть на вещи под таким углом, то окажется, что «Трактат» и «Три разговора» прекрасно выполняют возложенные на них задачи. Более того, работы Беркли 30-х годов направлены на то же самое. Вместе с переизданиями 1734 года они предстают частями одного проекта по поддержке христианства. Но такая интерпретация вынуждает нас признать, что Беркли отказался от другого начинания – создания универсальной философской системы.



В изданиях 1734 года, все же, были внесены некоторые изменения. В тексте работ они занимают немного места и не влияют на основное содержание «Трактата» и «Разговоров». Это дало Люсу основание утверждать, что Беркли изменил терминологию, а не доктрину, что он более точно изложил свои идеи, содержащиеся еще в самой ранней его философии. Тем не менее, все изменения и дополнения, как можно легко заметить, направлены на одно – уточнение статуса духа в философской системе Беркли. Вопрос о познаваемости духовной субстанции по-разному рассматривается в изданиях 1710-13 и 1734 годов.

## §2. От ранней гносеологии к «Трактату о принципах человеческого знания»

Как уже отмечалось в четвертой главе, теория Беркли в философских дневниках строилась на его ранней гносеологической концепции. Основные положения этой концепции состоят в том, что (1) «Все наше знание и мышление сводится только к нашим собственным идеям» (N606), (2) «Ни одно слово нельзя использовать без идеи» (N422), (3) «Нельзя рассуждать о вещах, о которых у нас нет идей» (N421). В контексте этой теории о духе нельзя ничего знать, поскольку у нас нет идеи о нем.

Можно достаточно точно определить время, когда Беркли изменил свою гносеологическую позицию. В эссе «О бесконечных», которое было прочитано перед Дублинским философским обществом 19 ноября 1707 года, Беркли еще придерживается ранних взглядов: «Для меня совершенно ясно, что мы не можем пользоваться знаком, если нет идеи, соответствующей ему» [Дж. Беркли, 1978, с. 392]. Но в своей проповеди 11 января 1708 года он утверждает обратное: «[У] нас нет определенной идеи райских удовольствий... Но это, я думаю, должно быть приемлемым [для нас], хотя они превосходят область нашего воображения...» [G. Berkeley, 1948, vol. 7, p. 13]. В заметке N720 Беркли комментирует эту мысль: «Когда я говорю, что отрицаю все высказывания, о которых я не знаю полно, адекватно и ясно, какие вещи они обозначают, это не должно распространяться на

высказывания в Писании» (N720). Заметка 720 была написана между июнем и ноябрем 1708 года<sup>47</sup> – примерно в то же время, когда Беркли работал над «Рукописным введением». Если существуют слова, которые не обозначают идеи, то чему они служат?

В «Рукописном введении» Беркли по-прежнему придерживается пункта (1) своей ранней теории познания: все наше знание сводится исключительно к идеям. Беркли пишет, что «кратчайший путь к знанию» состоит в том, чтобы стараться добиться «чистого и обнаженного взгляда» на свои собственные идеи [G. Berkeley, 1987, p. 125]. Созерцание конкретных идей – это единственный путь к познанию [Ibid., p. 119]. Таким образом, слова, не обозначающие идей, как и прежде не несут когнитивной нагрузки. Однако, согласно «Рукописному введению», они могут иметь эмотивное значение. Это значит, что такое высказывание и не должно нести когнитивную нагрузку: описывать положение дел. Но оно предназначено для: «возбуждения некоторой страсти», «приведения ума в определенное состояние» или «побуждения или отклонения от определенного действия» [Ibid., p. 110-11]. Беркли так это комментирует: «Если я не ошибаюсь, может быть обнаружено, что, когда язык становится знакомым человеку, восприятие звуков или букв часто непосредственно сопровождается теми страстями, которые сперва [ими] не производились...» [Ibid., p. 111]. Беркли открыто отказывается от положения (2) своей ранней теории познания, но при этом сохраняет верность (1) и (3).

В «Рукописном введении», как и в проповеди 11 января 1708 года, Беркли обсуждает вопрос о предположительных идеях райских удовольствий.

---

<sup>47</sup> Это можно установить достаточно точно: в N709 Беркли ссылается на переписку Локка и Лимброха, опубликованную в мае-июне 1708 года [G. Berkeley, 1976, p. 298]. Более поздняя заметка N750 уже отражает пересмотренную позицию Беркли по вопросу о природе математических доказательств, впервые сформулированную в исправлениях «Рукописного введения» ноября-декабря 1708 года.

Беркли отмечает, что у нас не может быть их идей, но, тем не менее, слова «рай», «райские удовольствия» и т.п. используются для приведения умов людей в определенное состояние: «Замысел в том, чтобы привить им любовь и ревностное отношение к их Божеству» [*Ibid.*, p. 107]. Можно предположить, что термин «дух» имеет также эмотивное значение. С одной стороны, это так: использование слов «душа», «дух» и т.п. склоняет людей к вере в бессмертие души, в посмертное воздаяние и, в конечном итоге, в Бога. Но с другой стороны, «Рукописное введение» все еще не допускает, чтобы эти термины, не обозначающие идеи, имели когнитивное значение, обозначали реальную вещь. Поэтому дух все еще остается непознаваемым.

Однако «Рукописное введение» потому и не было опубликовано, что Беркли изменил свою точку зрения. В частности, он отказался от положения, что все знание сводится к восприятию отдельных идей. В «Опыте новой теории зрения» Беркли показывает, что простое знакомство с идеями еще не дает нам всего знания, которое можно получить об этих идеях. Для подтверждения этого Б. Белфраге обращает внимание на ответ Беркли на проблему Молине: прозревший слепой воспримет те же зрительные идеи шара и куба, что и зрячий человек, но на основании восприятия этих идей он не будет знать, какая из них соответствует кубу, а какая шару [*Ibid.*, p. 37].

Происходят и более серьезные изменения: в «Рукописном введении» Беркли не допускает существования абстрактных идей вообще. Невозможны «идеи, которые одинаково репрезентируют отдельные идеи определенного рода» [*Ibid.*, p. 67]. Тем не менее, в опубликованном введении к «Трактату» Беркли придерживается противоположного мнения: «[Е]сли мы хотим связать с нашими словами некоторый смысл и говорить лишь о том, что мы можем мыслить, то мы должны, я полагаю, признать, что известная идея, будучи сама по себе частной, становится общей, когда она представляет или заменяет все другие частные идеи того же рода» (I12). Поскольку теория абстракции Беркли часто рассматривается как основа его аргумента против

материи, а иногда и как базис всей его философии, на ней стоит остановиться отдельно.

Изложение теории абстракции Беркли начинается с критики Локка. По Локку, абстрактные идеи образуются при помощи «обособления идей от всех других идей, сопутствующих им в реальной действительности; это действие я называю абстрагированием, и при его помощи образованы все общие идеи в уме» [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 212]. Локк начинает обсуждать абстрактные идеи во второй книге «Опыта о человеческом разумении», где и дает свое определение абстрагирования. Но гораздо большее внимание этому способу образования идей Локк уделяет в третьей книге «Опыта», из которой мы и узнаем о важности абстрагирования в нашем познании. Локк замечает, что «наибольшая часть слов, составляющих все языки – общие термины» [Там же, с. 466]. А общие термины приобретают свое значение оттого, что их делают знаками общих абстрактных идей [Там же, с. 467-68]. Таким образом, абстрактные идеи играют в философии Локка очень важную роль: только благодаря им мы и можем использовать язык и, в конечном счете познавать мир.

Беркли, как отмечает К. Уинклер, выделяет два типа абстракции [К.Р. Winkler, 1989, р. 28]. Первый тип абстрагирования состоит в выделении отдельных идей среди других, сопутствующих им в действительности. Такой тип абстрагирования Беркли считает единственно допустимым: «Я действительно нахожу в себе способность воображать или представлять себе идеи единичных, воспринятых мной вещей и разнообразно сочетать и делить их. ... Чтобы быть ясным, скажу, что я сознаю себя способным к абстрагированию в одном смысле, а именно когда я рассматриваю некоторые отдельные части или качества особо от других, с которыми они, правда, соединены в каком-либо предмете, но без которых они могут в действительности существовать» (I10). Первый тип абстрагирования, как видно из процитированных фрагментов, основывается на том положении, что

в воображении и памяти могут существовать только такие идеи, которые могут существовать в действительности. На этом строится аргумент Беркли против возможности существования отдельных (абстрагированных) идей первичных качеств (например, конкретного протяжения, лишённого цвета и т.п.).

Второй тип абстрагирования – это обобщение. Таким способом, как считает Локк, мы составляем общие идеи человека, треугольника и т.п. Основным пунктом критики Беркли становится фрагмент из четвертой книги «Опыта» Локка, где тот обсуждает общие идеи: «Например, разве не нужны усилия и способности, чтобы создать общую идею треугольника? (А она еще не принадлежит к числу наиболее отвлеченных, широких и трудных идей.) Ибо она не должна быть идеей ни косоугольного, ни прямоугольного, ни равностороннего, ни равнобедренного, ни неравностороннего треугольников; она должна быть всем и ни одним из них в одно и то же время» [Дж. Локк, 1985, т. 2, с. 74]. На это Беркли справедливо возражает Локку, что такая идея просто невозможна, так как она противоречива. Но для своей критики Беркли избирает не самый лучший пассаж Локка. Эта цитата взята из главы «О несомненных положениях», в которой Локк не обсуждает свою теорию общих абстрактных идей. Основные рассуждения об абстракции содержатся в третьей книге «Опыта». Роберт Фогелин отмечает, что в отрывке, используемом Беркли, Локк, по-видимому, пишет иронично и вовсе не утверждает, что при надлежащих усилиях мы можем создать такую противоречивую идею треугольника [R. Fogelin, 2001, p. 80].

Р. Мюльманн полагает, что критика теории абстракции основана на номинализме Беркли: «Абстрактные идеи невозможны, потому что они нарушают принцип номинализма» [R.G. Muehlmann, 1995 (1), p. 9]. В.В. Соколов также отмечает связь между номинализмом Беркли и его критикой общих абстрактных идей: «[Н]оминалистическая суть гносеологии Беркли заключена в опровержении обоснованности абстрактных идей...» [В.В.

Соколов, 2010, с. 571]. В книге 1970 года Быховский отмечал: «В признании того, что идеалистически переработанный номинализм играл решающую роль в борьбе Беркли против материализма, не расхождений среди историков философии» [Б.Э. Быховский, 1970, с. 32]. Однако из номиналистического постулата «все существует единично», упоминаемого в Беркли в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» может следовать только несуществование идей, полученных методом обобщения, но не выделения. Абстрактные идеи, полученные методом выделения, не могут существовать только в том случае, если они не могут существовать в действительности. То есть Беркли предлагает эмпирический критерий для выяснения возможности такого абстрагирования. Более того, если мы обратимся к введению к «Трактату», то мы увидим, что Беркли не предлагает аргумента от номинализма и против общих абстрактных идей. Главное возражение Беркли против них состоит в том, что такие идеи должны объединять в себе противоречивые качества: «Равным образом идея человека, которую я составляю, должна быть идеей или белого, или черного, или краснокожего, прямого или согорбленного, высокого, низкого или среднего роста человека. Я не в состоянии каким бы то ни было усилием мысли образовать вышеописанную абстрактную идею» (I10). Наличие противоречия в понятии такой идеи для Беркли эквивалентно ее невозможности.

Таким образом, антиабстракционизм Беркли можно свести к трем пунктам:

- 1) невозможны некоторые абстрактные идеи, полученные путем выделения, если они не могут существовать в действительности,
- 2) невозможны все общие абстрактные идеи, так как их понятия содержат в себе противоречия,
- 3) общие термины не являются именами идей из (1) и (2).

В «Рукописном введении» Беркли не допускал существования никаких общих идей [G. Berkeley, 1987, p. 81]. Но в опубликованной версии Беркли предлагает собственную трактовку общих идей, согласно которой «известная

идея, будучи сама по себе частной, становится общей, когда она представляет или заменяет все другие частные идеи того же рода» (П12). Общей идеей может быть как идея памяти, так и реальная идея. Реальной общей идеей может быть, скажем, чертеж треугольника, с помощью которого мы доказываем теорему о треугольнике вообще (П16). При этом мы обращаем внимание на те свойства этой идеи-представителя, которые считаем существенными, и игнорируем те, которые нам неинтересны. Но этот взгляд на природу общих идей не противоречит «Опыту о человеческом разумении» Локка, который признает существование такого типа абстрагирования [*J.L. Mackie*, 1976, p. 116]. Локк называет абстрактные идеи «голыми образами», но не в том смысле, как его понял Беркли. Он имеет в виду, что мы не уделяем внимания тому, «как, откуда и с какими другими пришли они сюда» [*Дж. Локк*, 1985, т. 1, с. 208]. Локка можно проинтерпретировать так, что его теория абстрактных идей будет неуязвима для критики Беркли.

Теория абстракции Беркли имеет интересное следствие: если все общие идеи представляют собой частные, используемые особым способом, то любая частная идея может стать общей и наоборот. То есть мы не можем выделить общие идеи сами по себе в отдельный класс. Более того, общие идеи не обязательно должны быть копиями восприятий, они могут быть и актуально воспринимаемыми идеями, как в случае с чертежом треугольника в П16, используемым нами для доказательства теоремы. В «Рукописном введении» из-за того, что все знание сводилось к созерцанию конкретных идей, сама возможность математических доказательств ставилась под сомнение. Однако уже в исправлениях в манускрипте Беркли пишет: «При чтении и рассуждении имена в большинстве случаев используются как буквы в алгебре» [*G. Berkeley*, 1987, p. 100]. Эта теория будет разработана в параграфах 120-22 «Трактата о принципах человеческого знания» и в эссе «О движении». Таким образом, переходя от своих ранних взглядов через «Рукописное введение» к опубликованной философии, Беркли отказался от тезиса, что все значимые слова обозначают идеи. Слова могут иметь

эмотивное значение или использоваться подобно переменным в математике для удобства рассуждения.

### **§3. «Трактат» и «Три разговора»: познание духовной субстанции**

Все теории духа, содержащиеся в философских дневниках Беркли, разделяют одну особенность: дух непознаваем через идеи. Эту же позицию Беркли будет отстаивать в «Трактате о принципах человеческого знания»: «Поэтому не может быть образована идея души или духа, ибо (*vide* §25) все идеи, будучи пассивны или инертны, не могут вызывать в нас через образ или сходство представление того, что действует. При помощи небольшой доли внимания каждый может убедиться в том, что совершенно невозможно иметь идею, сходную с этим деятельным началом движения или смены идей» (РНК27). «Духи и идеи до такой степени разнородны, что когда мы говорим: они существуют, они познаются и т.п., то эти слова не должны быть понимаемы как обозначающие нечто общее обоим родам предметов» (РНК142). Теория познания, выкристаллизовавшаяся во введении к «Трактату о принципах человеческого знания» и в самом этом произведении, все еще не допускала признания духа как полноценного объекта познания. В ее рамках термин «дух» мог иметь эмотивное значение или использоваться для упрощения рассуждений об идеях, но непонятно, как он мог обозначать реальную вещь. Тем не менее, Беркли утверждает, что термины «дух», «душа», «субстанция» «обозначают реальную вещь, которая не есть ни идея, ни сходна с идеей, но есть то, что воспринимает идеи и хочет и размышляет по поводу их» (РНК139).

Отказ от познания духа через идеи приводит к тому, что становится невозможным его познание при помощи рефлексии в локкианском смысле. Само допущение Беркли идей рефлексии ставится под вопрос многими исследователями [A.C. Grayling, 1986, p. 50; D. Berman, 1994, p. 23; G.



*Pappas*, 2000, p. 106; *M.R. Ayers*, 2005, p. 53].<sup>48</sup> Вернемся к §1 «Трактата», где Беркли пишет: «Для всякого, кто обзирает объекты человеческого познания, очевидно, что они суть либо идеи, действительно воспринимаемые чувствами, или такие, которые воспринимаются через обращение к страстям и действиям ума, или, наконец, идеи, сформированные с помощью памяти и воображения, соединяющего, разделяющего или просто репрезентирующего те, что были изначально восприняты указанными выше путями» (РНК1).<sup>49</sup> Второй тип объектов познания, выделяемый Беркли, соответствует локковским идеям рефлексии. Можно возразить, что Беркли не мог допустить существование идей такого типа, ведь все наши идеи неактивны и не имеют ничего общего с активностью, а идеи рефлексии должны отражать действия ума.

Возможный вариант решения этой проблемы предлагает Уинклер. Он основывается на неясности самого параграфа РНК1: говоря об объектах познания второго класса, Беркли не называет их идеями, а обозначает местоимением «такие», которое может относиться как к слову «идеи», так и к слову «объекты». Идеи рефлексии противоречивы, значит местоимение «такие» не относится к слову «идеи», и нам ничего не остается, как признать, что Беркли имеет в виду именно «объекты». Так Уинклер приходит к выводу, что в философии Беркли существует особый тип феноменов, отражающих страсти и действия ума [*K.P. Winkler*, 2011, p. 225-34]. Но эта интерпретация противоречит РНК2, где Беркли прямо называет объекты познания из РНК1 идеями. К тому же, в РНК25 Беркли упоминает идеи рефлексии, а в РНК68 и РНК74 говорит об идеях, воспринимаемых рефлексией. Предположение, что Беркли допускал идеи рефлексии, находит большее текстуальное

---

<sup>48</sup> В защиту того, что Беркли признавал существование идей рефлексии выступает Д. Флейг [*D.E. Flage*, 2006; *D.E. Flage*, 2008]. С. Юров считает рефлексией разновидностью опытного познания в философии Беркли [*С.В. Юров*, 1998, с. 58].

<sup>49</sup> Цитата дается в переводе автора диссертации.

подтверждение, чем гипотеза Уинклера об особых феноменах, соответствующих действиям ума и нигде не упоминаемых Беркли.

В то же время, в РНК1 не говорится, что идеи второго класса являются идеями действий. Беркли утверждает, что они «воспринимаются через обращение к страстям и действиям ума». Д. Флейг обращает внимание на важную характеристику идей рефлексии – их происхождение: «Идеи ощущений – это произведения ума или умов, отличных от нашего собственного; идеи рефлексии – произведения только нашего собственного ума» [D.E. Flage, 2006, p. 10]. Действительно, когда Локк вводит понятия ощущения и рефлексии во второй книге «Опыта», он различает их именно как два источника идей, а не как два способа их актуального получения [Дж. Локк, 1985, т. 1, с. 154]. При этом память и воображение не являются самостоятельным источником идей, они лишь копируют и комбинируют идеи, полученные другими путями. Но как страсти и действия ума могут быть источниками идей в философии Беркли?

Беркли заканчивает РНК1 следующими словами: «[Д]ругие собрания идей составляют камень, дерево, книгу и тому подобные чувственные вещи, которые, смотря по тому, приятны они или неприятны, вызывают страсти ненависти, радости, горя и т.п.» (РНК1). Страсти сами по себе восприняты быть не могут, но мы, несомненно, их испытываем. В последней фразе РНК1 Беркли дает нам подсказку: аффекты доступны только в сочетании с идеями воспринимаемых объектов (реальными или воображаемыми). Согласно предположению, сделанному во второй главе диссертации, все простые идеи сопряжены с удовольствием или страданием. Страсти же вызываются определенными степенями и комбинациями удовольствия и страдания. То есть идеи рефлексии – это чувственные идеи в сочетании с определенными страстями (комбинациями удовольствия и страдания). Такая интерпретация дает место идеям рефлексии в системе Беркли, но исключает их роль в познании духовной субстанции.

Трудной проблемой для Беркли является познание своего собственного ума. То, что другие души познаются опосредованно, Беркли говорит однозначно: мы знаем их «по их действиям или по идеям, вызываемым в нас»(РНК145). Но знание о себе самом играет важную роль и в познании других умов, в том числе и бесконечного ума Бога, на которые мы по аналогии переносим свойства собственного духа.<sup>50</sup> §§135-155 «Трактата» посвящены «исследованию о духах» и только §139 касается самопознания: «Но могут возразить, что если нет идей, обозначаемых терминами душа, дух и субстанция, то эти термины ничего не обозначают или лишены всякого смысла. Я отвечаю: эти слова обозначают реальную вещь, которая не есть ни идея, ни сходна с идеей, но есть то, что воспринимает идеи и хочет и размышляет по поводу их. Что такое я сам, что я обозначаю термином “я”, то же самое разумеется и под “душой” или “духовной субстанцией”» (РНК139). Слова Беркли можно трактовать так, будто у меня есть относительное понятие о собственном духе, которое я получаю опосредованно, наблюдая собственные идеи. К тому же, из §27 «Трактата» мы знаем, что «природа духа или того, что действует такова, что он не может быть воспринят сам по себе, но лишь по производимым им действиям» (РНК27). Согласно Беркли, о духе мы знаем то, что «дух есть простое, нераздельное, деятельное существо» (РНК27). Если бы у нас было непосредственное знание духа как такового, то он был бы нам дан в своем единстве и простоте. Но ум представлен нам как рассудок и как воля, как воспринимающее и действующее начало. То есть мы знаем отдельные свойства ума, в то время как сам он скрыт от нас. О том, что ум есть нечто познающее или воспринимающее, мы узнаем благодаря тем идеям, которые воспринимаем. Мы не получаем также непосредственного знания об активности духа, поскольку только «произведение и уничтожение идей дает нам полное право называть дух деятельным» (РНК28). В этом контексте термин «духовная

---

<sup>50</sup> Подробнее о познании других умов в философии Беркли см. [J. Bennett, 1971, p. 219-20; L. Falkenstein, 1990; D. Flage, 2014, p. 114-31].

субстанция» может использоваться как неизвестный член в уравнении: мы не знаем что это, но мы знаем, как это нечто соотносится с известными нам вещами.

Но вывод о том, что духовная субстанция опосредованно познается через идеи, похоже, не устроил Беркли. Если бы это было так, то о существовании духа Беркли должен был бы заключить на основании изучения идей. А он постулирует его уже в РНК2, утверждая, что дух существует рядом с идеями как вещь «совершенно отличная от них». Беркли обратил внимание на этот недостаток «Трактата» и попытался в «Трех разговорах» прояснить свои воззрения на познание собственного ума. В третьем разговоре Филонус отмечает: «Тем не менее я знаю так же достоверно, что я в качестве духа или мыслящей субстанции существую, как я знаю, что существуют мои идеи. Далее, я знаю, что я подразумеваю под словами “я” и “я сам”; и я знаю это непосредственно или интуитивно, хотя и не воспринимаю этого, как воспринимаю треугольник, цвет или звук» [Дж. Беркли, 1978, с. 325]. Чтобы избежать явного противоречия, Беркли оговаривается, что интуитивное знание души не похоже на восприятие идей. Но высказанная Филонусом мысль вступает в конфликт с другими положениями «Трактата» и «Разговоров», в том числе, обсуждавшимися выше. В том же пассаже Филонус поясняет, что мы познаем самих себя «посредством акта рефлексии» [Там же], но неясно, как возможна рефлексия в контексте философии Беркли.

Уже было показано, что дух как таковой непознаваем через идеи, и что некоторые его свойства познаются опосредованно. Однако определенное знание о духовной субстанции опосредованно получено быть не может. Беркли – автор «Философских комментариев» – понимал, что если все знание о душе свести к идеям, то в результате мы получим концепцию души как множества идей. Ведь то, что мы воспринимаем отдельные идеи, не означает, что существует самостоятельный субъект восприятия. То, что мы наблюдаем

отдельные действия души, не означает, что существует некоторый самостоятельный субъект этих действий.

Но в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» Беркли настаивает на существовании мыслящей субстанции, а о том, что она существует, мы знаем интуитивно. Слова Беркли «... я знаю так же достоверно, что я в качестве духа или мыслящей субстанции существую, как я знаю, что существуют мои идеи» утверждают, что о собственном существовании мы знаем непосредственно и достоверно. Безошибочность или достоверность – важная характеристика непосредственного знания идей [K.P. Winkler, 2011, p. 240]. Беркли говорит о духе не только как об активном, но и как о простом существе. Знание о простоте и единстве мыслящей субстанции не может быть почерпнуто из опыта, состоящего из разнородных меняющихся идей. Значит, мы получаем его интуитивно. Уверенность в том, что я существую как реальная единая субстанция, дает мне право считать себя также субъектом воли и восприятий.

Беркли развивает эту теорию в эссе «О движении», где он пишет: «[О]щущающий, воспринимающий, мыслящий предмет мы познаем посредством определенного внутреннего сознания» (DM21). В том же произведении Беркли отмечает: «Нам дано мышление – активность, которую мы испытываем как принцип движения в нас самих. Это мы называем душой, мыслью или духом» (DM30). Это положение говорит о том, что к 1721 году Беркли укрепился во мнении, что наш дух, как и его атрибуты, познается непосредственно. Интересно, что Беркли отказывается от положения, что «произведение и уничтожение идей дает нам полное право называть дух деятельным» (PHK28) и утверждает, что активность духа познается нами непосредственно. Это изменение можно объяснить, обратившись к добавлению Беркли к «Трем разговорам между Гиласом и Филонусом» в издании 1734 года.

Процитированный выше фрагмент речи Филонуса появился в первом издании «Трех разговоров», и Гилас 1713 года был вполне убежден аргументацией Филонуса. Но в третьем издании «Разговоров» 1734 года Гилас выдвигает против Филонуса новое возражение: «Несмотря на все, что ты сказал, мне кажется, что, согласно твоей собственной манере мыслить и на основании твоих собственных принципов, следует заключить, что ты сам – только система текучих идей, без какой-либо субстанции, поддерживающей их. Словами нельзя пользоваться без смысла. И так как в духовной субстанции не больше смысла, чем в материальной субстанции, то одна должна быть отвергнута совершенно так же, как и другая» [Дж. Беркли, 1978, с. 327]. В этом фрагменте Гилас воспроизводит аргумент аналогии, на который Филонус даст тот же ответ, что и раньше. Реплика Гиласа показывает, что в 1734 году Беркли все еще видел угрозу в теории души как множества идей, способной лишить дух главного его качества - активности. Филонус выдвигает доводы против этой теории: «Сколько раз мне повторять, что я знаю или сознаю свое собственное бытие и что я сам – не мои идеи, а нечто иное, некоторое мыслящее, деятельное начало, которое воспринимает, познает, испытывает желание и оперирует над идеями. Я знаю, что я один и тот же, воспринимаю и цвета, и звуки; что цвет не может воспринимать звук и звук - цвет; что я поэтому единое индивидуальное начало, отличное от цвета и звука и на том же основании - от всех других чувственных вещей и инертных идей. Но я не сознаю подобным же образом ни существования, ни сущности материи. Напротив, я знаю, что ничто противоречивое не может существовать, а существование материи заключает в себе противоречие. Далее, я знаю, что я подразумеваю, утверждая, что существует духовная субстанция, или носитель идей, т. е. что дух познает и воспринимает идеи» [Там же, с. 327-28].

В ответ на возражение Гиласа Филонус повторяет то, что он уже говорил в первом издании «Разговоров». Почему Беркли посчитал необходимым снова сделать акцент на том, что духовная субстанция познается непосредственно?

Обратимся к речи Филонуса 1713 года, где он говорит: «Далее, я знаю, что я подразумеваю под словами “я” и “я сам”; и я знаю это непосредственно или интуитивно, хотя и не воспринимаю этого, как воспринимаю треугольник, цвет или звук». В этой фразе можно усмотреть отсылку к теории опосредованного познания духа, выводимой из отдельных пассажей «Трактата о принципах человеческого знания». Филонуса можно понять так, будто он знает, как употреблять слова «я» и «я сам», но не знает, соответствуют ли они какой-либо реальной вещи. В «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» 1713 года еще видны следы этой теории, а в издании 1734 года Беркли специально отмежевывается от нее, поскольку она совместима с концепцией духа как множества идей. Вставка 1734 года проясняет, что мы интуитивно знаем о духе как едином существе, отличном от идей – о духе, как он описан во втором параграфе «Трактата о принципах человеческого знания».

Таким образом, дух становится специфическим самостоятельным объектом, познаваемым непосредственно. К этому заключению Беркли идет постепенно, начиная со второго параграфа «Трактата о принципах человеческого знания» и заканчивая переизданиями «Трактата» и «Разговоров» 1734 года. Теория познания, которая вырисовывается в конце этого пути, представляется раздвоенной: познание духа по прежнему не может иметь ничего общего с познанием идей. Это соответствует позиции Беркли в первом издании «Трактата»: «Духи и идеи до такой степени разнородны, что когда мы говорим: они существуют, они познаются и т.п., то эти слова не должны быть понимаемы как обозначающие нечто общее обоим родам предметов» (РНК142). В то же время, как отмечает Ч. Маккракен, Беркли преодолевает скептицизм Локка в отношении познания духовной субстанции [C.J. McCracken, 1988, p. 606-607].

#### §4. Инструментализм Беркли и понятие духа

Во второе издание «Трактата о принципах человеческого знания» Беркли вносит некоторые поправки. Самые значительные дополнения мы находим в параграфах 89 и 142. «Мы познаем наше собственное существование внутренним восприятием, или рефлексией, а существование других духов – разумом. Мы можем сказать, что имеем некоторое знание или понятие о нашем собственном уме, о духах и деятельных существах, о которых, в строгом смысле слова, не имеем идей. Таким же образом мы знаем и имеем понятие об отношениях между вещами или идеями, которые (отношения) отличаются от соотносящихся идей или вещей, поскольку последние могут быть нами воспринимаемы без восприятия первых. Мне кажется, что идеи, духи и отношения составляют, каждые в своем роде, предметы человеческого познания и речи и что термин “идея” неправильно расширяется для обозначения всего, что мы можем знать или о чем можем иметь понятие» (РНК89) [Дж. Беркли, 1978, с. 536-37]. «Мне кажется, что нельзя, строго говоря, сказать, будто мы имеем идею деятельного существа или деятельности, хотя можно сказать, что мы имеем о нем понятие. У меня есть некоторое знание или понятие о моем духе и его действиях над идеями, поскольку я знаю или понимаю, что подразумевается под этими словами. Что я знаю, о том я имею понятие. Я не хочу сказать, что термины “идея” и “понятие” не могут употребляться как однозначные, если люди того желают, но употребление различных названий для весьма различных вещей ведет к ясности и определенности. Но будет ли слово “идея” распространено на духи, отношения и действия, это в конце концов есть дело словесного соглашения» (РНК142) [Там же, с. 537].

В 1734 году Беркли, стараясь заполнить пробелы в своей гносеологии духа, утверждает, что, хотя умы не познаются через идеи, мы имеем некоторое понятие о них. Дж. Мерфи еще в середине XX века выразил наиболее распространенный взгляд на эту перемену в терминологии Беркли: «Каждый студент знает, что введение Беркли слова “понятие” для обсуждения



духовной субстанции – это словесная уловка, попытка превратить незнание в тайну» [*J.G. Murphy*, 1965, p. 170]. Действительно, из приведенных фрагментов неясно, как дух познается. Беркли вводит специальный термин, заменяет «идею» на «понятие», но самого механизма познания духа он не проясняет.

Термин «понятие» играет важную роль в седьмом диалоге «Алсифрона». В этой части семи диалогов Алсифрон выдвигает против Эвфранора – защитника философии Беркли – аргумент, основанный на теории значения Локка. Алсифрон говорит: «Слова суть знаки; они обозначают, или должны обозначать, идеи, и до тех пор, пока они внушают [нам идеи], они имеют значение. Но слова, которые не внушают идей, не имеют значения» [*G. Berkeley*, 1993, p. 117]. Далее Алсифрон обращается к термину «благодать» и, ссылаясь на отсутствие идеи благодати, утверждает, что это слово лишено значения. Алсифрон примерно воспроизводит критику христианских тайн Дж. Толанда, представленную в его «Христианстве без тайн» [*J. Toland*, 1696]. Раз слова, обозначающие тайны христианства, не обозначают идей, то они лишены значения, а значит и христианское вероучение либо бессмысленно, либо лишено тайн. Сам Толанд склоняется ко второму варианту [*D. Berman*, 2005, p. 44]. Против этого возражения Беркли выдвигает свой контраргумент. Устами Эвфранора он говорит: «Слова суть, безусловно, знаки; следовательно, не будет неуместным исследовать использование других знаков, чтобы изучить использование слов. Фишки на карточном столе, например, используются не сами по себе, но только как знаки, заменяющие деньги, как и слова, заменяющие идеи» [*G. Berkeley*, 1993, p. 125]. Далее, следуя этой аналогии, Алсифрон и Эвфранор соглашаются, что слова не обязательно должны постоянно вызывать соответствующие идеи: «Отсюда, кажется, следует, что слова могут не быть бессмысленными, хотя они не должны каждый раз при их использовании вызывать обозначаемые идеи в наших умах; достаточно того, что мы в силах заменить вещи или идеи на их знаки в случае необходимости. Также,

кажется, следует, что может быть другое назначение слов, помимо обозначения и внушения отдельных идей, а именно влияние на наше поведение и действия...» [*Ibid.*]. Важным положением Эвфранора является то, что при желании мы можем каждый раз заменять слова на идеи, то есть использовать язык конкретных идей.

Далее Эвфранор переходит к обсуждению понятия силы в физике. Беркли сначала обращает против Алсифрона свою теорию абстракции. В седьмом диалоге она представлена в той же логической последовательности, что и во введении к «Трактату»: сначала Эвфранор предлагает Алсифрону представить идею силы отдельно от других идей, и после того, как Алсифрону это не удастся, приходит к выводу, что значение термина «сила» не может быть общая абстрактная идея. Далее Эвфранор сравнивает понятия силы и благодати: «В конечном счете, разве не можем мы прийти к выводу, что, исключая тело, время, пространство, движение и все их чувственные меры и эффекты, для нас затруднительно сформировать идею силы или благодати?» [*Ibid.*, p. 128]. Беркли признает, что у нас нет ни идей многих научных понятий, ни идей тайн христианства. «Тем не менее, я думаю, что ты признаешь, – обращается Эвфранор к Алсифрону, – что есть очевидные рассуждения или теоремы, касающиеся силы, которые содержат полезные истины... И если при помощи исследования этого учения о силе люди приходят ко многим изобретениям в механике и учатся строить машины, при содействии которых совершаются сложные или невозможные в других обстоятельствах вещи, если та же доктрина, которая так продуктивна, служит и для того, чтобы открывать природу движения небесных [тел], будем ли мы отрицать, что она полезна, в практике и рассуждениях, на том основании, что у нас нет отчетливой идеи силы?» [*Ibid.*, p. 128-29].

Понятия физики, по Беркли, представляют собой инструменты, которые применяются нами для исследования природы и, в конечном счете, для нашей пользы. Такие понятия, мы должны понимать, не соотносятся ни с

какими реальными сущностями в физическом мире. Эти идеи Беркли достаточно подробно разобрал в эссе «О движении», где он заявляет, что «притяжение есть только математическая гипотеза, а не физическое качество» (DM28). В этом контексте Беркли дает инструменталистскую трактовку естествознания в целом: «Однако фактически дело физики или механики устанавливать не производящие причины, а только правила соударений и притяжений, одним словом, устанавливать законы движения; из установленных уже положений выводить частные явления, а не определять производящую причину» (DM35). Инструментализм Беркли предстает достаточно современным учением. Теория Беркли была высоко оценена К. Поппером: «Великой заслугой Беркли, как мне представляется, является его выступление против эссенциалистских объяснений в науке. Сам Ньютон не истолковывал свою теорию в эссенциалистском духе. ... Однако вскоре после его смерти эссенциалистская интерпретация его теории стала господствующей и сохраняла свое господство вплоть до Маха» [*К. Поппер*, 2008, с. 292].

Таким образом, научные понятия трактуются Беркли инструменталистски, как математические гипотезы. Применима ли такая трактовка к христианским тайнам? Отчасти да: слова «благодать», «рай», «первородный грех» имеют эмотивное значение. «[В] той пропорции, в которой в них верят, убеждают и, убеждая, влияют на жизнь и действия людей» [*G. Berkeley*, 1993, р. 141]. Понятия христианства склоняют людей к вере в Бога и, в конечном счете, приносят им пользу. Однако, если до конца проводить аналогию с понятиями науки, получается, что религиозные термины должны иметь только эмотивное значение, не обозначая никаких реальных вещей. Д. Берман, интерпретируя эмотивизм Беркли, утверждает, что эмотивные высказывания в христианстве действительно не несут никакого когнитивного значения: «Религиозные тайны прагматичны, их судят по их полезности» [*D. Berman*, 1994, р. 147]. Берман приписывает Беркли слишком свободные взгляды: если религиозные тайны судятся по их пользе, то могут появиться

новые тайны, более полезные, набор тайн оказывается случайным и т.п. Р. Якапи отмечает, что для Беркли сущности, обозначаемые терминами «троица», «благодать» и т.п., существуют, а о их существовании мы знаем из Откровения [R. Jakapi, 2007]. Таким образом, мы можем приписать этим терминам не только эмотивное, но и когнитивное значение.

В контексте эссе «О движении» и седьмого диалога «Алсифрона» понятия приобретают инструментальное или эмотивное значение. Если применить этот вывод к понятию духа, то, как кажется, мы откатываемся назад к гносеологии опубликованного введения к «Трактату»: мы можем употреблять термин «ум», но сам он не обозначает никакой реальной вещи. Но в добавлении 1734 года Беркли отмежевывается от такой трактовки. Во-первых, он признает, что наш собственный ум познается «внутренним восприятием, или рефлексией». Во-вторых, дух занимает свое заслуженное место среди объектов познания: «Мне кажется, что идеи, духи и отношения составляют, каждые в своем роде, предметы человеческого познания и речи». Это серьезное изменение, так как в первом параграфе «Трактата» Беркли сводит все объекты познания к идеям, а дух провозглашается чем-то отличным от идей – объектов познания. Тем не менее, простое постулирование этих двух тезисов не вносит ясности в философию Беркли. Он пишет о познании духа при помощи рефлексии, но не допускает рефлексии в классическом понимании.

Действительно, введение термина «понятие» в изданиях 1734 года не дает ключа к пониманию гносеологии духа Беркли. Но «понятие» и не должно было быть таким ключом. Ответ на вопрос, как мы познаем духовную субстанцию, нужно искать в третьем из «Разговоров между Гиласом и Филонусом», который обсуждался в предыдущем параграфе. Сам дух является объектом непосредственного познания, а утверждение, что у нас есть понятие о духе должно объяснить, как мы можем говорить о духе, как мы можем знать, что существуют другие духи кроме меня. Непосредственное

знакомство с собственным духом дает нам понятие духа вообще, а потом мы применяем его к опыту и заключаем о существовании других конечных умов и бесконечного духа – Бога.

### **Заключение главы V**

Эволюция взглядов Беркли на познаваемость духа начинается с отрицания его познаваемости. В философских дневниках Беркли придерживается Локкианской теории значения, согласно которой слово может иметь значение только тогда, когда оно обозначает идею. В сочетании с представлением Беркли о том, что сущность идеи состоит в ее воспринимаемости, это положение приводило к отрицанию познаваемости ума, о котором у нас нет идеи.

Далее в представлениях Беркли происходит существенное изменение. «Рукописное введение» показывает, что в конце 1708 года Беркли стал считать, что слова могут не только обозначать идеи, но и иметь эмотивное или инструментальное значение. После этого развитие теории познания Беркли пошло в двух направлениях. С одной стороны, Беркли признал, что собственный дух познается нами непосредственно. Сначала этот тезис появился в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» 1713 года, а потом был усилен в переиздании 1734 и закреплён РНК89 в «Трактате» в редакции того же года. К этому времени Беркли четко определил дух как самостоятельный объект познания, отличный от идей, познаваемый внутренним восприятием. Это подтверждается и переходным эссе «О движении», где Беркли говорит, что ум познается «посредством определенного внутреннего сознания» (DM21). Для Беркли очень важно показать, что мы действительно можем безошибочно знать свой собственный ум, ведь на этом основании строится наше заключение о существовании других умов, в том числе и божественного. Нужно признать, что сами по себе добавления в изданиях 1734 года не помогают понять позицию Беркли, ведь

механизм восприятия духа (именно о восприятии говорит Беркли) остается не проясненным.

С другой стороны, Беркли развивает линию инструменталистской трактовки духа, вводя в 1734 термин «понятие» для описания ума. Эту новацию можно ошибочно принять за попытку Беркли скрыть пробелы в гносеологии духа. Но непосредственное познание духа никак не связано с его понятием, как и непосредственное познание идей. Дух, как и идеи, просто дан нам непосредственно. А необходимость в понятии духа, как и в других понятиях, у нас возникает при коммуникации. Такое понятие, которое мы составляем на основании нашего непосредственного знания ума, служит для познания других духов и, в конечном счете, Бога.

Понятие духовной субстанции значительно отличается от научных понятий. Вторые играют только инструментальную роль в познании, они не соответствуют ничему реальному в воспринимаемом мире. Дух же соответствует реальной вещи. Однако, в отличие от идей, мы не можем в случае необходимости заменить знак (термин «ум») его денотатом, что возможно для идей. Беркли признает, что слова используются нами для простоты, и при желании мы могли бы использовать вместо них сами идеи – конкретные вещи.

## Заключение

А. Люс выразил свое отношение к гипотезе о развитии философии Беркли такими словами: «Наши молодые студенты не будут воспринимать утверждения Беркли серьезно, если им скажут, что он сам позже от них отказался» [А.А. *Luce*, 1943 (2), p. 143]. По мнению Люса, философские взгляды Беркли развивались только в период написания философских дневников 1707-1708 годов. В конце этого этапа формирования философии Беркли он пришел к учению, которое было опубликовано в «Трактате о принципах человеческого знания» и «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом». Далее, по мнению Люса, философская позиция Беркли не изменялась. Такого мнения, явно или неявно, придерживается большинство современных исследователей Беркли.

Но даже выводы Люса о развитии учения Беркли в философских заметках не всегда точны. Люс предполагал, что записные «В» и «А» разделены концептуально: в первой тетради Беркли ищет и доказывает свой Принцип, а во второй он выводит следствия из Принципа. Анализ философских дневников показывает, что та их часть, где Беркли обсуждает Принцип, разделена между тетрадями примерно поровну (последняя треть тетради «В» и первая треть тетради «А»). При этом последние две трети тетради «А» Беркли посвящает в основном не экспликации Принципа, а исследованию природы ума. Таким образом, записные книжки Беркли можно разделить на три концептуальные части: Первая часть (первая треть записных книжек) – это записи периода имматериалистической гипотезы, до открытия Принципа. Вторая часть (вторая треть записных книжек), охватывающая конец первой и начало второй тетради, – это этап открытия и исследования Принципа. В N285 Принцип впервые упоминается и далее, вплоть до N556, Беркли исследует его, пытается доказать. Доказательство Принципа, изложенное в середине второй части, является кульминацией всех философских заметок Беркли. Третья часть (последняя треть записных книжек) содержит

фрагменты, посвященные исследованию онтологического статуса и познаваемости души. После N556 Беркли ни разу не упоминает Принцип.

Приступая к написанию «Трактата о принципах человеческого знания», Беркли был уверен в очевидности своего Принципа. Поэтому и в «Трактате» он постулирует его уже в РНКЗ. Главными доводами Беркли в пользу Принципа были два простых аргумента, изложенные в начале «Трактата о принципах человеческого знания». Первый простой аргумент некорректен, так как вторая посылка включает в себя Принцип, который и нужно обосновать. Вторым простым аргументом можно нейтрализовать, введя различие между непосредственным и опосредованным восприятием: оппонент Беркли может утверждать, что только идеи воспринимаются непосредственно, но мы можем опосредованно воспринимать и сами материальные вещи, производящие в нас эти идеи.

В «Трактате» Беркли вводит два дополнительных аргумента в пользу Принципа: «семантический» и «контрольный». Первый аргумент отталкивается от значения «существования»: Беркли предлагает выяснить, какое значение имеет это слово, употребляемое в отношении чувственных вещей, и приходит к выводу, что существовать для них значит быть воспринимаемыми. Но из начальных параграфов «Трактата» следует, что термин «существование» может обозначать как актуальное, так и потенциальное восприятие. А далее Беркли сводит условие существования чувственных вещей только к актуальному восприятию. «Контрольный» аргумент Беркли представляет своего рода пари между автором и читателем. Беркли предлагает читателю представить невоспринимаемый объект, отмечает, что это невозможно, так как такой представляемый читателем объект существует в восприятии этого человека, и приходит к выводу, что для чувственных вещей существовать значит быть воспринимаемыми. Однако неоднозначное использование терминов в этом аргументе, а именно



необоснованная замена «представления» на «воображение», делает этот аргумент некорректным.

В «Трактате» Беркли приводит еще одно рассуждение, опирающееся на принцип подобия: если идея может быть похожа только на идею, то идеи не могут быть сходны с качествами в невоспринимаемых материальных телах. Локк же утверждал, что первичные качества сходны со своими идеями. При помощи этого аргумента Беркли удастся опровергнуть определенную грубую версию репрезентативизма, но не обосновать Принцип.

Аргументы, приведенные в «Трактате о принципах человеческого знания», не доказывают Принцип. Между тем, именно на Принципе строится весь имматериализм Беркли: если принять его, то все дальнейшие выводы Беркли последуют сами собой. Но этот краеугольный камень имматериализма в «Трактате» оказался недостаточно хорошо укреплен.

Именно обоснованию главного положения имматериализма посвящена значительная часть «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом». Беркли развивает два коротких аргумента, содержащихся уже в первых параграфах «Трактата», и отводит их рассмотрению и усилению весь первый разговор. Наиболее эффективным аргументом в пользу имматериализма представляется аргумент от удовольствия и страдания, впервые появившийся в «Трех разговорах». В качестве примера Беркли использует теплоту: любая степень тепла вызывает некоторое удовольствие или неудовольствие; удовольствие или неудовольствие неотлично от ощущения тепла и составляет с ним одну простую идею; удовольствие и неудовольствие существуют только в уме как идеи; значит, тепло также существует только в уме. В первом разговоре Беркли не распространяет действие этого рассуждения на идеи других качеств и не поясняет, все ли идеи сопряжены с удовольствием или страданием.

Опираясь на другие тексты Беркли, можно заключить, что все идеи вторичных качеств связаны с удовольствием или страданием в той или иной степени. Об этом говорят «Трактат о принципах человеческого знания» и эссе в газете «Гардиан». Идеи первичных качеств не могут быть отделены от идей вторичных, а значит, первичные качества также сопряжены с удовольствием или страданием. Таким образом, рассуждение Беркли распространяется на все качества. Идея существует в духе, поскольку дух является не только субстанцией, но и причиной идей. Ум является причиной идей удовольствия и страдания; идеи удовольствия и страдания сопряжены с идеями вторичных, а значит и первичных качеств; значит, ум является причиной идей первичных и вторичных качеств. Это рассуждение лишает качества их каузальной роли, стирая разницу между качествами и идеями: если мы и можем говорить о качестве теплоты или протяженности, то уже не как о реальном свойстве тела, вызывающего в нас соответствующие идеи, но только как об идее теплоты или протяженности.

Другой аргумент Беркли в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» основан на смешении понятий идеи и качества. Беркли приводит несколько примеров, самым известным из которых является пример с сосудами воды различной температуры, показывающий, что один и тот же человек может воспринимать воду в одном сосуде как горячую и как холодную одновременно. Цель Беркли – показать, что качество и идея теплоты – это одно и то же. Однако рассуждение от относительности восприятия показывает лишь то, что восприятия в определенной степени зависят от воспринимающего духа. В то же время, их источниками могут некоторые реальные невоспринимаемые качества.

В «Трех разговорах» Беркли развивает и второй простой аргумент. Возможным ответом противников Беркли было разделение между непосредственным восприятием идей и опосредованным восприятием материальных вещей. Филонус очень быстро убеждает Гиласа в том, что

обычные вещи воспринимаются нами непосредственно, однако непосредственное восприятие таких вещей, как книги, деревья, столы и т.п., не соответствует критерию непосредственного восприятия, предложенному Беркли. Согласно этому критерию, непосредственно воспринимается лишь то, что было бы воспринято, если бы человек использовал свои чувства впервые. Но Беркли утверждал, что в случае, если, например, слепорожденному человеку вернется зрение, он не будет воспринимать ничего, кроме разнообразия цветовых пятен; ни книг, ни деревьев, словом, никаких обычных объектов он не увидит. Значит, восприятие таких объектов опосредованно активностью ума, и попытка таким образом подкрепить второй простой аргумент не удастся.

Аргументация Беркли в пользу Принципа прошла эволюционный путь развития. В записных книжках Беркли упоминает, что может доказать Принцип различными способами (N291, N379). В N378 Беркли избирает ошибочный вариант доказательства и развивает в опубликованных работах другие аргументы, которые были у него наготове. В «Трактате о принципах человеческого знания» эти аргументы предстают в очень краткой форме, изолированные друг от друга и от остального учения Беркли. Ситуация исправляется в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом», где Беркли развивает имеющиеся у него аргументы и тратит на их изложение уже не несколько параграфов, а весь первый разговор.

Представления Беркли о природе и познаваемости души также прошли определенный путь развития. В конце записной книжки «А» одновременно происходят два существенных сдвига во взглядах Беркли. Под влиянием Декарта Беркли отказывается от своих ранних антисубстанциалистских взглядов на природу ума и встает на путь формирования своей теории духовной субстанции, опубликованной в «Трактате о принципах человеческого знания» и «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом». В это же самое время пересматривает свою раннюю гносеологию, связанную с

локковской теорией значения, и начинает разрабатывать собственную эмотивную теорию языка, впервые сформулированную в «Рукописном введении».

Развитие философии духа Беркли начинается с отрицания его субстанциальности. Представления Беркли последовательно проходят через несколько стадий. Начинает Беркли с так называемых «ранних взглядов», которые можно охарактеризовать как фрагментарные. Далее Беркли занимает прото-юмианскую позицию: дух представляет собой только собрание идей. Но Беркли встал перед угрозой превращения духов из активных вещей, являющихся единственной движущей силой в мире, в ничто. Далее Беркли переходит к представлению о душе как о чистом акте, чистом волеии. Но тогда появляется опасность превращения духов в «слепых» деятелей, не знающих, что они делают. Все эти стадии, представленные в записной книжке «А», отличаются своей оригинальностью. Некоторые интерпретаторы философии Беркли утверждают, что и в опубликованных произведениях Беркли придерживался антисубстанциалистских позиций (см. §2 главы IV). Такие интерпретации не соответствуют текстам Беркли и не выдерживают критики. После завершения записной книжки «А» Беркли пришел к выводу, что дух субстанциален. Уже в конце тетради «А» мы находим признаки изменений в теории Беркли. Теория духовной субстанции Беркли, изложенная в «Трактате о принципах человеческого знания», в большей степени соответствует новременным представлениям о субстанции, чем это может показаться на первый взгляд.

Беркли отказывается от употребления терминологии атрибутов и модусов, но существование самих свойств духовной субстанции, соответствующих классическим атрибутам и модусам, Беркли не отрицает. Так ум, по Беркли, не может быть отделен от мышления, дух известен нам как нечто воспринимающее (рассудок) и нечто действующее (воля). Беркли решительно отказывается от положения, что идеи относятся к уму как

модусы к субстанции. Отношение субстанции и модуса он заменяет отношением восприятия. При этом статус идей как объектов, зависящих от воспринимающей субстанции, но не являющихся ее модусами, остается неясным. Стоит отметить, что Беркли не стремился построить исчерпывающую теорию субстанции: как и в случае с материей, Беркли выделяет только ключевые свойства духа, необходимые ему для обоснования имматериализма.

Таким образом, представления Беркли о природе души развивались от достаточно радикального антисубстанционализма к более распространенному в Новое время взгляду на ум как на субстанцию.

Эволюционировала и гносеология духа Беркли. На раннем этапе (в записной книжке «А») Беркли считал, что ум непознаваем. Это положение было связано с ранней теорией языка Беркли, согласно которой только те слова имеют значение, которые соответствуют идеям. Позиция Беркли изменилась в «Рукописном введении», где мы впервые сталкиваемся с его теорией эмотивного значения. В опубликованном введении Беркли предлагает уже две альтернативы своей ранней теории: концепции эмотивного и инструментального значения. В этом контексте термин «дух» перестает быть абсолютно бессмысленным. Но ни один из вариантов, предлагаемых Беркли, не допускает, чтобы это слово обозначало реальную вещь. Этот вывод вступает в конфликт с утверждениями Беркли в «Трактате» о существовании духовной субстанции.

Это противоречие между концепциями Беркли снимает в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом», постулируя, что наш собственный ум познается непосредственно. Беркли подтверждает это в эссе «О движении», а в переизданиях «Трактата» и «Разговоров» 1734 года он развивает это положение. В этих работах для описания нашего знания о духах Беркли вводит термин «понятие». Научные понятия интерпретируются Беркли в инструменталистском ключе в «О движении» и седьмом диалоге

«Алсифрона». Но в отношении гносеологии духа Беркли не откатывается назад к инструментализму, а наоборот признает ум полноценным объектом познания. Начиная с непознаваемости ума в 1707 году, Беркли приходит к окончательному заключению, что он может быть объектом познания только в 1734.

Взгляды Беркли на познание духа проделали самый долгий путь развития. Даже когда Беркли покинул позиции антисубстанционализма, он не сразу признал, что дух может быть полноценным объектом человеческого познания. Окончательно Беркли пришел к познаваемости духа только в изданиях 1734 года.

Развитие философии Беркли шло по эволюционному пути. Во-первых, это означает, что это развитие было поступательным, а не скачкообразным: в философии Беркли не было таких резких поворотов, как в философии Канта или Витгенштейна. Во-вторых, это значит, что вся философия Беркли развилась из одного текста – его записных книжек 1707-1708 годов. Мы можем выявить главную тенденцию ее развития, состоящую в движении от раннего радикального эмпиризма к умеренным взглядам 1730-х годов, от экстравагантных теорий к более традиционному учению. Главной движущей силой эволюции Беркли было не стремление создать универсальную философскую систему, а желание обосновать теизм.

В эволюции философии Беркли можно выделить несколько стадий:

- 1) Ранний этап, 1707-1708. Он соответствует времени написания философских дневников Беркли. Это наиболее активный период развития его философии. Внутри этого этапа можно зафиксировать отдельные стадии.
- 2) Период развития имматериализма, 1709-13. Этот этап завершается с выходом в свет «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом». Нужно отметить, что «Трактат о принципах человеческого знания» в контексте развития философии Беркли предстает переходным произведением: он

сочетает характеристики как ранней философии Беркли, так и его более поздних идей. С одной стороны, в «Трактате» Беркли не приводит практически никаких аргументов в пользу Принципа, что является следствием его убежденности в очевидности Принципа, выраженной в философских дневниках. С другой стороны, в этой работе Беркли не дает пути к познанию духа, что является рудиментом его ранних взглядов, но, в то же время, он утверждает существование духовной субстанции.

3) Период развития теории познания Беркли, 1721-34. После почти десятилетнего перерыва Беркли пишет эссе «О движении». В нем он обращается уже не к имматериализму, а другой своей гипотезе – инструментализму. Дальнейшее развитие философия науки и языка Беркли получит в «Алсифроне». В контексте разработки своей теории познания Беркли возвращается и к проблеме познания духа и вписывает духовную субстанцию в контекст своей выработанной теории познания.

Анализ приведенных стадий эволюции философии Беркли показывает еще одну ее тенденцию – смещение акцента с имматериализма на теорию познания. Беркли уже в «Рукописном введении» набросал контуры эмотивизма и инструментализма, но только в 1734 году эти теории получили свое окончательное развитие. В то же время, имматериализм, бывший сначала в центре внимания Беркли, постепенно отходит на второй план.

## Библиография

1. Арно, А. и Николь, П. Логика, или искусство мыслить. М.: Наука, 1991.
2. Баллаев, А.Б. и др. История философии. Запад – Россия – Восток. Книга 2. Философия XV-XIX вв. М.: Академический проект, 2012.
3. Бейль, П. Исторический и критический словарь в двух томах. М.: Мысль, 1968.
4. Беркли Дж. Алкифрон. СПб.: Алетейя, 2000.
5. Беркли, Дж. Сочинения. М.: Мысль, 1978.
6. Блонский, П.П. Проблема реальности у Беркли. М.: Либроком, 2009.
7. Быховский, Б.Э. Беркли. М.: Мысль, 1970.
8. Бэкон, Ф. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1972.
9. Васильев, В.В., Кротов, А.А., Бугай, Д.В. История философии. М.: Академический проект, 2008
10. Васильева, М.Ю. Кант и Беркли: сходство или различие? // Кантовский сборник. 2009. № 1. С. 30–40.
11. Васильева, М.Ю. Критика И. Кантом идеализма Дж. Беркли // Историко-философский альманах. Выпуск 1. М.: Современные тетради, 2005. С. 182-89.
12. Гоббс, Т. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989.
13. Декарт, Р. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989.
14. Локк, Дж. Сочинения в трех томах. М. Мысль, 1985.
15. Мальбранш, Н. Разыскания истины. СПб.: Наука, 1999.
16. Поппер, К. Предположения и опровержения. М.: АСТ, 2008.
17. Соколов, В.В. Философия как история философии. М.: Академический проект, 2010.
18. Юм, Д. Исследование о человеческом познании. М.: Канон+, 2009.



19. Юров, С.В. Антисубстанциалистские концепции в берклиеведении // Историко-философский альманах. Выпуск 3. М.: Современные тетради, 2010. С. 123-39.
20. Юров, С.В. Проблема соотношения имматериализма и спиритуализма в философии Дж. Беркли: дис. ... канд. филос. наук. М., 1998.
21. Adams R.M. Berkeley's "Notion" of Spiritual Substance // Archiv für Geschichte der Philosophie. №1. P. 47-69.
22. Atherton, M. Berkeley's Anti-Abstractionism // Essays on the Philosophy of George Berkeley. Ed. E. Sosa. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1987. P. 45-60.
23. Atherton, M. The Coherence of Berkeley's Theory of Mind // Philosophy and Phenomenological Research. 1983. №3. P. 389-99.
24. Atherton, M. The Objects of Immediate Perception // New Interpretations of Berkeley's Thought. New York: Humanity books, 2008. P. 107-119.
25. Ayers M.R. Was Berkeley an Empiricist or a rationalist? // Cambridge Companion to Berkeley. Ed. K.P. Winkler. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 34-62.
26. Ayers, M.R. Berkeley, Ideas, and Idealism // Reexamining Berkeley's Philosophy. Ed. S.H. Daniel. Toronto: University of Toronto Press, 2007. P. 11-28.
27. Bailey, S. A Review of Berkeley's Theory of Vision. London: James Ridgway, 1842.
28. Belfrage, B. Berkeley' Four Concepts of the Soul (1707-1709) // Reexamining Berkeley's Philosophy. Ed. S.H. Daniel. Toronto: University of Toronto Press, 2007. P. 172-87.
29. Belfrage, B. Berkeley's Way towards Constructivism, 1707-1709 // Berkeley's Lasting Legacy: 300 Years Later. Ed. T. Airaksinen and B. Belfrage. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011. P. 3-14.

30. Belfrage, B. The Order and Dating of Berkeley's Notebooks // *Revue Internationale de Philosophie*. 1985. № 3. P. 196-214.
31. Belfrage, B. Vers une nouvelle interpretation de la Nouvelle Théorie de la Vision // *Berkeley, Langage de la perception et art de voir*. Ed. D. Berlioz. Paris: PUF, 2003. P. 159-211.
32. Bennett, J. Locke, Berkeley, Hume. *Central Themes*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
33. Berkeley, G. "Alciphron, or the Minute Philosopher" in *Focus*. Berman, D., ed. London: Routledge, 1993.
34. Berkeley, G. *A treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. Ed. J. Dancy. Oxford: Oxford University Press, 1998.
35. Berkeley, G. *Berkeley's Commonplace Book*. Ed. G.A. Johnston. London: Faber and Faber, 1930.
36. Berkeley, G. *George Berkeley's Manuscript Introduction*. Ed. by Bertil Belfrage. Oxford: Doxa, 1987.
37. Berkeley, G. *Philosophical Commentaries, Generally Called the Commonplace Book*. Ed. A.A. Luce. London: Thomas Nelson, 1944.
38. Berkeley, G. *Philosophical Commentaries*. Ed. George H. Thomas. Alliance: Mount Union College, 1976.
39. Berkeley, G. *Philosophical Works*. Ed. M.R. Ayers. London: Dent, 1975.
40. Berkeley, G. *The Correspondence of George Berkeley*. Ed. by Marc A. Hight. Oxford: Oxford University Press, 2013.
41. Berkeley, G. *The Works of George Berkeley, in Four Vols*. Ed. A.C. Fraser. Oxford: Clarendon Press, 1871.
42. Berkeley, G. *The Works of George Berkeley, in Four Vols*. Ed. A.C. Fraser. Oxford: Clarendon Press, 1901.
43. Berkeley, G. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, in Nine Vols*. Ed. A.A. Luce and T.E. Jessop. London: Thomas Nelson, 1948.
44. Berman, D. *Berkeley and Irish Philosophy*. London: Continuum, 2005.

45. Berman, D. *George Berkeley: Idealism and the man*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
46. Bettcher, T.M. *Berkeley on Self-Consciousness // New Interpretations of Berkeley's Thought*. Ed. S.H. Daniel. New York: Humanity Books, 2008. P. 179-203.
47. Bolton, M.B.. *Berkeley's Objection to Abstract Ideas and Unconceived Objects // Essays on the Philosophy of George Berkeley*. Ed. E. Sosa. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1987. P. 61-84.
48. Bracken H.M. *Berkeley*. London: Palgrave Macmillan, 1974.
49. Bracken, H.M. *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959.
50. Campbell, J. and Cassam, Q. *Berkeley's Puzzle: What Does Experience Teach Us?* Oxford: Oxford University Press, 2014.
51. Cummins, P.D. *Berkeley on Minds and Agency // Cambridge Companion to Berkeley*. Ed. K.P. Winkler. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
52. Cummins, P.D. *Perceiving and Berkeley's Theory of Substance // Reexamining Berkeley's Philosophy*. Ed. S.H. Daniel. Toronto: University of Toronto Press, 2007. P. 190-229.
53. Daniel, S.H. *Berkeley's Stoic Notion of Spiritual Substance // New Interpretations of Berkeley's Thought*. Ed. S.H. Daniel. New York: Humanity Books, 2008. P. 203-230.
54. Daniel, S.H. *Berkeley's Christian Neoplatonism, Archetypes, and Divine Ideas // Journal of the History of Philosophy*. 2001. №2. P. 239-58.
55. Dicker, G. *An Idea Can Be like Nothing but an Idea // History of Philosophy Quarterly*. 1985. №1. P. 39-52.
56. Dicker, G. *Berkeley's Idealism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
57. Downing, L. *Berkeley's Philosophy of Science// Cambridge Companion to Berkeley*. Ed. K.P. Winkler. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 230-65.

58. Downing, L. George Berkeley // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ed. Edward N. Zalta. 2013. [online] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/berkeley/#2.1.1>
59. Falkenstein, L. Berkeley's Argument for Other Minds // History of Philosophy Quarterly. 1990. №4. P. 431-40.
60. Flage, D.E. Berkeley. Cambridge: Polity Press, 2014.
61. Flage, D.E. Berkeley's Epistemic Ontology // New Interpretations of Berkeley's Thought. Ed. S.H. Daniel. New York: Humanities Books, 2008. P. 45-75.
62. Flage, D.E. Berkeley's Ideas of Reflection // Berkeley's Newsletter. 2006. №17. P. 7-13.
63. Fogelin, R. Berkeley and the "Principles of Human Knowledge". London: Routledge, 2001.
64. Fogelin, R. The Intuitive Basis of Berkeley's Immaterialism // History of Philosophy Quarterly. 1996. №3. P. 331-44.
65. Gallois, A. Berkeley's Master Argument // Philosophical Review. 1974. №1. P. 55-69.
66. Glauser, R. The Problem of Unity of a Physical Object in Berkeley // Reexamining Berkeley's Thought. Ed. S.H. Daniel. Toronto: University of Toronto Press, 2007. P. 50-81.
67. Grayling, A. C. Berkeley: The Central Arguments. London: Duckworth, 1986.
68. Hume, D. A Treatise of Human Nature. New York: Barnes and Noble, 2005.
69. Jakapi, R. Christian Mysteries and Berkeley's Alleged Non-Cognitivism // Reexamining Berkeley's Philosophy. Ed. S.H. Daniel. Toronto: University of Toronto Press, 2007. P. 188-98.
70. Johnston, G.A. The Development of Berkeley's Ethical Theory // Money, Obedience, and Affection. Essays on Berkeley's Moral and Political Thought. Ed. S.R.L. Clark. New York: Garland Publishing, 1979. P. 67-78.

71. Johnston, G.A. *The Development of Berkeley's Philosophy*. London: MacMillan and Co., 1923.
72. Kelly, P. *Berkeley's Economic Writings// Cambridge Companion to Berkeley*. Ed. K.P. Winkler. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 339-68.
73. Locke, J. *A New Method of Making Common-Place-Books*. London: J. Greenwood, 1706.
74. Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. K.P. Winkler. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.
75. Lorenz, T. *Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte George Berkeley's (IV) // Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1905. №XVIII. S. 551-56.
76. Luce, A.A. *Berkeley and Malebranche*. Oxford: Oxford University Press, 1934.
77. Luce, A.A. *Berkeley's essays in "The Guardian"// The Mind*. 1943. №52. P. 247-63.
78. Luce, A.A. *Life of George Berkeley*. London: Thomas Nelson, 1949.
79. Luce, A.A. *The Alleged Development of Berkeley's Philosophy // The Mind*. 1943. №52. P. 141-56.
80. Luce, A.A. *The Dialectic of Immaterialism*. London: Hodder and Stoughton, 1963.
81. Mackie, J.L. *Problems from Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
82. McCracken, C.J. *Berkeley's Cartesian Concept of Mind: the Return through Malebranche and Locke to Descartes // The Monist*. 1988. №4. P. 596-611.
83. McCracken, C.J. *Berkeley's notion of Spirit // The Empiricist: Critical Essays*. Ed. M. Atherton. Lanham: Rowman and Littlefield, 1999. P. 145-52.
84. McKim, R. *Berkeley's Notebooks// Cambridge Companion to Berkeley*. Ed. K.P. Winkler. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 63-93.
85. McKim, R. *Luce's Account of the Development of Berkeley's Immaterialism // Journal of the History of Ideas*. 1987. Vol. 48, № 4. P. 649-69.

86. Mead, R. *De Imperio Solis ac Lunae in Corpora Humana, et Morbius inde Oriundis*. London, 1704.
87. Muehlmann, R.G. Introduction// *Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretative, and Critical Essays*. Ed. R.G. Muehlmann. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995. P. 1-19.
88. Muehlmann, R.G. *The Substance of Berkeley's Philosophy // Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretative, and Critical Essays*. Ed. R.G. Muehlmann. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995. P. 149-69.
89. Murphy, J.G. *Berkeley and the Metaphor of Mental Substance // Ratio*. 1965. №7. P. 170-79.
90. Ott, W. *Descartes and Berkeley on Mind: the Fourth Distinction // British Journal of the History of Philosophy*. 2006. №14. P. 437-50.
91. Pappas, G. *Berkeley's Thought*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.
92. Pappas, G.S. *Abstract ideas and the "esse is percipi" thesis // Hermathena*. 1985, № 139. P. 47-62.
93. Park, D. *Prior and Williams on Berkeley // Philosophy*. 1981. №56. P.231-41.
94. Petersmit, L. *Berkeley's Theory of Vision: Science or Metaphysics? // Berkeley's Lasting Legacy: 300 Years Later*. Ed. T. Airaksinen and B. Belfrage. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011. P. 15-33.
95. Prior, A. *Berkeley in Logical Form // Theoria*, 1955, №21. P. 118-22.
96. Priest, S. *The British Empiricists*. Milton Park: Routledge, 2007.
97. Rickless, S.C. *Berkeley's Argument for Idealism*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
98. Rickless S.C. *The Relation between Anti-Abstractionism and Idealism in Berkeley's Metaphysics // British Journal for the History of Philosophy*. 2012. №4. P. 723-740.

99. Roberts, J.R. A metaphysics for the mob: the philosophy of George Berkeley. Oxford: Oxford University Press, 2007.
100. Stock, J. An Account of The Life of George Berkeley. Dublin: William Hallhead, 1777.
101. Stroll, A. Two lines of argumentation in Berkeley's "Principles": a reply to George S. Pappas // *Hermathena*. 1985. No. 139. P. 139-45.
102. Szabó, Z. Berkeley's Triangle // *History of Philosophy Quarterly*. 1995. №1. P. 41-63.
103. Szabó, Z.G. Sententialism and Berkeley's Master Argument // *The Philosophical Quarterly*. 2005. №220. P. 462-74.
104. Thomas, J. The Solipsism Trap, the So-Called Master Argument, and the Pleasant Mistake // *History of Philosophy Quarterly*. 2006. №4. P. 339-55.
105. Tipton, I.C. Berkeley: the Philosophy of Immaterialism. London: Methuen, 1974.
106. Toland, J. Christianity not Mysterious. London: Sam. Buckley, 1696.
107. Turbayne, C.M. Berkeley's Two Concepts of Mind (Part I) // *Philosophy and Phenomenology Research*. №1. 1959. P. 85-92.
108. Turbayne, C.M. Berkeley's Two Concepts of Mind (Part II) // *Philosophy and Phenomenology Research*. №3. 1962. P. 383-86.
109. Turbayne C.M. Lending a Hand to Philonous: The Berkeley, Plato, Aristotle Connection // *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. Ed. C.M. Turbayne, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. 295-310.
110. Winkler, K.P. Berkeley: An Interpretation. Oxford: Clarendon Press, 1989.
111. Winkler, K.P. Marvelous Emptiness: Berkeley on Consciousness and Self-Consciousness// *Berkeley's Lasting Legacy: 300 Years Later*. Ed. T. Airaksinen and B. Belfrage. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011. P. 223-250.