ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ (XVII–XVIII вв.)*

П.П. Гайденко

В XVII в. понятие времени рассматривается не только с точки зрения экспериментально-математического естествознания, прежде всего механики, где время выступало в специфической форме – как обратимое, но и с точки зрения метафизической и теологической: метафизика этого времени еще не утратила своей связи с теологией. Оба эти момента – естественно-научный, с одной стороны, и теологический – с другой, должны быть приняты во внимание при рассмотрении философских концепций времени, наиболее разработанных у Декарта, Спинозы, Барроу, Ньютона, Лейбница, а также у представителей английского эмпиризма – Локка, Беркли и Юма. Мы привыкли видеть в мыслителях XVII в. непримиримых оппонентов средневековой схоластики; и действительно, в их сочинениях мы встречаем критику не только средневекового способа мышления, но и учения Аристотеля, признанного учителя средневековых схоластов. Однако, несмотря на эту критику, и Декарт, и Спиноза, и Ньютон, и уж тем более Лейбниц, сознательно пытавшийся примирить Аристотеля и средневековую философию с новым естествознанием, – все они в гораздо большей степени, чем это принято думать, наследуют многое из традиционного способа мышления, в том числе и применительно к пониманию природы времени. Не случайно они вполне в духе средневековой философии соотносят категорию времени с такими понятиями, как длительность и вечность. И хотя само время рассматривается в рационализме XVII в. как понятие от-

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда. Грант 99-03-19571.

носительное, зависящее от измеряющего его субъекта и от измерительных приборов, однако, с точки зрения названных здесь мыслителей, оно имеет и объективную, от субъекта не зависимую основу – длительность существующих субстанций.

1. ДЕКАРТ: ДЛИТЕЛЬНОСТЬ КАК АТРИБУТ (ИЛИ МОДУС) СУБСТАНЦИИ

Весьма определенно различение времени и длительности проводится Декартом. Длительность полагал Декарт, совпадает с существованием вещи и есть нечто вполне реальное; он называет ее атрибутом, а иногда – модусом субстанции. "Из того, что мы считаем вещами, наиболее общее значение имеют субстанция, длительность, порядок, число и другие понятия того же рода, распространяющиеся на все роды вещей"[1]. Поскольку понятие длительности принадлежит к тому же роду идей, что и субстанция, то, стало быть, оно мыслится нами весьма отчетливо. Но это не значит, что длительность можно понимать как субстанцию: Декарт считает длительность "всего лишь модусом любой вещи, в свете которого мы мыслим эту вещь с точки зрения сохранности ее существования"[2]. При этом философ подчеркивает, что под модусами он разумеет совершенно то же самое, что и под атрибутами или качествами; эти три разных названия характеризуют одну и ту же реальность, но только в разных отношениях[3]. О модусах и качествах речь обычно идет в тех случаях, когда вещи ведут себя в разное время по-разному, т.е. оказываются изменчивыми. Таковы сотворенные вещи. Но и Бога, тождественного себе и неизменного, нет модусов или качеств, но есть лишь атрибуты. "Более того, и в сотворенных вещах свойства, кои никогда не ведут себя различным образом, например бытие и длительность в существующей и длящейся вещи, следует именовать не качествами или модусами, но атрибутами"[4].

Как видим, Декарт именует длительность то модусом, то атрибутом. Поскольку длительность присуща также и изменчивым вещам, то ее следует квалифицировать как модус; но поскольку она есть нечто *постоянное в изменчивом*, то ее можно считать атрибутом. Длительность, согласно Декарту, – такой же важный атрибут вещи, как и ее бытие (существование). "Если какая-либо субстанция потеряет длительность, она утратит и существование, и потому ее

---

[1] *Декарт Р.* Первоначала философии // Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 333.

[2] Там же. С. 336.

[3] "...Когда мы видим, что они (атрибуты или качества. – *П.Г.*) воздействуют на субстанцию или вносят в нее различные оттенки, мы именуем их модусами, когда же в связи с этим разнообразием оттенков субстанция может быть названа такой, а не иной, мы именуем это качествами; и наконец, когда... мы видим, что только эти качества присущи субстанции, мы именуем их атрибутами" (Там же. С. 336).

[4] Там же.

можно отделять от длительности лишь мысленно", – замечает Декарт[5]. Вещи конечные имеют конечную длительность; напротив, атрибутом божественного бытия является бесконечная длительность, которую Декарт именует также вечностью. Важнейшее определение вечности – ее неделимость. "В идее бесконечного бытия заложено представление и о его бесконечной длительности, не ограниченной никакими пределами, поэтому оно неделимо, постоянно и единовременно целостно, и лишь в силу несовершенства нашего интеллекта в нем могут различаться прошедшее и будущее время... Как часто указывает Августин, ...у Бога нет ни прошлого, ни будущего бытия, но лишь бытие вечное..."[6]. Таким образом, вечное бытие и бесконечная длительность – это у Декарта синонимы; средневековое различие между aeternitas как атрибутом Бога и sempiternitas как атрибутом сотворенных, но бессмертных субстанций принципиального значения для него, по-видимому, не имеет.

От длительности как реального атрибута (модуса) субстанции Декарт отличает *время*, которое дано только в нашем мышлении и "есть лишь известный способ, каким мы эту длительность мыслим"[7]. Время, таким образом, определяется философом как то, что не существует реально, а только в мышлении субъекта, измеряющего длительность. Стало быть, время – это не бытие, а только отношение – отношение длительности к измеряющему субъекту, а точнее – к измеряющим ее приборам. Вот классическая для рационализма XVII в. характеристика длительности и времени: "Одни из тех свойств, кои мы именуем атрибутами или модусами, существуют в самих вещах, другие же – в нашем мышлении. Так, когда мы отличаем время от длительности, взятой в общем смысле этого слова, и называем его числом движения, это лишь модус мышления; ведь мы никоим образом не разумеем в движении иную длительность, нежели в неподвижных вещах... Однако для измерения длительности любой вещи мы сопоставляем данную длительность с длительностью максимально интенсивных и равномерных движений вещей, из которых складываются годы и дни; вот эту-то длительность мы и именуем временем. А посему такое понимание не добавляет к длительности, взятой в общем ее смысле, ничего, кроме модуса мышления"[8].

Определяя время как число движения, Декарт идет за Аристотелем. И, так же как Аристотель, он связывает понятие времени с процедурой измерения, т.е. сравнения, соотнесения длительности той или иной вещи (движущейся или покоющейся) с длительностью равномерного движения – вращения небосвода или качания маятни-

---

[5] Там же. С. 340.
[6] *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 166–167.
[7] *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 451.
[8] *Декарт Р.* Соч. Т. 1. С. 337.

ка. Такое сравнение производится субъектом, его мышлением, а потому время, по Декарту, есть модус мышления, тогда как длительность – модус или атрибут самого бытия вещи. Таким образом, в XVII в. философы ищут онтологический фундамент времени и находят таковой в реальном существовании субстанции – ее длительности. Поэтому хотя время есть понятие относительное и представляет собой только модус мышления, но длительность – безотносительна и есть атрибут субстанции, т.е. того, что существует само по себе, а не только по отношению к другому.

2. ДИСКРЕТНОСТЬ ЧАСТЕЙ ВРЕМЕНИ

Мы не уяснили бы картезианского понимания времени до конца, если бы не приняли во внимание его тезис о том, что части времени (а точнее сказать – длительности как модуса тварных субстанций) не зависят друг от друга, что они разделены, а потому нуждаются в некоторой внешней причине, которая воссоединяла бы их между собой. Этот тезис содержит в себе теологическую предпосылку картезианской метафизики вообще и теории времени в частности. "...Части времени, – пишет Декарт, – не зависят одна от другой, а посему из того, что тело... предполагается в настоящее время существующим самостоятельно, т.е. без всякой причины, не следует, что оно будет существовать и в дальнейшем – разве только в нем заключена какая-то сила, которая как бы непрерывно его воспроизводит"[9]. Причиной длительности вещи как объективной, бытийной основы времени является, по Декарту, всемогущество Божие, которое непрерывно как бы вновь творит вещь, сохраняя ее в бытии. Именно Бог, т.е. вечность, своим могуществом связывает воедино раздельные части длительности и, соответственно, времени.

Таким образом, в рационализме XVII в., так же как и у Платона, неоплатоников, Августина, вечность есть условие возможности времени, а значит Единое – условие возможности непрерывного. Декарт настойчиво подчеркивает, что никакая конечная причина, ничто тварное не в состоянии осуществить такой акт, как воссоединение раздельных частей времени в непрерывную связь, именуемую длительностью. "Поскольку я рассматриваю части времени как раздельные и потому из факта моего нынешнего существования не могу заключать о моем последующем бытии – разве только некая причина как бы восстанавливала меня в каждый отдельный момент, – я не усомнился бы назвать причину, меня сохраняющую, действующей..."[10]. Картезианская концепция времени строится, таким образом, на теологическом фундаменте точно так же как и метафизика, и натурфилософия Декарта в целом. Как без божественной низмен-

---

[9] Там же. Т. 2. С. 90.
[10] Там же. С. 89.

ности не могли бы существовать вечные и постоянные законы природы, так же без божественной вечности невозможна длительность как непрерывное следование "частей", моментов времени друг за другом. Вспомним, что, согласно Декарту, основной закон природы – принцип инерции – обязан своим существованием именно неизменности Бога. "Бог не подвержен изменению и постоянно действует одинаковым образом" – вот предпосылка и закона инерции, и закона сохранения количества движения[11]. Почему всякое тело стремится продолжать свое движение по прямой? Да потому, что "Бог незыблем и что Он простейшим действием сохраняет движение в материи: Он сохраняет его точно таким, каково оно в данный момент, безотносительно к тому, каким оно могло быть несколько ранее"[12]. Аналогичным образом Бог сохраняет своей неизменностью также и деление любой тварной вещи, т.е. ее пребывание в бытии, связывая раздельные моменты времени. Ибо, как убежден Декарт, "настоящее время не зависит от ближайшего прошедшего, а потому для сохранения вещи, точно так же как и для ее первичного созидания, требуется причина"[13]. Таким образом, своей непрерывностью время так же обязано Богу как всякое движущееся тело обязано ему сохранением своего движения. На примере Декарта мы можем видеть, каким образом в XVII в. наука, философия и религия (теология) оказываются тесно связанными между собой.

3. СПИНОЗА: ВЕЧНОСТЬ БОГА И ДЛИТЕЛЬНОСТЬ СОТВОРЕННЫХ ВЕЩЕЙ. ВРЕМЯ КАК МЕРА ДЛИТЕЛЬНОСТИ

Под непосредственным влиянием Декарта формировалась метафизика Спинозы, в том числе и его понимание времени. Спиноза тоже различает три понятия: время (tempus), длительность (duratio) и вечность (aeternitas). В "Приложении" к своей ранней работе "Основы философии Декарта" (1663) Спиноза вслед за своим учителем исходит из различения бытия божественного, сущность которого включает актуальное существование, и бытия тварного, сущность которого включает лишь потенциальное (возможное) существование. Отсюда вытекает различие между вечностью божественного бытия и длительностью тварных вещей. "Вечность – атрибут, под которым мы постигаем бесконечное существование Бога, напротив, длительность – атрибут, под которым мы постигаем существование сотворенных вещей так, как они пребывают в действительности"[14]. Таким образом, длительность есть реальная, онтологическая харак-

---

[11] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 197.
[12] Там же. С. 487.
[13] *Декарт Р.* Соч. Т. 2. С. 130.
[14] *Спиноза Б.* Избр. произведения. М., 1957. Т. 1. С. 278.

теристика сотворенных сущностей, и от нее нельзя абстрагироваться, не упуская из виду самого их бытия. Что же касается времени, то оно, согласно Спинозе, не есть онтологическая характеристика самой реальности, а служит лишь средством измерения длительности, т.е. является не атрибутом вещи, определяющим ее состояние, а лишь указывает на отношение ее к другим вещам, устанавливаемое измеряющим субъектом. "Чтобы определить длительность данной вещи, – пишет Спиноза, – мы сравниваем ее с длительностью вещей, имеющих прочное и определенное движение, и это сравнение называется временем. Поэтому время не состояние вещей, а только модус мышления, т.е., как мы сказали, мысленное бытие. Оно есть модус мышления, служащий для определения длительности"[15].

При этом Спиноза подчеркивает, что и вечность, и длительность суть атрибуты существования, а не сущности Бога и – соответственно – сотворенных вещей. Понятия сущности и существования имеют здесь принципиальное значение: с их помощью философ поясняет, в чем состоит различие между вечностью и длительностью. Дело в том, что в Боге существование вытекает непосредственно из Его сущности, в то время как сущность конечных вещей отлична от их существования: последнее непрерывно творится Богом, сохраняется Его всемогуществом. Продолжающийся акт божественного творе́ния есть, таким образом, подлинная причина существования, а значит – длительности вещей. "Настоящее существование этих вещей, – подчеркивает Спиноза вслед за Декартом, – не есть причина их будущего существования, но причина лежит лишь в неизменности Бога"[16]. Вот почему нельзя приписывать Богу никакой длительности, резюмирует Спиноза, ибо, приписывая Ему длительность, отделяет Его существование от Его сущности, тем самым превращая Его в нечто делимое, что правомерно лишь по отношению к конечным вещам[17]. И в самом деле, длительность может быть длиннее или короче, она по своей природе делима и, значит, состоит из частей, как это подчеркивал Декарт. Вечность же не содержит в себе никаких частей, в ней нет ни "раньше", ни "позже"; нельзя постигнуть вечность без понимания божественной сущности. Спиноза определяет вечность как "бесконечное существование"[18].

Отсюда философ вполне естественно делает вывод, что до творения мира не было ни длительности, ни – тем более – времени, которое есть мера длительности и представляет собой лишь модус мышления. Поэтому время предполагает существование не только длящихся тварных вещей, но и тварных разумных существ, которые

---

[15] Там же. С. 278–279.

[16] Там же. С. 286.

[17] "Приписывая Богу длительность, мы в действительности делим на части бесконечное по своей природе". Там же. С. 285.

[18] Там же. С. 287.

мыслили бы длительность и измеряли ее[19]. Спиноза, так же как Декарт, убежден в том, что длительность не есть некая самостоятельная реальность: она полностью зависит от Бога. Бытие тварных вещей *длится*, потому что *вечен* Бог. Это принцип не только средневековой теологии, но и онтологии, как ее создавали античные философы, продумывали средневековые схоласты и развивали дальше рационалисты XVII в. И этот онтологический принцип гласит: *единое* (вечность) *есть условие возможности непрерывного* (длительности). Таким образом, непрерывность есть тот вид единства, который характеризует тварное сущее – конечные субстанции. Подобно тому как вечность есть предпосылка длительности, длительность в свою очередь – реальная, бытийная основа времени. Длительность есть как бы посредник между вечностью как атрибутом Бога и временем как субъективным способом измерять объективную длительность. В силу такого "промежуточного" характера длительности некоторые мыслители XVII–XVIII вв. то сближают ее с вечностью (особенно когда речь идет не об отдельных сущих, а о длительности универсума в целом, или как стали говорить позднее, уже в XIX–XX вв., об "универсальном времени"), то отождествляют с временем. Последнее происходит все чаще по мере усиления номиналистических тенденций в философии конца XVII–XVIII вв. и критики понятия субстанции, прежде всего у представителей английского эмпиризма – Дж. Локка, Дж. Беркли и особенно Д. Юма.

4. ДЖОН ЛОКК: ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА ДЛИТЕЛЬНОСТИ

С конца XVII в. вместе с критикой рационалистической метафизики происходит и пересмотр онто-теологических концепций времени, как они представлены Декартом, Спинозой, Барроу, Ньютоном и др. Интересно проследить, как сначала ослабляется, а затем и вовсе исчезает различение длительности как атрибута субстанции – с одной стороны, и времени как субъективного способа ее изменения – с другой. У Дж. Локка (1632–1704), давшего обстоятельный и подробный анализ понятия времени, метафизическое рассмотрение длительности сменяется психологическим. Это происходит параллельно перенесению центра тяжести философского мышления с проблем онтологических к проблемам гносеологическим: не столько бытие (субстанция), сколько познающий субъект становится главным предметом теоретического рассмотрения. Этот сдвиг к гносеологии характерен для XVII в. в целом, в том числе и для рационалистов; однако у них еще сохраняется онтологическая составляющая, что хорошо видно у Декарта, Спинозы, Мальбранша,

---

[19] См.: Там же. С. 303.

Лейбница: у всех них учение о субстанции играет первостепенную роль.

Иначе обстоит дело в английском эмпиризме. Эмпирически и сенсуалистически ориентированная теория познания, истоки которой лежат в номинализме XIV в., особенно у Уильяма Оккама (1270–1347), получила дальнейшее развитие у его соотечественника Фрэнсиса Бэкона (1561–1626), а позднее – у Джона Локка, создавшего глубоко фундированное и систематически выстроенное учение. Именно Локк, чья классическая работа "Опыт о человеческом разуме" вышла в свет в 1690 г. и в течение десяти лет выдержала еще три издания, при жизни автора была переведена на французский и латинский языки, – оказался тем мыслителем, чье влияние в XVIII в. вышло далеко за пределы Англии и сыграло ключевую роль в формировании самых значительных философских систем этого периода, начиная с Беркли и Юма и кончая Лейбницем и Кантом.

Если картезианская концепция времени, очевидно, еще несет на себе печать средневекового мышления, то Локк в сущности почти свободен от схоластического наследия. Рассматривая понятие времени с точки зрения его происхождения, Локк, создатель генетического метода в психологии, видит источник этого понятия в *идее последовательности*, которую мы получаем из чувственного опыта, но не столько из внешних чувств, с помощью которых мы воспринимаем движение и изменение окружающих вещей, сколько из чувства внутреннего (Локк называет его "рефлексией"), наблюдая последовательность идей[20] и состояний, сменяющих друг друга в нашей душе. «Люди, – пишет Локк, – имеют в своем уме различные идеи, как например выражаемые словами: "белизна, твердость, сладость, мышление, движение, человек, слон, войско, опьянение" и другие»[21]. Все идеи, по Локку, возникают у нас или из внешнего опыта, из наблюдения внешних предметов, непосредственно данных ощущению, или из опыта внутреннего, т.е. из наблюдения состояний и действий нашей души, которые воспринимаются нами с помощью рефлексии. Отсюда и деление самих идей на "идеи ощущения" и "идеи рефлексии".

Для понимания локковского учения о длительности и времени надо также принять во внимание его различение идей простых и сложных. Простые идеи, составляющие, как говорит Локк, материал всего нашего знания, возникают непосредственно из чувственного восприятия. "Холод и твердость, которые человек ощущает в ку-

---

[20] Поясняя, какой смысл он вкладывает в слово "идея", Локк специально подчеркивает, что не разделяет рационалистическое учение о врожденных идеях, считая, что все они происходят только из опыта. "На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит". *Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме // Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1960. Т. 1. С. 128.

[21] Там же.

ске льда, – такие же отличные друг от друга идеи в уме, как запах и белизна лилии или вкус сахара и запах розы. Для человека ничто не может быть очевиднее ясного и отличного от других восприятия таких простых идей"[22]. Каждая простая идея возникает из впечатления, которое душа получает от воздействия на нее внешних предметов или собственной деятельности; к последним ("идеям рефлексии") принадлежат, например, восприятие, мышление, желание, воспоминание и др. Сюда же, по Локку, относится и идея последовательности, которая тоже является простой и составляет основу всех представлений о времени. "Если мы заглянем непосредственно внутрь себя и подумаем о том, что там видно, мы найдем, что наши идеи, все время, пока мы бодрствуем или мыслим, идут цепью, причем без перерыва – одни уходят, другие приходят"[23].

Именно последовательность идей в душе бодрствующего человека есть, по Локку, та простая идея, которая может служить мерой для всех других последовательностей. Жизнь души, таким образом, становится у английского философа тем источником, из которого рождается понятие времени. Здесь он, как и его предшественники номиналисты, сближается с Августином, чье учение о времени мы рассмотрели в статье, опубликованной в предыдущем Ежегоднике. Однако в отличие от Августина, чье понимание "внутреннего человека" определяется теологическим контекстом, Локк освобождает психологию от этого контекста и превращает ее в автономную науку – фундамент теории познания. Психологическое рассмотрение Локком длительности и времени положило начало той традиции, которая оказалась, пожалуй, одной из самых влиятельных в новоевропейской философии. Однако Локк еще связан характерной для XVII в. тенденцией различать понятия длительности и времени. Он характеризует длительность как "текучую протяженность", отличая ее от пространственной протяженности, части которой сохраняют свое постоянное пребывание рядом друг с другом, тогда как части длительности беспрерывно сменяют друг друга, появляясь и исчезая. "Длительность[24], время и вечность, – пишет Локк, – не без основания считают чем-то очень неясным по своей природе. Но как бы ни казались эти идеи далеки от нашего понимания, все-таки... я не сомневаюсь, что один из двух источников нашего знания, т.е. ощущение или рефлексия, будет в состоянии доставить нам эти идеи столь же

---

[22] Там же. С. 141.

[23] Там же. С. 152.

[24] В русском издании сочинений Локка термин duration переводится как "продолжительность"; такой перевод вполне правомерен, но мы все же предпочитаем термин "длительность", который более соответствует давно устоявшейся традиции, идущей от средневековья и сохранившейся не только в XVII и XVIII вв., но и в последующий период. В XX в. этот термин приобрел еще более актуальное значение, поскольку стал центральным понятием в философии жизни, в частности у А. Бергсона.

ясными и определенными, как и многие другие..."[25] Локк не устает повторять, что именно наблюдение изменений, происходящих в душе, а не восприятие движений во внешнем мире является первичным источником нашего представления о длительности и времени. Как для номинализации XIV в., для английского эмпиризма явления внутренние, психические достовернее внешних, физических, поскольку наша душевная жизнь открыта нам непосредственно, а явления внешнего мира даны опосредованно[26]. Локк об этом говорит совершенно однозначно: "...Даже движение производит в ... уме идею последовательности именно потому, что оно производит в уме непрерывную цепь различных идей. От того, что человек смотрит на реально движущееся тело, он еще отнюдь не воспринимает движения, если это движение не порождает постоянной цепи следующих друг за другом идей"[27]. Специфической чертой длительности является, согласно Локку, ее непрерывность. Именно *непрерывная цепь* идей, сменяющих друг друга в душе, порождает простую идею последовательности, которая и составляет психологическую основу длительности.

Интересно отметить, что в XVII–XVIII вв. в новой форме воспроизводится старая полемика о природе времени и о связи его с движением физических тел, подобная той, которую мы проследили в античности. Как мы знаем, Аристотель считал, что время неразрывно связано с движением: мы приходим к понятию времени, когда воспринимаем в движении тел разные моменты. Аристотелеву концепцию времени подверг критике Плотин, убежденный в том, что определение времени как числа движения в отношении "раньше" и "позже" ничего не говорит о сущности времени; это определение, согласно Плотину, возникло у Аристотеля в связи с проблемой измерения во времени и не в состоянии пояснить саму природу времени. Последнюю, как полагал Плотин, можно понять, лишь обратившись к жизни души: "Время есть жизнь души в некотором движении, а именно в переходе из одного состояния в другое"[28]. Как и Плотин, Локк не согласен с теми, кто "склонны смешивать время и движение или по крайней мере думать, что они необходимо связаны друг с другом"[29]. Идея длительности при своем появлении не заключает в себе идеи движения, подчеркивает Локк. Даже если бы мы вовсе не воспринимали никакого движения, идея длительности была бы у нас, потому что она возникает тотчас же, как только мы обращаем внимание на смену идей, происходящую в нашем сознании.

---

[25] *Локк Дж.* Избр. филос. произведения. Т. 1. С. 197–198.

[26] Подробнее об этом см. в моей статье "Волюнтативная метафизика и новоевропейская культура", в книге: Три подхода к изучению культуры. М., 1997. С. 45–48.

[27] *Локк Дж.* Избр. филос. произведения. Т. 1. С. 199.

[28] Эннеады, III, 7, 11.

[29] *Локк Дж.* Избр. филос. произведения. Т. 1. С. 204.

Однако существует и весьма характерное различие между пониманием времени у Плотина и Локка. Если первый, исследуя природу времени, обращается к жизни души, то он при этом имеет в виду душу мировую, "породившую время вместе с космосом"[30]. Что же до Локка, то он для уяснения того, что такое время, изучает жизнь индивидуальной человеческой души. Поэтому для Локка вопрос о всеобщности и необходимости, объективном характере человеческого познания вообще и об универсальном, космическом времени в частности оказывается достаточно трудным. Но прежде чем коснуться этого вопроса, рассмотрим, как предстает у Локка столь важное для философов XVII в. различие между длительностью и временем.

Так же, как и Декарт и Спиноза, Локк отличает время от длительности и связывает понятие времени с измерением длительности. "Время, – пишет он, – есть измеренная длительность. После приобретения идеи длительности следующим естественным делом ума является приобретение некоторой меры для этой общей длительности, по которой он мог бы судить о ее различной величине и рассматривать определенный порядок, в котором существуют вещи; без этого большая часть нашего знания была бы спутанной и большая часть истории оказалась бы совершенно бесполезной. Такое рассмотрение длительности как ограниченной известными периодами и обозначенной определенными мерами или эпохами, на мой взгляд, и есть то что мы, собственно говоря, называем временем"[31]. Как для измерения пространственной протяженности необходимо найти определенную меру (дюйм, метр и т.д.) и приложить ее к той или иной вещи, чтобы определить величину ее протяженности, так и для измерения длительности известного процесса следует отыскать подходящую длительность, которая служила бы мерой его продолжительности. Ибо, подчеркивает философ, мерой длительности может быть только длительность, как и мерой протяженности – только протяженность.

Но процедура измерения длительности осложняется тем, что "части" длительности не пребывают, а непрерывно "текут", возникая и исчезая; их невозможно измерить с помощью твердого тела определенной длины, как измеряется пространственная протяженность. В качестве меры времени поэтому выбирают регулярно повторяющиеся процессы, – как, например, суточное и годовое обращение Солнца, – длительность которых предполагается постоянной. Эта длительность является удобной мерой еще и потому, что она доступна наблюдению всех и потому обладает общезначимостью. Именно *регулярная периодичность движения* – будь то обращение небесных тел или качание маятника, а точнее, непрерывные после-

---

[30] Эннеады, III, 7, 13.

[31] *Локк Дж.* Избр. филос. произведения. С. 203.

довательные явлéния, сменяющиеся через равноотстоящие периоды, служат средством для измерения времени. В качестве величин, или мер длительности выступают минуты, часы, дни, годы и т.д. При этом, однако, невозможно с полной достоверностью доказать, что эти периоды – допустим, качания маятника – действительно равны, ибо "любое изменение здесь может нарушить равенство периодов качания и тем самым уничтожить достоверность и точность измерения через движение..."[32] Поэтому наше знание времени, может быть, только вероятным; и хотя понятие длительности, как доказывает Локк, является ясным, но результаты ее измерения всегда остаются более или менее приблизительными.

У Локка мы наблюдаем не всегда заметное на первый взгляд, но очень характерное сближение понятий длительности, вечности и времени. Определяя время как "любую часть бесконечной деятельности, ограниченную периодическими мерами"[33] и имея в виду такие отрезки времени, как день, год и т.д., английский философ подчас называет эти отрезки "простыми модусами длительности"[34], употребляя тем самым понятия длительности и времени как синонимы. В отличие от Декарта и Спинозы, Локк не видит принципиального различия между длительностью как реальным атрибутом субстанции и временем как всего лишь модусом мышления, т.е. субъективным образом объективной деятельности. Особенно бросается в глаза отличие Локка от названных философов в понимании ими вечности. С точки зрения Локка, вечность отличается от времени лишь количественно: мы образуем понятие вечности, складывая бесконечную сумму отрезков времени. А поскольку время мыслится Локком как часть такой бесконечной длительности (вечности), то между вечностью и временем больше нет онто-теологического различия. "Идею, называемую нами вечностью, мы приобретаем тем же самым путем и из того же источника, что и идею времени, а именно: получивши, с одной стороны, идею последовательности и длительности путем размышления о цепи своих собственных идей... а с другой стороны, от обращения солнца идеи определенных величин длительности, мы можем мысленно сколько угодно раз соединять такие величины длительности и прибавлять их в таком соединенном виде к прошедшим или будущим длительностям. Мы можем это продолжать беспредельно, до бесконечности..."[35]

У Декарта и Спинозы вечность, как мы знаем, есть не бесконечная сумма частей длительности, а надвременная целостность, неделимое единство. Онтологической базой для различения вечности, длительности и времени служит у них учение о субстанциях. Что же

---

[32] Там же. С. 206.
[33] Там же. С. 211.
[34] Там же. С. 197.
[35] Там же. С. 208–209.

касается Локка, то он меняет сами предпосылки рассмотрения времени: внутренний опыт, а не интеллектуальное созерцание врожденных идей лежит у него в основе теории познания, в том числе и познания времени. Локк углубляет и радикализирует номиналистическую критику понятия субстанции, доказывая, что «наша идея, которой мы даем общее название "субстанция", есть лишь предполагаемый, но неизвестный носитель тех качеств, которые мы считаем существующими. А так как мы воображаем, что они не могут существовать sine re substante, без чего-нибудь поддерживающего их, то мы называем этот носитель substantia, что в буквальном смысле означает в переводе "стоящее под чем-нибудь", или "поддерживающее"»[36]. Это рассуждение Локка относится в равной мере как к телесным, так и к духовным субстанциям. Идея субстанции, по убеждению философа, является не только сложной, но, что важнее, совершенно неясной, в отличие от простых и ясных идей, получаемых или из внешних чувств, или от рефлексии над состояниями собственной души. Сложные идеи человека, лошади, золота, воды и т.д. (т.е. субстанций, как их мыслил, в частности, Аристотель), по мнению Локка, темны и спутанны, тогда как простые идеи – белого, горького, теплого, твердого и т.п. – ясны и отчетливы. К простым идеям принадлежит, как мы помним, и идея последовательности, а стало быть, и длительности. Ту роль, какую в рационализме играло понятие субстанций, устойчивость и постоянство которых обеспечивали возможность научного познания мира, в эмпиризме Локка выполняет понятие правильной связи простых идей. При этом наиболее достоверными – и это весьма существенно – являются идеи, получаемые не из внешних чувств, а из наблюдения внутренних состояний и представлений – действий души, или ума, т.е. идеи рефлексии. Согласие наших идей не с вещами (субстанциями), а друг с другом – вот залог достоверности и истинности полученного нами знания. Как отмечает В. Виндельбанд, для философов эмпирического направления "истина есть не что иное, как правильное сочетание представлений; в этом смысле она не принадлежит какому-либо единичному и простому представлению, но начинается лишь там, где человек подводит под известные законы содержание первичных представлений и ставит их в связь друг с другом"[37].

Таким образом, Локк продолжает развивать принципы номиналистической теории познания. Если в учении Аристотеля и следующих за ним средневековых философов (вплоть до Декарта) предметом достоверного знания являются сущности (субстанции), т.е. реальности умопостигаемые, то, согласно Оккаму, предшественнику Локка, познание должно быть направлено не на сущность вещи,

---

[36] Там же. С. 301.

[37] *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. СПб., 1902. Т. 1. С. 208.

которая есть ее всеобщее определение, а на саму единичную вещь. Таково, согласно номиналистам, "интуитивное познание" – cognitio intuitiva. А единичная вещь дана нам в ее качествах, свойствах, воспринимаемых с помощью органов чувств. Значит, реально мы всегда имеем дело с акциденциями и никогда – с субстанциями. Вот тут-то познание и начинает трактоваться как установление связи между акциденциями. Как раз этим путем и идет Локк, пересматривая основополагающий принцип аристотелевской логики и онтологии, гласящий, что *сущность (субстанция) есть условие возможности отношений.* Вот аристотелево определение категории отношения: "Соотносительным с чем-нибудь называется то, что в том, что оно есть само, обозначается в зависимости от другого или каким-нибудь другим образом ставится в отношение к другому"[38]. Так, соотносительно определяются понятия большее – меньшее, двойное – половинное, отец – сын, господин – раб и т.д. Каждое из эти понятий получает свое содержание именно через другое. Поэтому для соотнесенного существовать – значит находиться в каком-нибудь отношении к другому. Критикуя скептицизм и релятивизм – в частности, софистов, Аристотель поясняет, что релятивизм в теории познания появляется тогда, когда отношение ставится выше сущности (субстанции). В этом случае чувственное представление, которое есть отношение сущего к субъекту восприятия, принимается за истинное. "Кто объявляет истинным все, что представляется, тот все существующее обращает в отношения"[39]. Научное и философское знание, по Аристотелю, есть знание причин и начал, а стало быть, есть прежде всего познание субстанций, сущностей, ибо именно сущность есть начало и причина. "Сущность является началом всего: ибо суть вещи служит началом и для умозаключения, и для процессов возникновения"[40], а значит, служит основой и для теории познания, и для онтологии.

Следуя номиналистической традиции, Локк пересматривает онтологические принципы, берущие свое начало в античности и просуществовавшие вплоть до XVII в. (их критика, однако, началась значительно раньше – с XIV в.). Считая неясным и, грубо говоря, излишним понятие субстанции, Локк вполне последовательно по-новому осмысляет и понятие отношения. Поясняя, что такое отношение, Локк рассуждает вполне в духе Аристотеля: "Когда ум рассматривает какую-нибудь вещь так, что как бы приводит ее к другой вещи, ставит ее рядом с другою вещью и переносит свой взор с одной на другую, то это есть... отношение и сравнение"[41]. Но при этом английский философ считает, что "идеи отношений часто яснее

---

[38] *Аристотель.* Категории, 7, 6 а.
[39] *Аристотель.* Метафизика, IV, 6.
[40] Там же. VII, 9.
[41] *Локк Дж.* Избр. филос. произведения. Т. 1. С. 322–323.

идей соотнесенных предметов"[42]. Такой вывод – вполне естественное следствие учения Локка о простых идеях как источнике и начале познания. Если впечатления от внешних и внутренних чувств – а именно таковы горечь, мягкость, шероховатость и т.д. – суть первичные и ясные идеи и составляют основу всего нашего знания, то это и значит, что отношение первее сущности.

Правда, Локк еще достаточно осторожен в своей критике идеи субстанции, он ее устраняет не до конца. Под субстанцией он понимает, в согласии с традицией, то, что существует самостоятельно, т.е. безотносительно к другому. "Все то, что может существовать или рассматриваться как одна вещь, – самостоятельно (positive). Не только простые идеи и субстанции, но и модусы суть вещи самостоятельные, т.е. существуют безотносительно"[43]. Тем не менее, как видим, чувственные впечатления, – ибо именно они и составляют существо простых идей – получают у Локка тот же онтологический статус, что и субстанции в их аристотелевском понимании. И не удивительно, что Локк приходит к заключению: по своему познавательному достоинству отношения нередко оказываются выше субстанций. "Об отношении можно... заметить, что хотя оно не содержится в действительном существовании вещей и представляет собой нечто внешнее и прибавленное, однако обозначаемые относительными словами идеи бывают часто более ясными и определенными, чем идеи тех субстанций, к которым они относятся. Наше понятие об отце или брате намного яснее и определеннее нашего понятия о человеке... Я могу гораздо легче представить себе, что такое друг, нежели что такое Бог. Ибо для того чтобы получить понятие об отношении, часто достаточно знания одного действия или одной простой идеи, между тем как для знания какой-нибудь субстанции необходима точно определенная совокупность различных идей"[44]. На этом основании философ не колеблясь утверждает, что идеи отношений "совершеннее и определеннее идей субстанций"[45]. И это вполне логично: коль скоро мы хотим опираться на чувственный опыт, а в чувственном опыте мы имеем дело с единичным, то познание того, что в чувственном опыте не дано, окажется менее совершенным, чем полученные из внешнего или внутреннего чувства "простые идеи". Ибо сущности, или субстанции, познаваемые с помощью разума, отстоят дальше от чувственных впечатлений, чем отношения, для представления которых достаточно "знания одной простой идеи".

Сквозь призму идеи отношения Локк рассматривает также и понятие времени. "... Большинство взятых от времени наименований

---

[42] Там же. С. 325.
[43] Там же. С. 324–325.
[44] Там же. С. 325–326.
[45] Там же. С. 326.

вещей суть только отношения"[46]. Отвечая на вопрос "как долго?", мы лишь указываем на отношение продолжительности какого-либо события к другой продолжительности, – скажем, продолжительности годового обращения Солнца. Аналогично ответ на вопрос "когда?" предполагает установление отношения интересующего нас явления к периоду большей длительности, с которым мы его соотносим. Здесь, надо сказать, Локк вполне солидарен с Декартом и Спинозой, признававшими, что время определяется через отношение к мере, а потому считавшими его лишь модусом мышления; но и Декарт, и Спиноза, как мы видели, подчеркивали отличие времени от длительности как реального атрибута субстанции.

Что же касается Локка, то он оставил не вполне проясненным главный вопрос: а что же, собственно, длится, когда мы фиксируем наличие длительности? Поэтому остается недостаточно определенным различие между длительностью как объективной основой времени и временем как понятием относительным. Когда мы обращаем внимание на жизнь нашей души, то действительно замечаем в ней постоянную смену представлений и состояний (идей, если употребить выражение Локка). Эта смена и рождает в нас идею последовательности. Мы можем заметить также и некоторое отстояние одной идеи от другой, одной части представления от другой его части: отсюда-то и возникает идея длительности. Ту часть длительности, которая соответствует одной из сменяющихся в уме идей, Локк называет мигом, или мгновением. Но как быть с тем обстоятельством, что отстояния между идеями ("отрезки" длительности), так же как и присутствие одной идеи в уме, тождественное мгновению, никоим образом не могут обнаружить для нас своей самотождественности? Идеи могут следовать друг за другом то быстрее, то медленнее (не только у разных людей, но и у одного и того же человека в разных его состояниях), соответственно и расстояния между ними будут то больше, то меньше; то же самое имеет силу и по отношению к "единице" времени – мгновению. Чему равно мгновение? Секунде? Десятой доле секунды? Или пяти секундам? Как сравнить мгновения между собой, когда они не даны нам как сосуществующие, подобно отрезкам пространства? На эти трудности, возникающие у Локка, справедливо указывал Франц Брентано, посвятивший ряд работ исследованию проблемы времени, причем прежде всего с точки зрения психологии. «Учитывая столь малую ясность идеи времени у Локка, представляется совершенно неоправданным считать время непрерывным, как это делает Локк, тем более, что он сам признает, что в присутствии (в сознании. – *П.Г.*) некоторых идей он не может заметить никакой последовательности. Если время присутствия (в сознании. – *П.Г.*) отдельной идеи в ее равномерном течении он

---

[46] Там же. С. 329.

называет "мгновением", то он близок к тому, чтобы считать время дискретным рядом моментов... И тем более неоправданно его утверждение о том, что из умножения этих мгновений может получиться вечность. Сам же он в другом месте говорит, что у нас нет никакого положительного представления о такой бесконечности. Таким образом, он и здесь опирается только на возможность представлять в фантазии повторение данной временно́й длительности»[47].

С точки зрения психологизма, опирающегося на опыт, как он дан индивидуальному сознанию, и отвергающего онтологические принципы рационализма, нет возможности отыскать достаточно прочные критерии для обоснования объективности знания, его достоверности и необходимости. Эта слабость теории познания эмпиризма сказалась и в локковской трактовке времени. Тем не менее влияние Локка на философию эпохи Просвещения было огромным; не случайно XVIII век вошел в историю мысли как век Локка и Ньютона[48]. Не только концепции времени Дж. Беркли и Д. Юма, но и учение Канта о времени как априорной форме внутреннего чувства несут на себе очевидную печать влияния Локка. Поэтому мы сочли необходимым столь подробно рассмотреть учение английского философа о длительности и времени и выявить те трудности, которые возникли у него при анализе этих понятий.

5. ДЖОРДЖ БЕРКЛИ: ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ИДЕЙ В КОНЕЧНОМ ДУХЕ ОБРАЗУЕТ ВРЕМЯ

Психологическая трактовка длительности получила дальнейшее развитие и новые формы обоснования прежде всего у соотечественников Локка – Беркли и Юма. Оба пошли дальше Локка в критике идеи субстанции – правда, в разных направлениях. Локк, как мы знаем, счел субстанции непознаваемыми, тем самым лишив метафизику ее традиционного предмета и заменив ее гносеологией и психологией. Беркли углубил агностицизм Локка по отношению к материальным субстанциям, объявив их не только непознаваемыми, но и вообще не существующими. Но, в отличие от Локка, он признавал реальность и познаваемость духовных субстанций, восприятия которых конституируют материальный мир. Хорошо известен афоризм Беркли: esse est percipi – "быть – значит быть воспринимаемым". Пользуясь термином "идеи" в том же смысле, что и Локк, т.е. подразумевая под простыми идеями чувственные качества (белизну, жесткость, громкость и т.д.), получаемые с помощью органов

---

[47] *Brentano F.* Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum. Hamburg, 1976. S. 68–69.

[48] Об этом см.: *Buchdahl G.* The Image of Newton and Locke in the Age of Reason. L.; N.Y., 1961.

чувств, а также идеи рефлексии, "которые мы получаем, наблюдая эмоции и действия ума"[49], Беркли показывает, что они существуют только для воспринимающего субъекта, духа, души, нашего Я. Только духи суть реальные субстанции – таков основной тезис спиритуализма Беркли. "Нет субстанции, кроме духа, или того, что воспринимает... не может быть немыслящей субстанции или немыслящего субстрата этих идей"[50]. Что же касается понятия "материальная субстанция", то Беркли считает его самопротиворечивым, ибо свойства, приписываемые материальной субстанции – протяжение, форма, движение, а тем более вторичные качества (цвет, вкус, запах) суть лишь идеи, существующие в сознании мыслящей субстанции. "То, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно, – пишет Беркли. – Их esse est percipi, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов, или воспринимающих их мыслящих вещей"[51].

Проблеме времени уделяется достаточно внимания в спиритуалистической метафизике Беркли. В письме к Сэмюэлю Джонсону от 24 марта 1730 г. Беркли замечает, что одно из его самых ранних исследований было посвящено понятию времени и что уже тогда ему удалось обнаружить ряд парадоксов, связанных с этим понятием. "В отношении времени мы поставлены в тупик и сбиты с толку: 1) предполагая в Боге последовательность смены идей; 2) представляя себе, что у нас есть *абстрактная идея* времени; 3) предполагая, что время в одном духе необходимо измерять последовательностью идей в другом..."[52] Эти три момента весьма существенны для понимания берклеанской концепции времени, которая, надо сказать, имеет под собой теологическую основу.

Что касается Бога, то по отношению к Нему, согласно Беркли, неприменимы понятия длительности и тем более времени, ибо все вещи, и прошлые, и будущие, актуально присутствуют в уме Бога: "в Нем нет ни изменений, ни перемен, ни последовательности смены идей"[53]. Вечность Бога Беркли характеризует как το νῦν – "теперь" – то самое "вечное теперь", которое начиная с Платона и Плотина приписывали Богу античные философы и средневековые теологи. Не менее важен и второй момент, выделенный философом: отрицание им абстрактной идеи времени. Здесь Беркли лишь последовательно проводит принципы эмпиристской теории познания. В основной своей философской работе – "Трактат о принципах человеческого знания" (1710) – Беркли с позиций номинализма

---

[49] *Беркли Дж.* Соч. М., 1978. С. 171.
[50] Там же. С. 174.
[51] Там же. С. 172.
[52] Там же. С. 526.
[53] Там же.

выступает против существования абстрактных, т.е. общих идей, которые признавали не только рационалисты XVII–XVIII вв., считая их фундаментом научного знания, но и такой авторитетный представитель эмпирического направления, как Джон Локк. Последний разделял традиционное убеждение в том, что именно обладание общими идеями отличает человека от животных, неспособных к абстрагированию, хотя и имеющих известную долю разума. Этим и объясняется бессловесность животных: ведь слова обозначают как раз общие идеи, полученные из частных путем абстрагирования. Беркли в своем номинализме идет значительно дальше Локка. "Один покойный превосходный, справедливо высокоценимый философ, – пишет Беркли о Локке, – ... по-видимому, полагал, будто обладание абстрактными, общими идеями составляет главнейшее отличие в отношении ума между человеком и животным... Я абсолютно отрицаю не существование общих идей, а лишь абстрактных общих идей..."[54] Так, по Беркли, наш ум не имеет абстрактной общей идеи треугольника, который не был бы ни прямоугольным, ни тупоугольным, ни остроугольным, а был бы *треугольником вообще*. В действительности, как убежден философ, "слово становится общим, будучи знаком не абстрактной общей идеи, а многих частных идей, любую из которых оно безразлично вызывает в нашем уме"[55]. Стало быть, не может существовать и абстрактная идея времени, на чем ошибочно настаивают многие философы. Как и номиналисты XIV в., Беркли не признает общих абстрактных идей, будучи убежден, что человеческое познание имеет дело лишь с единичными вещами. Что же касается общих понятий, то они суть лишь знаки единичных вещей в человеческом уме. Беркли тем самым сближает почти до неразличимости две разные, хотя и связанные между собой способности – разум и воображение. И в самом деле, в воображении мы можем видеть либо прямоугольный, либо остроугольный и т.д. треугольник, но *треугольник вообще* возможно только *мыслить*.

И наконец, третий момент, отмеченный Беркли в письме Джонсону, касается невозможности измерять время в одном духе последовательностью идей в другом. И в самом деле, субъективные состояния души у разных индивидов протекают по-разному, и это касается прежде всего скорости протекания душевных процессов. "Разве не возможно, – вопрошает Беркли" в "Трех разговорах между Гиласом и Филонусом", – чтобы идеи в твоем уме следовали друг за другом вдвое скорее, чем в моем уме или в уме какого-нибудь существа иного рода?"[56] Отсюда вполне понятно стремление найти некоторый общезначимый, объективный критерий для сравнения субъективных "времен" у различных индивидов. Однако такой кри-

---

[54] Там же. С. 158–160.
[55] Там же. С. 159.
[56] Там же. С. 278.

терий Беркли найти нелегко, поскольку он считает реальным только существование духов и не признает никакой абстрактной идеи времени. Критикуя ньютоново учение об абсолютном пространстве и времени, он вслед за Локком связывает "простую идею времени" с "последовательностью идей в моем духе, которая протекает однообразно и сопричастно всему сущему"[57]. Отсюда естественно вытекает и содержание понятия длительности: "Длительность некоторого конечного духа должна быть определена по количеству идей или действий, которые следуют друг за другом в этом духе"[58]. Поскольку же, как мы только что отмечали, такое количество идей или действий в разных конечных духах различно, то философ, как мы помним, отвергает возможность измерять время в одном из них последовательностью актов в другом: тут им руководит та же логика, которая заставляет отрицать возможность образования абстрактных общих идей. Абсолютное время Ньютона Беркли отвергает потому, то оно признается существующим безотносительно к человеческому конечному духу и, так же как абсолютное пространство и абсолютное движение, рассматривается "по отношению к ощущаемым вещам, к которым они (абсолютные время, пространство и движение. – *П.Г.*), однако, по свойству своей собственной природы не имеют никакого отношения"[59].

В своей номиналистической трактовке времени Беркли идет дальше Локка: он устраняет те остатки реализма и субстанциализма по отношению к телесным вещам, которые еще сохранялись у последнего. Признавая реально существующими лишь духи и отвергая даже относительную самостоятельность материальных вещей, Беркли приходит к выводу, что "последовательность идей *образует* время, а не является лишь его ощущаемой мерой, как считают г-н Локк и другие"[60]. При таком подходе, однако, философ не только не находит средства для сравнения субъективно-психологически определяемого времени, но и не может показать, как последовательность идей в уме соотносится с временем, в котором протекают физические, космические и исторические процессы, т.е. с тем временем, которое можно назвать универсальным – общим для всего мирового процесса. Надо сказать, что Беркли хорошо сознает эту трудность. "Каждый раз, – пишет он, – когда я пытался составить простую идею времени с абстрагированием от последовательности идей в моем духе, – времени, которое протекает единообразно и сопричастно всему сущему, я терялся и путался в безысходных затруднениях"[61]. Универсальное время, предполагающее выход за

---

[57] Там же. С. 215.
[58] Там же. С. 216.
[59] Там же. С. 222.
[60] Там же. С. 526.
[61] Там же. С. 215.

пределы единичного духа, требует обращения к реальности всеобщего, а тем самым – к тем абстрактным идеям, которых Беркли не признает. Поэтому, на мой взгляд, вполне прав З. Завирский, отмечавший, что "Беркли, по-видимому отверг не только абсолютное время Ньютона, но также время в обычном смысле"[62].

6. ДАВИД ЮМ: "ВРЕМЯ ДОЛЖНО БЫТЬ СОСТАВЛЕНО ИЗ НЕДЕЛИМЫХ МОМЕНТОВ"

Юм развил номиналистическую традицию в несколько ином направлении, чем это сделал Беркли. Он обратил скептические аргументы против всяких субстанций, в том числе и духовных. Понятие субстанции, согласно Юму, возникает в нашем уме в силу субъективных, психологических причин и реальной значимости не имеет. Юм отвергает традиционный аргумент, признававшийся Декартом, Спинозой, Лейбницем и Беркли, в пользу существования духовных субстанций, а именно убеждение в метафизической самотождественности Я. В "Трактате о человеческой природе" (1739–1740) он пишет: "Я никак не могу уловить свое Я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия"[63]. Согласно Юму, Я, или человеческая личность – не духовная субстанция, а всего лишь "связка или пучок... различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении... В духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты..."[64] Идея самотождественности, субстанциальности разумной души возникает, по Юму, в силу чисто психологической причины, а именно *единства акта восприятия* смены впечатлений. Единство этого акта мы ошибочно принимаем за тождество его объекта, т.е. собственного Я[65]. Выступая, таким образом, против спиритуализма Беркли, Юм тем не менее опирается на него, особенно когда отвергает существование абстрактных общих идей. "Один великий философ, – пишет Юм, имея в виду Беркли, – ... утверждал, что все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому термину, который придает им более широкое значение и заставляет их вызывать при случае в памяти другие индивидуальные

---

[62] *Zawirski Z.* L'Evolution de la Notion du Temps. Cracow, 1936. P. 71.

[63] *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 366.

[64] Там же. С. 367.

[65] "Тот акт нашего воображения, при помощи которого мы воспринимаем ... неизменяющийся объект, и тот, при помощи которого мы созерцаем последовательность соотносительных объектов, переживается нами почти одинаково... Это сходство и является причиной смешения и ошибки, заставляя нас заменять представление соотносительных объектов представлением тождества". Там же. С. 368

[идеи], сходные с ними... Я признаю это [положение] одним из величайших и значительнейших открытий, сделанных за последние годы в области наук..."[66]

Основной номиналистический постулат Юма, объединяющий его отчасти с Локком, но особенно с Беркли, гласит, что все в мире индивидуально. Это равным образом относится как к вещам в природе, так и к идеям в нашем уме. Идеи, полагает Юм вслед за Локком и Беркли, происходят от впечатлений – внешних и внутренних – и являются их копиями, выполняя роль представителей (representations) этих впечатлений. Идея, таким образом, есть не что иное, как более слабое впечатление, в котором приглушены и в значительной мере стерты те степени количества и качества, которые ясны и живы в самих исходных впечатлениях. Так, абстрактная идея человека представляет людей самых разных качеств: высокого и малого роста, разного цвета кожи, волос и глаз и т.д., и в этом состоит недостаток и вторичность абстрактных идей по сравнению с теми впечатлениями, которые лежат в их основе. "Абстрактные идеи, – заключает Юм, – сами по себе единичны, хотя в качестве представителей ... они могут стать и общими. Образ в нашем уме есть только образ особенного объекта, хотя применение его в наших рассуждениях таково, как если бы он был всеобщим"[67].

При таком подходе не разум, а воображение оказывается той способностью, которая играет в познании ключевую роль. Ибо если разум (рассудок) оперирует общими понятиями, то воображение имеет дело как раз с образами особенных (единичных) объектов, которые, с точки зрения Юма, являются исходными и важнейшими. И не случайно он характеризует воображение как "магическую способность нашей души"[68], считая, что она "бывает наиболее совершенной у величайших гениев, она и есть, собственно, то, что мы называем гениальностью"[69]. Впоследствии Кант развил этот тезис Юма, причем в первом издании "Критики чистого разума" воображение у Канта предстает тоже как едва ли не основная теоретическая способность; во втором издании "Критики" Кант меняет акценты и дистанцируется от Юма с его преувеличенной оценкой роли воображения в теории познания. Что касается Юма, то он убежден, что и в самой строгой из наук – математике – "основные принципы опираются на воображение и чувства, следовательно, и заключение из них не может выходить за пределы этих способностей"[70]. И хотя Юм прямо не отождествляет воображение и рассудок, но в силу эмпиристских предпосылок своей теории познания он настолько сбли-

---

[66] Там же. С. 106.
[67] Там же. С. 109.
[68] Там же. С. 114.
[69] Там же.
[70] Там же. С. 148.

жает эти две способности, что порой различие между ними почти сходит на нет[71].

Так же, как Локк и Беркли, Юм убежден, что идея времени возникает из последовательности впечатлений и идей в нашем сознании. "...Время не может появиться в уме ни само по себе, ни в связи с постоянным и неизменным объектом, но... всегда открывается нами при помощи некоторой доступной восприятию последовательности изменяющихся объектов"[72]. У Юма нет больше принципиального для Декарта, Спинозы, Ньютона и даже отчасти еще для Локка различения понятий времени и длительности; он употребляет эти понятия как взаимозаменимые. "Время, или длительность, состоит из различных частей, ибо иначе мы не могли бы представить себе более долгой или более краткой длительности"[73]. Это связано с тем, что, полностью устраняя понятие субстанции, Юм не признает и длительности как ее атрибута, который в равной мере может характеризовать как изменяющиеся, так и неизменные объекты. Чтобы получить идею времени, или, что для Юма то же самое, длительности, мы должны *чувственно воспринять последовательность* изменяющихся состояний сознания. Изменение – вот главная предпосылка длительности, подчеркивает Юм. Одним из тех, чью концепцию длительности он решительно отвергает, является его соотечественник Ньютон, убежденный, что длительность, или "абсолютное, истинное, математическое время само по себе и по своей сущности, *без всякого отношения к чему-либо внешнему* (в том числе и к нашему восприятию. – *П.Г.*) протекает равномерно..."[74] С точки зрения Ньютона, Декарта, Спинозы, длительность безотносительна, тогда как время – относительно: мы определяем его через отношение к выработанной нами мере – как правило, к длительности равномерно движущихся объектов. Критикуя Ньютона, Юм вслед за Беркли пролагает путь к той трактовке времени, которая восторжествовала в науке и философии конца XIX–XX в.

Итак, в чем же состоит сущность времени в понимании Юма? "Неотделимое от времени и некоторым образом составляющее его

---

[71] Определяя понятие воображения, Юм сравнивает его с другой, действительно родственной ему способностью – памятью. И память, и воображение способны сохранять впечатления, полученные сознанием. Но если память сохраняет впечатление во всей его первозданной непосредственности и живости, то воображение несколько теряет эту живость. Поэтому оно служит как бы переходным звеном между впечатлением и близкой к нему памятью, с одной стороны, и более бледной и менее индивидуализированной общей идеей – с другой. "Идеи памяти гораздо живее и сильнее идей воображения, и краски, которыми первая способность рисует свои объекты, более отчетливы, нежели те, которыми пользуется вторая". Там же. С. 97.

[72] Там же. С. 127.

[73] Там же. С. 127–128.

[74] *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии // Крылов А.Н. Соч. М.; Л., 1936. Т. VII. С. 30.

сущность свойство заключается в том, что каждая из частей времени следует за другой, и никакие из этих частей, как бы смежны они ни были, не могут сосуществовать. По той же самой причине, в силу которой 1737 год не может совпасть с текущим 1738 годом, каждый момент должен быть отличен от другого, должен следовать за ним или предшествовать ему"[75]. Здесь наш философ не оригинален: все, кто выясняли вопрос о природе времени, единодушно характеризовали его как последовательное существование его частей, в отличие от сосуществующих рядом друг с другом частей пространства. В этом смысле время как бы воплощает в себе принцип различия: каждый из моментов времени – *другой* по отношению к предыдущему и последующему. Однако Юм вполне оригинален, когда формулирует следующий тезис, касающийся сущности времени: "...Время в том виде, как оно существует, должно быть составлено из неделимых моментов, ибо если бы мы никогда не могли дойти до конца при делении времени и если бы каждый момент, следуя за другим моментом, не был совершенно отдельным и неделимым, то существовало бы бесконечное число сосуществующих моментов, или частей времени, а это, я думаю, все признают явным противоречием"[76].

На первый взгляд может показаться, что Юм здесь близок к Декарту, признававшему дискретный характер времени, поскольку части времени не зависят друг от друга и для их связи между собой требуется некая внешняя причина; такой причиной Декарт считал Бога. Однако сходство между Юмом и Декартом в этом вопросе достаточно поверхностное; Юм рассуждает о природе времени, исходя из других предпосылок чем Декарт. И прежде всего английский философ дает свою собственную трактовку континуума, отвергая то его понимание, которое ведет свое начало от античности и разделяется большинством математиков и философов XVII в., включая и Декарта. Континуум, будь то пространство, время или движение, со времен Аристотеля рассматривался как непрерывность, т.е. как потенциально делимый до бесконечности. В полемике с Зеноном Аристотель доказывал, что непрерывное не может быть составлено из неделимых; стало быть, и время нельзя мыслить как состоящее из суммы неделимых моментов "теперь". В этом пункте Декарт солидарен с Аристотелем, внося, правда, сюда известное уточнение: непрерывность как одна из форм единства, согласно Декарту, не присуща времени (точнее, длительности) как таковому, а непрерывно творится божественным всемогуществом.

Совсем иначе рассуждает Юм. Отвергая не только теологическое, но и метафизическое обоснование природы континуума, он не признает бесконечной делимости конечного протяжения. Мы уже показали, как он аргументирует свою позицию в отношении време-

---

[75] *Юм Д.* Соч. Т. 1. С. 122.
[76] Там же. С. 123.

ни; что же касается пространства, то его непрерывность Юм отвергает, опираясь как раз на тезис о невозможности бесконечной делимости времени[77]. Тезис Юма о невозможности потенциальной бесконечности, т.е. бесконечной делимости конечной величины, вырастает опять-таки из принципов эмпиризма. Юм убежден, что все, доступное делению до бесконечности, должно реально (актуально) состоять из бесконечного числа частей – утверждение, служившее предметом полемики на протяжении многих столетий и служащее таковым по сей день. Что потенциальная бесконечность, т.е. бесконечная делимость предполагает в качестве своей основы бесконечность актуальную, т.е. реальную разделенность на бесконечное число элементов, – в этом и сегодня убеждены некоторые математики и философы. Однако Юм в своих рассуждениях исходит не из признания актуальной бесконечности как онтологической предпосылки бесконечной делимости; он отвергает и ту, и другую, доказывая, что любая конечная величина состоит из конечного числа далее не делимых частей. Аргументация его при этом очень характерна. "Достоверно, что воображение достигает некоторого *минимума*, т.е. что оно в состоянии вызвать в себе такую идею, дальнейшее подразделение которой *непредставимо*, а дальнейшее уменьшение невозможно без полного ее уничтожения. Когда вы говорите мне о тысячной и десятитысячной доле песчинки, у меня есть отчетливая идея этих чисел и их различных соотношений, но те *образы*, которые я создаю в своем уме, для того чтобы представить сами указанные вещи, совсем не отличны друг от друга и вовсе не меньше того образа, с помощью которого я представляю саму песчинку... Если что-нибудь состоит из частей, то в нем можно различить эти части, а то, что различимо, может быть и разделено. Но что бы мы ни воображали о самой вещи, в идее песчинки нельзя различать двадцать, а тем более тысячу, десять тысяч или бесконечное число различных идей, и она не может быть разделена на таковые" (курсив мой. – *П.Г.*)[78].

Здесь Юм выявляет философские основания своей трактовки континуума: мышление и воображение, – эти связанные между собой, но в то же время разные способности – у него практически сливаются в одну. То, чего нельзя представить в воображении, не может и существовать. И такой вывод вполне естественен, если мы вспомним, что подлинной реальностью, с точки зрения Юма, обладают лишь единичные вещи, а фундамент познания составляют простые идеи, т.е. впечатления от внешнего и внутреннего чувства. Философ убежден, что абстрактные идеи не имеют реальности, что в

---

[77] "Бесконечная делимость пространства, как это явствует из природы движения, предполагает бесконечную делимость времени. Поэтому если последняя невозможна, то таковой же должна быть признана и первая". Там же. С. 123.

[78] Там же. С. 118.

своих рассуждениях мы можем опираться лишь на *образы*, с помощью которых *представляем* себе вещи. Именно образы воображения, а не понятия рассудка суть средства, которыми мы располагаем для получения ясного знания о предмете рассуждения – в данном случае о континууме. И, конечно же, совершенно очевидно, что представить себе в песчинке тысячу частей невозможно. А значит, их там и нет. И Юм вполне последовательно заключает: "Никакое конечное протяжение не может заключать в себе бесконечного числа частей и, следовательно, никакое конечное протяжение не делимо до бесконечности"[79].

Мы не согласимся с Юмом, если уясним себе, что мышление, ум не тождественны представлению, воображению; что *представить* себе бесконечную делимость невозможно, но ее можно *мыслить*. И тогда мы вполне согласимся с Юмом, что конечное протяжение актуально, в действительности не заключает в себе бесконечного числа частей, но потенциально, т.е. в возможности оно делимо до бесконечности: мы можем без противоречия мыслить процесс деления отрезка до бесконечности, хотя в воображении представить продукты этого деления и невозможно в силу их малости, недоступности чувственному восприятию. Но такое решение вопроса предполагает, что чувственный мир имеет феноменальное, а не реальное существование. К такому выводу и пришли такие философы, как отчасти Аристотель и Кант, которые защищали тезис о непрерывности, т.е. потенциальной бесконечности (бесконечной делимости) континуума.

При анализе времени обычно прибегают к сопоставлению его с пространством. Поскольку и то, и другое представляют собой континуум, то существенно выявить как их общность, так и различие между ними. Прибегает к этому сопоставлению и Юм. Стремясь доказать тезис о том, что любой отрезок времени состоит из неделимых моментов, а потому не может быть делим до бесконечности, Юм проводит параллель с пространством, которое, как он убежден, заведомо не обладает бесконечной делимостью. "У нас есть идея протяжения, состоящая из совершенно неделимых частей, или подчиненных идей"[80]. Что же это за неделимые части? И каким образом они даны нам: через непосредственные впечатления или с помощью опосредованного знания, т.е. даны чувствам или рассудку? Ответ Юма несколько неожиданный: эти части суть простые и неделимые точки, из которых и составляется пространственная величина. Но эти точки даны нашему чувственному восприятию, это не те точки математиков, которые Евклид определил как "то, что не имеет частей". На этом философ особенно настаивает, тем самым вступая в противоречие с принципами математики. Вот его аргумента-

---

[79] Там же. С. 121.
[80] Там же. С. 124.

ция: "Идея пространства доставляется уму двумя чувствами – зрением и осязанием, и ничто не кажется нам протяженным, если оно невидимо, неосязаемо. То сложное впечатление, которое представляет собой протяжение, состоит из нескольких более элементарных впечатлений, неделимых с помощью зрения или осязания; они могут быть названы впечатлениями атомов или корпускул, обладающих цветом и плотностью... Требуется не только, чтобы эти атомы были окрашены или осязаемы, дабы обнаружить себя нашим чувствам; необходимо также, чтобы мы сохранили идею их цвета или осязаемости, дабы представлять их в воображении. Только идея их цвета или осязаемости может сделать их представимыми для ума"[81]. Здесь опять-таки ум и воображение сближаются Юмом до неразличимости. Для такой мысли-образа атом пространства, т.е. точка, непременно должен сохранить свои чувственные качества – цвет и плотность. Чтобы не оставалось сомнения, что он мыслит точку как окрашенную и осязаемую не делимую далее часть пространства, Юм заключает: "Если точка не рассматривается как нечто окрашенное или осязаемое, она не может доставить нам никакой идеи, и, следовательно, идея протяжения, составленная из идей таких точек, лишена возможности существовать"[82].

Так предстает пространственный континуум с точки зрения последовательно продуманного эмпиризма. По аналогии с пространством Юм и время понимает как сумму неделимых моментов, "наполненных некоторым реальным объектом, или существованием, последовательность которого образует длительность и делает его представимым для ума"[83]. Эти неделимые части пространства и времени не могут быть даны представлению, если они не заполнены чем-то реально существующим, т.е. тем, что непосредственно воспринимается чувствами. Невозможно представить пустое пространство или время без последовательной смены связанных между собой восприятий, протекающих в нашем сознании. Поэтому Юм приходит к выводу, что "идеи пространства и времени не отдельные или отчетливые идеи, но лишь идеи способа, или порядка, существования объектов"[84].

Таким образом, и пространство, и время, согласно Юму, не обладают реальностью, не зависящей от субъективного представления, а потому суть лишь *отношения порядка*, в соответствии с которым в нашем сознании располагаются представления. Юм, как видим, еще решительнее, чем Беркли, отвергает понятие абсолютного пространства и времени Ньютона; он не признает и вообще универсального объективного значения понятий пространства и

---

[81] Там же. С. 130–131.
[82] Там же. С. 131.
[83] Там же.
[84] Там же. С. 132.

времени, с какими имело дело естествознание XVIII в. Полностью элиминируя понятие субстанции – как материальной, так и духовной, – он вполне последовательно не видит основания для различения времени и длительности. Эти понятия, как мы уже говорили, выступают у него как синонимы.

ПОНЯТИЕ ЯВЛЕНИЯ В СИСТЕМЕ И. КАНТА

Т.И. Ойзерман

Среди основных понятий, специфически характеризующих трансцендентальный идеализм Канта, понятию "*явление*" несомненно принадлежит центральное место. Правда, в "Критике чистого разума", которая по праву считается основным произведением философа, нет ни главы, ни даже параграфа, специально посвященных этому понятию, так же как нет главы или параграфа, предметом которых было бы понятие "вещь в себе". Но это объясняется тем, что понятие "явление", как и понятие "вещь в себе", применяется, разъясняется буквально в каждом разделе, каждой главе этого основополагающего произведения Канта. Впрочем, и в других его работах это понятие сохраняет свое фундаментальное значение. И это должно быть понятно не только исследователю его философии, но и любому вдумчивому читателю "Критики чистого разума". Ведь согласно учению Канта, *вся* познаваемая реальность есть не что иное, как совокупность *явлений*. Явления же определяются Кантом как наши, человеческие представления, т.е. нечто, существующее лишь в познании, которое, таким образом, трактуется как анализ и синтез представлений. Тем не менее Кант определяет явления и как предметы, тела, вещи, которые воспринимаются нашими чувствами и, стало быть, *наличествуют до всякого восприятия*. Он также утверждает, что явления нам даны (gegeben), из чего, по-видимому, следует тот же, уже сделанный вывод, что она *предшествуют* актам познания. Наконец, по учению Канта, человек как телесное, чувственно воспринимаемое и чувственно воспринимающее существо также есть явление, что никак не вяжется с пониманием явлений как человеческих представлений. Ведь не может же представление (человек) обладать представлениями, которые предполагают человека как отличное от возникающих в его сознании представлений существо. Все явления, учит Кант, детерминированы, подчинены не знающей исключений причинности, которая исключает любые произвольные, т.е. свободные действия человека в той мере, в какой он представляет собой явление.