



Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова»

**В.А. Жилина**  
**М.П. Ахметзянова**

## **ОСНОВНЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ** **Часть 2**

*Хрестоматия*



Магнитогорск  
2018

УДК 111  
ББК 87

**Рецензенты:**

доктор философских наук,  
профессор кафедры философии,  
ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет»  
**Л.Н. Худякова**

доктор исторических наук,  
профессор кафедры всеобщей истории,  
ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический  
университет им. Г.И. Носова»  
**В.В. Филатов**

**Составители: Жилина В.А., Ахметзянова М.П.**

**Основные онтологические модели. Часть 2** [Электронный ресурс] : хрестоматия / Вера Анатольевна Жилина, Марина Петровна Ахметзянова ; ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова». – Электрон. текстовые дан. (1,72 Мб). – Магнитогорск : ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова», 2018. – 1 электрон. опт. диск (CD-R). – Систем. требования : IBM PC, любой, более 1 GHz ; 512 Мб RAM ; 10 Мб HDD ; MS Windows XP и выше ; Adobe Reader 8.0 и выше ; CD/DVD-ROM дисковод ; мышь. – Загл. с титул. экрана.

ISBN 978-5-9967-1144-4

Хрестоматия содержит выдержки из классических философских источников, посвященных осмыслению основных понятий и проблем онтологии. Принадлежащие к различным эпохам фрагменты произведений ведущих мыслителей европейской философии традиции дают представление о характере с способах онтологического мышления.

Хрестоматия предназначена для обучающихся по направлению подготовки 47.06.01.

УДК 111  
ББК 87

ISBN 978-5-9967-1144-4 © Жилина В.А., Ахметзянова М.П., 2018  
© ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный  
технический университет им. Г.И. Носова», 2018

## Содержание

ВВЕДЕНИЕ.....	4
БЕРКЛИ ДЖОРДЖ.....	5
ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ.....	41
ШЕЛЛИНГ ФРИДРИХ.....	59
ПЛАТОН.....	70
ФЛОРЕНСКИЙ ПАВЕЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ.....	107
ШЛЕЙЕРМАХЕР ФРИДРИХ ДАНИЕЛЬ ЭРНСТ.....	115

## **ВВЕДЕНИЕ**

Данная хрестоматия служит учебным пособием для освоения курса «Основные онтологические модели», предусмотренным планом подготовки аспирантов по направлению 47.06.01.

Выделяя уровни и формы бытия, подчеркивая связь между ними, философия исходит из того, что все многообразие мира объединяется общей основой. Для обозначения такого общего основания в философии применяется категория субстанции, которую принято определять либо как материальную, либо как идеальную. Во второй части хрестоматии приводятся фрагменты текстов философов материалистов. Дается представление о разновидностях построения материалистической онтологии.

Материалы пособия могут быть использованы для организации самостоятельной работы аспирантов на семинарских занятиях, для подготовки устных докладов и написания контрольных работ аспирантами заочной формы обучения. Каждый текст сопровождается краткой информацией об авторе, об особенностях эпохи. Самостоятельно изучив предложенный отрывок, обучающийся должен ответить на вопросы к тексту, выразить свое отношение к прочитанному, раскрыть собственное понимание темы.

## БЕРКЛИ ДЖОРДЖ



Джордж Беркли (1685 – 1753) – английский философ, представитель субъективного идеализма. Утверждал, что внешний мир не существует независимо от восприятий и мышления, а бытие вещей состоит в их воспринимаемости. Учение Беркли стало одним из источников прагматизма и неопозитивизма.

\*\*\*

### «Трактат о принципах человеческого знания»

#### §1-25

1. Для всякого, кто обзревает *объекты* человеческого познания, очевидно, что они представляют из себя либо идеи (ideas), действительно воспринимаемые чувствами, либо такие, которые мы получаем, наблюдая эмоции и действия ума, либо, наконец, идеи, образуемые при помощи памяти и воображения, наконец, идеи, возникающие через соединение, разделение или просто представление того, что было первоначально воспринято одним из вышеуказанных способов. 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 (to go together) определенный цвет, вкус, запах, форму, консистенцию, – признают это за отдельную вещь и обозначают словом *яблоко*, другие собрания идей (collections of ideas) 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.

2. 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 *мною 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.

3. Все согласятся с тем, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И вот для меня не менее очевидно, 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 непосредственно убедиться в 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 я вышел из своей комнаты, то 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 разумею под такими или подобными выражениями. Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Их *esse* есть *percipi*, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей.

4. 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 (*ideas or sensations*)? И разве же это прямо-таки не нелепо, что какие-либо идеи или ощущения, или комбинации их могут существовать, не будучи воспринимаемы?

5. 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 (are the same thing) и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого.

6. 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; что их бытие состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми или познаваемыми; что, следовательно, поскольку они 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 и что совершенно немислимо и включает в себе все нелепости абстрагирования приписывать хоть малейшей части их существование независимо от духа. Чтобы сказанное представить с ясностью и очевидностью аксиомы, мне кажется достаточным вызвать размышление читателя, дабы он мог составить беспристрастное суждение о своем собственном мнении и направить свои мысли на сам предмет свободно и независимо от затруднений слов и предрассудков в пользу ходячих заблуждений.

7. 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.

8. Вы скажете, что идеи могут быть копиями или отражениями (resemblances) 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 всмотримся в наши мысли, мы найдем невозможным понять иное их сходство, кроме сходства с нашими идеями. Я спрашиваю, можем ли мы воспринимать эти предполагаемые оригиналы или внешние вещи, с которых наши идеи являются будто бы снимками или представлениями, или не можем? Если да, то, значит, они суть идеи, и мы не двинулись ни шагу вперед; а если вы скажете, что нет, то я обращусь к кому угодно и спрошу его, есть ли смысл говорить, что цвет похож на нечто невидимое; твердое или мягкое похоже на нечто такое, что нельзя осязать, и т.п.

9. 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 немыслящей субстанции, которую они называют *материей*. Под материей мы должны, следовательно, разуметь инертную, нечувствующую субстанцию, в которой действительно существуют протяжение, форма и движение. 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*, включает в себе противоречие. Это в такой мере ясно, что я не считаю необходимым тратить много времени на доказательство нелепости данного мнения. Но ввиду того, что учение (*tenet*) о существовании материи пустило, по-видимому, глубокие корни в умах философов и влечет за собой столь многочисленные вредные выводы, я предпочитаю показаться многоречивым и утомительным, лишь бы не опустить ничего для полного разоблачения и искоренения этого предрассудка.

10. Те, которые утверждают, что форма, движение и прочие первичные или первоначальные качества существуют вне духа в немыслящих субстанциях, признают вместе с тем, что это не относится к цветам, звукам, теплу, холоду и тому подобным вторичным качествам, которые они считают ощущениями, существующими лишь в духе и зависящими от различия в величине, строении и движении малых частиц материи. Они считают это несомненной истиной, которую могут доказать без всякого исключения. Если достоверно, что первичные качества неразрывно связаны с другими ощущаемыми качествами, от которых не могут быть даже мысленно абстрагированы, то отсюда ясно следует, что они существуют лишь в духе. Но я желал бы, чтобы кто-нибудь сообразил и попытался через мысленное абстрагирование представить себе протяжение и движение какого-либо тела без всяких других ощущаемых качеств. Что касается меня, то для меня очевидно, что не в моей власти образовать идею протяженного и движущегося тела без снабжения его некоторым цветом или другим ощущаемым качеством, о котором признано, что оно существует только в духе. Короче, протяжение, форма и движение, абстрагированные от всех прочих качеств, немыслимы. Итак, они должны находиться там же, где и прочие ощущаемые качества, т.е. в духе, и нигде более.

11. Далее, *большое* и *малое*, *быстрое* и *медленное*, несомненно, не существуют вне духа, так как они совершенно относительны и меняются сообразно изменению строения и положения органов чувств. Следовательно, протяжение, существующее вне духа, ни велико, ни мало; движение ни быстро, ни медленно, т.е. они суть совершенно ничто. Но, скажете вы, они суть протяжение вообще и движение вообще; тут мы видим, в какой мере учение о протяженной, подвижной субстанции вне духа зависит от странного учения об *абстрактных идеях*. И я не могу не указать в этом случае, как близко смутное и



неопределенное описание материи или телесной субстанции, к которому приводят новых философов их собственные основания, походит на то устаревшее и многократно осмеянное понятие о *materia prima*, с которым мы встречаемся у Аристотеля и его последователей. Без протяжения не может быть мыслима вещественность; поэтому, если доказано, что протяжение не может существовать в немыслящей субстанции, то же самое справедливо и о вещественности.

12. Что число есть всецело создание духа, хотя бы было допущено, что прочие качества существуют вне духа, станет очевидным каждому, подумавшему о том, что одна и та же вещь получает различное числовое обозначение, сообразно различным отношениям, в которых рассматривается духом. Так, например, одно и то же протяжение есть 1, 3, 36, смотря по тому, рассматривается ли оно по отношению к ярду, к футу или к дюйму. Число настолько очевидно относительно 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 составляемую духом.

13. Мне известно, что иные полагают, будто единица есть простая или несложная идея, сопровождающая в нашем духе все прочие идеи. Я не нахожу, чтобы у меня была такая идея, соответствующая слову «единица», и полагаю, что я бы не мог не найти ее, если бы она была у меня; напротив, она должна была бы быть наиболее родственной уму, если она, как утверждают, сопровождает все прочие идеи и воспринимается всеми путями ощущения и рефлексии. Словом, это абстрактная *идея*.

14. К сказанному я прибавлю, что, подобно тому как новые философы доказывают, что некоторые чувственные качества (цвета, вкусы и т.п.) не существуют в материи или вне духа, можно то же самое доказать относительно всех прочих чувственных качеств. Так, например, говорят, что тепло и холод суть лишь состояния духа, а отнюдь не отпечатки действительного бытия, существующие в телесных субстанциях, которыми они возбуждаются, ибо одно и то же тело кажется одной руке теплым, а другой – холодным. Отчего же не можем мы с таким же правом заключить, что форма и протяжение не суть отпечатки или подобия качеств, существующих в материи, так как одному и тому же глазу в разных положениях или глазам различного строения в одном и том же положении они являются различными и поэтому не могут быть изображениями чего-нибудь находящегося и определенного вне духа? Далее доказывается, что сладость заключается в действительности не во вкушаемой вещи, так как без изменения вещи сладость превращается в горечь, например при лихорадке или другом изменении органа вкуса. Разве не так же обоснованно сказать, что движение не происходит вне духа, так как если смена идеи в духе ускоряется, то движение, как известно, представляется более медленным без какого-либо изменения во внешнем предмете.

15. Короче, пусть кто-нибудь взвесит те аргументы, которые считаются несомненно доказывающими, что цвета и вкусы существуют лишь в духе, и он найдет, что они с такой же силой могут служить доказательством того же самого относительно протяжения, формы и движения. 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. Но предыдущие аргументы ясно показывают невозможность существования вне духа какого-либо цвета, протяжения или иного чувственного качества в немыслящем субъекте без духа или, правильнее, невозможность существования такой вещи, как внешний предмет.

16. Но остановимся еще немного на рассмотрении преобладающего мнения. Говорят, что протяжение есть модус или акциденция материи, а материя есть *субстрат*, который его несет. Я желал бы, чтобы мне было объяснено, что следует понимать под приписываемым материи *несением* протяжения. Если вы мне скажете: я не имею идеи материи и поэтому не могу этого объяснить, то я отвечу: если у вас нет положительной идеи материи, то, коль скоро вы имеете о ней какое-либо мнение, у вас должна быть по крайней мере относительная идея материи; хотя бы вы не знали, что она 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.

17. Если мы исследуем, что именно, по заявлению самых точных философов, они сами разумеют под выражением *материальная субстанция*, то найдем, что они не связывают с этими словами никакого иного смысла, кроме идеи сущего вообще вместе с относительным понятием о несении им акциденций. Общая идея сущего представляется мне наиболее абстрактной и непонятной из всех идей; что же касается несения акциденций, то оно, как было сейчас замечено, не может пониматься в обыкновенном значении этого слова; оно должно, следовательно, быть понято в каком-нибудь другом смысле, но в каком именно – этого они не объясняют. Поэтому, рассматривая обе части или ветви значения слов *материальная субстанция*, я убеждаюсь, что с ними вовсе не связывается никакого отчетливого смысла. Впрочем, для чего нам трудиться рассуждать по поводу этого материального *субстрата* или носителя формы движения и других ощущаемых качеств? Разве он не предполагает, что они имеют существование вне духа? И разве это не есть прямое противоречие, нечто совершенно немислимое?

18. Но если допустить возможность существования вне духа вещественных, имеющих форму и подвижных субстанций, соответствующих нашим идеям о телах, то как было бы возможно для нас знать о них? Мы должны были бы знать это либо с помощью чувств, либо с помощью рассудка.

Что касается наших чувств, то они дают нам знание лишь о наших ощущениях, идеях или о тех вещах, которые, как бы мы их ни называли, непосредственно воспринимаются в ощущениях, но они не удостоверяют нас в том, что существуют вне духа невоспринятые вещи, сходные с теми, которые восприняты. Это признается самими материалистами. Следовательно, остается допустить, что, поскольку мы обладаем каким-нибудь знанием внешних предметов, это знание приобретается благодаря рассудку, умозаключающему об их существовании из того, что непосредственно воспринято в ощущении. Но я не вижу, какой рассудок может привести нас к выводу о существовании тел вне духа, исходя из того, что мы воспринимаем, поскольку даже сами защитники материи не пытаются утверждать, будто существует необходимая связь между ней и нашими идеями. Я говорю, что всеми допускается возможность (то, что происходит во сне, бреде и т.п., ставит это вне сомнения), что нам присущи все идеи, которыми мы теперь обладаем, хотя бы вне нас не существовало тел, сходных с ними. Следовательно, очевидно, что предположение внешних тел не необходимо для объяснения образования наших идей, так как допускается, что они часто появляются и, может быть, могут всегда появляться в том же порядке, в каком мы их находим налицо без содействия внешних тел.

19. Хотя для нас есть полная возможность иметь все наши ощущения без внешних тел, но, может быть, легче представить себе и объяснить способ возникновения идей при предположении существования внешних тел, сходных с ними, чем иным путем; и, таким образом, в конце концов может показаться по крайней мере вероятным, что существуют такие вещи, как тела, возбуждающие в нашем духе идеи о них. Но и этого отнюдь нельзя сказать потому, что если мы уступим материалистам их *внешние тела*, то материалисты, по их собственному признанию, также мало будут в состоянии узнать, как производятся наши идеи, так как они сами признают себя неспособными понять, каким образом тело может действовать на дух или как возможно, чтобы идея запечатлевалась в духе. Отсюда очевидно, что возникновение идей или ощущений в нашем духе не может служить основанием для предположения материи или телесных субстанций, так как это возникновение остается одинаково необъяснимым как при таком предположении, так и без него. Следовательно, если бы даже существование тел вне духа было возможно, то убеждение в таком существовании было бы очень шатко, так как это значило бы предположить, что бог без всякого основания создал бесчисленное множество вещей, бесполезных и не служащих ни для какой цели.

20. Короче, если существуют внешние тела, то мы никоим образом не можем приобрести знание об этом, а если их нет, то мы имеем такие же основания, как и теперь, допускать их существование. 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.

21. Если необходимо прибавить еще дальнейшие доказательства против существования материи, то я мог бы указать на некоторые заблуждения и затруднения, чтобы не сказать нечестия, которые вытекают из этого предположения. Оно вызвало бесчисленные разногласия и споры в философии и немало имеющих еще большее значение в религии. Однако я не стану вдаваться здесь в подробности, отчасти потому, что полагаю, что доказательства а posteriori не необходимы для подтверждения того, что, если я не ошибаюсь, достаточно подтверждается а priori, отчасти потому, что я буду иметь еще далее случай сказать об этом кое-что.

22. 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 заключает 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.

23. Но, скажете вы, без сомнения, для меня нет ничего легче, как представить себе, например, деревья в парке или книги в кабинете, никем не воспринимаемые. Я отвечаю, 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.

24. Если бы люди могли воздержаться от того, чтобы забавлять себя игрой в слова, то мы скоро, я полагаю, пришли бы к согласию в этом пункте. При малейшем исследовании наших собственных мыслей весьма легко узнать, можем ли мы понять, что именно подразумевается под *абсолютным существованием чувственных объектов в себе (objects in themselves) или вне ума*. Для меня очевидно, что в этих словах или заключается прямое противоречие или они ничего не означают. Чтобы и других убедить в этом, я не знаю более легкого и прямого средства, чем предложить им спокойно обратить внимание на свои собственные мысли; и если при таком обращении внимания обнаружится пустота или противоречивость этих выражений, то, конечно, больше ничего не нужно будет для убеждения этих людей. Именно на таком образе действия я поэтому и настаиваю для убеждения в том, что безусловное существование немислящих вещей суть слова, лишенные смысла или содержащие в себе противоречие. Я повторяю, твержу и серьезно рекомендую сказанное внимательному размышлению читателя.

25. 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. Нам стоит лишь понаблюдать за своими идеями, чтобы убедиться в истине этого положения. Ибо из того, что они сами и каждая их часть существуют лишь в духе, следует, что в них нет ничего, кроме того, что воспринимается. Но кто обратит внимание на свои идеи, получаемые путем как ощущения, так и рефлексии, тот не воспримет в них какой-либо силы или деятельности; следовательно, в них и не заключается ничего подобного. Немного внимания требуется для обнаружения того, что само бытие идеи в такой мере подразумевает пассивность или инертность, что невозможно допустить, чтобы идея делала что-нибудь или, употребляя точное выражение, была причиной чего-нибудь; точно так же она не может быть изображением или отпечатком какой-либо активной вещи, как это доказано в §8. Из этого, очевидно, следует, что протяжение, форма и движение не могут быть причинами наших ощущений. Поэтому несомненно ложно утверждать, будто последние производятся силами, исходящими от формы, числа, движения и величины телесных частиц.

## §26-50

26. 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.

27. Дух есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над ними – волей. 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 и смены идей. Природа *духа* или того, что действует, такова, что он не может быть воспринят сам по себе, но лишь по производимым им действиям. Тому, кто сомневается в истине сказанного здесь, стоит лишь поразмыслить и попытаться образовать идею какой-либо силы или деятельного сущего и подумать о том, имеет ли он идеи двух главных сил, обозначаемых именами *воли* и *ума* и столь же различных одна от другой, сколько от третьей идеи, а именно идеи субстанции или сущего вообще, которая связана с относительным понятием о том, что она есть носитель или субъект вышеназванных сил и называется *душой* или *духом*. Иными признается это, но, насколько я могу судить, слова «воля», «ум», «душа» и «дух» обозначают не различные идеи или вообще какую-либо идею, а нечто весьма отличное от идей, что не может быть сходно с идеей или представлено ею, так как оно деятельно. Однако надо допустить вместе с тем, что мы имеем известное понятие о душе, духе и душевных деятельности, каковы: хотение, любовь, ненависть, поскольку мы знаем и понимаем значение этих слов.

28. 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 немыслящих деятелях или о том, что идеи могут быть вызваны чем-либо иным, кроме воли, то мы тешим сами себя словами.

29. Но какую бы власть я ни имел над моими собственными мыслями, я нахожу, что идеи, действительно воспринимаемые в ощущении, не находятся в такой же зависимости от моей воли. Когда я открываю глаза при полном дневном свете, то не от моей воли зависит выбрать между видением или

невидением, а также определить, какие именно объекты представятся моему взгляду; то же самое относится к слуху и другим ощущениям: запечатленные ими идеи не суть создания моей воли. Существует, следовательно, другая воля или другой дух, который производит их.

30. Идеи ощущений определеннее, живее и отчетливее, чем идеи воображения; первые имеют также постоянство, порядок и связь и возникают не случайно, как это часто бывает с идеями, производимыми человеческой волей, а в правильной последовательности или рядах, удивительная связь которых достаточно свидетельствует о мудрости и благодати их творца. Те твердые правила и определенные методы, коими дух, от которого мы зависим, порождает или возбуждает в нас идеи ощущений, называются *законами природы*; мы познаем на опыте, который учит нас, что такие и такие-то идеи связаны с такими и такими-то другими идеями в обычном порядке вещей.

31. Это 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. Что пища питает нас, сон укрепляет, огонь греет, что посев весной есть средство собрать жатву осенью и что вообще такие-то средства служат для достижения таких-то целей – все это мы узнаем не через открытие необходимой связи между нашими идеями, но только через наблюдение установленных законов природы, без которых все мы находились бы в неуверенности и смущении, а взрослый человек знал бы не более, чем новорожденный ребенок, как следует поступать в житейских делах.

32. И тем не менее эта постоянная равномерная деятельность, так очевидно обнаруживающая благодать и мудрость того вседержашего духа, воля которого составляет законы природы, вместо того, чтобы влечь наши мысли к нему, направляет их к скитанию в поисках за вторичными причинами. Ибо когда мы видим, что за известными идеями ощущений постоянно следуют другие идеи, и знаем, что так бывает не вследствие нашей деятельности, то мы немедленно приписываем самим идеям силу и действие и превращаем одну в причину другой, хотя ничто не может быть более нелепо и непонятно. Когда мы наблюдаем, например, что, воспринимая посредством зрения известную круглую светящуюся форму, мы одновременно посредством осязания воспринимаем идею или ощущение, называемое *теплом*, то мы заключаем отсюда, что солнце есть причина тепла. Равным образом, воспринимая, что движение и столкновение тел соединены со звуком, мы склонны признавать последний результатом первых.

33. Идеи, запечатленные в ощущениях творцом природы, называются *действительными вещами*; вызываемые же в воображении, поскольку они не столь правильны, ярки и постоянны, в более точном значении слова называются *идеями* или *образами вещей*, копии которых они собой представляют. Но и наши ощущения, как бы ярки и отчетливы они ни были, суть тем не менее *идеи*, т.е. они также существуют в духе или воспринимаются

им, как и идеи, им самим образуемые. Идеям ощущений приписывается более реальности, т.е. они определеннее, сильнее, упорядоченное и связаннее, чем создание духа; но это не доказывает, что они существуют вне духа. Так же точно они менее зависят от духа или мыслящей субстанции, которая их воспринимает, в том смысле, что они вызываются волей другого и более могущественного духа; но они тем не менее суть *идеи*, и, конечно, никакая *идея*, смутная или отчетливая, не может существовать иначе, как в воспринимающем ее духе.

34. Прежде чем мы пойдем далее, нам необходимо употребить некоторое время на рассмотрение тех возражений, которые могут, вероятно, возникнуть по поводу вышеизложенных принципов. Если, исполняя это, я для людей быстрого ума покажусь слишком многословным, то надеюсь, что они извинят меня, так как не все одинаково легко понимают такого рода вещи, а я желаю быть понятым всеми.

Во-первых, могут возразить, что, согласно вышеприведенным принципам, все то, что реально и субстанциально в природе, изгоняется из мира и заменяется химерической схемой идей. Все существующие вещи существуют лишь в духе, т.е. только мыслимы. Во что же обратятся солнце, луна и звезды? Что должны мы думать о домах, горах, реках, деревьях, камнях, даже о наших собственных делах? Неужели это не более, как химеры или обманы воображения? Я отвечаю на это и на все подобные возражения, что, принимая вышеизложенные принципы, мы не теряем ни одной вещи в природе. Все, что мы видим, осязаем, слышим или так или иначе воспринимаем или мыслим, останется столь же достоверным и реальным, каким оно когда-либо было. Существует совокупность *rerum naturae*, и различие между реальностями и химерами сохраняет полную свою силу. Это ясно вытекает из §29, 30 и 33, где объяснено, что именно следует понимать под *реальными вещами* в противоположность *химерам* или нами самими образованным идеям; но и те, и другие существуют равным образом в духе и в этом смысле суть одинаково *идеи*.

35. Я вовсе не оспариваю существования какой бы то ни было вещи, которую мы можем познавать посредством чувства или размышления. Что те вещи, которые я вижу своими глазами, трогаю своими руками, существуют, – реально существуют, в этом я несколько не сомневаюсь. Единственная вещь, существование которой мы отрицаем, есть то, что *философы* называют материей или телесной субстанцией. Отрицание ее не приносит никакого ущерба остальному роду человеческому, который, смею сказать, никогда не заметит ее отсутствия. Атеисту действительно нужен этот призрак пустого имени, чтобы обосновать свое безбожие, а философы найдут, может быть, что лишились сильного повода для пустословия. Но это единственный ущерб, возникновение которого я могу усмотреть.

36. Если кто-нибудь полагает, что это наносит ущерб существованию или реальности вещей, то он очень далек от понимания того, что до сих пор было предпослано мной в самых ясных выражениях, какие только были мне



доступны. Я повторю сказанное в общих чертах. Существуют духовные субстанции, духи или человеческие души, которые по своему усмотрению хотят идей или вызывают в себе идеи; но эти идеи бледны, слабые неустойчивы по сравнению с теми, которые мы воспринимаем в чувствах. Эти последние идеи, будучи запечатлеваемы в нас по известным правилам и законам природы, свидетельствуют о действии ума, более могущественного и мудрого, чем ум человеческий. Такие идеи, как говорят, имеют больше *реальности*, чем предыдущие; это значит, что они более ясны, упорядочены, разделены и что они не являются фикциями ума, воспринимающего их. В этом смысле Солнце, которое я вижу днем, есть реальное Солнце, а то, которое я воображаю ночью, есть идея первого. В указанном здесь смысле слова *реальность* очевидно, что каждое растение, каждая звезда, каждый минерал и вообще каждая часть мировой системы есть столь же реальная вещь, по нашим принципам, как и по всяким иным. Понимают ли другие люди нечто иное, чем я, под термином реальность; для решения этого вопроса я попрошу их вникнуть в собственные мысли и задуматься.

37. Нам возразят: по крайней мере несомненно удостоверено, что мы упраздняем все телесные субстанции. На это я отвечу, что если слово *субстанция* понимать в житейском (*vulgar*) смысле, т.е. как комбинацию чувственных качеств, протяженности, прочности, веса и т.п., то меня нельзя обвинять в их уничтожении. Но если слово субстанция понимать в философском смысле – как основу акциденций или качеств вне сознания – то тогда действительно я признаю, что уничтожаю ее, если можно говорить об уничтожении того, что никогда не существовало, не существовало даже в воображении.

38. Но вы все-таки скажете, что странно звучат слова: мы пьем и едим идеи и одеваемся в идеи. Я согласен, что это так, потому что слово *идея* не употребляется в обыкновенной речи для обозначения различных сочетаний ощущаемых качеств, которые (сочетания) называются *вещами*; и несомненно, что всякое выражение, уклоняющееся от обычного словоупотребления, кажется странным и забавным. Но это не касается истины положения, которое другими словами выражает только то, что мы питаемся и одеваемся вещами, непосредственно воспринимаемыми в наших ощущениях. Твердость и мягкость, цвет, вкус, теплота, форма и тому подобные качества, которые составляют во взаимном соединении различные роды пищи и предметов одежды, существуют, как было показано, только в духе, которым они воспринимаются, и мы подразумеваем только это, называя их *идеями*; если бы слово «идея» употреблялось в обычной речи для обозначения вещи, то оно не казалось бы более странным или забавным, чем это последнее слово. Я защищаю не уместность, а истину выражения. Поэтому если вы согласитесь со мной, что мы едим, пьем и употребляем для своей одежды непосредственные предметы ощущений, которые не могут существовать невоспринятыми или вне духа, то я охотно допущу, что уместнее и согласнее с обычаем называть их вещами, чем идеями.

39. Если спросят, зачем я употребляю тут слово «идея», а не предпочитаю в соответствии с обычаем пользоваться словом «вещь», то я отвечу, что поступаю так по двум причинам: во-первых, потому, что термин «вещь» в противоположность термину «идея» подразумевает нечто существующее вне духа; во-вторых, потому, что слово «вещь» имеет более широкое значение, чем «идея», обнимая собой дух или мыслящие вещи так же, как и идеи. Так как предметы ощущений существуют лишь в духе и лишены мысли и деятельности, то я предпочитаю называть их словом *идея*, в значении которого заключаются эти признаки.

40. Но, может быть, кто-нибудь вздумает возразить, что он предпочитает, что бы мы ни говорили, доверять своим ощущениям и не может согласиться, чтобы аргументы, как бы они ни были правдоподобны, преобладали над чувственной достоверностью. Пусть будет так; утверждайте сколько угодно достоверность ощущений; мы согласны делать то же самое. В том, что все, что я вижу, слышу и осязаю, существует, т.е. воспринимается мной, я так же мало сомневаюсь, как в собственном бытии. Но я не усматриваю, как может свидетельство ощущений служить доказательством существования чего-либо, что не воспринимается в ощущении. Мы не стоим за то, чтобы кто-нибудь стал *скептиком* и перестал доверять своим ощущениям; напротив, мы придаем им всевозможную силу и достоверность; нет начал более противоположных скептицизму, чем изложенные нами, как это будет далее ясно обнаружено.

41. Во-вторых, возразят, что существует разница между, например, реальным огнем и идеей огня, между действительным ожогом и тем, когда человек видит во сне или воображает, будто обжегся. Если вы подозреваете, что видите лишь идею огня, суньте в него свою руку, и вы достигнете достоверного убеждения. Эти и подобные им возражения могут быть противопоставлены нашим положениям. Ответ ясно вытекает из сказанного выше; и я могу только прибавить здесь, что если реальный огонь весьма отличается от идеи огня, то и реальная боль, им причиняемая, очень отличается от идеи этой самой боли; между тем никто не станет утверждать, будто реальная боль в большей мере, чем ее идея, находится или может находиться в невоспринимающей вещи или вне духа.

42. В-третьих, возразят, что мы в действительности видим вещи вне нас или на известном расстоянии от нас и что, следовательно, они не могут существовать в духе, ибо нелепо предполагать, что те вещи, которые видимы на расстоянии нескольких миль, так же близки к нам, как наши собственные мысли. На это я отвечу, что желал бы обратить внимание на то, что во сне мы часто воспринимаем вещи, как будто они существуют на большом расстоянии от нас, и что тем не менее общепризнанно, что эти предметы существуют только в духе.

43. Но для достижения большей ясности в этом пункте следует рассмотреть, каким образом мы воспринимаем посредством зрения расстояния и отдаленные от нас вещи. Ибо то, что мы действительно видим внешнее пространство и действительно существующие в нем тела, одни ближе, другие

дальше от нас, по-видимому, несколько противоречит сказанному выше, что они не существуют нигде вне духа. Соображения об этом затруднении именно и породили мой недавно изданный «Опыт новой теории зрения», в котором доказывається, что *расстояние* или внешность сами по себе не воспринимаются непосредственно зрением; равным образом расстояние не схватывается, не оценивается на основании линий и углов или чего-нибудь необходимо связанного с ним, но что оно лишь внушается нашим мыслям некоторыми видимыми идеями и ощущениями, сопровождающими зрение, которые по своей собственной природе не имеют ни сходства, ни отношения с расстоянием, ни с вещами на расстоянии; но посредством связи, которую мы узнаем на опыте, видимые идеи и ощущения обозначают и внушают их нам так же точно, как слова какого-нибудь языка внушают идеи, для замены которых они составлены. Таким образом, слепорожденный, получивший впоследствии зрение, первоначально не думает, что видимые им вещи находятся вне его духа или на каком-либо расстоянии от него (см. §41 упомянутого трактата).

44. Идеи зрения и осязания составляют два совершенно разнородных и отдельных вида. Первые суть знаки вторых и предупреждения о них. Мы указали в том трактате, что предметы собственно зрения не существуют вне духа и не составляют изображения внешних вещей. Правда, также предполагается за истину противоположное относительно осязаемых предметов, но не потому, чтобы предположение этого вульгарного заблуждения было необходимо для обоснования высказанных там взглядов, а только потому, что выходило за пределы моего намерения рассматривать и опровергать это заблуждение в трактате о зрении. Таким образом, строго говоря, идеи зрения, коль скоро мы при их посредстве познаем расстояние и отдаленные от нас вещи, не внушают и не обозначают нам вещи, которые действительно существуют на расстоянии, но лишь сообщают нам, какие идеи осязания возникнут в нашем духе через такой и такой-то промежуток времени и после таких и таких-то действий. Это, говорю я, очевидно после того, что было сказано в предыдущих частях данного сочинения, а также в §147 и других «Опыта о зрении», а именно, что идеи зрения суть язык, посредством коего верховный дух, от которого мы зависим, уведомляет нас, какие осязательные идеи он намерен запечатлеть в нас в случае, когда мы производим то или другое движение нашего собственного тела. Желających ближе ознакомиться с этим вопросом я отсылаю к самому «Опыту».

45. В-четвертых, возражат, что из вышеизложенных принципов следует, будто вещи ежемгновенно уничтожаются и создаются вновь. Предметы ощущений существуют лишь тогда, когда они воспринимаются; следовательно, деревья находятся в саду или стулья в комнате, только пока там есть кто-нибудь, чтобы их воспринимать. Я закрываю глаза – и все убранство комнаты превратится в ничто; мне стоит открыть их – и оно снова создастся. В ответ на все это я отсылаю читателя к сказанному в §3, 4 и др. и желаю, чтобы он потрудился сообразить, понимает ли он под действительным существованием идеи что-нибудь отличное от ее воспринимаемости. Со своей стороны после

самого тщательного исследования, какое только могу сделать, я не в состоянии открыть какое-нибудь иное значение этих слов; и я еще раз прошу читателя исследовать свои собственные мысли и не допускать, чтобы его вводили в заблуждение словами. Если он представит себе возможным, чтобы его идеи или их первообразы существовали, не будучи восприняты, я уступаю ему во всем; но если он не может этого сделать, то он должен согласиться, что неразумно упорствовать в защите того, чего он сам не знает, и в признании с моей стороны за нелепость несогласия присоединиться к положению, в конце концов не имеющему смысла.

46. Нельзя при этом не заметить, в какой мере самим господствующим философским принципам можно поставить в упрек эти мнимые несообразности. Находят совершенно нелепым, что все окружающие меня видимые предметы обращаются в ничто, коль скоро я закрываю глаза, а разве не то же самое признается обычно философами, когда они соглашаются с тем, что свет и цвета, которые суть единственно собственные и непосредственные объекты зрения, есть лишь ощущения, которые существуют, только пока они воспринимаются? Кроме того, может быть, иным покажется невероятным, чтобы вещи ежемгновенно создавались, а между тем это положение составляет обычное для университетов учение. Ибо схоластики, хотя и признают, что материя существует и что все мироздание образовано из нее, тем не менее держатся мнения, что оно не может существовать без божественной опеки, которую они понимают как непрерывное творение.

47. Далее, весьма небольшого размышления достаточно, чтобы обнаружить, что хотя бы мы и допустили существование материи или телесной субстанции, то из общепризнанных ныне принципов неизбежно следует: из отдельных тел, какого бы рода они ни были, не существует ни одного, пока оно не воспринимается. Ибо из §11 и сл[едующих] очевидно, что материя, существование которой утверждается философами, есть нечто непознаваемое, не имеющее ни одного из тех частных качеств, посредством каковых отличаются меж собой воспринимаемые нашими ощущениями тела. Но чтобы сделать это более ясным, должно заметить, что в настоящее время бесконечная делимость материи признается всеми, по крайней мере самыми авторитетными и значительными философами, которые неопровержимо доказывают ее на основании общепризнанных начал. Из этого следует, что каждая часть материи содержит в себе бесконечное множество частей, не воспринимаемых в ощущениях. Поэтому причина, вследствие которой единичное тело представляется нам в конечном размере или обнаруживает ощущению только конечное число частей, заключается не в том, что оно не содержит их более (так как оно должно само по себе содержать бесконечное число частей), а в том, что ощущения не имеют достаточной остроты для их различения. По мере того как ощущение становится острее, оно постигает большее число частей предмета, т.е. предмет является большим и его форма изменяется, так как части по его краям, которые раньше были невоспринимаемы, теперь оказываются его линиями и углами, весьма отличающимися от тех, которые были восприняты в

менее острых ощущениях. И, наконец, тело должно показаться бесконечным после различных изменений в величине и очертаниях, когда ощущение станет бесконечно острым. Во время этих процессов изменение происходит не в теле, а только в ощущении. Следовательно, каждое тело, рассматриваемое само по себе, бесконечно протяженно и, стало быть, не имеет очертания или формы. Из этого следует, что если даже допустить вполне несомненное существование материи, то сами материалисты будут вынуждены на основании своих собственных принципов признать, что ни единичные ощущаемые тела, ни что-либо подобное им не могут существовать вне духа. Материя, говорю я, и каждая ее часть, согласно их принципам, бесконечны и бесформенны, и лишь действием духа образуется все то разнообразие тел, которое составляет видимый мир, причем каждое из них существует, только пока воспринимается.

48. Но если вникнуть в суть дела, то окажется, что изложенное в §45 возражение не может считаться обоснованным на вышеприведенных нами принципах и потому, собственно говоря, вовсе не может считаться возражением против наших взглядов. Ибо, хотя мы действительно считаем предметы ощущений не чем иным, как идеями, которые не могут существовать невоспринимаемые, мы не можем заключить отсюда, что они существуют лишь до тех пор, пока они нами воспринимаются, потому что может существовать некоторый другой дух, который воспринимает их в то время, когда мы этого не делаем. Следовательно, когда говорится, что тела не существуют вне духа, то следует разуметь последний не как тот или другой единичный дух, но как всю совокупность духов. Поэтому из вышеизложенных принципов не следует, чтобы тела ежесекундно уничтожались и создавались вновь или вообще вовсе не существовали в промежутки времени между нашими восприятиями их.

49. В-пятых, возразят, 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*; и заключение, будто душа или дух протяженны, столь же мало следует из того, что протяжение существует только в духе, как и заключение о его красном или синем цвете – из того, что эти цвета, по общему признанию, существуют в духе, и нигде более. Что же касается того, что говорится философами о субъекте и модусе, то все это представляется неосновательным и непонятным. Например, в предложении «Куб тверд, протяжен и ограничен квадратами» они полагают, что слово *куб* обозначает субъект или субстанцию, отличную от твердости, протяжения и формы, существующих в ней. Этого я не могу понять; для меня куб не представляется чем-нибудь отличным от того, что обозначается его модусами или акциденциями. И сказать: куб протяжен, тверд и ограничен квадратами – не значит приписать эти свойства отличному от них и несущему их субъекту, но лишь объяснить значение слова *куб*.

50. В-шестых, вы скажете, что есть много вещей, объяснимых посредством материи и движения; при отрицании их разрушается вся корпускулярная философия и подрываются те механические начала, которые были с таким успехом применяемы к объяснению явлений. Короче говоря, какие бы шаги ни были сделаны как древними, так и новыми философами в деле изучения природы, все они исходят из предположения, что телесная материя, или субстанция, действительно существует. На это я отвечаю: нет ни одного явления, объяснимого этим предположением, которое (явление) не могло бы быть объяснено без него, что легко доказать, рассматривая отдельные примеры. Объяснить явление значит не что иное, как показать, почему при таких-то обстоятельствах в нас возникают такие-то и такие-то идеи. Но каким образом материя может действовать па дух или вызвать в нем какую-либо идею – этого никакой философ не возьмется объяснить. Поэтому очевидно, что признание материи не приносит никакой пользы в натурфилософии. Притом люди, пытающиеся объяснить вещи, основывают свои объяснения не на телесной субстанции, а на форме, движении и других свойствах, которые в действительности суть не более как идеи и потому не могут служить причиной чего-либо, как было уже показано (см. §25).

#### §51-75

51. В-седьмых, по этому поводу спросят, не покажется ли нелепостью упразднить естественные причины и приписывать все непосредственному действию духов. Следуя нашим началам, мы не должны более говорить, что огонь греет, вода охлаждает, но что дух греет и т.д. Разве не станут смеяться над человеком, который будет выражаться таким образом? Я отвечу: «Да, он будет осмеян; о таких вещах *мы должны мыслить как ученые, а говорить как толпа*». Люди, убедившиеся на основании доказательств в истине системы Коперника, тем не менее говорят: «Солнце встает», «Солнце заходит», «Солнце достигает меридиана»; если бы они употребляли противоположный способ выражения в обычной речи, то это показалось бы, без сомнения, весьма смешным. Некоторая доля размышления о том, что здесь сказано, ясно покажет, что обычное словоупотребление не претерпит никакого изменения или расстройств от принятия наших мнений.

52. В обыденной жизни могут сохраняться те или иные фразы, пока они вызывают в нас надлежащие чувства или расположения к действию в таком направлении, которое необходимо для нашего благосостояния, как бы ложны они ни были в строгом и умозрительном смысле. Это даже неизбежно, так как, поскольку соответствие выражений определяется обычаем, речь подчиняется господствующим мнениям, которые не всегда бывают самыми верными. Поэтому невозможно так изменить тенденцию и дух того языка, на котором мы говорим, чтобы не подать повода разным умникам к отысканию затруднений и несообразностей даже в самых строгих философских рассуждениях. Но добросовестный читатель почерпнет смысл из цели, развития и связи данной речи, относясь снисходительно к тем неточным ее оборотам, которые употребление сделало неизбежными.

53. Что касается мнения, будто не существует телесных причин, то оно поддерживалось как в прежнее время некоторыми схоластиками, так и в новейшее время некоторыми философами, которые хотя и признают, что материя существует, но считают бога единственной действующей причиной всех вещей. Эти люди уразумели, что между всеми предметами ощущений нет ни одного, который обладал бы силой или деятельностью, ему присущей, и что, следовательно, это в равной мере справедливо относительно всяких тел, предполагаемых существующими вне духа, равно как и непосредственных предметов ощущений. Но если так, то предположение, что существует бесчисленное множество созданных вещей, которые, по их убеждению, не способны произвести никакого действия в природе и, следовательно, созданы без какой-либо цели, так как бог мог бы произвести что бы то ни было точно так же и без них, – если даже мы допустим возможность такого предположения, оно должно считаться, как я полагаю, весьма неосновательным и странным.

54. В-восьмых, всеобщее единодушное признание человечества может служить для многих непреодолимым доказательством в пользу материи или существования внешних вещей. Неужели мы должны допустить, что весь свет заблуждается? Если это даже так, то какой причине может быть приписано такое широкораспространенное и господствующее заблуждение? На это я отвечаю: во-первых, при ближайшем исследовании окажется, что вовсе не столь многие, как предполагается, действительно уверены в существовании материи или вещей вне духа. Строго говоря, верить тому, что заключает в себе бессмыслицу или противоречие, невозможно, и я предоставляю беспристрастному исследованию читателя решить, принадлежат ли вышеупомянутые выражения к этому роду или нет. В одном смысле может быть действительно сказано, что люди верят в существование материи, т.е. они поступают так, как будто непосредственная причина их ощущений, которая ежеминутно оказывает на них действие и так близко к ним находится, есть неоощущающее и немыслящее сущее. Но чтобы они связывали с этими словами ясный смысл и могли вывести из них определенное умозрительное мнение, этого я не способен представить себе. Это не единственный случай, когда люди обманывают сами себя, воображая, что они верят положениям, которые они часто слышат, хотя в сущности в них нет никакого смысла.

55. Но, во-вторых, хотя бы мы и допустили, что никакое положение не имело более всеобщего и прочного признания, то это окажется весьма слабым доказательством его истины в глазах каждого, кто примет в соображение, какое множество предрассудков и ложных мнений постоянно исповедуется с величайшим упорством неразмысляющей частью человечества. Было время, когда антиподы и движение земли считались за чудовищную нелепость даже учеными людьми, а если мы взвесим, какую малую часть последние составляют во всем человечестве, то найдем, что еще и в настоящее время эти понятия лишь весьма незначительно укоренились в мире.

56. Требуют, однако, чтобы мы нашли причину этого предрассудка и объяснили его распространение в мире. Я отвечаю на это, что люди, зная, что они

воспринимают многие идеи, которые произведены не ими самими, поскольку идеи возникают не изнутри и не зависят от действия их собственной воли, полагают вследствие этого, что эти идеи или предметы восприятия имеют вне и независимое от духа существование, не подозревая даже и во сне, что в данных словах кроется противоречие. Но философы, ясно усматривая, что непосредственные предметы восприятия не существуют вне духа, до известной степени исправили заблуждение толпы; однако они сами впали вместе с тем в другое заблуждение, представляющееся не менее нелепым, утверждая, будто известные предметы действительно существуют вне духа или имеют существование, отличное от их воспринимаемости, причем наши идеи якобы суть только образы или подобия этих предметов, запечатленные последними в духе. И это мнение философов происходит от той же причины, как и вышеупомянутое, а именно от сознания, что они не сами виновники своих собственных ощущений, которые известны им с очевидностью, как запечатленные извне, и поэтому должны иметь некоторую причину, отличную от духов, в которых они запечатлены.

57. Но почему эти люди предполагают, что идеи ощущений вызываются в нас сходными с ними вещами, а не прибегают к духу, который один может действовать? Это объясняется, во-первых, тем, что они не замечают противоречия, которое кроется как в предположении, будто существуют вне духа вещи, сходные с нашими идеями, так и в приписывании этим вещам силы или деятельности. Во-вторых, тем, что верховный дух, вызывающий в нашем духе эти идеи, не отмечен и не ограничен для нашего взора какой-либо отдельной конечной совокупностью ощущаемых идей, подобно тому как живые люди выделяются своим ростом, комплекцией, членами, движениями. И, в-третьих, тем, что его действия правильны и единообразны. Всякий раз, когда ход природы прерывается чудом, люди склонны признавать присутствие высшего деятеля. Но когда мы видим, что вещи идут обычным порядком, они не побуждают нас к размышлению; их порядок и сцепление, хотя они и служат доказательством величайшей мудрости, могущества и благодати их создателя, столь для нас постоянны и привычны, что мы не мыслим их как непосредственные действия свободного духа, тем более если непостоянство и изменчивость действий, хотя бы они составляли некоторое несовершенство, считаются нами за признак *свободы*.

58. В-десятых, возразят, что устанавливаемые нами понятия не согласуются с некоторыми здоровыми философскими и математическими истинами. Так, например, движение Земли ныне общепризнано астрономами за истину, основанную на самых ясных и убедительных доказательствах. Но, согласно вышеизложенным принципам, ничего подобного не может быть. Ибо если движение – только идея, то оно не существует, коль скоро оно не воспринимается, а движение Земли не воспринимается в ощущениях. Я отвечаю, что это предположение, если оно верно понято, оказывается не противоречащим изложенным принципам, ибо вопрос, движется ли Земля или нет, сводится в действительности только к тому, имеем ли мы основание



вывести из наблюдений астрономов то заключение, что если бы мы были помещены в таких-то и таких-то обстоятельствах и при таком-то и таком-то положении и расстоянии как от Земли, так и от Солнца, то мы восприняли бы первую как движущуюся среди хора планет и представляющуюся во всех отношениях сходной с ними, а это, по установленным законам природы, которым не доверять мы не имеем причины, разумно выводится из явлений.

59. Мы можем на основании опыта, который имеем о ходе и последовательности идей в нашем сознании, часто делать, не скажу, сомнительные предположения, но правильные заключения о том, что испытали бы мы (или: увидали бы мы), если бы были помещены в условия, весьма значительно отличающиеся от тех, в которых мы находимся в настоящее время. В этом и состоит познание природы, которое может сохранить свое значение и свою достоверность вполне последовательно в связи с тем, что выше было сказано. То же самое легко применить ко всем возражениям этого рода, которые могут быть основаны на величине звезд или других открытиях в области астрономии.

60. В-одиннадцатых, спросят, для какой цели служит искусная организация растений и живой механизм частей тела животных; разве растения не могли бы расти и менять листья и цветы, а животные производить все свои движения столь же хорошо в отсутствии, как и в присутствии этого разнообразия внутренних частей, столь изящно устроенных и соединенных между собой, которые, будучи идеями, не содержат в себе никакой силы или деятельности и не находятся в необходимой связи с действиями, им приписываемыми? Если есть дух, непосредственно производящий всякое действие своим fiat, или актом своей воли, то мы вынуждены признать, что все, что есть изящного и художественного в произведениях как людей, так и природы, создано понапрасну. В соответствии с этим учением мастер, хотя он и сделал пружины, колеса и весь механизм часов и приспособил их так, чтобы, как он предполагал, они производили запланированные им движения, он тем не менее должен думать, что вся его работа ничему не служит и что есть некоторый ум, который передвигает стрелку и указывает час дня. Но если это так, то почему бы уму не делать этого без того, чтобы мастер тратил труд на изготовление и согласование механизма? Почему один пустой футляр не может служить для этого так же хорошо, как и другой? И отчего происходит, что в случае какой-либо ошибки в ходе часов обнаруживается соответствующее расстройство в механизме, по исправлении которого искусной рукой все снова приходит в порядок? То же самое может быть сказано о часовом механизме природы, большая часть которого так чудесно изящна, что он едва распознается лучшим микроскопом. Короче, спросят, какое сколько-нибудь допустимое объяснение может согласно нашим принципам быть дано или какая цель указана для бесчисленного множества тел и машин, устроенных с величайшим искусством, которым обычная философия находит весьма подходящее применение и которые служат для объяснения множества явлений.

61. На все это я отвечу, во-первых, что хотя бы и существовали некоторые затруднения относительно образа действия провидения и употребления, указанного им различным частям природы, которых я не мог бы разрешить при помощи вышеизложенных принципов, но это возражение имеет мало веса сравнительно с истиной и достоверностью того, что может быть доказано аргументами с величайшей очевидностью и строгостью доказательства. Во-вторых, и господствующие принципы вовсе не свободны от подобных затруднений, потому что так же точно можно спросить, с какой целью бог избрал окольный путь производить посредством инструментов и машин вещи, которые, чего никто не отрицает, он мог бы создать простым решением своей воли, без всего этого аппарата. При ближайшем рассмотрении окажется даже, что возражение может быть с большей силой обращено на тех, кто признает существование этих машин вне духа, потому что вполне убедительно доказано, что вещественность, величина, форма, движение и т.п. не заключают в себе *активности* или *действующей силы*, при помощи которой они были бы в состоянии произвести какое-нибудь действие в природе (см. §25). Следовательно, тот, кто признает, что они существуют невоспринятые (если допустить такую возможность), делает это, очевидно, бесцельно, так как единственная цель, приписываемая им в их невоспринимаемом существовании, состоит в произведении тех воспринимаемых действий, которые в действительности могут быть приписаны только духу.

62. Но если вдуматься в это затруднение, то окажется, что хотя устройство всех этих частей и органов не безусловно необходимо для произведения какого-нибудь действия, но оно необходимо для произведения вещей постоянным и правильным путем, согласно законам природы. Существуют известные общие законы для всей цепи естественных действий; они изучаются посредством наблюдения и исследования природы, и люди применяют их как к производству искусственных вещей на пользу и украшение жизни, так и к объяснению различных явлений, которое состоит только в указании соответствия какого-либо отдельного явления общим законам природы, или, что то же самое, в открытии единообразия в произведении естественных действий, как станет очевидным для каждого, кто обратит внимание на различные случаи, когда философы притязают на объяснение явлений. О том, что существует большая и явная польза в этих правильных постоянных методах, соблюдаемых верховным деятелем, сказано в §31. И не менее ясно, что определенные величина, форма, движение и распределение частей необходима если не безусловно для произведений некоторого действия, то для произведения его в соответствии с постоянными механическими законами природы. Так, например, невозможно отрицать, что бог или тот ум, который охраняет и направляет общий ход вещей, мог бы, если бы вознамерился, совершить чудо, произвести все движения на циферблате часов без того, чтобы кто-либо сделал механизм и пустил его в ход; но если он хочет действовать согласно с законами механизма, им же с мудрыми целями установленными и соблюдаемыми в природе, то необходимо, чтобы те действия часовщика, коими

он изготавливает и правильно приспособляет механизм, предшествовали возникновению указанных явлений, равно как чтобы каждое расстройство движений было связано с восприятием некоторого соответственного расстройства механизма, по устранении которого (расстройства) все снова приходило бы в прежний порядок.

63. Но в некоторых случаях бывает необходимо, чтобы творец природы обнаружил свою верховную силу произведением какого-нибудь явления вне обычного правильного хода вещей. Подобные исключения из общих законов природы служат тому, чтобы поражать людей и внушать им уверенность в бытии бога; но это средство должно употребляться не часто, потому что в противном случае есть полное основание признать, что оно перестанет производить действие. К тому же бог, по-видимому, находит лучшим избирать для убеждения нашего разума в своих свойствах произведения природы, обнаруживающие в своем строении столько гармонии и искусства и так ясно доказывающие мудрость и благодать своего творца, чем возбуждать в людях веру в его бытие путем удивления чрезвычайным и поражающим событиями.

64. Чтобы осветить яснее этот предмет, замечу, что сказанное в §60 в действительности сводится лишь к следующему: идеи не происходят беспорядочно и случайно, но между ними существуют известные порядок и связь, подобно тому как между причиной и действием существуют различные их сочетания, составленные чрезвычайно правильно и искусно, являющиеся подобными такому же числу орудий в руках природы, которая, как бы сокрытая за сценой, тайным образом производит явления, видимые в театре мира, тогда как она сама различима лишь любознательным глазом философа. Но если одна идея не может быть причиной другой, то чему служит эта связь? И если эти орудия, будучи лишь *недействительными восприятиями* духа, не служат для произведения естественных действий, то спрашивается, зачем они созданы, или, другими словами, какое основание может быть приведено тому, что бог побуждает нас при тщательном изучении его творений сохранять такое великое разнообразие идей, столь искусно сопряженных вместе и столь согласных с законом? Нельзя вообразить, чтобы он потратил (если можно так сказать) всю эту правильность и все искусство бесцельно.

65. На все это я отвечаю, во-первых, что связь идей не предполагает отношения *причины к следствию*, а только *метки* или знака к вещи обозначаемой. Видимый мной огонь есть не причина боли, испытываемой мной при приближении к нему, но только предостерегающий меня от нее знак. Равным образом шум, который я слышу, есть не следствие того или иного движения или столкновения окружающих тел, но их знак. Во-вторых, основание, по которому из идей образуются машины, т.е. искусственные и правильные соединения, то же самое, что и для соединения букв в слова. Чтобы немногие первоначальные идеи могли служить для обозначения большого числа действий, необходимо, чтобы они разнообразно сочетались вместе; чтобы их употребление было постоянно и всеобще, эти сочетания должны быть сделаны по *правилу* и с *соответствием*. Таким путем мы снабжаемся обилием

указаний относительно того, чего мы можем ожидать от таких-то и таких-то действий и какие методы пригодны к употреблению для возбуждения таких-то и таких-то идей, в чем в действительности и заключается все, что представляется мне отчетливо мыслимым, когда говорится, что через различие формы, строения и механизма внутренних частей тел, как естественных, так и искусственных, мы можем достигнуть познания различных употреблений и свойств, зависящих от них, или природы вещей.

66. Отсюда очевидно, что те вещи, которые с точки зрения категории причины (*under the notion of a cause*), содействующей или помогающей произведению следствия, являются совершенно необъяснимыми и ведут нас к великим нелепостям, – могут быть вполне естественно объяснены и обнаруживают свою очевидную полезность, если их рассматривать как метки или знаки для нашего осведомления. Именно в отыскании и попытках понимания этого языка (если можно так сказать) творца природы должна заключаться задача естествоиспытателя, а не в притязании объяснить вещи телесными причинами, каковое учение, по-видимому, слишком отклонило умы людей от того деятельного начала, того высшего и мудрого духа, «в коем мы живем, движемся и существуем».

67. В-двенадцатых, быть может, возразят, что, хотя из всего сказанного и ясно, что не может быть такой вещи, как косная, неоощающая, протяженная, вещественная, имеющая форму, подвижная субстанция, существующая вне духа, какой философы считают материю, но что если кто-либо отбросит из своей идеи *материи* положительные идеи протяжения, формы вещественности и движения и скажет, что он подразумевает под этим словом только косную, неоощающую субстанцию, которая существует вне духа или невоспринимаемая и служит поводом для наших идей, или в присутствии которой богу угодно вызывать в нас идеи, то не видно, почему материя, так понимаемая, не могла бы существовать. На это я отвечу, во-первых, что столь же нелепо предполагать субстанцию без акциденций, как и акциденции без субстанции. Во-вторых, спрашивается, если мы даже допустим возможность существования этой нелепой субстанции, то где же предполагается она существующей. Признано, что она существует не в духе; но не менее достоверно, что она не находится в каком-нибудь месте, так как всякое место или протяжение существует, как уже доказано, только в духе. Остается признать, что она вообще нигде не существует.

68. Подвергнем небольшому рассмотрению данное здесь описание *материи*. Она ни действует, ни воспринимает, ни воспринимается, потому что именно это только и подразумевается, когда говорится, что она есть косная, неоощающая, неведомая субстанция, каковое определение состоит из одних отрицаний, за исключением относительного понятия о ней как об основе или носителе. Но в таком случае должно заметить, что она совсем ничего не несет, и я желал бы, чтобы подумали, насколько близко подходит это описание к описанию *несуществующего* (*nonentity*). Но вы скажете, что она есть *неизвестный повод*, при наличии которого возникают в нас идеи по воле

божией. Я хотел бы, однако, знать, каким образом нечто может быть для нас налицо, если оно непостигаемо ни ощущением, ни рефлексией, не способно произвести никакой идеи в нашей душе, совершенно непротяженно, не имеет никакой формы и не существует ни в каком месте. Слово «наличествовать», применяемое таким образом, должно иметь некоторое абстрактное и особенное значение, которого я не в состоянии понять.

69. Далее, рассмотрим, что именно разумеется под словом «повод». Насколько я могу заключить из обычного словоупотребления, оно обозначает либо деятеля, производящего какое-нибудь действие, либо нечто, сопровождающее действие или предшествующее ему в обыкновенном ходе вещей. Но оно не может быть употреблено ни в одном из этих значений, коль скоро оно применяется к материи в вышеописанном смысле, ибо материя, как сказано, пассивна и косна и потому не может быть деятелем или действующей причиной. Равным образом она невоспринимаема, потому что лишена всех ощущаемых качеств, и поэтому не может быть поводом наших восприятия во втором смысле, т.е. в том, в каком ожог моего пальца называется поводом к постигающей его боли. Что же подразумевается, когда говорят о материи как о поводе? Этот термин употребляется либо совсем без смысла, либо в таком смысле, который далеко уклоняется от его обычного значения.

70. Но вы, может быть, скажете, что материя, хотя она не воспринимается нами, тем не менее воспринимается богом, для которого она служит поводом вызывать в нашем духе идеи. Ибо, скажете вы, так как мы наблюдаем, что наши ощущения возникают правильным и постоянным образом, то вполне разумно предположить, что для их возникновения существуют известные правильные и постоянные поводы. Сказать это – значит сказать, что существуют известные постоянные и отдельные части материи, соответствующие нашим идеям, которые (части), хотя они не вызывают идей в нашем духе и не действуют на нас каким-либо другим путем непосредственно, так как они пассивны и не воспринимаются нами, но тем не менее служат для бога, воспринимающего их, как бы поводами для напоминания ему о том, когда и какие идеи следует запечатлеть в нашем духе для того, чтобы порядок вещей был постоянным и единообразным.

71. В ответ на это я замечу, что в том смысле, в каком здесь взято понятие материи, вопрос касается уже не существования вещи, отличной от *духа* и *идеи*, от воспринимающего и воспринимаемого, а сводится к тому, не существуют ли некоторые, неизвестно какого рода, идеи в духе божием, каждая из которых есть метка или знак, направляющий его к вызову в нашем духе ощущений по постоянному и правильному методу; подобно тому как музыкант руководствуется музыкальными нотами для произведения тех гармонических последовательности и соединения звуков, которые называются *тоном*, хотя слушающие музыку не замечают нот и даже, может быть, совсем не имеют о них понятия. Однако такое понятие материи (в конце концов единственное, имеющее смысл понятие, которое я могу извлечь из того, что сказано об этих неведомых поводах) представляется слишком странным для того, чтобы

заслуживать опровержения. При этом оно в действительности не противоречит тому, что мы утверждали, т.е. что нет неоощущающей, невоспринимаемой *субстанции*.

72. Если мы последуем указаниям разума, то из постоянного единообразного хода наших ощущений мы должны вывести заключение о благости и премудрости духа, который вызывает их в наших душах. Но это все, что я могу отсюда разумно вывести. Для меня, говорю я, очевидно, что бытия духа, *бесконечно мудрого, благого и всемогущего*, с избытком достаточно для объяснения всех явлений природы. Но что касается *косной, неоощущающей материи*, то ничто воспринимаемое мной не имеет к ней ни малейшего отношения и не направляет к ней моих мыслей. И я охотно посмотрел бы, каким образом кто-нибудь объяснит при ее помощи малейшее явление природы или приведет хотя бы сколько-нибудь вероятное основание, которое он может иметь для допущения ее существования, или даже укажет сколько-нибудь сносное объяснение смысла и значения этого предположения. Ибо, что касается признания ее поводом, мы, я полагаю, с очевидностью показали, что в отношении к нам она не есть повод. Остается, стало быть, признать, что она должна быть только поводом для бога к возбуждению в нас идей, а к чему это приводит, мы только что видели.

73. Стоит труда поразмыслить о мотивах, побудивших людей предполагать существование материальной субстанции, дабы, наблюдая постепенное прекращение и уничтожение этих мотивов или оснований, мы могли в такой же мере уничтожить основанное на них убеждение. И вот прежде думали, что цвет, форма, движение и прочие ощущаемые качества, или акциденции, действительно существуют вне духа; и на этом основании казалось необходимым предполагать некоторый *немыслящий субстрат*, или *субстанцию*, в котором они существуют, так как они не могут быть мыслимы существующими сами по себе. Впоследствии, убедившись с течением времени, что цвета, звуки и прочие ощущаемые вторичные качества не существуют вне духа, лишили *субстрат*, или материальную субстанцию, этих качеств, оставив при нем лишь первичные качества – форму, движение и т.п., которые еще продолжали мыслить существующими вне духа и потому нуждающимися в поддержке материального носителя. Но так как показано, что ни одно из этих качеств не может существовать иначе как в духе или в уме, который их воспринимает, то из этого следует, что мы не имеем основания предполагать существование *материи*; даже более, что совершенно невозможно, чтобы нечто подобное существовало, пока это слово употребляется для обозначения *немыслящего субстрата* качеств или акциденций, в котором эти последние существуют вне духа.

74. Однако, хотя сами *материалисты*, соглашались, что материя была придумана лишь для того, чтобы быть носителем акциденций, и что с полным прекращением этого основания можно ожидать, что ум естественно и без всякого сопротивления откажется от веры в то, что было построено исключительно на указанном основании, тем не менее этот предрассудок так

глубоко вкоренился в наши мысли, что мы едва в состоянии разделаться с ним и потому склонны, так как сама *вещь* незащитима, сохранить хотя бы имя, которое мы применяем к неизвестному абстрактному и неопределенному понятию *сущего* или *повода*, хотя и без всякой тени основания, по крайней мере насколько я могу судить. Ибо что такое есть в нас, или что такое мы воспринимаем среди всех идей, ощущений, понятий, которые запечатлены в нашем духе посредством ощущения или рефлексии, из чего можно бы было заключить о существовании косного, немыслящего и невоспринимаемого повода? А с другой стороны, обращаясь к *самодовлеющему духу*, что может заставить нас верить или хотя бы предполагать, что он *направляется* косным поводом к возбуждению идей в нашем духе?

75. Весьма поразительным и чрезвычайно достойным сожаления примером силы предрассудка служит то, что человеческий дух сохраняет такое сильное пристрастие, вопреки всей очевидности разума, к неразумному, немыслящему *нечто*, которое он вставляет как некоторую ширму между собой и божественным провидением и тем отдаляет последнее от событий в мире. Но хотя бы мы сделали все возможное для укрепления веры в *материю*, хотя бы мы, коль скоро это запрещает нам разум, попытались основать наше мнение на простой возможности вещи и хотя бы мы дали полный простор нашему не управляемому разумом воображению для создания этой бедной возможности, то в конечном результате окажется только, что есть некоторые *неведомые идеи* в духе бога; ибо если что я мыслю, то только это как подразумеваемое под словом «повод» в применении к богу. А это значит в конце концов сражаться уже не за *вещь*, а за имя.

#### **§76-100**

76. Существуют ли такие идеи в духе бога и можно ли им дать имя «материя», – об этом я не стану спорить. Но если вы настаиваете на понятии немыслящей субстанции или носителя протяжения, движения и других ощущаемых качеств, то для меня с очевидностью невозможно допустить, чтобы была такая вещь, потому что явно противоречиво, чтобы эти качества существовали или имели носителя в невоспринимаемой субстанции.

77. Однако, скажете вы, если даже допустить, что нет немыслящего носителя протяжения и других воспринимаемых нами качеств или акциденций, то все же, может быть, существует некоторая косная, невоспринимающая субстанция или субстрат других качеств, которые нам так же непонятны, как цвета человеку слепорожденному, потому что у нас нет соответствующего им ощущения; но если бы у нас был новый род ощущений, то возможно, что мы так же мало сомневались бы в существовании этих качеств, как слепой, ставший зрячим, сомневается в существовании света и цветов. Я отвечу, во-первых, что если то, что вы понимаете под словом «материя», есть лишь неизвестный носитель неизвестных качеств, то безразлично, существует ли подобная вещь или нет, так как она никоим образом не касается нас; и я не вижу, какую пользу может принести спор о том, о чем нам известно, ни *что*, ни *почему*.

78. Но, во-вторых, если бы у нас был новый род ощущений, то он мог бы снабдить нас только новыми идеями или ощущениями; и в таком случае мы имели бы то же самое основание отрицать их существование в невоспринимающей субстанции, какое было уже приведено относительно формы движения, цвета и т.п. Качества, как показано, суть не что иное, как *ощущения* или *идеи*, существующие лишь в воспринимающем их *духе*, и это справедливо не только о тех идеях, которыми мы теперь обладаем, но в равной мере о всех возможных идеях, каковы бы они ни были.

79. Однако вы будете настаивать на том, что если для вас даже нет основания верить в существование материи и возможности указать какое-нибудь употребление ее, или объяснить что-либо посредством нее, или даже понять, что подразумевается под этим словом, то все-таки не будет противоречием сказать, что материя существует и что эта материя есть *вообще субстанция* или *повод* для идей, хотя в действительности разобраться в этом мнении или примкнуть к определенному объяснению этих слов можно лишь с большими затруднениями. Я отвечу: употребляя слова без смысла, вы можете их сопоставлять как вам угодно, без опасения впасть в противоречие. Вы можете, например, сказать, что *дважды два равно семи*, коль скоро вы заявили, что употребляете слова этого предложения не в их обычном смысле, а для обозначения чего-то вам неизвестного. И по тому же основанию вы можете сказать, что есть косная, лишенная мысли субстанция без акциденций, которая служит поводом для наших идей. Одно предложение будет для нас столь же понятно, как и другое.

80. *Наконец*, вы скажете: а если мы откажемся от материальной субстанции и поставим вместо нее материю как неизвестное *ничто*, т.е. ни субстанцию, ни акциденцию, ни дух и ни идею, косную, немыслящую, неделимую, неподвижную, непротяженную и не существующую ни в каком месте? Ибо, скажете вы, какое-либо возражение против субстанции или повода или какого другого положительного или относительного понятия материи вовсе не имеет места, коль скоро мы примыкаем к этому *отрицательному* определению материи. Я отвечу: вы 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. Ибо в конце концов таким мне представляется результат этого определения, части которого, когда я внимательно рассматриваю их как в совокупности, так и в отдельности одна от другой, не производят, как я нахожу, на мой дух какого-либо действия или впечатления, отличного от вызываемого термином «ничто».

81. Вы, может быть, возразите, что в предыдущем определении заключается что-то, достаточно отличающее его от «ничто», а именно положительная абстрактная идея *сущности*, *бытия* или *существования*. Я признаю, конечно, что люди, притязавшие на способность образовывать абстрактные общие идеи, говорят таким образом, как будто у них имеется такая идея, которая есть, по их словам, самое абстрактное и самое общее из всех



понятий, т.е., с моей точки зрения, самое непонятное из всех. Что существует большое разнообразие духов различных порядков и дарований, способности которых и по числу, и по размеру далеко превосходят те, которыми творец моего бытия наделил меня, – этого я не вижу основания отрицать. И притязать с моей стороны определять по моей собственной, малой, ограниченной и тесной области восприятия, какие идеи неисчерпаемая сила верховного духа может запечатлеть в этих духах, было бы, конечно, величайшим безумием и дерзостью, ибо может существовать, насколько я в состоянии судить об этом, бесчисленное множество родов или ощущений, столь же отличных один от другого и от всего воспринятого мной, как цвета отличаются от звуков. Но при всей моей готовности признать ограниченность моего познания в отношении к бесконечному, могущему существовать разнообразию духов и идей тем не менее признание того, чтобы хоть один из них мог притязать на понятие о бытии или существовании, абстрагированном от *духа* и *идеи*, от восприятия и воспринимаемости, есть, я подразумеваю, полнейшее противоречие и игра словами. Теперь нам остается рассмотреть возражения, которые могут быть сделаны во имя религии.

82. Иные думают, что, хотя доводы в пользу реального существования тел, основанные на разуме, и должны быть признаны недостаточно доказательными, тем не менее Священное писание выражается настолько ясно в данном отношении, что этого вполне достаточно для убеждения каждого доброго христианина в том, что тела существуют в действительности и суть нечто большее, чем идеи, так как в Священном писании сообщается бесчисленное множество фактов, очевидно предполагающих реальность дерева и камня, гор и рек, городов и человеческих тел. На это я отвечаю, что никакое писание, священное или светское, если в нем употребляются эти или подобные слова в их обычном значении или так, чтобы они имели смысл, не испытывает опасности быть подвергнутым сомнению через наше учение. Что все эти вещи действительно существуют, что есть тела, даже телесные субстанции (если употреблять эти слова в обычном смысле), согласуется, как было показано, с нашими принципами; и различие между *вещами* и *идеями*, *реальностями* и *химерами* было отчетливо объяснено\*. И я не думаю, чтобы то, что философы называют *материей*, или существование предметов вне духа было где-либо упоминаемо в Писании.

\* §29, 30, 33, 36 и т.д.

83. Далее, есть ли внешние вещи или нет их, всеми признается, что собственное назначение слов заключается в обозначении наших понятий или вещей, поскольку они известны и восприняты; откуда явно следует, что в вышеизложенных положениях нет ничего несовместимого с правильным употреблением и значением *языка* и что речь, какого бы рода она ни была, поскольку она понятна, остается во всей своей силе. Но все это кажется настолько очевидным после того, что было столь обильно приведено в наших послылках, что бесцельно дольше останавливаться на этом.

84. Но могут возразить, что чудеса по крайней мере утратят много силы и значения вследствие наших принципов. Что мы должны думать о жезле Моисея? Не превратился ли он *действительно* в змея, или это было лишь изменением идей в духе зрителей? И можно ли предположить, что наш спаситель на брачном пиршестве в Кане ограничился таким воздействием на зрение, обоняние и вкус гостей, что вызвал в них видимость или лишь идею вина? То же самое может быть сказано о всех прочих чудесах, которые, согласно вышеизложенным принципам, должны быть рассматриваемы каждое как обман или иллюзия воображения. На это я отвечаю, что жезл был превращен в действительную змею, а вода – в действительное вино. Что это несколько не противоречит сказанному мной в иных местах, очевидно из §34 и 35. Но этот вопрос о *реальном* и *воображаемом* был уже так ясно и подробно разъяснен, что я так часто возвращался к нему, и все затруднения относительно него так легко разрешаются на основании вышеизложенного, что было бы оскорблением для понимания читателя резюмировать здесь эти разъяснения. Я замечу только, что если все присутствовавшие за столом видели, обоняли, вкушали и пили вино и испытывали его действие, то, по-моему, не может быть сомнения в его реальности; так что в сущности сомнение касательно реальности чудес имеет место с точки зрения вовсе не наших, а господствующих принципов и, следовательно, скорее *подтверждает*, чем *отрицает* то, что было сказано.

85. Покончив с возражениями, которые я старался изложить как можно яснее и придать им всю ту силу и тот вес, какие я только мог, обратимся ближайшим образом к последствиям наших положений. Некоторые из них бросаются тотчас в глаза, так как те различные затруднительные и темные вопросы, на которые потрачено много рассуждений, совершенно изгоняются из философии. «Может ли телесная субстанция мыслить», «Делима ли материя до бесконечности» и «Как она действует на дух» – эти и подобные этим вопросы во все времена давали бесчисленные занятия философам, но, завися от существования *материи*, не имеют более места при признании наших принципов. Есть много других преимуществ и для *религии*, и для *наук*, которые легко может вывести всякий из того, что предпослано, но это обнаружится яснее в дальнейшем изложении.

86. Из вышеизложенных нами начал следует, что человеческое знание естественно разделяется на две области – знание *идей* и знание *духов*; о каждой из них скажу по порядку, и, во-первых, об идеях, или немыслящих вещах. Наше познание их было чрезвычайно затемнено, запутано, направлено к самым опасным заблуждениям предположением о двойном (twofold) существовании чувственных объектов, именно: одно существование – *интеллигибельное* или существование в уме, другое – *реальное*, вне ума, вследствие чего немыслящие вещи признавались имеющими естественное существование сами по себе, отличное от их воспринимаемости духами. Это мнение, неосновательность и нелепость которого, если я не ошибаюсь, была мной доказана, открывает прямой путь к *скептицизму*, потому что, пока люди думают, что реальные вещи существуют вне духа и что их знание *реально* лишь постольку, поскольку оно

соответствует *реальным вещам*, до тех пор оказывается, что не может быть удостоверено, есть ли вообще какое-нибудь реальное знание. Ибо каким образом можно узнать, что воспринимаемые вещи соответствуют вещам невоспринимаемым или существующим вне духа?

87. Цвет, форма, движение, протяжение и т.п., рассматриваемые нами только как *ощущения* духа, вполне известны, так как в них нет ничего, что не было бы воспринимаемо. Но если на них смотреть как на знаки или изображения, относящиеся к *вещам* или *первообразам* вещей, существующим вне духа, то мы все впадаем в *скептицизм*. Мы наблюдаем только видимость, а не реальные качества вещей. Что такое протяженность, форма или движение чего-либо реально и безусловно или сами в себе, нам невозможно знать, но возможно знать лишь пропорцию или отношение их к нашим ощущениям. Вещи остаются теми же самыми, а наши идеи изменяются, и какие из этих идей представляют и представляют ли какие-либо из них истинное качество, действительно существующее в вещи, – решение этого вопроса превышает наши силы. Таким образом, насколько мы можем судить, все, что мы видим, слышим и осязаем, есть, вероятно, лишь призрак и пустая химера и никоим образом не согласуется с действительными вещами, существующими в *reipsum natura*. Весь этот скептицизм вытекает из предположения, будто существует различие между *вещами* и *идеями* и будто первые имеют бытие вне духа или существуют невоспринимаемые. Было бы легко распространиться на эту тему и показать, в какой мере аргументы, употребляемые *скептиками* во все времена, зависели от предположения внешних предметов. Но это слишком явно для того, чтобы на нем стоило настаивать.

88. Покуда мы приписываем немыслящим вещам действительное существование, отличное от их воспринимаемости, для нас не только невозможно познать с очевидностью природу какой-нибудь реальной немыслящей вещи, но даже и то, что подобная вещь существует. От этого и происходит, как мы видим, что философы не доверяют своим ощущениям и сомневаются в существовании неба и земли и всего, что они видят и осязают, и даже своих собственных тел. И после всей их тяжелой работы и борьбы мысли они вынуждены сознаться, что мы не в состоянии достигнуть самоочевидного или основанного на доказательствах познания существования ощущаемых вещей. Но вся эта сомнительность, столь путающая и смущающая ум и делающая *философию* смешной в глазах света, исчезает, если мы придадим нашим словам смысл и не будем забавляться терминами «абсолютное», «внешнее», «существовать» и т.п., выражающими мы сами не знаем что. Что касается меня, то я в той же мере могу сомневаться в своём собственном бытии, как и в бытии тех вещей, которые я действительно воспринимаю в ощущениях; было бы явным противоречием предполагать, что какой-нибудь ощущаемый предмет непосредственно воспринимается зрением или осязанием и в то же время не имеет существования в природе, так как действительное существование немыслящей вещи состоит в ее *воспринимаемости*.

89. Ничто не может иметь более важного значения для обоснования твердой системы здравого и истинного знания, могущего быть доказанным вопреки нападкам *скептицизма*, как начало исследования с объяснения того, что понимается под словами: вещь, реальность, существование; потому что тщетно станем мы спорить о реальном существовании вещей или притязать на какое-либо их познание, пока не установим прочно смысла этих слов. *Вещь*, или *сущее*, есть самое общее из всех имен; оно обнимает собой два совершенно различных и разнородных разряда, не имеющих между собой ничего общего, кроме названия, а именно *духов* и *идей*. Первые суть *деятельные, неделимые, неистребимые субстанции*, вторые – *косные, мимолетные, преходящие состояния, зависимые сущие*, которые существуют не сами по себе, но имеют носителей или существуют в духах или духовных субстанциях.

90. Идеи, запечатленные в ощущениях, суть реальные вещи или реально существуют; этого мы не отрицаем, но мы отрицаем, чтобы они были подобиями первообразов, существующих вне духа, так как действительное бытие ощущения или идеи состоит в воспринимаемости и идея не может походить ни на что иное, кроме идеи. Далее, вещи, воспринимаемые в ощущениях, могут быть названы *внешними* по отношению к их происхождению, поскольку они порождаются не изнутри самим духом, а запечатлеваются в нем духом, отличным от того, который их воспринимает. Ощущаемые предметы могут быть названы находящимися «вне духа» еще в другом смысле, а именно когда они существуют в каком-либо другом духе; так, когда я закрываю глаза, то вещи, которые я видел, могут продолжать существовать, но только в другом духе.

91. Было бы ошибкой думать, будто сказанное здесь хоть сколько-нибудь отрицает реальность вещей. Признано, согласно господствующим началам, что протяжение, движение, одним словом, все ощущаемые качества нуждаются в носителе, так как существовать сами по себе не могут. Однако соглашаются с тем, что воспринимаемые в ощущениях предметы суть не что иное, как комбинации этих качеств, и, следовательно, не могут существовать сами по себе. До этого пункта все согласны. Поэтому, отрицая, что воспринимаемые в ощущениях вещи имеют существование, независимое от субстанции или носителя, в котором они могут существовать, мы ничего не отрицаем из господствующего мнения об их *реальности* и не виновны ни в каком новшестве в этом отношении. Все разногласие состоит в том, что, по нашему мнению, немыслящие и воспринимаемые в ощущениях вещи не имеют отличного от их воспринимаемости существования и не могут поэтому существовать ни в какой другой субстанции, кроме тех непротяженных, неделимых субстанций, или *духов*, которые действуют, мыслят и воспринимают вещи, тогда как философы, согласно с мнением толпы, признают, что ощущаемые качества существуют в некоторой косной, протяженной и невоспринимающей субстанции, которую они называют *материей*, приписывая ей естественное существование, отличное от воспринимаемости каким бы то ни было духом, даже вечным духом творца,

в котором они предполагают лишь идеи созданных им телесных субстанций, если только эти субстанции вообще признаются созданными.

92. Ибо, что было показано, на основе учения о материн, или телесной субстанции, воздвигнуты были все безбожные построения атеизма и отрицания религии. Да, так трудно было для мысли понять, что материя создана из ничего, что самые знаменитые из древних философов, даже те, которые признавали бытие бога, считали материю несозданной, совечной ему. Нет надобности рассказывать о том, каким великим другом атеистов во все времена была материальная субстанция. Все их чудовищные системы до того очевидно, до того необходимо зависят от нее, что, раз будет удален этот краеугольный камень, – и все здание неминуемо развалится. Нам не к чему поэтому уделять особое внимание абсурдным учениям отдельных жалких сект атеистов.

93. Что нечестивые и суетные люди охотно соглашались с такими системами, которые благоприятствуют их склонностям, глумясь над нематериальной субстанцией и предполагая, что душа делима и так же подвержена гибели, как и тело, – с системами, которые исключают всякую свободу, ум и намерение в создании вещей и вместе с тем принимают за корень и источник всех вещей саму по себе существующую, немыслящую и бессмысленную субстанцию; что такие люди прислушиваются к тем, кто отрицает провидение, руководство со стороны верховного духа делами мира, приписывая весь ряд событий либо слепому случаю, либо роковой необходимости, вытекающей из воздействия одного тела на другое, – все это вполне естественно. И если, с другой стороны, люди лучших принципов замечают, что враги религии приписывают такое большое значение *немыслящей материи* и прилагают так много старания и искусства к тому, чтобы все свести к ней, то первые, полагаю, должны радоваться при виде того, что вторые лишились своей сильной опоры и вытеснены из той их единственной крепости, вне которой ваши эпикурейцы, гоббисты и им подобные не могут иметь тени притязания на победу и должны уступить ее быстро и легко.

94. Существование материи или вещей, невоспринимаемых, было не только главной опорой *атеистов* и *фаталистов*, но на этом же самом принципе держится *идолопоклонничество* во всех своих разнообразных формах. Если бы люди сообразили, что Солнце, Луна и звезды и все прочие чувственные предметы суть не что иное, как ощущения в их духах, не имеющие иного существования, кроме воспринимаемости, то они, без сомнения, не стали бы преклоняться перед своими собственными *идеями* и обожать их, но скорее обратили бы свое почитание к тому вечному, невидимому духу, который создал и поддерживает все вещи.

95. То же самое нелепое начало причинило христианам немало затруднений, примешиваясь к предметам нашей веры. Например, касательно воскресения сколько сомнений и возражений было возбуждено социнианами и другими? Но разве самые веские из этих возражений не зависят от предположения, будто тело может быть названо тем же самым относительно не

его формы или того, что воспринимается в ощущениях, а материальной субстанции, которая остается одной и той же под различными формами? Отбросьте эту материальную субстанцию – о тождестве которой идет весь спор – и понимайте под телом то, что понимается каждым обыкновенным простым человеком, а именно непосредственно видимое и осязаемое, составляющее лишь соединение чувственных качеств или идей, и тогда все их наиболее неопровержимые возражения сведутся на нет.

96. Материя, раз она будет изгнана из природы, уносит с собой столько скептических и безбожных построений, такое невероятное количество споров и запутанных вопросов которые были бельмом в глазу для теологов и философов; материя причиняла столько бесплодного труда роду человеческому, что если бы даже те доводы, которые мы выдвинули против нее, были признаны недостаточно доказательными (что до меня, то я их считаю вполне очевидными), то все же я уверен, что все друзья истины, мира и религии имеют основание желать, чтобы эти доводы были признаны достаточными.

97. Наряду с внешним существованием предметов восприятия другим обильным источником заблуждений и затруднений по отношению к идеальному познанию служит учение об абстрактных идеях, как оно изложено во Введении. Самые ясные вещи в мире, с которыми мы вполне освоились и которые нам совершенно известны, становятся странным образом затруднительными и непонятными, когда мы рассматриваем их абстрактно. Время, место и движение, взятые частно и конкретно, суть то, что всякий знает; но, пройдя через руки метафизика, они становятся слишком абстрактными и утонченными для понимания людей с обычными способностями. Прикажите вашему слуге ожидать вас в такое-то *время* в таком-то *месте*, и он никогда не остановится на размышлении о значении этих слов; в представлении тех частных времени, места и движения, посредством которого нужно туда идти, он не находит ни малейшего затруднения. Но если время будет взято с исключением всех тех частных действий и идей, которыми устанавливается разнообразие дня, только как непрерывность существования или продолжительность, понимаемая абстрактно, то оно, быть может, затруднит и философа в его понимании.

98. Со своей стороны, каждый раз, когда я пытался составить простую идею *времени* с абстрагированием от последовательности идей в моем духе, которое протекает единообразно и сопричастно всему сущему, я терялся и путался в безысходных затруднениях. Я вовсе не имею понятия о нем; я слышу только от других, что оно до бесконечности делимо, и их речи таковы, что возбуждают во мне странные мысли о моем существовании; так как это учение требует от каждого как безусловной необходимости мысли, признания или того, что он провел бесчисленные годы без мысли, или что он уничтожается в каждое мгновение своей жизни; и то, и другое представляется одинаково нелепым. Поэтому так как время есть ничто, если абстрагировать от него последовательность идей в нашем духе, то из этого вытекает, что продолжительность некоторого конечного духа должна быть определена по

количеству идей или действий, которые следуют друг за другом в этом духе. Отсюда вытекает явное следствие, что душа мыслит постоянно; и в самом деле, всякий, кто попытается отделить в своих мыслях или абстрагировать *существование* духа от его *мышления*, найдет, я полагаю, эту задачу нелегкой.

99. Точно так же, когда мы пытаемся абстрагировать протяжение и движение от всех других качеств и рассматривать их сами по себе, мы немедленно теряем их из виду и впадаем в большие нелепости. Отсюда проистекают странные парадоксы, вроде того, что «огонь не горяч», «стена не бела» и т.п. или что тепло и свет в предметах суть не что иное, как форма и движение. Все это зависит от двойной абстракции: во-первых, предполагается, например, что протяжение может быть абстрагировано от всех прочих осязаемых качеств и, во-вторых, что бытие протяжения может быть абстрагировано от его воспринимаемости. Но всякий, кто поразмыслит и постарается понять то, что он говорит, признает, если я не ошибаюсь, что все осязаемые качества суть равно *ощущения* и равно *реальны*, что там же, где находится протяжение, находится и цвет, т.е. в его духе, и что их первообразы могут существовать лишь в некотором другом *духе*, и что предметы ощущений суть не что иное, как эти же ощущения, соединенные, смешанные или (если можно так выразиться) сросшиеся вместе; ни один из них не может быть предположен как существующий невоспринятым. И что, следовательно, в действительности стена бела столь же, сколь и протяженна, и в том же самом смысле.

100. Что значит для какого-нибудь человека быть счастливым или для предмета – добрым, каждый полагает, что это ему известно. Но составить абстрактную идею *счастья*, отрешенную от всякого частного удовольствия, или идею *добра*, отрешенную от всего, что является добрым, – на это немногие могут притязать. Точно так же человек может быть справедлив и добродетелен, не обладая точными идеями *справедливости* и *добродетели*. Мнение, будто эти и подобные им слова выражают общие понятия, абстрагированные от всех отдельных людей и действий, по-видимому, весьма затруднило мораль и сделало учение о ней мало полезным для человечества. И в самом деле можно сделать большие успехи в школьной этике, не став от того мудрее и лучше и не приобретя знания, каким образом действовать в житейских делах с большей пользой для себя и для своих ближних, чем действовал ранее. Этого указания достаточно для обнаружения того, что учение об абстрагировании немало способствовало опустошению самой полезной части знания.

<http://e-libra.su/read/212309-traktat-o-principax-chelovecheskogo-znaniya.html>

#### **Задания:**

1. Постройте онтологическую модель в субъективно идеалистическом подходе.

2. Сравните концепцию Беркли с концепцией Протагора: человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют. Определите: онтический или онтологический анализ Вам

*предложен.*

**Вопросы для самопроверки:**

- 1. В чем субъективный идеализм Дж.Беркли?*
- 2. Почему в субъективном идеализме сомнительно объективное существование мира?*
- 3. Существует ли проблема бытия в субъективном идеализме?*
- 4. Как Беркли решает проблему единого и множественного?*
- 5. Почему данный текст можно отнести к онтологическому анализу мира?*



## ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ



Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) – немецкий философ, создатель философской системы, являющейся не только завершающим звеном в развитии немецкой классической философии, но и одной из последних всеобъемлющих систем классического новоевропейского рационализма. Гегель разработал теорию диалектики на основе философии абсолютного (объективного) идеализма. В основе всего сущего, по Гегелю, лежит Абсолютная идея – чистое мышление, абсолютный разум, мировой дух («ничья мысль ни о чем») как бесконечно законченное в себе бытие, открывающее само себя в процессе самопознания. Абсолютная идея в процессе саморазвития-самопознания проходит три ступени: 1) абсолютный дух, как он существует «в себе», или «идея в себе», составляющая предмет логики; 2) дух в своем «инобытии», как он является чем-то внешним «для себя», в качестве природы (натурфилософия Гегеля); 3) дух, достигший себя «в себе и для себя» и завершивший свое необходимое развитие (философия духа).

Человек, по Гегелю, был порожден Абсолютной идеей в процессе ее саморазвития (на третьей ступени) как некое средство, «инструмент», при помощи которого Абсолютная идея возвращается сама к себе, познавая свое содержание и пройденный ею путь. Индивидуальное сознание человека рассматривается Гегелем как несовершенное обнаружение мирового духа (всеобщего мышления). Духовное развитие индивида рассматривается как возвышение сознания со ступени на ступень до самоуспокоения в философской точке зрения. Этот путь, проходимый с психологической необходимостью каждым индивидуальным сознанием, воспроизводит все ступени самопознания мирового духа, начиная с самого примитивного предметного сознания и кончая абсолютным знанием, т.е. знанием всех форм и законов, которые управляют изнутри процессом духовного развития. Развитие человеческого духа становится сознательным самопостижением мирового духа, а потому сущность мира вещей должна быть понята из того процесса, который прошел человеческий дух, чтобы постичь собственную организацию, тождественную организации Вселенной.

\*\*\*

### Феноменология духа

#### 1. Предмет этой достоверности

Это различие сущности и примера, непосредственности и опосредствования проводим не только мы, но находим его в самой чувственной достоверности, и его надо принять в той форме, в какой оно есть в чувственной достоверности, а не так, как мы его только что определяли. Одно в ней устанавливается как простое непосредственно сущее, или как сущность, это – *предмет*, а другое – как несущественное и опосредствованное, которое в ней есть не *в себе*, а через нечто иное, это – «я», *некоторое знание*, знающее предмет только потому, что *он* есть, и могущее быть, а также и не быть. Но

предмет *есть* истинное и сущность; он *есть*, безразлично к тому, знают ли его или нет; он остается и тогда, когда его не знают; но знания нет, если нет предмета.

Таким образом, предмет следует рассматривать [выясняя вопрос], действительно ли он есть в самой чувственной достоверности в качестве такой сущности, за которую она его выдает; соответствует ли понятие о нем, что он есть сущность, тому, как он в этой достоверности наличествует. Для этого нам не нужно рефлексировать и размышлять о том, чем он мог бы быть поистине, а нужно только его рассматривать так, каков он в чувственной достоверности.

Следовательно, ей самой надо задать вопрос: *что такое «это»?* Если мы возьмем его в двойном виде его бытия, как «теперь» и как «здесь», то диалектика, которая ему присуща, получит столь же понятную форму, как и само «это». На вопрос: *что такое «теперь»?* мы, таким образом, ответим, например: «теперь» – *это ночь*. Чтобы проверить истину этой чувственной достоверности, достаточно простого опыта. Мы запишем эту истину; от того, что мы ее запишем, истина не может проиграть, как не может она проиграть от того, что мы ее сохраняем. Если мы опять взглянем на записанную истину *теперь, в этот полдень*, мы должны будем сказать, что она выдохлась.

«Теперь», которое есть ночь, *сохраняется*, это значит, что оно трактуется как то, за что оно выдается, – как нечто *исущее*; но оно оказывается, напротив, не сущим. Само «теперь», конечно, остается, но как такое «теперь», которое не есть ночь. Точно так же оно сохраняется в отношении дня, который есть теперь как такое «теперь», которое есть также и не день, т.е. как нечто *негативное* вообще. Это сохраняющееся «теперь» есть поэтому не непосредственное «теперь», а опосредствованное, ибо оно определено как некоторое остающееся и сохраняющееся «теперь» *благодаря тому*, что иное, – т.е. день и ночь, *не есть*. При этом оно все еще так же просто, как и раньше, «теперь», и в этой простоте равнодушно к тому, что еще при нем выступает в качестве примера (*bei ihm herspielt*); сколь мало ночь и день составляют его бытие, столь же мало и оно есть день и ночь; оно нисколько не затронуту этим своим инобытием. Таковую простоту, которая есть благодаря негации, не есть ни «это», ни «то», некоторое «не-это» и равным образом равнодушна к тому, есть ли оно «это» или «то», мы называем некоторым *всеобщим*; на деле, следовательно, всеобщее есть то, что истинно в чувственной достоверности.

Мы и о чувственном *высказываемся* как о чем-то всеобщем; то, что мы говорим, есть «это», т.е. *всеобщее «это»*; или: «*оно есть*», значит, – *бытие вообще*. Конечно, мы при этом *не представляем себе* всеобщее «это» или бытие вообще, но *высказываемся* о всеобщем или: мы попросту не говорим, каким мы *подразумеваем, мним* (*meinen*) его в этой чувственной достоверности. Но язык, как мы видим, правдивее: в нем мы сами непосредственно опровергаем свое *мнение* (*Meinung*); и раз всеобщее есть истина чувственной достоверности, а язык выражает только это *истинное*, то совершенно невозможно, чтобы мы когда-либо могли высказать какое-либо чувственное бытие, которое мы *подразумеваем*.

То же самое относится к другой форме «этого» – к «здесь». «Здесь» – это, например, дерево. Я поворачиваюсь, и эта истина исчезла и превратилась в противоположную: «Здесь» – это не дерево, а, скажем, дом. Само «здесь» не исчезает; но оно есть постоянно в исчезновении дома, дерева и т.д., и оно равнодушно к тому, есть ли оно дом или дерево. Следовательно, «это» опять-таки оказывается опосредствованной простотой или всеобщностью.

Так как чувственная достоверность показывает в себе самой всеобщее как истину своего предмета, то для нее, стало быть, остается в качестве ее сущности чистое бытие, но не как то, что непосредственно, а как нечто такое, для чего существенны негация и опосредствование; следовательно, не как то, что мы подразумеваем (meinen) под бытием, а бытие вместе с определением, что оно есть абстракция или чисто всеобщее; и только наше мнение (Meinung), для которого то, что истинно в чувственной достоверности, не есть всеобщее, противостоит еще этому пустому или безразличному «теперь» и «здесь».

Если мы сравним отношение, в котором сначала выступили знание и предмет, с тем отношением, в какое они вступают в этом результате, то оно оказывается обратным. Предмет, который должен был составлять то, что существенно, теперь составляет то, что несущественно в чувственной достоверности; ибо всеобщее, которым он стал, уже не такое, каким предмет должен был по существу быть для чувственной достоверности, – теперь чувственная достоверность наличествует в противоположном, а именно в знании, которое прежде составляло то, что несущественно. Ее истина – в предмете как предмете, принадлежащем мне (in meinem Gegenstande), или в мнении (Meinen): предмет есть, потому что я о нем знаю. Чувственная достоверность, таким образом, хотя и изгнана из предмета, но этим еще не устранена (aufgehoben), а только отеснена в «я»; посмотрим, что показывает нам опыт об этой ее реальности.

## 2. Субъект чувственной достоверности

Итак, сила ее истины заключается теперь в «я», в непосредственности моего видения, слышания и т.д.; исчезновение единичного «теперь» и «здесь», которое мы подразумеваем, задерживается (abgehalten) тем, что я удерживаю (fest halte) их. «Теперь» – это день, потому что я его вижу; «здесь» – это дерево, по той же причине. Но в этом отношении чувственная достоверность испытывает на себе ту же диалектику, что и в прежнем. Я, «этот», вижу дерево и утверждаю, что дерево это «здесь»; но другой «я» видит дом и утверждает, что «здесь» – это не дерево, а дом. Обе истины удостоверяются одним и тем же, а именно непосредственностью видения, а также уверенностью и заверениями обеих истин относительно их знания; но одна истина исчезает в другой.

То, что здесь не исчезает, есть «я» в качестве всеобщего, чье видение есть видение не дерева и не этого дома, а простое видение, которое, будучи опосредствовано негацией этого дома и т.д., тем самым столь же просто и равнодушно к тому, что еще может служить примером, – к дому, дереву. «Я» есть только всеобщее «я», так же как «теперь», «здесь» или «это» вообще; я

подразумеваю, конечно, некоторого *единичного «я»*, но подобно тому, как я не могу выразить словами, что я подразумеваю под «теперь», «здесь», точно так же я не могу выразить словами, что я подразумеваю под «я». Говоря «это», «здесь», «теперь» или некоторое «единичное», я говорю: *все, «эти», все «здесь», «теперь», «единичные»*; точно так же говоря «я», «этот *единичный я*», я говорю вообще: *все, «я»*; каждый есть то, что я говорю: «я», «этот *единичный я*». Если науке в качестве пробного камня, на котором она не могла бы просто удержаться, предъявляется требование – так называемую «эту вещь», или *какого-нибудь «этого человека»* дедуцировать, конструировать, априори найти, – или как бы это ни называлось, – то было бы справедливо, чтобы это требование *выразило словами*, какую «эту вещь» или какого «этого я» оно подразумевает; но выразить словами это невозможно.

### **3. Опыт чувственной достоверности**

Итак, чувственная достоверность на опыте узнает, что ее сущность – ни в предмете, ни в «я» и что непосредственность не есть непосредственность ни того, ни другого; ибо то, что я подразумеваю, есть и в том и в другом скорее нечто несущественное, а предмет и «я» суть те всеобщности, в которых не остаются или не имеются подразумеваемые мною «теперь», «здесь» и «я». Это приводит нас к тому, что устанавливаем как сущность чувственной достоверности ее самое, взятую в целом, – уже не один лишь какой-нибудь момент ее, как было в тех двух случаях, где ее реальностью должен был быть сперва предмет, противоположный «я», а потом – «я». Следовательно, только сама чувственная достоверность *в целом* придерживается себя как *непосредственности*, и тем самым исключает из себя всякое противоположение, которое имело место в предшествующем.

Таким образом, этой чистой непосредственности нет больше никакого дела до инобытия «здесь» как дерева, переходящего в некоторое «здесь», которое есть не дерево, нет больше дела до инобытия «теперь» как дня, переходящего в некоторое «теперь», которое есть ночь, или до какого-нибудь другого «я», для которого нечто другое есть предмет. Истина чистой непосредственности сохраняется как остающееся равным себе самому отношение, которое не проводит никакого различия между «я» и предметом в смысле сущности и несущности и в которое поэтому вообще не может проникнуть никакое различие. Я, «этот», утверждаю, следовательно, что «здесь» – это *дерево*, и не поворачиваюсь так, чтобы «здесь» стало для меня *не-деревом*; я не обращаю также внимания на то, что какой-нибудь *другой «я»* видит «здесь» как *не-дерево* или что я сам в другой раз принимаю «здесь» за *не-дерево* и «теперь» – за «не-день»; я есмь чистое созерцание: я про себя остаюсь при том [мнении], что «теперь» – это день, или что «здесь» – это дерево, а также не сравниваю самих «здесь» и «теперь» друг с другом, но держусь *одного* непосредственного отношения: «теперь» – это день.

Итак, раз эта достоверность более не желает подойти к нам, когда мы обращаем ее внимание на «теперь», которое есть ночь, или на «я», для которого оно есть ночь, то мы подойдем к ней и заставим ее показать нам то «теперь»,

которое утверждается. Мы должны заставить *показать* нам это «теперь»; ибо истина этого непосредственного отношения есть истина *этого* «я», который ограничивается одним «*теперь*» и одним «*здесь*». Если бы мы занялись этой истиной *позже* или находились бы *дальше* от нее, то она не имела бы никакого значения; ибо мы сняли бы непосредственность, которая существенна для нее. Поэтому мы должны занять место в том же пункте времени или пространства и заставить показать нам ее, т.е. превратить себя в то же самое «*это я*», которое обладает достоверным знанием. Итак, посмотрим, каково непосредственное, на которое нам указывают.

Показывают «*теперь*», *это «теперь»*. «*Теперь*» – оно уже перестало быть, когда его показывают; «*теперь*», которое *есть*, есть некоторое иное, не то, которое было показано, и мы видим, что «*теперь*» есть именно это «*теперь*», так как его бытие состоит в том, чтобы больше уже не быть. «*Теперь*», как нам его показывают, есть бывшее «*теперь*», и это – его истина; истины бытия у него нет. Следовательно, все же истинно то, что оно было. Но то, что и *было* (*was gewesen ist*), на деле *не есть сущность* (*kein Wesen*); *оно не есть*, а ведь дело шло о бытии.

Итак, в этом указывании мы видим только движение и следующий ход его: 1. Я указываю на «*теперь*», оно утверждается как то, что истинно; но я указываю на него как на то, *что было*, или как на нечто снятое; я снимаю первую истину и 2. Утверждаю «*теперь*» как вторую истину, что оно и *было*, что оно снято. 3. Но бывшее *не есть*; я снимаю то, что оно было или что оно снято, т.е. вторую истину, подвергаю этим негации негацию «*теперь*» (*des Jetzt*) и возвращаюсь, таким образом, к первому утверждению: что «*теперь*» есть. «*Теперь*» и указывание на «*теперь*», следовательно, таковы, что ни «*теперь*», ни указывание на «*теперь*» не есть нечто непосредственное простое, а есть некоторое движение, которому присущи различные моменты; устанавливают «*это*», но устанавливают скорее *нечто иное*, или: «*это*» снимается, а это *инобытие* или снятие первого *в свою очередь* само *снимается* и, таким образом, возвращается к первому. Но это рефлексированное в себя первое не есть совершенно то же самое, чем оно было вначале, т.е. *непосредственное*, а скорее оно есть именно нечто *рефлексированное в себя*, или нечто *простое*, которое остается в инобытии тем, что оно есть: некоторым «*теперь*», которое есть абсолютное множество «*теперь*»; и это есть подлинное «*теперь*», «*теперь*» как простой день, в котором содержится много «*теперь*», часов; такое «*теперь*» – час – точно так же составляет много минут, а это «*теперь*» – равным образом многие «*теперь*», и т.д. *Указывание*, следовательно, само есть движение, которое выражает то, что есть «*теперь*» поистине, т.е. некоторый результат или *множество «теперь»* в совокупности; и *указывать* означает узнавать на опыте, что «*теперь*» есть *всеобщее*.

*Указанное «здесь»*, на котором я задерживаюсь, есть точно так же одно из этих «*здесь*», которое на деле есть *не это «здесь»*, а некоторое, «*впереди*» и «*сзади*», некоторое «*вверху*» и «*внизу*», некоторое «*вправо*» и «*влево*». «*Вверху*» само есть точно так же это многообразное инобытие «*вверху*»,

«внизу» и т.д. «Здесь», на которое следовало указать, исчезает в других «здесь», но и эти точно так же исчезают; указанное, задержанное и остающееся есть *негативное* «это», которое есть только негативно, так как [разные] «здесь» принимаются такими, как они должны приниматься, но в нем они снимаются; оно есть простой комплекс многих «здесь». «Здесь», которое подразумевается, было бы точкой; но ее *нет*; а когда на нее указывают как на сущую, оказывается, что указывание есть не непосредственное знание, а движение – от подразумеваемого «здесь» через многие «здесь» к всеобщему «здесь», которое есть столь же простое множество «здесь», как день – простое множество «теперь».

Из этого видно, что диалектика чувственной достоверности есть не что иное, как простая история движения этой достоверности или ее опыта, и что чувственная достоверность сама есть не что иное, как только эта история. Поэтому само естественное сознание постоянно движется в направлении к этому же результату и узнает на опыте о том, что составляет истину чувственной достоверности, но только так же вновь и вновь забывает об этом и начинает движение сызнова. Поэтому вызывает удивление, когда этому опыту противопоставляется в качестве общего опыта, а также в качестве философского утверждения и даже как результат скептицизма – положение: реальность или бытие внешних вещей как «*этих*» или чувственных обладает для сознания абсолютной истиной. Такое утверждение в то же время не знает, что оно говорит, не знает, что оно высказывает обратное тому, что оно хочет сказать. Истина чувственного «*этого*» есть, мол, для сознания общий опыт: но скорее противоположное этому есть общий опыт; всякое сознание само вновь снимает такую истину, как, например, «*здесь*» – *это дерево* или «*теперь*» – *это полдень* и говорит противоположное: «*здесь*» – *это не дерево, а дом*; и то, что в этом утверждении, снимающем первое, опять-таки есть такое же утверждение чувственного «*этого*», сознание равным образом тотчас же снимает, и во всякой чувственной достоверности поистине будет на опыте узнавать только то, что мы видели, т.е. «*это*» как некоторое *всеобщее*, – противоположное тому, что, по уверению вышеназванного положения, есть общий опыт.– При этой ссылке на общий опыт позволительно, забегая вперед, принять в соображение практическую сторону. С этой точки зрения можно посоветовать тем, кто утверждает названную истину и достоверность реальности чувственных предметов обратиться в низшую школу мудрости, а именно к древним элевсинским мистериям Цереры и Вакха, и сперва изучить тайну вкушения хлеба и питья вина; ибо посвященный в эти тайны доходит до того, что не только сомневается в бытии чувственных вещей, но и отчаивается в нем, и, с одной стороны, сам осуществляет их ничтожность, а с другой стороны, видит, как ее осуществляют. Даже животные не лишены этой мудрости, а, напротив, оказываются глубочайшим образом посвященными в нее; ибо они не останавливаются перед чувственными вещами как вещами, сущими в себе, а, отчаявшись в этой реальности и с полной уверенностью в их ничтожности, попросту хватают их и пожирают; и вся природа празднует, как они, эти

откровенные мистерии, которые учат тому, что такое истина чувственных вещей.

Но и те, кто выставляет такое положение, сами говорят, согласно вышеприведенным замечаниям, прямо противоположное тому, что они подразумевают, – явление, которое, пожалуй, более всего способно навести на размышления о природе чувственной достоверности. Они говорят о наличном бытии *внешних* предметов, которые еще точнее можно определить как *действительные*, абсолютно *единичные*, всецело *личные*, *индивидуальные* вещи, из коих каждая не имеет уже абсолютно равной себе; это наличное бытие, по их мнению, обладает абсолютной достоверностью и истиной. Они подразумевают *этот* клочок бумаги, на котором я *это* пишу или, лучше сказать, написал; но они не выражают в словах того, что они подразумевают. Если они действительно хотели *выразить в словах* этот клочок бумаги, который они подразумевают, а они хотели *выразить в словах*, то это невозможно, потому что чувственное «это», которое подразумевается, *недостижимо* для языка, принадлежащего сознанию, [т.е.] в-себе-всеобщему. При действительном осуществлении попытки выразить в словах этот клочок бумаги он от этого истлел бы; те, кто начал бы описание его, не могли бы закончить это описание, а должны были бы предоставить это другим, которые в конце концов сами признали бы, что говорят о вещи, которой нет. Следовательно, они подразумевают, конечно, *этот* клочок бумаги, который здесь – совершенно иной, чем вышеупомянутый; но они говорят: «*действительные вещи, внешние или чувственные предметы, абсолютно единичные* сущности» и т.д. Это значит, они высказывают о них только *общее*; поэтому то, что называется неизреченным, есть не что иное, как неистинное, неразумное, только мнимое (das Gemeinte). – Если о чем-нибудь ничего больше не высказывается, кроме того, что оно есть *некоторая действительная вещь*, некоторый *внешний предмет*, то его высказывают только как самое всеобщее, и тем самым выражено скорее его *равенство* со всем, нежели отличие от другого. Если я говорю: «*единичная вещь*», то я равным образом говорю о ней скорее как о совершенно *всеобщем*, ибо «все» суть единичная вещь; и равным образом «*эта вещь*» есть все, что угодно. Если я ее точнее обозначаю как «*этот*» клочок бумаги, то *всякая и каждая* бумага есть *некоторый «этот»* клочок бумаги, и я во всех случаях высказал только всеобщее. Если же я захочу прийти на помощь речи, которая по своей божественной природе способна непосредственно претворять мнение в нечто обратное, превращать в «нечто иное», и таким образом даже *не давать ему слова*, – если я захочу прийти ей на помощь тем, что *укажу* на этот клочок бумаги, то я узнаю на опыте, что такое на деле истина чувственной достоверности; я указываю на него как на некоторое «*здесь*», которое есть «*здесь*» других «*здесь*», или само по себе есть *простая совокупность* многих «*здесь*», т.е. нечто всеобщее. Я его, таким образом, принимаю (ich nehme auf) как оно есть поистине (in Wahrheit), и вместо того, чтобы знать нечто непосредственное, я *воспринимаю* (ich nehme wahr).

## II. Восприятие или вещь и иллюзия

Непосредственная достоверность не принимает для себя истинного (*nimmt sich nicht das Wahre*), ибо ее истина – это всеобщее; она же хочет принять (*nehmen*) «это». Восприятие (*Wahrnehmung*), напротив, принимает как всеобщее то, что для него есть сущее. Так же, как всеобщность есть вообще принцип восприятия, точно так же всеобщности его моменты, непосредственно в нем различающиеся: «я» есть всеобщее «я», и предмет есть всеобщий предмет. Этот принцип *возник* для нас, и наше принятие восприятия не есть уже поэтому являющееся принятие, как в чувственной достоверности, а необходимое. В возникновении принципа в то же время осуществили свое становление оба момента, которые *выпадают* только в своем явлении, а именно: один момент – движение указывания, другой момент – то же движение, но как [нечто] простое; первый – процесс *восприятия*, второй – *предмет*. Предмет по существу есть то же, что и движение; движение есть развертывание и различение моментов, предмет – нахождение их в совокупности. Для нас или в себе всеобщее как принцип есть *сущность* восприятия, а по отношению к этой абстракции обе различные стороны – воспринимающее и воспринимаемое – составляют *несущественное*. Но на деле, так как и то и другое сами суть всеобщее или сущность, то оба они существенны; а так как они относятся друг к другу как противоположные, то в этом соотношении только одно может быть существенным, и различие существенного и несущественного следует распределить между ними. Одно, определенное как [нечто] простое, предмет, есть сущность, безразлично, воспринимается он или нет; процесс же восприятия как движение есть то непостоянное, которое может быть или не быть, а также то, что несущественно.

Нам нужно теперь точнее определить этот предмет и вкратце развить это определение из полученного результата; о более подробном развитии здесь речь не идет. Так как его принцип, всеобщее, в своей простоте есть *опосредствованный* принцип, то предмет должен выразить это как ему присущую природу; в силу этого он проявляет себя как *вещь, обладающая множеством свойств*. Богатство чувственного знания принадлежит восприятию, а не непосредственной достоверности, в которой оно выступало только в качестве примеров; ибо только восприятие заключает в своей сущности *негацию*, различие или многообразие.

### 1. Простое восприятие вещи

Итак «это» установлено как «не это» или как *снятое* и, следовательно, не как ничто, а как *ничто некоторого содержания*, а именно «этого». Таким образом, само чувственное еще имеется налицо, но не так как оно должно было бы быть в непосредственной достоверности, [т.е.] в качестве подразумеваемого единичного, а в качестве всеобщего или в качестве того, что определяется как свойство. Снятие проявляет свое подлинное двойное значение, которое мы видели в негативном: оно есть процесс негации и в то же время *сохранение*; ничто как ничто «этого», сохраняет непосредственность, оно даже чувственно, но есть непосредственность всеобщая. – Но бытие есть некоторое всеобщее в



силу того, что имеет в себе опосредствование или негативное; так как оно *выражает* это в своей непосредственности, оно есть *различное, определенное* свойство. Тем самым в то же время установлено *много* таких свойств, из коих каждое есть негативное свойство других. Так как они выражены в *простоте* всеобщего, то эти *определенности*, – которые, собственно говоря, суть свойства только благодаря определению, добавленному позже, – соотносятся *с самими собою, безразличны* друг к другу, каждая для себя, независимо от других. Но сама всеобщность, простая, себе самой равная, опять-таки различается и независима от этих своих определенностей; она есть чистая *среда*, в которой суть все эти определенности, следовательно, в ней как в некотором *простом* единстве *проникают* друг друга, не приходя, однако, в *соприкосновение*; ибо именно благодаря участию в этой всеобщности они равнодушны для себя. – Эта абстрактная всеобщая среда, которую можно назвать *вещностью* вообще или *чистой сущностью*, есть не что иное как «здесь» и «теперь» в том виде, в каком они оказались, т.е. как *простая совокупность* многих [«здесь» и «теперь»], но эти многие в самой *своей определенности* суть *просто всеобщие*. Эта соль есть однократно-простое (einfach) «здесь» и в то же время она многократна (vielfach): она – белая, а *также* острого вкуса, а *также* кубической формы, а *также* определенного веса и т.д. Все эти многочисленные свойства суть в некотором простом «здесь», где они, следовательно, проникают друг друга; ни у одного из них нет иного «здесь», нежели у других, но каждое из них-езде, в том же «здесь», где и другие; и в то же время, хотя они и не разъединены различными «здесь», они не воздействуют друг на друга в этом взаимном проникновении: белое не воздействует на кубическое и не изменяет его, то и другое не воздействует на остроту вкуса и т.д.; так как каждое свойство само есть простое *соотнесение себя с собою*, оно оставляет другие свойства в покое и соотносится с ними только посредством безразличного «*также*». Это «*также*», следовательно: есть само чистое всеобщее или среда, *вещность*, которая таким образом совкупляет эти свойства.

В полученном отношении впервые подмечен и развит лишь характер положительной всеобщности; но предстоит еще одна сторона, которую также необходимо принять во внимание. А именно: если бы эти многочисленные свойства были безусловно безразличны [друг к другу] и если бы они соотносились исключительно только с самими собою, они не были бы *определенными* свойствами, ибо они таковы лишь постольку, поскольку они *различаются* и *соотносятся с другими* свойствами как с противоположными. Но со стороны этого противоположения они не могут быть совокупно в простом единстве их среды, которое для них столь же существенно, как и негация; различие их, поскольку оно не равнодушное различие, а исключяющее, подвергающее иное негации, оказывается, следовательно, вне этой простой среды; и поэтому последняя есть не только некоторое «*также*», [т. е.] безразличное единство, но и «*одно*», т. е. единство *исключающее*. – «Одно» есть момент *негации*, который просто соотносится с собою и

исключает иное и благодаря которому *вещность* определена как *вещь* (Sache). В свойстве негация дана (ist) как *определенность*, составляющая непосредственно одно с той непосредственностью бытия, которая благодаря этому единству с негацией есть всеобщность; но как «одно» она освобождена от этого единства с противоположным и сама есть в себе и для себя.

В совокупности этих моментов вещь как истина восприятия (als die Wahre der Wahrnehmung) завершена, насколько необходимо развить это здесь. Она есть α) безразличная пассивная всеобщность «также» (das Auch) многих свойств или, лучше сказать, *материй*, β) она есть негация в такой же мере, как она просто есть; или: она есть «одно», исключение противоположных свойств, и γ) она есть сами многочисленные *свойства*, соотношение двух первых моментов; негация, как она соотносится с безразличной стихией и в ней распространяется в виде множества различий; точка единичности, излучающая всеобщность в среде устойчивого существования.

## 2. Противоречивое восприятие вещи

Такова вещь восприятия; и сознание определено как то, что воспринимает, поскольку эта вещь есть его предмет; оно должно только принять (nehmen) его и относиться как чистое постижение; то, что для него благодаря этому получается, есть истинное (das Wahre). Если бы при этом принятии само сознание как-нибудь действовало, оно такой прибавкой или вычетом изменяло бы истину. Так как предмет есть истинное и всеобщее, самому себе равное, сознание же есть для себя изменчивое и несущественное, то с ним может случиться, что оно неправильно постигнет предмет и впадет в иллюзию. Воспринимающее обладает сознанием возможности иллюзии; ибо во всеобщности, которая есть принцип, само инобытие непосредственно для него, но как ничтожное, снятое. Поэтому его критерий истины состоит в равенстве с самим собой, а его поведение – в том, чтобы постигать как равное с самим собой. Так как для него в то же время существует (ist) разное, то оно есть некоторое соотнесение разных моментов его постижения; но если в этом сравнении обнаруживается неравенство, то это не есть неистинность предмета (ибо он есть то, что равно себе самому), а есть неистинность процесса восприятия.

Посмотрим теперь какой опыт совершает сознание в своем действительном процессе восприятия. *Для нас* этот опыт содержится в только что данном развитии предмета и отношения к нему сознания; и он будет только развитием имеющих тут противоречий. – Предмет, который я воспринимаю (den ich aufnehme), предстает как *чистая единица*; я также замечаю (werde ich... gewahr) в нем свойство, которое *всеобщее*, а благодаря этому выходит за пределы единичности. Первое бытие предметной сущности как некоторой единицы не было, следовательно, его истинным бытием; так как *предмет* есть истинное, то неистинность относится ко мне, а постижение было неправильным. В силу *всеобщности* свойства я должен предметную сущность принимать скорее как некоторую *общность* (Gemeinschaft) вообще. Я воспринимаю, дальше, свойство как *определенное, противоположное* другому

и исключаящее его. Следовательно, на деле я неправильно постигал предметную сущность, когда я определял ее как некоторую *общность* с другими или как непрерывность, и я должен, напротив, в силу *определенности* свойства разделить непрерывность и установить сущность как исключаящее «одно». В обособленном «одном» я нахожу много таких свойств, которые не воздействуют друг на друга, а равнодушны друг к другу; следовательно, я неправильно понимал предмет, когда я постигал его как нечто *исключаящее* как прежде он был только непрерывностью вообще, так теперь он – всеобщая совокупная *среда*, в которой из множества свойств как чувственных всеобщностей каждое есть для себя и, будучи *определенным*, исключает другие.

Итак, сознание необходимо проходит опять по этому кругу, но вместе с тем проходит иначе, чем в первый раз. А именно, оно на опыте узнало относительно процесса восприятия, что результат и истинное в нем есть его растворение или рефлексия из истинного в себя самого. Тем самым определилось для сознания, каково по существу его восприятие, а именно, оно есть простое чистое постижение, а в своем достижении сознание вместе с тем рефлексится в себя из истинного. Это возвращение сознания в самого себя, непосредственно вмещающееся в чистое постижение, – ибо оно оказалось существенным для процесса восприятия, – изменяет истинное. Сознание в то же время признает эту сторону как свою и принимает ее на себя, благодаря чему, следовательно, оно получит истинный предмет чистым. – Таким образом, теперь, как это было в чувственной достоверности, в процессе восприятия имеется сторона, показывающая, что сознание оттесняется обратно в себя, но прежде всего не в том смысле, в каком это было при чувственной достоверности, [т. е.] как если бы истина восприятия относилась к сознанию, а напротив – оно признает, что неистинность, которая при этом получается, относятся к нему. Но благодаря этому признанию оно в то же время способно снять эту неистинность; оно различает свое постижение истинного от неистинности своего восприятия, исправляет неистинность, и поскольку оно само предпринимает (*vornimmt*) это исправление, истина как истина (*Wahrheit*) восприятия (*Wahrnehmen*), без сомнения, относится к сознанию. Поведение сознания, которое мы должны теперь рассмотреть, следовательно, таково, что оно уже не просто воспринимает, а сознает также свою рефлексию в себя и отделяет ее от самого простого постижения.

Итак, прежде всего я замечаю (*ich werde gewahr*) вещь как «одно» и должен удержать ее в этом истинном (*wahren*) определении; если в движении восприятия встречается что-нибудь противоречащее этому, то это следует признать моей рефлексией. В восприятии обнаруживаются также разнообразные свойства, которые кажутся свойствами вещи; однако вещь есть «одно», и относительно этого разнообразия; благодаря которому она перестает быть «одним», мы сознаем, что оно исходит от нас. Следовательно, на деле эта вещь – белая только в наших глазах, а также острая – на наш вкус, а также кубическая – на наше осязание и т. д. Все разнообразие этих сторон мы берем не из вещи, а из себя; они, таким образом, распадаются для нас соответственно

нашему глазу, совершенно отличному от языка, и т. д. Мы тем самым представляем собой всеобщую среду, в которой такие моменты обособляются и суть для себя. Благодаря тому, следовательно, что определенность – быть всеобщей средой – мы рассматриваем как нашу рефлексию, мы сохраняем равенство вещи с самой собой и ее истину, состоящие в том, что вещь есть «одно».

Но эти разнообразные стороны, которые сознание принимает на себя, определенны – каждая для себя рассматривается так, как она находится во всеобщей среде; белое есть только в противополжении черному и т. д., и вещь есть «одно» именно в силу того, что она противопоставляет себя другим [вещам]. Но она исключает из себя другие не постольку, поскольку она есть «одно», – ибо быть «одним» означает всеобщее соотнесение себя с собою, и благодаря тому, что она есть «одно», она, напротив, равна всем, – а исключает их в силу определенности. Следовательно, вещи сами суть в себе и для себя определенные вещи; они обладают свойствами, которыми они отличаются от других вещей. Так как свойство есть собственное свойство вещи или определенность, присущая ей самой, то она обладает не одним свойством. Ибо, во-первых, вещь есть истинная вещь, она есть в себе самой; а то, что в ней есть, есть в ней в качестве ее собственной сущности, а не в силу других вещей; следовательно, определенные свойства суть, во-вторых, не только в силу других вещей и для других вещей, а суть в ней самой; но они определенные свойства в ней только благодаря тому, что их несколько и они друг от друга отличаются; и в-третьих, так как они суть, таким образом, в вещности, то они суть в себе и для себя и равнодушны друг к другу. Следовательно, поистине сама вещь – белая, а также кубическая, а также острая и т. д., или: вещь есть «также» (*das Auch*), или всеобщая среда, в которой множество свойств существуют одно вне другого, не касаясь и не снимая друг друга; и вещь, принимаемая таким образом, принимается как истинное (*als das Wahre genommen*).

При этом в процессе восприятия сознание вместе с тем сознает, что оно *также* рефлектируется в себя само и что в процессе восприятия наступает момент, противоположный этому «также». Но этот момент есть *единство* вещи с самой собою, которое исключает из себя различие. Оно есть, поэтому то единство, которое сознание должно принять на себя; ибо сама вещь есть устойчивое существование *многих разных и независимых свойств*. Таким образом, о вещи говорится, что она есть белая, а также кубическая, а также острая и т. д. Но поскольку она – белая, она – не кубическая, а поскольку она – кубическая, а также белая, она – не острая, и т. д. Сведение этих свойств в «одно» принадлежит только сознанию, которое поэтому не должно допускать, чтобы они совпадали в «одно» в вещи. С этой целью оно привносит [это] «поскольку», с помощью которого оно удерживает их одно вне другого, а вещь сохраняет как «также». *Бытие «одним»* принимается сознанием на себя лишь в том строгом и собственном смысле, что то, что называлось свойством, представляется в качестве *свободной материи*. Вещь, таким образом, возведена

в подлинное «также», так как она становится собранием материй и вместо того, чтобы быть «одним», превращается в некоторую лишь охватывающую поверхность.

Если мы оглянемся на то, что сознание прежде принимало на себя и что принимает теперь, и что оно прежде приписывало вещи и что приписывает теперь, то оказывается, что оно попеременно делает как себя само, так и вещь, и тем и другим: чистым «одним», лишенным множественности, и некоторым «также», разложенным на самостоятельные материи. Сознание, следовательно, посредством этого сравнения находит, что не только его воспринимание как принятие истинного (*sein Nehmen des Wahren*) содержит в себе разнообразие постигания и ухода обратно в себя, но что больше того, само истинное, вещь, обнаруживается этим двойным способом. Таким образом, налицо опыт, говорящий о том, что вещь проявляет себя для постигающего сознания определенным способом, но что в то же время из того способа, каким она предстает сознанию, она рефлектируется в себя, или: в самой себе она заключает некоторую противоположную истину.

### **3. Движение к безусловной всеобщности и к царству рассудка**

Итак, и из этого второго образа действия в восприятии, – т. е. принимать вещь как истинное с самим собой равное, а себя – за неравное, за то, что уходит из равенства в себя, – сознание само уходит, и предмет есть для него теперь это движение в целом, прежде распределявшееся между предметом и сознанием. Вещь есть «одно», рефлексированное и себя, она есть для себя; но она есть также для чего-то другого; и притом она есть иное для себя, когда она – для другой вещи. Поэтому вещь есть для себя и также для чего-то другого – двойное разное бытие. Но она есть также «одно»; но бытие «одним» противоречит этому ее разнообразию; поэтому сознанию следовало бы опять принять на себя это сведение в «одно» и держать его отдельно от вещи. Оно, следовательно, должно было бы сказать, что вещь, поскольку она есть для себя, не есть для другого. Но самой вещи также свойственно бытие одним, как узнало сознание на опыте; вещь по существу рефлексирована в себя. Следовательно, «также», или равнодушное различие, относится, конечно, в такой же мере к вещи, как и бытие одним; но так как оба различны, то – не к одной и той же вещи, а к разным вещам: противоречие, которое вообще имеется в предметной сущности, распределяется между двумя предметами. Следовательно, вещь есть, конечно, в себе и для себя, она равна себе самой, но это единство с самой собою нарушается другими вещами; таким образом сохраняется единство вещи и в те же время сохраняется инобытие вне ее, равно как и вне сознания.

Хотя теперь противоречие предметной сущности распределено между разными вещами, все же поэтому в самой обособленной единичной вещи появляется различие. – Разные вещи установлены, следовательно, для себя; и столкновение оказывается в них столь взаимным, что каждая различается не от себя самой, а только от другой. Но тем самым каждая сама определена как нечто различенное и имеет в себе существенное различие от других [вещей]; но

вместе с тем не в том смысле, будто это есть противоположение в ней самой, а она для себя есть простая определенность, которая составляет ее существенный, отличающий ее от других [вещей] характер. Правда, так как в ней имеется разнообразие, оно на деле необходимо в ней как действительное различие многообразных свойств. Однако, так как определенность составляет сущность вещи, благодаря чему она отличается от других [вещей] и есть для себя, то эти прочие многообразные свойства суть несущественное. Таким образом, у вещи в ее единстве имеется, правда, двойное «поскольку», но неравной ценности. Благодаря этому эта противоположенность не превращается в действительное противоположение самой вещи, а поскольку вещь благодаря своему абсолютному различию приходит к противоположению, последнее имеется у нее по отношению к некоторой другой вещи вне ее. Хотя прочее многообразие также необходимо содержится в вещи, так что оно не может в ней отсутствовать, но оно для нее несущественно.

Эта определенность, которая составляет существенный характер вещи и отличает ее от всех Других [вещей], теперь определена в том смысле, что вещь благодаря этому противоположна другим [вещам], но в этой противоположности должна сохраняться для себя. Однако вещь, или для себя сущее «одно», лишь постольку такова, поскольку она не соотносится с другими [вещами] как противоположная им; ибо в этом соотношении, напротив, установлена связь с другой [вещью], а связь с другой [вещью] есть прекращение для-себя-бытия. Именно благодаря абсолютному характеру и своему противоположению она находится в отношении к другим [вещам] и по существу есть только это нахождение в отношении; но отношение есть негация ее самостоятельности, и вещь, напротив, погибает из-за своего существенного свойства.

Необходимость для сознания опыта, говорящего, что вещь погибает именно из-за определенности, которая составляет ее сущность и ее для-себя-бытие, можно вкратце, согласно простому понятию, рассматривать следующим образом. Вещь установлена как для-себя-бытие или как абсолютная негация всякого инобытия, значит, как абсолютная, только к себе относящаяся негация; но относящаяся к себе негация есть снятие себя самой, т. е. вещь имеет свою сущность в некотором ином. Фактически определение предмета, каким он оказался, ничего другого и не содержит; он должен обладать некоторым существенным свойством, составляющим его простое для-себя-бытие, но при этой простоте в нем самом должно быть также разнообразие, которое хотя и необходимо, но не должно составлять существенную определенность. Но это есть различие, которое заключается еще только в словах; несущественное, которое, однако, должно быть в то же время необходимым, само себя снимает, или: оно есть то, что только что было названо негацией самого себя.

Тем самым отпадает последнее «поскольку», отделявшее для-себя-бытие от бытия для другого; предмет (Gegenstand) в одном и том же аспекте есть скорее противоположное (Gegenteil) себе самому: он есть для себя, поскольку он есть для другого, и есть для другого, поскольку он есть для себя. Он есть для

себя, рефлексирован в себя, есть «одно»; но это бытие для себя, рефлексированность в себя, бытие «одним» установлено в некотором единстве с противоположным ему – с бытием для чего-то иного, и потому установлено только как снятое; или: это для-себя-бытие столь же несущественно, как и то, что единственно должно было быть несущественным, т. е. отношение к другому.

Предмет благодаря этому в своих чистых определенностях или в определенностях, которые должны были составлять его существенность, снят точно так же, как он в своем чувственном бытии превратился в нечто снятое. Из чувственного бытия он становится чем-то всеобщим; но это всеобщее, так как оно проистекает из чувственного, по существу обусловлено последним и потому вообще не есть подлинно себе самой равная всеобщность, а такая, которая испытывает воздействие некоторой противоположности и которая поэтому разделяется на крайности: на единичность и всеобщность, на «одно» свойств и на «также» свободных материй. Эти чистые определенности выражают, по-видимому, самое существенность, но они суть только для-себя-бытие, которое обременено бытием для чего-то иного; но так как то и другое находятся по существу в некотором единстве, то теперь имеется налицо безусловная абсолютная всеобщность, и сознание здесь впервые действительно вступает в царство рассудка.

Итак, чувственная единичность, правда, исчезает в диалектическом движении непосредственной достоверности и становится всеобщностью, но только чувственной всеобщностью. Мнение исчезло, и воспринимание берет предмет таким, каков он в себе или в качестве всеобщего вообще; единичность поэтому выступает в нем как истинная единичность, как в-себе-бытие «одного» или как рефлексированность в само себя. Но это есть еще некоторое обусловленное для-себя-бытие, рядом с которым встречается некоторое другое для-себя-бытие – всеобщность, противоположная единичности и ею обусловленная; но обе эти противоречащие крайности находятся не только рядом друг с другом, но и в одном единстве; или, другими словами, то, что обще и той и другой, [т. е.] для-себя-бытие, вообще обременено противоположностью, а это значит, что оно в то же время и не есть для-себя-бытие. Софистика воспринимания пытается спасти эти моменты от их противоречия и удержать их путем различения аспектов, с помощью «также» и «поскольку», точно так же, как она пытается, наконец, овладеть истинным, различая несущественное и некоторую ему противоположную сущность. Однако все эти уловки, вместо того чтобы не допустить иллюзии в процессе постижения, скорее сами оказываются ничтожными, и истинное, которое должно быть обретено благодаря этой логике воспринимания, оказывается противоположностью в одном и том же аспекте, и тем самым имеет своей сущностью всеобщность, лишенную различения и определения.

Эти пустые абстракции *единичности* и противоположной ей *всеобщности*, точно так же как [абстракции] *сущности*, связанной с несущественным, [абстракции] чего-то *несущественного*, которое, однако, в то

же время необходимо, суть силы, игра которых есть воспринимающий рассудок, часто называемый здравым человеческим смыслом; он, который считает себя подлинным реальным сознанием, является в процессе восприятия только игрой этих абстракций; вообще он всегда беднее всего там, где он мнит быть богаче всего. Вовлеченный в круг этих ничтожных сущностей, он бросается в объятия от одной к другой и, сопротивляясь истине тем, что он старается отстаивать и утверждать с помощью своей софистики попеременно то одно, то прямо противоположное, он мнит о философии, будто она имеет дело только с мысленными вещами. Она и действительно имеет с ними дело и признает их за чистые сущности, за абсолютные стихии и силы; но тем самым она вместе с тем познает их в их определенности и потому владеет ими, тогда как упомянутый воспринимающий рассудок (*der wahrnehmende Verstand*) принимает их за истинное (*für das Wahre nimmt*) и от одного заблуждения отсылается ими к другому. Сам он не доходит до сознания, что в нем распоряжаются такие простые сущности, а он мнит, будто всегда имеет дело с совершенно добротным материалом и содержанием, точно так же, как чувственная достоверность не знает, что пустая абстракция чистого бытия есть ее сущность; но на деле именно придерживаясь этих сущностей, рассудок проходит сквозь весь материал и все содержание; они – его опора и власть и только они составляют то, что чувственное как сущность есть для сознания, то, что определяет его отношения к нему и в чем протекает движение воспринимания и его истины. Этот процесс, [т. е.] постоянно сменяющееся определение истинного и снятие этого определения, составляет, собственно говоря, повседневную и постоянную жизнь и деятельность сознания, воспринимающего и мнящего, что оно движется в истине. В этом процессе оно неудержимо движется к результату, состоящему в одинаковом снятии всех этих существенных сущностей или определений, но в каждый отдельный момент оно сознает в качестве истинного только данную одну определенность, а затем – снова противоположную. Оно все же догадывается об их несущественности; чтобы спасти их от угрожающей опасности, оно обращается к софистике и теперь утверждает как истинное то, что оно само только что утверждало как неистинное. Тому, к чему природа этих неистинных сущностей, собственно говоря, хочет побудить этот рассудок: мысли об упомянутой всеобщности и единичности, о «также» и «одном», об упомянутой сущности, которая необходимо связана с некоторой несущественностью, и о чем-то несущественном, которое все же необходимо, – связать и тем самым снять такие мысли об этих не-сущностях – этому он противится, опираясь на «поскольку» и разные аспекты или принимая одну мысль на себя, чтобы сохранить другую отдельно и как истинную мысль. Но природа этих абстракций связывает их в себе и для себя; здравый смысл – добыча этих абстракций, которые вовлекают его в свой круговорот. Желая сообщить им истину тем, что он либо принимает их неистинность на себя, либо же называет также и иллюзию видимостью недостоверных вещей и отделяет существенное от чего-то необходимого для них, но долженствующего быть несущественным,



и отстаивает первое как их истину против второго, – всем этим он им не сохраняет их истины, а себе сообщает неистинность.

### **III. Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир**

В диалектике чувственной достоверности для сознания исчезли слышание, видение и т. д., и как воспринимание оно пришло к мыслям, которые, однако, оно впервые связывает в безусловно-всеобщем. Это безусловное само в свою очередь было бы не чем иным, как односторонней *крайностью для-себя-бытия*, если бы оно воспринималось как спокойная простая сущность, ибо в таком случае ему противостояла бы не-сущность; но соотношенное с этой последней, оно само было бы несущественно, и сознание не вышло бы из иллюзии воспринимания; однако это безусловное оказалось таким, которое из этого обусловленного для-себя-бытия ушло обратно в себя. – Это безусловное всеобщее, которое уже теперь есть истинный предмет сознания, еще остается *предметом* его; оно еще не овладело своим *понятием* как *понятием*. Между тем и другим надо проводить существенное различие; для сознания предмет ушел из отношения к другому обратно в себя и поэтому стал а *себе* понятием; но сознание для себя самого еще не есть понятие, и потому в указанном рефлексированном предмете оно не узнает себя. *Для нас* этот предмет обнаружился через движение сознания в том смысле, что сознание вплетено в его становление, и рефлексия на ту и другую сторону – одна и та же, т. е. она только одна. Но так как сознание в этом движении имело своим содержанием только предметную сущность, а не сознание как таковое, то результат для него надо усмотреть в значении предметного, и сознание – еще отступающим назад от того, что получилось в становлении, и поэтому последнее как предметное есть для него сущность.

Тем самым рассудок, правда, снял свою собственную неистинность и неистинность предмета; и то, что обнаружилось ему благодаря этому, есть понятие истинного как *в себе* сущего истинного, которое еще не есть понятие, или лишено *для-себя-бытия* сознания, и которое рассудок, не узнавая себя в этом, предоставляет ему самому. Это истинное приводит в движение свою сущность для себя самого, так что сознание не принимает участия в его свободной реализации, а только наблюдает за ней и просто постигает ее. Следовательно, сперва *мы* должны еще занять его место и быть понятием, которое развивает то, что содержится в результате; в этом развитом предмете, который предстает сознанию как нечто сущее, сознание впервые становится для себя сознанием, постигающим в понятиях.

Результатом было безусловно-всеобщее, прежде всего в том негативном и абстрактном смысле, что сознание подвергало свои односторонние понятия негации и абстрагированию, т. е. отказывалось от них. Но результат заключает в себе то положительное значение, что в нем непосредственно, как одна и та же сущность, установлено единство *для-себя-бытия* и *бытия для чего-то иного*, или абсолютная противоположность. Сперва кажется, что это касается только формы моментов в их взаимном отношении; но для-себя-бытие и для-иного-бытие есть точно так же само *содержание*, потому что противоположность в

своей истине не может иметь иной природы кроме той, которая оказалась в результате и состоит именно в том, что содержание, считавшееся в восприятии истинным, на деле принадлежит только форме и растворяется в ее единство. Это содержание вместе с тем всеобщее; не может быть другого содержания, которое в силу своего особого свойства могло бы избежать ухода обратно в эту безусловную всеобщность. Такое содержание было бы некоторым определенным способом быть для себя и относиться к другому. Однако, *бытие для себя* и *отношение вообще к другому* составляют *природу* и *сущность* этого содержания, истина коих в том, чтобы быть безусловно-всеобщим, а результат – просто всеобщ.

Но так как это безусловно-всеобщее есть предмет для сознания, то в нем выступает различие формы и содержания; и в виде содержания эти моменты выглядят так, как они впервые предстали: с одной стороны, всеобщая среда многих существующих материй, а с другой стороны, рефлексированное в себя «одно», в котором их самостоятельность уничтожена. Первая есть растворение самостоятельности вещи или пассивность, которая есть бытие для иного, второе же есть для-себя-бытие. Посмотрим, как эти моменты проявляются в безусловной всеобщности, которая составляет их сущность. Прежде всего выясняется, что благодаря тому, что они суть только в этой всеобщности, они вообще более не отделены друг от друга, а по существу суть стороны, снимающие себя в себе самих, и установлен только переход их друг в друга.

<http://e-libra.ru/read/255807-fenomenologiya-duxa-gegel.html>

**Задания:**

1. Постройте онтологическую модель в объективно идеалистическом подходе.
2. Определите основные онтологические принципы в исследовании феноменологии духа.

**Вопросы для самопроверки:**

1. В чем объективный идеализм Гегеля?
2. Какова роль диалектики сущности – не-сущности в онтологической модели объективного идеализма?
3. Что такое «для-себя-бытие»??
4. Нуждается ли объективный идеализм в выделении субстанции?
5. что означает взаимодействие определенности и неопределенности в онтологическом анализе действительности?

## ШЕЛЛИНГ ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ



Шеллинг Фридрих В.Й. (1775–1854), философ, представитель немецкой классической философии.

В течение жизни область теоретического интереса Шеллинга изменялась от изучения природы к философии Откровения. Вначале испытал сильное влияние И.Канта и Г.Фихте, затем – романтиков и Гете, позднее – немецких теологов: Беме и Баадера. Центральным понятием философии Шеллинга можно считать идею свободы, которую он последовательно в течение всей своей жизни искал сначала в природе, затем в творчестве личности и, наконец, в природе божественного творения.

Постановка вопроса о философии природы, независимой непосредственно от «Я», и разработка теории объективной продуктивной деятельности сознания делают философию Шеллинга достаточно популярной на рубеже 18–19 вв. как в среде европейских естествоиспытателей, так и немецких поэтов.

Обращаясь к анализу эстетического творчества, Шеллинг показывает, как преодолеваются противоречия теоретического и нравственного практического в искусстве. По Шеллингу, художник – это «Гений» (интеллигенция), действующий как природа. Именно в его творчестве разрешаются противоречия, неустранимые никаким иным способом. Для объяснения этого процесса Шеллинг вводит понятие интеллектуальной интуиции, которое оказывается формой самосозерцания Абсолюта, представляющего из себя тождество субъекта и объекта (тождество понимается не как совпадение субъекта и объекта, а как диалектический переход предшествующего к последующему, или свернутого к развернутому). С этого момента Шеллинг все больше переходит на позиции пантеизма неоплатоников Б.Спинозы, рассматривая бога и универсум как различные моменты становящегося тождества, в котором Вселенная есть развернутая потенция абсолютного организма и абсолютного произведения искусства.

Все это приводит Шеллинга к известному телеологизму (признанию за всем существующим логической целесообразности), при котором решение проблем обоснования идеи свободы и существования зла начинают играть решающую роль в его философской системе. Данное решение Шеллинг находит в иррационализме и теософских построениях, которые характерны для позднего периода его творчества.

\*\*\*

### *Система трансцендентальной философии*

#### § 1. Понятие трансцендентальной философии

1. Всякое знание основано на совпадении объективного и субъективного. Ибо лишат только истинное; истина же состоит в совпадении представлений с соответствующими им предметами.

2. Совокупность всего чисто объективного в нашем знании мы можем называть природой] совокупность же ... всего субъективного назовем Я или интеллигенцией. Эти два понятия противоположны друг другу. Интеллигенция

изначально мыслится как только представляющее, природа – как только представляемое, первая – как сознательное, вторая – как бессознательное. Однако в каждом знании необходимо совпадение того и другого (сознательного и того, что само по себе бессознательно); задача состоит в том, чтобы объяснить это совпадение.

3. В самом знании – поскольку я знаю – объективное и субъективное соединены таким образом, что невозможно определить, кому из них принадлежит приоритет. Здесь нет ... ни первого, ни второго, оба одновременны и едины. Когда я хочу объяснить это тождество, оно уже должно быть снято мною. Для того чтобы объяснить его, я должен – так как, кроме этих двух факторов знания, мне (в качестве принципа объяснения) ничего не дано – необходимым образом предпослать одно другому, исходить из одного, чтобы от него прийти к другому; из какого из них я буду исходить, нашей задачей не определено.

4. Следовательно, существуют только две возможности.

А. Либо мы принимаем в качестве первичного объективное и спрашиваем: как к нему присоединяется субъективное, которое с ним совпадает?

Понятие субъективного не содержится в понятии объективного, напротив, они исключают друг друга. Следовательно, субъективное должно присоединиться к объективному. В понятии природы не заключено, что существует также интеллигенция, которая ее представляет. Природа, по-видимому, существовала бы, даже если бы не было ничего, способного ее представлять. Следовательно, нашу задачу можно сформулировать и таким образом: как к природе присоединяется интеллигенция или как природа становится представляемой? В этом случае в нашей задаче природа, или объективное, принимается в качестве первичного. Такова, безусловно, задача естествознания. Что естествознание действительно – не ведая того – по крайней мере приближается к решению этой задачи, может быть показано здесь лишь в общих чертах.

Если всякое знание имеет как бы два полюса, которые предполагают и требуют друг друга, то они должны во всех науках стремиться друг к другу; поэтому необходимо должны быть две основные науки, и, исходя из одного полюса, невозможно не прийти к другому. Необходимо присущее всякому естествознанию стремление состоит, следовательно, в том, чтобы идти от природы к интеллигенции. Именно это, и ничто другое, лежит в основе стремления привести в явления природы теорию. Наивысшей степенью совершенства естествознания было бы полное одухотворение всех законов природы, которое превратило бы их в законы созерцания и мышления. Феномены (материальное) должны полностью исчезнуть; остаться должны только законы (формальное). Этим и объясняется, что, чем больше в самой природе выступает закономерность, тем более исчезает внешний покров, сами феномены становятся одухотвореннее и в конце концов совершенно перестают существовать. Оптические феномены – не что иное, как геометрия, линии которой прочерчиваются светом, а материальность самого света также весьма

неопределенна. В явлениях магнетизма уже нет и следа материальности, а от феноменов гравитации, которые даже сами естествоиспытатели считают возможным понять только как непосредственно духовное воздействие, вообще не остается ничего, кроме закона, действие которого в грандиозных масштабах представлено в механизме движения небесных тел. Совершенной была бы такая теория природы, в которой природа полностью растворилась бы в интеллигенции. Мертвые и бессознательные продукты природы суть лишь ее неудавшиеся попытки рефлексировать саму себя, а так называемая мертвая природа вообще не что иное, как не достигшая зрелости интеллигенция; поэтому в феноменах природы, хотя и бессознательно, уже сквозят проблески интеллигенции. Высшую свою цель – стать самой себе», объектом – природа достигает только посредством высшей и последней рефлексии, которая есть не что иное, как человек, или – в более общей форме – то, что мы называем посредством которого природа впервые полностью возвращается в саму себя, вследствие чего обнаруживается с очевидностью, что она изначально тождественна тому, что постигается в нас как разумное и сознательное.

Этого, вероятно, достаточно для доказательства того, что естествознанию присуща тенденция наделять природу разумом; именно в силу этой тенденции естествознание становится натурфилософией, являющейся одной из двух необходимых основных наук философии.

В. Либо в качестве первичного берется субъективное, и тогда задача заключается в том, чтобы объяснить, как к нему присоединяется объективное, которое с ним совпадает.

Если всякое знание основано на их совпадении, то задача, состоящая в том, чтобы объяснить это совпадение, несомненно, является наивысшей для всякого знания, а поскольку философия является, по общему признанию, наивысшей и главной наукой, то, несомненно, и основной задачей философии.

Однако поставленная задача требует лишь объяснения этого совпадения, оставляя совершенно неопределенным, из чего это объяснение исходит, что должно быть для него первичным и что – вторичным. Поскольку же эти противоположности необходимы друг для друга, то результат исследования должен быть одинаковым независимо от того, из чего мы будем исходить.

Считать первичным объективное и выводить из него субъективное является, как мы только что показали, задачей натурфилософии.

Следовательно, если трансцендентальная философия существует, ей остается только идти в противоположном направлении – исходить из субъективного в качестве первичного и абсолютного и выводить из него объективное. Таким образом, натурфилософия и трансцендентальная философия разделили между собой два возможных направления философии, и если всякая философия должна выводить либо интеллигенцию из природы, либо природу из интеллигенции, то трансцендентальная философия, перед которой стоит эта последняя задача, является другой необходимой основной наукой философии.

## § 2. Выводы

В предшествующем изложении мы не только дедуцировали понятие трансцендентальной философии, но и дали читателю представление о всей системе философии в целом, состоящей, как теперь стало очевидным, из двух основных наук, которые, будучи друг другу противоположны по своим принципам и направлениям, ищут и дополняют друг друга. Здесь будет дано построение не всей системы философии в целом, а только одной ее основной науки, причем сначала мы дадим ее более точную характеристику в соответствии с выведенным нами понятием.

1. Поскольку для трансцендентальной философии субъективное есть первичное единственное основание всякой реальности, единственный принцип объяснения всего остального, то она необходимо должна начинаться с общего сомнения в реальности объективного.

Подобно тому как натурфилософ в своей исключительной направленности на объективное прежде всего стремится устранить всякое вмешательство субъективного в область своего знания, так трансцендентальный философ больше всего опасается какого бы то ни было вмешательства объективного в чисто субъективный принцип знания. Средством такого устранения служит абсолютный скептицизм, не частичный, направленный лишь против обычных человеческих предубеждений и никогда не достигающий их основы, а радикальный, направленный не против отдельных предубеждений, а против предубеждения основного, с устранением которого сами собой отпадают и все остальные. Ибо помимо искусственных, привнесенных предубеждений существуют изначальные, заложенные в человека не посредством обучения или искусства, а самой природой; для всех, кроме философа, они заменяют принципы всякого знания, а тому, кто размышляет только на основании собственного опыта, служат даже критерием истины вообще.

Основное предубеждение, к которому сводятся все остальные, состоит в том, что вне нас существуют вещи; эта уверенность, которая не опирается на какие-либо основания или выводы (ибо серьезных доказательств этого не существует), но которую все-таки невозможно искоренить.

Лишь завершение системы трансцендентального идеализма приведет к пониманию необходимости натурфилософии в качестве дополнительной науки, и тогда к трансцендентальной философии перестанут предъявлять требования, которые может выполнить только натурфилософия. Доказательством обратного (*naturam furca expellas, tamen usque redibit*), претендует на непосредственную достоверность; поскольку же эта уверенность направлена на то, что совершенно от нас отлично, даже нам противоположно, так что совершенно непонятно, как оно может проникнуть в непосредственное сознание, ее можно считать только предубеждением, правда, врожденным и изначальным, но не перестающим вследствие этого быть предубеждением.

Разрешить противоречие, заключающееся в том, что суждение, которое по самой своей природе не может быть непосредственно достоверным, тем не менее слепо и без всяких оснований принимается в качестве такового, трансцендентальный философ способен, лишь исходя из предпосылки, что это

суждение скрытым образом, не будучи до сих пор осознано, не просто связано с непосредственно достоверным, а тождественно с ним, что оно и это достоверное – одно и то же. Выявить эту тождественность и будет, собственно говоря, делом трансцендентальной философии.

2. Ведь даже для обыденного разума нет ничего непосредственно достоверного, кроме положения я существую; поскольку же оно вне непосредственного сознания теряет всякий смысл, это положение есть самая индивидуальная из всех истин и абсолютное предубеждение, которое должно быть принято прежде всего, для того, чтобы нечто другое могло стать достоверным. Следовательно, положение «вне нас существуют вещи» – и будет для трансцендентального философа достоверным также лишь в силу своей тождественности с положением я существую, и достоверность первого положения также будет равна только достоверности того положения, из которого оно выводит свою.

Таким образом, трансцендентальное знание отличается от обыденного двумя особенностями.

Во-первых, тем, что для него достоверность существования внешних вещей – не более чем предубеждение, за пределы которого философ выходит, чтобы обнаружить его основания. (Трансцендентальный философ отнюдь не стремится доказать существование вещей самих по себе; в его задачу входит только показать, что считать внешние вещи действительно существующими – естественное и необходимое предубеждение.)

Во-вторых, тем, что сливающиеся в обыденном сознании положения – я существую и вне меня существуют вещи – трансцендентальный философ разделяет (предпосылает одно другому), именно для того, чтобы доказать их тождественность и действительно выявить ту непосредственную связь, которая в обыденном сознании лишь ощущается. Посредством самого акта этого разделения, если он полностью совершен, философ переходит в сферу трансцендентального рассмотрения, которое отнюдь не естественно, а искусственно по своему характеру.

3. Поскольку для трансцендентального философа лишь субъективное обладает изначальной реальностью, он делает своим непосредственным объектом только субъективное в знании; объективное станет для него объектом лишь косвенным образом, и если в обыденном знании само знание (акт знания) исчезает, будучи заслонено объектом, то в трансцендентальном знании происходит обратное – объект как таковой исчезает, будучи заслонен актом знания. Следовательно, трансцендентальное знание есть знание о знании в той мере, в какой оно чисто субъективно.

Так, например, в созерцании обыденное сознание постигает только его объективную сторону, само созерцание теряется в предмете, тогда как при трансцендентальном рассмотрении, напротив, созерцаемое лишь проступает сквозь акт созерцания. Таким образом, обыденное сознание является механизмом, в котором господствуют понятия, не различаемые, однако, в качестве понятий; трансцендентальное же мышление прерывает действие этого

механизма и, осознавая понятие как акт, возвышается до понятия понятия. В обыденной деятельности, занимаясь объектом деятельности, забывают о самой деятельности. Философствование есть также деятельность, но не только деятельность, а одновременно и постоянное созерцание себя в этой деятельности.

Таким образом, природа трансцендентального рассмотрения должна вообще состоять в том, что все то, что в любом другом мышлении, знании или деятельности оказывается вне сознания и абсолютно необъективно, здесь доводится до сознания и становится объективным; короче говоря, в постоянной самообъективации субъективного.

Искусство трансцендентального мышления и заключается в способности постоянно пребывать в этой двойственности действия и мышления.

### § 3. Предварительное деление трансцендентальной философии

Это деление предварительно потому, что принципы деления могут быть выведены лишь в самой науке.

Вернемся к понятию науки.

Трансцендентальной философии надлежит объяснить, как вообще возможно знание при условии, что субъективное принимается в нем в качестве господствующего или первичного.

Следовательно, она делает своим объектом не отдельную часть знания или особый его предмет, а само знание, знание вообще.

Между тем всякое знание сводится к известным изначальным убеждениям, или изначальным предрассудкам; их трансцендентальная философия должна свести к одному изначальному убеждению; это убеждение, из которого выводятся все остальные, выражено в первом принципе данной философии, и задача найти его означает не что иное, как найти абсолютно достоверное, которым опосредствуется вся остальная достоверность.

Деление самой трансцендентальной философии определяется теми изначальными убеждениями, из значимости которых она исходит. Эти убеждения надлежит сначала обнаружить в обыденном сознании. Если вернуться к точке зрения обыденного сознания, то окажется, что в рассудке людей глубоко укоренились следующие убеждения.

А. Что не только существует независимо от нас мир вещей, но и, более того, наши представления настолько с этими вещами совпадают, что в вещах нет ничего сверх того, что существует в наших представлениях о них. Принудительный характер наших объективных представлений объясняют тем, что вещи обладают неизменной определенностью и этой определенностью вещей опосредствованно определены и наши представления. Этим первым изначальным убеждением определена первая задача философии: объяснить, каким образом представления могут абсолютно совпадать с совершенно независимо от них, существующими вещами. Поскольку на допущении, что вещи именно таковы, какими мы их представляем, и что мы» в самом деле познаем вещи такими, каковы они сами по себе, основана возможность всякого опыта (ибо что стало бы с опытом и какова была бы, например, судьба



физики без предпосылки об абсолютной тождественности бытия и явления), то решение этой задачи относится к области теоретической философии, которой надлежит исследовать возможность опыта.

В. Второе столь же изначальное убеждение состоит в том, что представления, возникающие в нас без необходимости, посредством свободы, могут переходить из мира мысли в действительный мир и обретать объективную реальность.

Это убеждение противоположно первому. Первое гласит: предметы определены неизменно, а посредством них наши представления; второе гласит: предметы изменчивы, причем причиной этого изменения служат представления в нас. Согласно первому убеждению, совершается переход из действительного мира в мир представлений, или определение представления посредством объективного, согласно второму – переход из мира представлений в действительный мир, или определение объективного посредством (свободно возникшего) представления в нас.

Этим вторым убеждением определена вторая проблема: каким образом объективное может быть изменено посредством того, что только мыслится, причем изменено так, что оно полностью совпадет с мыслимым.

Так как на этой предпосылке основана возможность всякой свободной деятельности, то решение этой задачи относится к области практической философии.

С. Эти две проблемы вовлекают нас в противоречие. В требует господства мысли (идеального) над чувственным миром; однако как это возможно, если (согласно А) представление уже в самом своем возникновении рабски подчинено объективному? И наоборот, если действительный мир есть нечто, от нас совершенно независимое, с чем (как со своим прообразом) должно сообразоваться наше представление (согласно А), то непонятно, как действительный мир в свою очередь может соответствовать возникающим в нас представлениям (согласно В). Одним словом, обретая теоретическую достоверность, мы утрачиваем практическую, обретая практическую – утрачиваем достоверность теоретическую; истина в нашем познании и реальность в нашем волнении одновременно существовать не могут.

Это противоречие должно быть разрешено, если вообще существует философия, и решение этой проблемы или ответ на вопрос, как можно одновременно мыслить представления сообразующимися с предметами, а предметы – сообразующимися с представлениями, является не первой, но высшей задачей трансцендентальной философии.

Нетрудно понять, что эта проблема не может быть решена ни теоретической, ни практической философией, а только философией более высокой, которая служила бы – соединяющим звеном между ними и, не будучи ни чисто теоретической, ни чисто практической, явилась бы той и другой одновременно.

Понять, каким образом объективный мир сообразуется с представлениями в нас, а представления в нас – с объективным миром, было бы невозможно,

если бы между двумя мирами, идеальным и реальным, не существовало предустановленной гармонии. Однако сама эта предустановленная гармония была бы невысказана, если бы деятельность, посредством которой производится объективный мир, не была изначально тождественна той, которая находит свое выражение в волнении и наоборот.

В волнении, безусловно, находит свое выражение продуктивная деятельность; свободное действие всегда продуктивно, но продуктивно сознательно. Если предположить, что две этих деятельности в принципе должны быть едины, что одна и та же деятельность в свободном действии продуктивна сознательно, в продуцировании же мира продуктивна бессознательно, то упомянутая предустановленная гармония действительно существует, и противоречие устранено.

Если предположить, что все обстоит именно таким образом, то изначальное тождество той деятельности, которая производит мир, и той, которая находит свое выражение в волнении, предстанет в продуктах первой, и эти продукты должны будут являть собой продукты деятельности сознательной и бессознательной одновременно.

Тогда природа как целое и в своих отдельных продуктах предстанет сознательным творением и вместе с тем продуктом самого слепого механизма; она целесообразна, не будучи объяснима в своей целесообразности. Философия, занимающаяся целями природы, или телеология, и есть, следовательно, та область, где теоретическая и практическая философия объединяются.

Д. До сих пор мы лишь вообще постулировали тождество бессознательной деятельности, создавшей природу, и деятельности сознательной, выражающейся в волнении, не решая вопрос, к какой области относится принцип этой деятельности – к природе или к нам.

Однако систему знания можно считать законченной только в том случае, если она возвращается к своему принципу. Следовательно, трансцендентальная философия была бы завершена лишь в том случае, если бы упомянутое тождество – высшее решение ее проблемы – можно было бы обнаружить в ее принципе (в Я).

Тем самым постулируется, что эта одновременно сознательная и бессознательная деятельность обнаруживается в субъективном, в самом сознании.

Подобной деятельностью является лишь деятельность эстетическая, и каждое произведение искусства может быть понято только как ее продукт. Следовательно, идеальный мир искусства и реальный мир объектов суть продукты одной и той же деятельности; сочетание двух деятельностей (сознательной и бессознательной), будучи бессознательным, создает действительный мир, сознательное – оно создает мир эстетический.

Объективный мир есть лишь изначальная, еще не осознанная поэзия духа; общим органом философии, замковым камнем всего ее свода, является философия искусства.

#### § 4. Орган трансцендентальной философии

1. Единственный непосредственный объект трансцендентального рассмотрения есть субъективное; следовательно, единственный орган философствования такого рода есть внутреннее чувство, а объект его таков, что не может даже, подобно объекту математики, стать объектом внешнего созерцания. Впрочем, объект математики столь же не существует вне знания, как объект философии. Все бытие математики полностью основано на созерцании, она и существует только в созерцании, но само это созерцание внешнее. К тому же математик всегда имеет дело не посредственно с созерцанием (конструкцией), но только с результатом конструирования, что, конечно, может быть изображено внешне; философ же исследует только акт самой конструкции, абсолютно внутренний по своему характеру. Более того, объекты трансцендентальной философии вообще существуют лишь постольку, поскольку они свободно продуцируются. К этому продуцированию нельзя принудить наподобие того, как посредством внешнего изображения математической фигуры можно принудить к ее внутреннему созерцанию. Так же как существование математической фигуры основано на внешнем чувстве, вся реальность философского понятия основана исключительно на внутреннем чувстве. Объект этой философии – не что иное, как действие интеллигенции по определенным законам. Это действие может быть понято только путем собственного непосредственного внутреннего созерцания, а оно в свою очередь возможно лишь посредством продуцирования. Но более того, в философствовании мы всегда являем собой не только объект, но одновременно и субъект рассмотрения; следовательно, для понимания философии необходимы два условия: во-первых, находиться в состоянии непрестанной внутренней деятельности, в процессе постоянного продуцирования изначальных актов интеллигенции; во-вторых, пребывать в состоянии постоянного рефлексирования этой деятельности – одним словом, быть одновременно созерцаемым (производимым) и созерцающим.

3. Посредством этой постоянной двойственности продуцирования и созерцания объектом должно стать и то, что уже ничем больше не рефлексировается. В дальнейшем мы докажем – здесь это невозможно, – что рефлексирование абсолютно бессознательного и необъективного возможно лишь посредством эстетического акта воображения. Однако уже из того, что было доказано здесь, очевидно, что философия всегда продуктивна. Следовательно, философия, подобно искусству, основывается на способности производить, и различие их состоит лишь в различной направленности производящей силы. Ибо если в искусстве она направлена вовне, чтобы подвергнуть рефлексии бессознательное с помощью своих продуктов, то в философии она направлена внутрь, чтобы подвергнуть его рефлексии в интеллектуальном созерцании. Следовательно, подлинное чувство, посредством которого должна постигаться философия этого рода, есть чувство эстетическое и именно поэтому истинным органом философии является философия искусства

Из обыденной действительности нас выводят лишь два пути – поэзия, перемещающая нас в идеальный мир, и философия, заставляющая исчезнуть перед нашим взором реальный мир. Непонятно, почему склонность к философии должна быть более распространена, чем склонность к поэзии, особенно среди людей того типа, которые то ли в результате перегруженности памяти (ибо ничто столь непосредственно не убивает продуктивность, как это свойство), то ли в результате мертвого умозрения, уничтожающего всякое воображение, полностью утратили орган эстетического восприятия.

4. Нет никакой необходимости останавливаться на таких общих местах, как чувство истины и полное отсутствие озабоченности в отношении полученных в этой связи выводов, хотя невольно возникает вопрос, какое же убеждение может вообще еще быть священным для того, кто ставит под сомнение наиболее достоверное (что вещи существуют вне нас). Обратимся лучше еще раз к так называемым притязаниям обыденного рассудка.

Обыденный рассудок может притязать в вопросах философии лишь на то, на что притязает всякий исследуемый предмет, – на то, чтобы он был полностью объяснен.

Речь идет совсем не о том, чтобы доказать, будто то, что он считает истинным, действительно является таковым, а только о том, чтобы выявить неизбежность его иллюзий. Притом остается в силе утверждение, что объективный мир принадлежит к числу тех необходимых ограничений, которые делают возможным самосознание («я существую»); обыденный рассудок должен удовлетвориться тем, что из этого утверждения выводится необходимость и его воззрения.

Для этого необходимо не только выявить внутреннюю побудительную причину нашей духовной деятельности, которая раскрывает механизм неизбежности представления, но и показать, какая особенность нашей природы с необходимостью ведет к тому, что обладающее реальностью только в нашем созерцании посредством рефлексии превращается для нас в нечто, существующее вне нас.

Подобно тому как естествознание, одухотворяя законы природы и превращая их в законы интеллигенции, или присоединяя к материальному формальное, выводит из реализма идеализм, так трансцендентальная философия выводит реализм из идеализма, материализуя законы интеллигенции и превращая их в законы природы, или присоединяя к формальному материальное.

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000398/st000.shtml>

*Система трансцендентального идеализма. 1800. //Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. Т. 1.– М.: Мысль, 1987.– 637 с.– (Филос. Наследие. Т.102)*

**Задания:**

1. Постройте трансцендентальную онтологическую модель.
2. Воспроизведите диалектику Я и природы в концепции Шеллинга.

**Вопросы для самопроверки:**

1. Почему подобные онтологические модели называют трансцендентальными?
2. Чем концепция Шеллинга принципиально отлична от онтологии Канта и Фихте?
3. Что такое трансцендентальный субъект в онтологической модели?
4. Как объективный мир соотносится с представлениями в нас согласно этой онтологической модели?
5. Почему субъективное есть единственное первичное основание всякой реальности?

## ПЛАТОН



Платон (427 – 347 гг. до н.э.) – великий древнегреческий мыслитель, создатель первой философской системы объективного идеализма. Большая часть трудов Платона написана в форме диалогов, где главным действующим лицом является его учитель – Сократ, устами которого Платон формулирует свое идеалистическое учение.

Учение о человеке является важной составной частью идеалистической философии Платона. По Платону, истинным, первичным бытием является не обычный, чувственно воспринимаемый мир, а сверхчувственный «мир идей» – мир вечных, неизменных, самотождественных, неделимых, существующих самостоятельно духовных сущностей. Чувственно воспринимаемый мир – «мир вещей», является «промежуточным» между миром идей (истинным бытием) и материей (небытием), поэтому является лишь «кажущимся, неподлинным бытием»; в нем все изменчиво, преходяще, непрочно, смертно, несовершенно. Мир вещей возникает в результате воплощения идей в материю.

Человек, по Платону, есть соединение души и тела, при руководящей роли в этом союзе души. Душа есть «посредник» между миром идей и миром вещей. Душа более совершенна, чем тело; она является носителем истины, блага и всего ценного в человеке. Поэтому тело не может быть признано равноценным с душой; тело подчинено душе, и душа становится сущностью человека. Человек – это душа, владеющая телом. Душа человеческая, согласно Платону, бессмертна, перевоплощается из тела в тело и существует прежде, чем она вступает в соединение с каким бы то ни было телом; в своем первоначальном виде она составляет часть мирового духа и пребывает в блаженном созерцании истинно сущего в царстве вечных и неизменных «идей». Поэтому природа души сродни природе «идей» и когда душа ведет исследование сама по себе, в чистом размышлении и не встречает препятствий, она «направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно». В то же время, будучи самым движением, душа есть нечто подвижное. Но именно поэтому она лишь в высшей степени *подобна* «идеям», но не полностью им тождественна. Она лишь «причастна» свободному от условий времени и не зависящему от изменений бытию. Одновременно она причастна также и становлению чувственного мира вещей. Высшая природа души у Платона дана в сращении с чувственными склонностями, а эти склонности направлены на преходящее и наполняют душу «множеством зол». Однако душа человеческая способна к развитию и может «окрыляться». По Платону, человек «обладает силой подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности».

\*\*\*

### Диалог «Тимей»

*Критий.* Я расскажу то, что слышал как древнее сказание из уст человека, который сам был далеко не молод. Да, в те времена нашему деду было, по собственным его словам, около девяноста лет, а мне – самое большее десять.

Мы справляли тогда как раз праздник Куреотис на Апатуриях, и по установленному обряду для нас, мальчиков, наши отцы предложили награды за чтение стихов. Читались различные творения разных поэтов, и в том числе многие мальчики исполняли стихи Солона, которые в то время были еще новинкой. И вот один из членов фратрии, то ли впрямь по убеждению, то ли думая сделать приятное Критию, заявил, что считает Солона не только мудрейшим во всех прочих отношениях, но и в поэтическом своем творчестве благороднейшим из поэтов. А старик – помню это, как сейчас, – очень обрадовался и сказал, улыбнувшись: «Если бы, Аминандр, он занимался поэзией не урывками, но всерьез, как другие, и если бы он довел до конца сказание, привезенное им сюда из Египта, а не был вынужден забросить его из-за смут и прочих бед, которые встретили его по возвращении на родину, я полагаю, что тогда ни Гесиод, ни Гомер, ни какой-либо иной поэт не мог бы превзойти его славой». «А что это было за сказание, Критий?» – спросил тот. «Оно касалось, – ответил наш дед, – величайшего из деяний, когда-либо совершенных нашим городом, которое заслуживало бы стать и самым известным из всех, но по причине времени и гибели совершивших это деяние рассказ о нем до нас не дошел». «Расскажи с самого начала, – попросил Аминандр, – в чем дело, при каких обстоятельствах и от кого слышал Солон то, что рассказывал как истинную правду?» «Есть в Египте, – начал наш дед, – у вершины Дельты, где Нил расходится на отдельные потоки, ном, именуемый Саисским; главный город этого нома – Саис, откуда, между прочим, был родом царь Амасис. Покровительница города некая богиня, которая по-египетски зовется Нейт, а по-эллинически, как утверждают местные жители, это Афина: они весьма дружественно расположены к афинянам и притязают на некое родство с последними. Солон рассказывал, что, когда он в своих странствиях прибыл туда, его приняли с большим почетом; когда же он стал расспрашивать о древних временах самых сведущих среди жрецов, ему пришлось убедиться, что ни сам он, ни вообще кто-либо из эллинов, можно сказать, почти ничего об этих предметах не знает. Однажды, вознамерившись перевести разговор на старые предания, он попробовал рассказать им наши мифы о древнейших событиях – о Форонее, почитаемом за первого человека, о Ниобе и о том, как Девкалион и Пирра пережили потоп; при этом он пытался вывести родословную их потомков, а также исчислить по количеству поколений сроки, истекшие с тех времен. И тогда воскликнул один из жрецов, человек весьма преклонных лет: «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!» «Почему ты так говоришь?» – спросил Солон. «Все вы юны умом, – ответил тот, – ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени. Причина же тому вот какая. Уже были и еще будут многократные и различные случаи гибели людей, и притом самые страшные – из-за огня и воды, а другие, менее значительные, – из-за тысяч других бедствий. Отсюда и распространенное у вас сказание о Фазтоне, сыне Гелиоса, который будто бы некогда запряг отцовскую колесницу, но не смог направить ее по отцовскому

пути, а потому спалил все на Земле и сам погиб, испепеленный молнией. Положим, у этого сказания облик мифа, но в нем содержится и правда: в самом деле, тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от великого пожара. В такие времена обитатели гор и возвышенных либо сухих мест подвержены более полному истреблению, нежели те, кто живет возле рек или моря; а потому постоянный наш благодетель Нил избавляет нас и от этой беды, разливаясь. Когда же боги, творя над Землей очищение, затопляют ее водами, уцелеть могут волопасы и скотоводы в горах, между тем как обитатели ваших городов оказываются унесены потоками в море, но в нашей стране вода ни в такое время, ни в какое-либо иное не падает на поля сверху, а, напротив, по природе своей поднимается снизу. По этой причине сохраняющиеся у нас предания древнее всех, хотя и верно, что во всех землях, где тому не препятствует чрезмерный холод или жар, род человеческий неизменно существует в большем или меньшем числе. Какое бы славное или великое деяние или вообще замечательное событие ни произошло, будь то в нашем краю или в любой стране, о которой мы получаем известия, все это с древних времен запечатлевается в записях, которые мы храним в наших храмах; между тем у вас и прочих народов всякий раз, как только успеет выработаться письменность и все прочее, что необходимо для городской жизни, вновь и вновь в урочное время с небес низвергаются потоки, словно мор, оставляя из всех вас лишь неграмотных и неученых. И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей стране или у вас самих. Взять хотя бы те ваши родословные. Солон, которые ты только что излагал, ведь они почти ничем не отличаются от детских сказок. Так, вы храните память только об одном потопе, а ведь их было много до этого; более того, вы даже не знаете, что прекраснейший и благороднейший род людей жил некогда в вашей стране. Ты сам и весь твой город происходите от тех немногих, кто остался из этого рода, но вы ничего о нем не ведаете, ибо их потомки на протяжении многих поколений умирали, не оставляя никаких записей и потому как бы немотствуя. Между тем, Солон, перед самым большим и разрушительным наводнением государство, ныне известное под именем Афин, было и в делах военной доблести первым, и по совершенству своих законов стояло превыше сравнения; предание приписывает ему такие деяния и установления, которые прекраснее всего, что нам известно под небом». Услышав это, Солон, по собственному его признанию, был поражен и горячо упрашивал жрецов со всей обстоятельностью и по порядку рассказать об этих древних афинских гражданах. – Жрец ответил ему: «Мне не жаль, Солон; я все расскажу ради тебя и вашего государства, но прежде всего ради той богини, что получила в удел, взрастила и воспитала как ваш, так и наш город. Однако Афины она основала на целое тысячелетие раньше, восприняв ваше семя от Геи и Гефеста, а этот наш город – позднее. Между тем древность наших городских установлений определяется по священным записям в восемь тысячелетий. Итак, девять тысяч лет назад жили эти твои сограждане, и чьих



законах и о чьем величайшем подвиге мне предстоит вкратце тебе рассказать; позднее, на досуге, мы с письменами в руках выясним все обстоятельнее и по порядку. Законы твоих предков ты можешь представить себе по здешним: ты найдешь ныне в Египте множество установлений, принятых в те времена у вас, и прежде всего сословие жрецов, обособленное от всех прочих, затем сословие ремесленников, в котором каждый занимается своим ремеслом, ни во что больше не вмешиваясь, и, наконец, сословия пастухов, охотников и земледельцев; да и воинское сословие, как ты, должно быть, заметил сам, отделено от прочих, и членам его закон предписывает не заботиться ни о чем, кроме войны. Добавь к этому, что снаряжены наши воины щитами и копьями, этот род вооружения был явлен богиней, и мы ввели его у себя первыми в Азии, как вы – первыми в ваших землях. Что касается умственных занятий, ты и сам видишь, какую заботу о них проявил с самого начала наш закон, исследуя космос и из наук божественных выводя науки человеческие, вплоть до искусства гадания и пекущегося о здоровье искусства врачевания, а равно и всех прочих видов знания, которые стоят в связи с упомянутыми. Но весь этот порядок и строй богиня еще раньше ввела у вас, устроив ваше государство, а начала она с того, что отыскивала для вашего рождения такое место, где под действием мягкого климата вы рождались бы разумнейшими на Земле людьми. Любя брани и любя мудрость, богиня избрала и первым заселила такой край, который обещал породить мужей, более кого бы то ни было похожих на нее самое. И вот вы стали обитать там, обладая прекрасными законами, которые были тогда еще более совершенны, и превосходя всех людей во всех видах добродетели, как это и естественно для отпрысков и питомцев богов. Из великих деяний вашего государства немало таких, которые известны по нашим записям и служат предметом восхищения; однако между ними есть одно, которое превышает величиной и доблестью все остальные. Ведь по свидетельству наших с записей, государство ваше положило предел дерзости несметных воинских сил, отправлявшихся на завоевание всей Европы и Азии, а путь державших от Атлантического моря. Через море это в те времена возможно было переправиться, ибо еще существовал остров, лежавший перед тем проливом, который называется на вашем языке Геракловыми столпами. Этот остров превышал своими размерами Ливию и Азию, вместе взятые, и с него тогдашним путешественникам легко было перебраться на другие острова, а с островов – на весь противоположащий материк, который охватывал то море, что и впрямь заслуживает такое название (ведь море по эту сторону упомянутого пролива является всего лишь заливом с узким проходом в него, тогда как море по ту сторону пролива есть море в собственном смысле слова, равно как и окружающая его земля воистину и вполне справедливо может быть названа материком). На этом-то острове, именовавшемся Атлантидой, возникло удивительное по величине и могуществу царство, чья власть простиралась на весь остров, на многие другие острова на часть материка, а сверх того, по эту сторону пролива они овладели Ливией вплоть до Египта и Европой вплоть до Тиррении. И вот вся эта сплоченная мощь была брошена на то, чтобы одним

ударом ввергнуть в рабство и ваши и паши земли и все вообще страны по эту сторону пролива. Именно тогда, Солон, государство ваше явило всему миру блистательное доказательство своей доблести и силы: всех превосходя твердостью духа и опытностью в военном деле, оно сначала встало во главе эллинов, по из-за измены союзников оказалось предоставленным самому себе, в одиночестве встретилось с крайними опасностями и все же одолело завоевателей и воздвигло победные трофеи. Тех, кто еще не был поработан, оно спасло от угрозы рабства; всех же остальных, сколько ни обитало нас по эту сторону Геракловых столпов, оно великодушно сделало свободными. Но позднее, когда пришел срок для невиданных землетрясений и наводнений, за одни ужасные сутки вся ваша воинская сила была поглощена разверзнувшейся землей; равным образом и Атлантида исчезла, погрузившись в пучину. После этого море в тех местах стало вплоть до сего дня несудоходным и недоступным по причине обмеления, вызванного огромным количеством ила, который оставил после себя осевший остров»...

*Тимей.* ...Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле. Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно. Далее, если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным. А как же всеобъемлющее небо? Назовем ли мы его космосом или иным именем, которое окажется для него самым подходящим, мы во всяком случае обязаны поставить относительно него вопрос, с которого должно начинать рассмотрение любой вещи: было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из некоего начала? Оно возникло, ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы и, воспринимаясь в результате ощущения мнением, оказываются возникающими и порождаемыми. Но мы говорим, что все возникшее нуждается для своего возникновения в некоей причине. Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать. И все же поставим еще один вопрос относительно космоса: взирая на какой первого образ работал тот, кто его устраивал, – на тождественный и неизменный или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос – прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург – наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому

с помощью рассудка и разума. Если это так, то в высшей степени необходимо, чтобы этот космос был образом чего-то. Но в каждом рассуждении важно избрать сообразное с природой начало. Поэтому относительно изображения и первообраза надо принять вот какое различие: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет. О непреложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым; в той мере, в какой оно может обладать неопровержимостью и бесспорностью, ни одно из этих свойств не может отсутствовать. Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно. Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере. А потому не удивляйся, Сократ, что мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего...

Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому. Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса было бы, пожалуй, вернее всего. Итак, пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто по возможности не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим; между тем размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения. Коль скоро это так, мы сейчас же должны поставить другой вопрос: что же это за живое существо, по образцу которого устроитель устроил космос? Мы не должны унижать космос, полагая, что дело идет о существе некоего частного вида, ибо подражание неполному никоим образом не может быть прекрасным. Но предположим, что было такое [живое существо], которое объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части, и что оно было тем образцом, которому более всего

уподобляется космос, ведь как оно вмещает в себе все умопостигаемые живые существа, так космос дает в себе место нам и всем прочим видимым существам. Ведь бог, пожелавши возможно более уподобить мир прекраснейшему и вполне совершенному среди мыслимых предметов, устроил его как единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа в себе самом. Однако правы ли мы, говоря об одном небе, или вернее было бы говорить о многих, пожалуй, даже неисчислимо многих? Нет, оно одно, коль скоро оно создано в соответствии с первообразом. Ведь то, что объемлет все умопостигаемые живые существа, не допускает рядом с собою иного; в противном случае потребовалось бы еще одно существо, которое охватывало бы эти два и частями которого бы они оказались, и уже не их, но его, их вместившего, вернее было бы считать образцом для космоса. Итак, дабы произведение было подобно всесовершенному живому существу в его единственности, творящий не сотворил ни двух, ни бесчисленного множества космосов, лишь одно это единородное небо, возникши, пребывает и будет пребывать. Итак, телесным, а потому видимым и осязаемым – вот каким надлежало быть тому, что рождалось. Однако видимым ничто не может стать без участия огня, а осязаемым – без чего-то твердого, твердым же ничто не может стать без земли. По этой причине бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли. Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь. Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция, ибо, когда из трех чисел – как кубических, так и квадратных – при любом среднем числе первое так относится к среднему, как среднее к последнему, и соответственно последнее к среднему, как среднее к первому, тогда при перемещении средних чисел на первое и последнее место, а последнего и первого, напротив, на средние места выяснится, что отношение необходимо остается прежним, а коль скоро это так, значит, все эти числа образуют между собой единство. При этом, если бы телу Вселенной надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его самого с крайними. Однако оно должно было стать трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два. Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде. Так он сопряг их, построив из них небо, видимое и осязаемое. На таких основаниях и из таких составных частей числом четыре родилось тело космоса, упорядоченное благодаря пропорции, и благодаря этому в нем возникла дружба, так что разрушить его самотождественность не может никто, кроме лишь того, кто сам его сплотил. При этом каждая из четырех частей вошла в состав космоса целиком: устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы. Он имел

в виду, во-первых, чтобы космос был целостным и совершеннейшим живым существом с совершенными же частями; далее, чтобы космос оставался единственным и чтобы не было никаких остатков, из которых мог бы родиться другой, подобный, и, наконец, чтобы он был недряхлающим и непричастным недугам. Устроителю пришло на ум, что, если тело со сложным составом будет извне окружено теплом, холодом и другими могучими силами, то, в недобрый час на него обрушиваясь, они его подточат, ввергнут в недуги и дряхление и принудят погибнуть. По такой причине и согласно такому усмотрению он построил космос как единое целое, составленное из целостных же частей, совершенное и непричастное дряхлению и недугам. Очертания же он сообщил Вселенной такие, какие были бы для нее пристойны и ей сродны. В самом деле, живому существу, которое должно содержать в себе все живые существа, подобают такие очертания, которые содержат в себе все другие. Итак, он путем вращения округлил космос до состояния сферы, поверхность которой повсюду равно отстоит от центра, то есть сообщил Вселенной очертания, из всех очертаний наиболее совершенные и подобные самим себе, а подобное он нашел в мириады раз более прекрасным, чем неподобное. Всю поверхность сферы он вывел совершенно ровной, и притом по различным соображениям. Так, космос не имел никакой потребности ни в глазах, ни в слухе, ибо вне его не осталось ничего такого, что можно было бы видеть или слышать. Далее, его не окружал воздух, который надо было бы вдыхать. Равным образом ему не было нужды в каком-либо органе, посредством которого он принимал бы пищу или извергал обратно уже переваренную: ничто не выходило за его пределы и не входило в него откуда бы то ни было, ибо входить было нечему. [Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо. Что касается рук, то не было никакой надобности что-то брать ими или против кого-то обороняться, и потому он счел излишним прилаживать их к телу, равно как и ноги или другое устройство для хождения. Ибо такому телу из семи родов движения он уделил соответствующий род, а именно тот, который ближе всего к уму и разумению. Поэтому он заставил его единообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом, а остальные шесть родов движения были устранены, чтобы не сбивать первое. Поскольку же для такого круговращения не требовалось ног, он породил [это существо] без голеней и без стоп. Весь этот замысел вечносущего бога относительно бога, которому только предстояло быть, требовал, чтобы тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел. В его центре построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне. Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, одно единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием

самого себя и содружеством с самим собой. Предоставив космосу все эти преимущества, [демиург] дал ему жизнь блаженного бога. Если мы в этом нашем рассуждении только позднее попытаемся перейти к душе, то это отнюдь не означает, будто и бог построил ее после [тела], ведь при сопряжении их он не дал бы младшему [началу] главенства над старшим. Это лишь мы, столь подверженные власти случайного и приблизительного, и в речах наших руководимся этим, но бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела, а составил он ее вот из каких частей и вот каким образом: из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным. Слив их таким образом при участии сущности и сделав из трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собою смесь тождественного, иного и сущности. Делить же он начал следующим образом: прежде всего отнял от целого одну долю, затем вторую, вдвое большую, третью – в полтора раза больше второй и в три раза больше первой, четвертую – вдвое больше второй, пятую – втрое больше третьей, шестую – в восемь раз больше первой, а седьмую – больше первой в двадцать семь раз. После этого он стал заполнять образовавшиеся двойные и тройные промежутки, отсекая от той же смеси все новые доли и помещая их между прежними долями таким образом, чтобы в каждом промежутке было по два средних члена, из которых один превышал бы меньший из крайних членов на такую же его часть, на какую часть превышал бы его больший, а другой превышал бы меньший крайний член и уступал большему на одинаковое число. Благодаря этим скрепам возникли новые промежутки, по  $3/2$ ,  $4/3$  и  $9/8$ , внутри прежних промежутков. Тогда он заполнил все промежутки по  $4/3$  промежутками по  $9/8$ , оставляя от каждого промежутка частицу такой протяженности, чтобы числа, разделенные этими оставшимися промежутками, всякий раз относились друг к другу как 256 к 243. При этом смесь, от которой бог брал упомянутые доли, была истрачена до конца. Затем, рассекши весь образовавшийся состав по длине на две части, он сложил обе части крест-накрест наподобие буквы X и согнул каждую из них в круг, заставив концы сойтись в точке, противоположной точке их пересечения. После этого он принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу, причем сделал один из кругов внешним, а другой – внутренним. Внешнее вращение он нарек природой тождественного, а внутреннее – природой иного. Круг тождественного он заставил вращаться слева направо, вдоль стороны [прямоугольника], а круг иного – справа налево, вдоль диагонали [того же прямоугольника], но перевес он даровал движению тождественного и подобного, ибо оставил его единым и неделимым, в то время как внутреннее

движение шестикратно разделил на семь неравных кругов, сохраняя число двойных и тройных промежутков, а тех и других было по три. Вращаться этим кругам он определил в противоположных друг другу направлениях, притом так, чтобы скорость у трех кругов была одинаковая, а у остальных четырех – неодинаковая сравнительно друг с другом и с теми тремя, однако отмеренная в правильном соотношении. Когда весь состав души был рожден в согласии с замыслом того, кто его составлял, этот последний начал устроить внутри души все телесное и приладил то и другое друг к другу в их центральных точках. И вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена. Притом тело неба родилось видимым, а душа – невидимой, и, как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннее всего рожденного. Она являет собою трехчастное смешение природ тождественного и иного с сущностью, которое пропорционально разделено и слито снова и неизменно вращается вокруг себя самого, а потому при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности, будь то бытие или страдательное состояние. Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному. Но если оно изрекается о том, что осязаемо, и о нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем о подает весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляют себя ум и знание. Если же кто на вопрос, внутри чего же возникает то и другое, назовет какое-либо иное вместилище, кроме души, слова его будут всем чем угодно, только не истиной. И вот когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликовании замыслил еще больше уподобить [творение] образцу. Поскольку же образец являет собою вечно живое существо, он положил в меру возможного и здесь добиться сходства, но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроив небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем. Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это – части времени, а «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она «была», «есть» и «будет», но, если рассудить правильно, ей

подобает одно только «есть», между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения. Но тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе, либо стать таким когда-то, теперь или в будущем, либо вообще претерпевать что бы то ни было из того, чем возникновение наделило несущиеся и данные в ощущении вещи. Нет, все это – виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа. К тому же мы еще говорим, будто возникшее есть возникшее и возникающее есть возникающее, а имеющее возникнуть есть имеющее возникнуть и небытие есть небытие; во всем этом нет никакой точности. Но сейчас нам недосуг все это выяснять. Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад; первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени. Такими были замысел и намерение бога относительно рождения времени; и вот, чтобы время родилось из разума и мысли бога, возникли Солнце, Луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы определять и блюсти числа времени. Сотворив одно за другим их тела, бог поместил их, числом семь, на семь кругов, по которым совершалось круговращение иного: Луну – на ближайший к Земле круг, Солнце – на второй от Земли, Утреннюю звезду и ту звезду, что посвящена Гермесу и по нему именуется, – на тот круг, который бежит равномерно с Солнцем, но в обратном направлении. Оттого-то Солнце, Гермесова звезда и Утренняя звезда поочередно и взаимно догоняют друг друга. Что касается прочих [планет] иного, где именно и по каким именно причинам были они там утверждены, то все это принудило бы нас уделить второстепенным вещам больше внимания, чем в того требует предмет нашего рассуждения. Быть может, когда-нибудь позднее мы займемся как следует и этим, если представится досуг. Итак, после того как все [эти звезды], назначенные участвовать в устройении времени, получили подобающее каждой из них движение, после того как они, являя собою тела, связанные одушевленными узами, стали живыми существами и уразумели порученное им дело, они начали вращаться вдоль движения иного, которое наискось пересекает движение тождественного и ему подчиняется; одни из них описывали больший круг, другие меньший, притом по меньшим кругам они шли быстрее, по большим – медленнее. Однако под действием движения тождественного кажется, будто звезды, которые идут быстрее, нагоняемы теми, которые идут медленнее, в то время как в действительности дело обстоит наоборот, ведь движение тождественного сообщает всем звездным кругам спиралеобразный изгиб по причине противоположной устремленности двух [главных движений], а потому как раз та [звезда], которая больше всего отстает от самого быстрого движения, по видимости больше всего приближается к его скорости. Для того чтобы была дана некая точная мера соотношений



медленности и быстроты, с которыми движутся они по своим восьми кругам, бог на второй от Земли окружности возжег свет, который ныне мы называем Солнцем, дабы он осветил возможно дальше все небо, а все живые существа, которым это подобает, стали бы причастны числу, научаясь ему из вращения тождественного и подобного. Таким образом и по таким причинам возникли ночь и день, этот круговорот единого и наиразумнейшего обращения; месяц же – это когда Луна совершает свой оборот и нагоняет Солнце, а год – когда Солнце обходит свой круг. Что касается круговоротов прочих светил, то люди, за исключением немногих, не замечают их, не дают им имен и не измеряют их взаимных числовых отношений, так что, можно сказать, они и не догадываются, что эти необозримо многочисленные и несказанно многообразные блуждания также суть время. Однако же возможно усмотреть, что полное число времени полного года завершается тогда, когда все восемь кругов, различных по скорости, одновременно придут к своей исходной точке, соотносясь с мерой единообразно бегущего круга тождественного. Вот как и ради чего рождены все звезды, которые блуждают по небу и снова возвращаются на свои пути, дабы [космос] как можно более уподобился совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его вечносушей природе. Итак, во всем вплоть до возникновения времени [космос] имел сходство с тем, что отображал, кроме одного: он еще не содержал в себе всех живых существ, которым должно было в нем возникнуть, и этим являл несоответствие вечносушей природе. Но и это недостававшее бог решил восполнить, чеканя его соответственно природе первообраза. Сколько и каких [основных] видов усматривает ум в живом как оно есть, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе. Всего же их четыре: из них первый – небесный род богов, второй пернатый, плывущий по воздуху род, третий – водный, четвертый – пеший и сухопутный род. Идею божественного рода бог в большей части образовал из огня, дабы она являла взору высшую блистательность и красоту, сотворил ее безупречно округлой, уподобляя Вселенной, и отвел ей место при высшем разумении, велел следовать за этим последним; притом он распределил этот род кругом по всему небу, все его изукрасив и тем создав истинный космос. Из движений он даровал каждому [богу] по два: во-первых, единообразное движение на одном и том же месте, дабы о тождественном они всегда мыслили тождественно, а во-вторых, поступательное движение, дабы они были подчинены круговращению тождественного и подобного. Но остальных пяти движений он им не придал, сделав этот род неподвижным и покоящимся, так чтобы каждый из богов был, сколь возможно, совершенен. По этой причине возникли все неподвижные звезды, являющие собой вечносушие божественные существа, которые всегда тождественно и единообразно вращаются в одном и том же месте; а меняющие свое место и, таким образом, блуждающие звезды возникли как это было сказано раньше. Земле же, кормилице нашей, он определил вращаться вокруг оси, проходящей через Вселенную, и поставил ее блюстительницей и устроительницей дня и ночи как старейшее и почтеннейшее из божеств,

рожденных внутри неба. Что касается хороводов этих божеств, их взаимных сближений, обратного вращения их кругов и забеганий вперед, а также того, какие из них сходятся или противостоят друг другу и какие становятся друг перед другом в таком положении по отношению к нам, что через определенные промежутки времени они то скрываются, то вновь появляются, устрашая тех, кто не умеет расчислить сроки, и посылая им знамения грядущего, говорить обо всем этом, не имея перед глазами наглядного изображения, было бы тщетным трудом. Пусть поэтому с нас будет достаточно сказанного, и рассуждение о природе видимых и рожденных богов пусть на этом окончится. Повествовать о прочих божествах и выяснять их рождение – дело для нас непосильное. Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом прежде нас; раз говорившие сами были, по их словам, потомками богов, они должны были отлично знать своих прародителей. Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств, ибо, если они выдают свой рассказ за семейное предание, приходится им верить, чтобы не ослушаться закона. Итак, мы примем и повторим их свидетельство о родословной этих богов: от Геи и Урана родились Океан и Тефия, от этих двух Форкий, Кронос с Реей и все их поколение, от Кроноса и Реи – Зевс с Герой и все те, кого мы знаем как их братьев и сестер, а уже от них – новое потомство. Когда же все боги – как те, чье движение совершается на наших глазах, так и те, что являются нам, лишь когда сами того пожелают, – получили свое рождение, родитель Вселенной обращается к ним с такой речью: «Боги богов! Я – ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля. Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако пожелать разрушить прекрасно слаженное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы, однажды возникнув, уже не будете совершенно бессмертны и неразрушимы, все же вам не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, нежели те, что соединили при возникновении каждого из вас. Теперь выслушайте, чему наставит вас мое слово. Доселе еще пребывают нерожденными три смертных рода, а покуда они не возникли, небо не получит полного завершения: ведь оно не будет содержать в себе все роды живых существ, а это для него необходимо, дабы оказаться достаточно завершенным. Однако, если эти существа возникнут и получат жизнь от меня, они будут равны богам. Итак, чтобы они были смертными и Вселенная воистину стала бы Всем, обратитесь в соответствии с вашей природой к образованию живых существ, подражая моему могуществу, через которое совершилось ваше собственное возникновение. Впрочем, поскольку подобает, чтобы в них присутствовало нечто соименное бессмертным, называемое божественным [началом], и чтобы оно вело тех, кто всегда и с охотой будет следовать справедливости и вам, я вручу вам семена и начатки созидания, но в остальном вы сами довершайте созидание живых существ, сопрягая смертное с бессмертным, затем готовьте для них пропитание, кормите и взращивайте их, а

после смерти принимайте обратно к себе». Так он молвил, а затем налил в тот самый сосуд, в котором смешивал состав для вселенской души, остатки прежней смеси и смешал их снова примерно таким же образом, но чистота этой смеси была уже второго или третьего порядка; всю эту новую смесь он разделил на число душ, равное числу звезд, и распределил их по е одной на каждую звезду. Возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу Вселенной и возвестил законы рока, а именно что первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же, дабы ни одна из них не была им унижена, и что теперь им предстоит, рассеявшись, перенестись на подобающее каждой душе орудие времени и стать теми живыми существами, которые из всех созданий наиболее благочестивы; поскольку же природа человеческая двойственна, лучшим будет тот род, который некогда получит наименование мужей. Когда же души будут по необходимости укоренены в телах, а каждое тело станет что-то принимать в себя, а что-то извергать, необходимо, во-первых, чтобы в душах зародилось ощущение, общее им всем и соответствующее вынужденным впечатлениям; во-вторых, чтобы зародился эрос, смешанный с удовольствием и страданием, а кроме того, страх, гнев и все прочие [чувства], либо связанные с названными, либо противоположные им; если души будут над этими страстями властвовать, их жизнь будет справедлива, если же окажутся в их власти, то несправедлива. Тот, кто проживет отмеренный ему срок должным образом, возвратится в обитель соименной ему звезды и будет вести блаженную, обычную для него жизнь, а тот, кто этого не сумеет, во втором рождении сменит свою природу на женскую. Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу, и конец его мучениям наступит лишь тогда, когда он, решившись последовать вращению тождества и подобия в себе самом, победит рассудком многообразную, имеющую присоединиться к его природе смуту огня и воды, воздуха и земли, одолеет их неразумное буйство и снова придет к идее прежнего и лучшего состояния. Распорядившись таким образом, чтобы впредь не оказаться виновником ничьей порочности, он перенес посев [душ] отчасти на Землю, отчасти на Луну, отчасти на прочие орудия времени. После этого посева он передоверил новым богам извлекать смертные тела и притом еще добавить то, чего недоставало человеческой душе, а после, приготовив все к этому относящееся, не осуществлять правление и возможно лучше и совершеннее вести смертное существо, чтобы оно не стало само для себя причиной зол. Сделав все эти распоряжения, он пребывал в обычном своем состоянии. Между тем его дети, уразумев приказ отца, принялись его исполнять: они взяли бессмертное начало смертного существа, а затем, подражая своему демиургу, заняли у космоса частицы огня и земли, а также воды и воздуха, обещав впоследствии вернуть их. Эти частицы они принялись скреплять воедино, однако не теми нерушимыми скрепами, которыми были соединены их тела, но частыми и по малости своей неприметными и таким образом сообщали каждому собранному телу целостность и единство; а

круговращения бессмертной души они сопрягли с притоком и убылью в теле. И вот эти круговращения, вовлеченные в мощный поток, не могли ни до конца одолеть его, ни до конца ему уступить, но временами насильственно сообщали ему свое направление, а временами получали направление от него. Поэтому все это существо было подвижно, однако устремлялось куда придется, беспорядочно и безрассудно; к тому же, обладая возможностью всех шести движений: вперед – назад, направо – налево и вверх – вниз, оно продвигалось в шести направлениях и на все лады блуждало. Если уже поток пищи, переполнявший тело и затем снова из него уходивший, был достаточно мощен, то еще более мощную смуту вызывали внешние воздействия, когда, например, чье-нибудь тело натыкалось на чужой, поджидавший его извне огонь, или на твердость земли, или на влажную зыбкость воды, или было охвачено воздушными волнениями ветров. Все эти движения, пройдя сквозь тело, настигали душу и обрушивались на нее, отчего все они тогда получили и донныне сохраняют наименование ощущений. Незамедлительно вызвав сильнейшее и величайшее движение и к тому же соединившись с непрестанно текущим водоворотом, ощущения стали воздействовать на круговращения души и мощно их сотрясать. Движение тождественного они вконец сковали, изливаясь ему навстречу и мешая как его правлению, так и продолжению, а бег иного расстроили до такой степени, что три двойных и три тройных промежутка, а также связующие члены (три вторых, четыре третьих и девять восьмых), которые не могут быть до конца разрушены никем, кроме того, кто их сопряг, все же пошли вкривь и вкось, всемерно нарушая круговое движение; они, все еще с трудом, неслись вместе, но движение это было беспорядочным: они то сталкивались, то двигались наискосок, то опрокидывались. В последнем случае дело обстояло так, как если бы некто уперся головой в землю, а ноги вытянул вверх, прислонив их к чему-то; в таком положении и ему самому, и всем тем, кто на него смотрит, все померещится перевернутым: правое станет левым, а левое – правым. Таким же и подобным состояниям очень сильно подвержены круговращения души: когда же вовне они встречаются с родом тождественного или иного, они всякий раз изрекают как о тождественном чему-либо, так и об отличном от чего-то такое суждение, которое противоположно истине, и выказывают себя лживыми и неразумными; при этом ни одно из круговращений не в силах властвовать и править: когда несущиеся ощущения извне овладевают кругами, вовлекая в это движение и все вместилище души, круги лишь по видимости господствуют, на деле же подчиняются. По причине всех этих состояний душа и теперь, вступив в смертное тело, поначалу лишается ума; когда же, однако, поток роста и питания ослабевает и круговращения, дождавшись затишья, возвращаются на свои стези и со временем все более выравниваются, тогда каждый из кругов направляет свой бег согласно природным очертаниям и все они изрекают справедливое суждение и об ином, и о тождественном, так что носитель их окончательно становится разумным существом. Если же к этому добавится правильное воспитание, он будет цел, невредим и здоров, избегнув наихудшего из недугов;

а если он проявит нерадивость, то, идя по своей жизненной стезе, он будет хромать и сойдет обратно в Аид несовершенным и неразумным. Но об этом позднее; сейчас мы обязаны самым обстоятельным образом рассмотреть более близкий предмет, то есть прежде всего возникновение тела во всех его частях, затем возникновение души – по каким причинам и по каким предначертаниям богов оно совершилось. Наше исследование должно идти таким образом, чтобы добиться наибольшей степени вероятности. Итак, боги, подражая очертаниям Вселенной, со всех сторон округлой, включили оба божественных круговращения в сферовидное тело, то самое, которое мы ныне именуем головой и которое являет собою божественнейшую нашу часть, владычествующую над остальными частями. Ей в помощь они придали все устроенное ими же тело, позаботившись, чтобы оно было причастно всем движениям сколько их ни есть; так вот, чтобы голова не катилась по земле, всюду покрытой буграми и ямами, затрудняясь, как тут перескочить, а там выбраться, они даровали ей эту вездеходную колесницу. Поэтому тело стало продолговатым и, по замыслу бога, сделавшего его подвижным, произрастило из себя четыре конечности, которые можно вытягивать и сгибать; цепляясь ими и опираясь на них, оно приобрело способность всюду продвигаться, высоко неся вместилище того, что в нас божественнее всего и святее. Таким образом и по такой причине у всех людей возникли руки и ноги. Найдя, что передняя сторона у нас благороднее и важнее задней, они уделили ей главное место в нашем передвижении. Сообразно с этим нужно было, чтобы передняя сторона человеческого тела получила особое и необычное устройство; потому-то боги именно на этой стороне головной сферы поместили лицо, сопрягши с ним все орудия промыслительной способности души, и определили, чтобы именно передняя по своей природе часть была причастна руководительству. Из орудий они прежде всего устроили те, что несут с собой свет, то есть глаза, и сопрягли их [с лицом] вот по какой причине: они замыслили, чтобы явилось тело, которое несло бы огонь, не имеющий свойства жечь, но изливающий мягкое свечение, и искусно сделали его подобным обычному дневному свету. Дело в том, что внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственник свету дня, его-то они заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза; при этом они уплотнили как следует глазную ткань, но особенно в середине, чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света. А поскольку это тело благодаря своей однородности претерпевает все, что с ним ни случится, однородно, то стоит ему коснуться чего-либо или, наоборот, испытать какое-либо прикосновение, и движения эти передаются уже ему всему, доходя до души: отсюда возникает тот вид ощущения, который мы именуем зрением. Когда же ночь скроет родственник ему огонь дня, внутренний огонь как бы отсекается: наталкиваясь на то, что ему не подобно, он терпит изменения и

гаснет, ибо не может слиться с близлежащим воздухом, не имеющим в себе огня. Зрение бездействует и тем самым наводит сон. Дело в том, что, когда мы при помощи устроенных богами природных укрытий для глаз, то есть век, запираем внутри себя силу огня, последняя рассеивает и уравнивает внутренние движения, отчего приходит покой. Если покой достаточно глубок, то сон почти не нарушается грезами, но если внутри остались еще сильные движения, то они сообразно своей природе и месту порождают соответствующие по свойствам и числу изображения, отражающиеся внутри нас и вспоминающиеся после пробуждения как совершившееся вне нас. Теперь не составит труда уразуметь и то, как рождаются образы на глади зеркал и других блестящих предметов. Ведь если внутренний и внешний огонь вступают в общение и сливаются воедино возле зеркальной глади, многообразно перестраиваясь, то отражение по необходимости возникнет, как только огонь, исходящий от лица, сольется возле гладкого и блестящего предмета с огнем зрения. При этом левое будет казаться правым, ибо каждая часть зрительного потока соприкоснется не с той частью [встречного света], как это бывает обычно, а с противоположной. Однако стоит только свету при сопряжении с другим светом повернуть в противоположную сторону, и правое будет казаться правым, а левое левым. Именно так происходит, если гладкая поверхность вогнутого зеркала направляет свет, идущий справа, в левую сторону глаза, и наоборот. Если же такое зеркало повернуть в направлении длины лица, почудится, будто человек опрокинут вниз головой, ибо оно будет опять-таки отбрасывать свет снизу к верхней части зрительного луча, а сверху – к нижней. Все это принадлежит к разряду вспомогательных причин, которыми бог пользуется как средством, дабы в меру возможности осуществить идею высшего совершенства. Однако большинству людей кажется, будто это не вспомогательные, но основные причины всего, коль скоро они производят охлаждение и нагревание, сгущение и разрежение и так далее. Между тем все подобные причины ни в каком отношении не могут обладать ни рассудком, ни умом. Должно признать, что из всего сущего стяжать ум подобает одной лишь душе, но душа невидима, в то время как огонь, вода, земля и воздух – это видимые тела. Итак, почитатель ума и знания должен рассматривать прежде всего причины, в которые связаны с разумной природой, и лишь во вторую очередь те, которые связаны с вещами, движимыми извне и потому с необходимостью движущими другие вещи. Так надо поступать и нам, а потому будем разграничивать причины двух родов: одаренные умом, которые производят прекрасное и доброе, и лишенные разума, которые вызывают все случайное и беспорядочное. О вспомогательных причинах, послуживших к тому, чтобы глаза обрели свою нынешнюю способность, мы уже сказали; теперь осталось ответить, какова же высшая польза от глаз, ради которой бог их нам даровал. По моему разумению, зрение – это источник величайшей для нас пользы; вот и в нынешнем нашем рассуждении мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев и годов,

равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов. Я утверждаю, что именно в этом высшая польза очей. Стоит ли воспевать иные, маловажные блага? Ведь даже и чуждый философии человек, ослепнув, примется «Стенаньями напрасными оплакивать» потерю глаз. Как бы то ни было, нам следует считать, что причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас. О голосе и слухе должно сказать то же самое – они дарованы богами по тем же причинам и с такой же целью. Ради этой цели устроена речь, она сильно способствует ее осуществлению; так и в музыке: все, что с помощью звука приносит пользу слуху, даровано ради гармонии. Между тем гармонию, пути которой сродны круговращениям души, Музы даровали каждому рассудительному своему почитателю не для бессмысленного удовольствия – хотя в нем только и видят нынче толк, – но как средство против разлада в круговращении души, долженствующее привести ее к строю и согласованности с самой собой. Равным образом, дабы побороть неумеренность и недостаток изящества, которые проступают в поведении большинства из нас, мы из тех же рук и с той же целью получили ритм. Все до сих пор нами сказанное, за незначительными исключениями, описывало вещи как они были созданы умом-демиургом. Однако рассуждение наше должно перейти к тому, что возникло силой необходимости, ибо из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса. Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось. Таким-то образом и по таким-то причинам путем победы разумного убеждения над необходимостью была вначале построена эта Вселенная; и, если мы намерены представить ее рождение так, как оно совершалось на деле, нам следует привнести также и вид беспорядочной причины вместе со способом действия, который по природе этой причине принадлежит. Поэтому мы должны вернуться вспять и, приняв в свой черед для тех же самых вещей другое, подходящее им начало, еще раз, от начала, вести о них речь, как мы это уже делали раньше. Нам необходимо рассмотреть, какова была сама природа огня, воды, воздуха и земли до рождения неба и каково было их тогдашнее состояние. Ибо доныне еще никто не объяснил их рождения, по мы называем их началами и принимаем за стихии Вселенной, как если бы мы знали, что такое огонь и все остальное; между тем каждому мало-мальски разумному человеку должно с быть ясно, что нет никакого основания сравнивать их даже с каким-либо видом слогов. Вот что мы думаем по этому поводу: мы не будем сейчас высказываться ни о начале всего, ни о началах или как там это еще

называется, и притом только по той причине, что при избранном нами способе исследования затруднительно было бы привести наши мысли об этом предмете в должную ясность. Поэтому ни вы не должны требовать от меня последнего слова на этот счет, ни я не могу убедить себя, что поступлю правильно, если взвалю на себя такую задачу. Напротив, я намерен и здесь придерживаться того, что обещал в самом начале, а именно пределов вероятного, и попытаюсь, идя от начала, сказать обо всем в отдельности и обо всем вместе такое слово, которое было бы не менее, а более правдоподобным, нежели любое иное. Итак, приступая к речам, еще раз обратимся с молитвой к богу-спасителю, дабы он указал нам счастливый путь от странного и необычного повествования к правдоподобному выводу, и затем начнем с сызнова. Начало же наших новых речей о Вселенной подвергнется на сей раз более полному, чем прежде, различению, ибо тогда мы обособляли два вида, а теперь придется выделить еще и третий. Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет и двух; однако теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания. Какую же силу и какую природу припишем мы ему? Прежде всего вот какую: это – восприимница и как бы кормилица всякого рождения. Сколь ни верны, однако, эти слова, нужно определить предмет с большей ясностью, а это весьма затруднительно по разным причинам, и особенно потому, что ради этого необходимо наперед разрешить сомнение относительно огня и всего того, что стоит с ним в одном ряду. Нелегко сказать о каждом из них, что в самом деле лучше назвать водой, чем огнем, и не правильнее ли к чему-то одному приложить какое-нибудь из наименований, чем все наименования, вместе взятые, к каждому, ведь надо употреблять слова в их надежном и достоверном смысле. Что, собственно, желаем мы этим сказать, чем вызваны и оправданы наши недоумения? Но возьмем для начала хотя бы то, что мы теперь называем водой: когда она сгущается, мы полагаем, что видим рождение камней и земли, когда же она растекается и разрежается, соответственно рождаются ветер и воздух, а последний, возгораясь, становится огнем, затем начинается обратный путь, так что огонь, сгустившись и угаснув, снова приходит к виду воздуха, а воздух опять собирается и сгущается в облака и тучи, из которых при дальнейшем уплотнении изливается вода, чтобы в свой черед дать начало земле и камням. Так рождаются они, переходя по кругу одно в другое. Если, стало быть, ни одно вещество не предстает всякий раз одним и тем же, отважимся ли мы, не испытывая стыда перед самими собой, настойчиво утверждать, что какое-либо из них именно это, а не иное? Конечно, нет, и куда безопаснее будет выражаться так: когда мы видим, как нечто – хотя бы огонь – постоянно являет себя то одним, то другим, надо говорить не об «этом», но о «таком» огне и также воду именовать не «этой», но «такой», да и вообще не надо приписывать всем подобным вещам устойчивости, выражаемой словами



«то» и «это», посредством которых мы обозначаем нечто определенное. Не дожидаясь, покуда мы успеем приложить к ним слова «то», «это», «нечто» или любое другое речение, описывающее их как пребывающие на одном и том же месте сущности, они от нас ускользают. Значит, таких слов мы и употреблять не будем, а станем описывать вещи словом «такой», одинаково приложимым ко всем им вместе и к каждой порознь, – говоря, например, об огне как о вечно «таком» и соответственно обо всех вещах, которые имеют рождение. Только сущность, внутри которой они получают рождение и в которую возвращаются, погибая, мы назовем «то» и «это»; но 50 любые качества, будь то теплота, белизна или то, что им противоположно либо из них слагается, ни в коем случае не заслуживают такого наименования. Надо, однако, постараться сказать о том же самом еще яснее. Положим, некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переливку, превращая каждую во все остальные; если указать на одну из фигур и спросить, что же это такое, то будет куда осмотрительнее и ближе к истине, если он ответит «золото» и не станет говорить о треугольнике и прочих рождающихся фигурах как о чем-то сущем, ибо в то мгновение, когда их именуют, они уже готовы перейти во что-то иное, и надо быть довольным, если хотя бы с некоторой долей уверенности можно допустить выражение «такое». Вот так обстоит дело и с той природой, которая приемлет все тела. Ее следует всегда именовать тождественной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей; всегда воспринимая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в нее вещей. Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи – это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом, к которому мы еще вернемся. Теперь же нам следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец – отцу, а промежуточную природу – ребенку. Помыслим при этом, что, если отпечаток должен явить взору пестрейшее разнообразие, тогда то, что его приемлет, окажется лучше всего подготовленным к своему делу в случае, если оно будет чуждо всех форм, которые ему предстоит воспринять, ведь если бы оно было подобно чему-либо привходящему, то всякий раз, когда на него накладывалась бы противоположная или совершенно иная природа, оно давало бы искаженный отпечаток, через который проглядывали бы собственные черты этой природы. Начало, которому предстояло вобрать в себя все роды вещей, само должно было быть лишено каких-либо форм, как при выделывании благовонных притираний прежде всего заботятся о том, чтобы жидкость, в которой должны растворяться благовония, по возможности не имела своего запаха. Или это можно сравнить с тем, как при вычерчивании фигур на каких-либо мягких поверхностях не допускают, чтобы на них уже заранее виднелась та или иная

фигура, но для начала делают все возможно более гладким. Подобно этому и начало, назначение которого состоит в том, чтобы во всем своем объеме хорошо воспринимать отпечатки всех вечно сущих вещей, само должно быть по природе своей чуждо каким бы то ни было формам. А потому мы не скажем, будто мать и восприемница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, – это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий] либо из которого сами они родились. Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид (эйдос) чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся. Если только предыдущие наши рассуждения помогают нам напасть на след этой природы, справедливее всего было бы, пожалуй, сказать о ней так: огнем всякий раз является ее воспламеняющаяся часть, водой – ее увлажняющаяся часть, землей же и воздухом – те ее части, которые подражают этим [стихиям]. Однако нам следует определить наш предмет еще более точно и для этого рассмотреть, есть ли такая вещь, как огонь сам по себе, и обстоит ли дело таким же образом с прочими вещами, о каждой из которых мы привыкли говорить как о существующей самой по себе? Или же только то, что мы видим либо вообще воспринимаем телесными ощущениями, обладает подобной истинностью, а помимо этого вообще ничего и нигде нет? Может быть, мы понапрасну говорим об умопостигаемой идее каждой вещи, и идея эта не более чем слово? Нехорошо было бы оставить такой вопрос неисследованным и нерешенным, ограничившись простым утверждением, что дело-де обстоит так и не иначе; с другой стороны, не стоит отягощать нашу и так пространную речь еще и пространном отступлением. Поэтому, если бы удалось в немногих словах определить многое, это было бы наилучшим выходом. Итак, вот каков мой приговор. Если ум и истинное мнение – два разных рода, в таком случае идеи, недоступные нашим ощущениям и постигаемые одним лишь умом, безусловно, существуют сами по себе; если же, как представляется некоторым, истинное мнение ничем не отличается от ума, тогда следует приписать наибольшую достоверность тому, что воспринимается телесными ощущениями. Но следует признать, что это – два различных [рода]: они и рождены порознь, и осуществляют себя неодинаково. Так, ум рождается в нас от наставления, а истинное мнение – от убеждения; первый всегда способен отдать себе во всем правильный отчет, второе – безотчетно; первый не может быть сдвинут с места убеждением, второе подвластно переубеждению; наконец, истинное мнение, как приходится признать, дано любому человеку, ум же есть достояние богов и лишь малой горстки людей. Если все это так, приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя ощутимое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с

ощущением. В-третьих, есть еще один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытии переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, по неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем. Между тем на подмогу истинному бытию выступает тот безупречно истинный довод, согласно которому, если некая вещь представляется то чем-то одним, то другим, причем ни то, ни другое взаимно друг друга не порождает, то вещь эта будет одновременно единой и раздельной. Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба. А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю чреду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при просеивании зерна и отсеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихии] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом, четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобычности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел. То, что они были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния, пусть останется для нас преимущественным и незыблемым утверждением; но теперь мне следует попытаться пояснить вам устройство и рождение каждого из четырех родов. Рассказ мой будет непривычен, но, раз вы

сроднились с теми путями научения, без которых не обойтись моим речам, вы последуете за мной. Во-первых, каждому, разумеется, ясно, что огонь и земля, вода и воздух суть тела, а всякое тело имеет глубину. Между тем любая глубина по необходимости должна быть ограничена некоторыми поверхностями; притом всякая прямолинейная поверхность состоит из треугольников. Однако все вообще треугольники восходят к двум, из которых каждый имеет по одному прямому углу и по два острых, но при этом у одного по обе стороны от прямого угла лежат равные углы величиной в одну и ту же долю прямого угла, ограниченные равными сторонами, а у другого – неравные углы, ограниченные неравными сторонами. Здесь-то мы и полагаем начало огня и всех прочих тел, следуя в этом вероятности, соединенной с необходимостью; те же начала, что лежат еще ближе к истоку, ведает бог, а из людей разве что тот, кто друг богу. Теперь должно сказать, каковы же те четыре рожденных тела, прекраснейшие из всех, которые не подобны друг другу, однако способны, разрушаясь, друг в друга перерождаться. Если нам удастся попасть в точку, у нас в руках будет истина о рождении земли и огня, а равно и тех [стихий], что стоят между ними как средние члены пропорции. Тогда мы никому не уступили бы в том, что нет видимых тел более прекрасных, чем эти, притом каждое из них прекрасно в своем роде. Поэтому надо приложить старания к тому, чтобы привести в соответствие четыре отличающихся красотой рода тел и доказать, что мы достаточно уразумели их природу. Из двух названных раньше треугольников равнобедренный получил в удел одну природу, тогда как неравнобедренный – бесчисленное их множество. Из этого множества нам должно избрать наилучшее, если мы хотим приступить к делу надлежащим образом. Что ж, если кто-нибудь выберет и назовет нечто еще более прекрасное, предназначенное для того, чтобы создавать эти [четыре тела], мы подчинимся ему не как неприятелю, но как другу; нам же представляется, что между множеством треугольников есть один, прекраснейший, ради которого мы оставим все прочие, а именно тот, который в соединении с подобным ему образует третий треугольник – равносторонний. Обосновывать это было бы слишком долго (впрочем, если бы кто изобличил нас и доказал обратное, мы охотно признали бы его победителем). Итак, нам приходится отдать предпочтение двум треугольникам как таким, из которых составлено тело огня и [трех] прочих тел: один из них равнобедренный, а другой таков, что в нем квадрат большей стороны в три раза больше квадрата меньшей. Но мы обязаны более четко определить одну вещь, о которой прежде говорилось неясно. В самом деле, нам казалось, будто все четыре рода могут последовательно перерождаться друг в друга, но такая видимость была неправильной. Ведь четыре рода действительно рождаются из выбранных нами треугольников: три рода слагаются из одного и того же неравнобедренного треугольника и только четвертый род – из равнобедренного, а значит, не все роды могут разрешаться друг в друга и рождаться один из другого путем соединения большого количества малых [величин] в малое количество больших, и обратно. Если это и возможно, то лишь для вышеназванных первых

трех [родов], ведь коль скоро все они произошли из единой [основы], то при разрушении более крупных [тел] из их [частей] составит множество малых, принимающих свойственные им очертания; и, напротив, если разъять много малых [тел] на отдельные треугольники, они образуют единое количество однородной массы, из которой возникнет единое большое [тело] иного вида. Вот как обстоит дело с их переходом друг в друга. Следующей нашей задачей будет изложить, какой вид имеет каждое тело и из сочетания каких чисел оно рождается. Начнем с первого вида, состоящего из самых малых частей: его первоначало треугольник, у которого гипотенуза вдвое длиннее меньшего катета. Если такие треугольники сложить, совмещая их гипотенузы, и повторить такое действие трижды, притом так, чтобы меньшие катеты и гипотенузы сошлись в одной точке как в своем центре, то из шестикратного числа треугольников будет рожден один, и он будет равносторонним. Когда же четыре равносторонних треугольника окажутся соединенными в три двугранных угла, они образуют один объемный угол, а именно такой, который занимает место вслед за самым тупым из плоских углов. Завершив построение четырех таких углов, мы получаем первый объемный вид, имеющий свойство делить всю описанную около него сферу на равные и подобные части. Второй вид строится из таких же исходных треугольников, соединившихся в восемь равносторонних треугольников и образующих каждый раз из четырех плоских углов по одному объемному; когда таких объемных углов шесть, второе тело получает завершенность. Третий вид образуется из сложения ста двадцати исходных треугольников и двенадцати объемных углов, каждый из которых охвачен пятью равносторонними треугольными плоскостями, так что все тело имеет двадцать граней, являющих собой равносторонние треугольники. На этом порождении и кончилась задача первого из первоначал. Но равнобедренный треугольник породил природу четвертого [вида], и притом так, что четыре треугольника, прямые углы которых встречались в одном центре, образовывали квадрат; а из сложения шести квадратов возникало восемь объемных углов, каждый из которых гармонично охватывается тремя плоскими прямыми углами. Составившееся таким образом тело имело очертания куба, наделенного шестью квадратными плоскими гранями. В запасе оставалось еще пятое многогранное построение, его бог определил для Вселенной и прибегнул к нему в качестве образца. Если бы теперь кто-нибудь, тщательно обдумывая все сказанное, задался вопросом, следует ли допустить бесчисленные космосы или ограниченное их число, ему пришлось бы заключить, что вывод относительно неограниченности этого числа позволительно делать разве что тому, кто сам очень ограничен, и притом в вопросах, которые следовало бы знать. Если, однако, поставить иной вопрос существует ли один космос или их на самом деле пять, то здесь, естественно, причин для затруднения было бы куда больше. Что касается нас, то мы, согласно правдоподобным словам и указаниям бога, утверждаем, что существует один космос; но другой, взглянув на вещи иначе, составит себе, пожалуй, иное мнение. Как бы то ни было, оставим этот вопрос и начнем разделять роды, только что рожденные в нашем

слове, на огонь, землю, воду и воздух. Земле мы, конечно, припишем вид куба, ведь из всех четырех родов наиболее неподвижна и пригодна к образованию тел именно земля, а потому ей необходимо иметь самые устойчивые основания. Между тем не только из наших исходных треугольников равнобедренный, если взять его как основание, по природе устойчивее неравностороннего, но и образующийся из сложения двух равнобедренных треугольников квадрат с необходимостью более устойчив, нежели равносторонний треугольник, причем соотношение это сохраняет силу как для частей, так и для целого. Значит, мы не нарушим правдоподобия, если назначим этот удел земле, а равно и в том случае, если наименее подвижный из остальных видов отведем воде, наиболее подвижный – огню, а средний – воздуху; далее, наименьшее тело огню, наибольшее – воде, а среднее – воздуху, и, наконец, самое остроугольное тело – огню, следующее за ним – воздуху, а третье – воде. Но из всех вышеназванных тел наиболее подвижно по природе своей и по необходимости то, у которого наименьшее число оснований, ибо оно со всех сторон имеет наиболее режущие грани и колющие углы, а к тому же оно и самое легкое, коль скоро в его состав входит наименьшее число исходных частей. То тело, которое обладает такими же свойствами, по второму порядку, и место займет второе, а то, которое обладает третьим порядком этих свойств, – третье. Пусть же объемный образ пирамиды и будет, в согласии со справедливым рассуждением и с правдоподобием, первоначалом и семенем огня; второе по рождению тело мы назовем воздухом, третье же – водой. Но при этом мы должны представить себе, что все эти [тела] до такой степени малы, что единичное [тело] каждого из перечисленных родов по причине своей малости для нас невидимо, и лишь складывающиеся из их множеств массы бросаются нам в глаза. Что же касается их количественных соотношений, их движений и вообще их сил, то бог привел все это в правильную соразмерность, упорядочивая все тщательно и пропорционально, насколько это допускала позволившая себя переубедить природа необходимости. Исходя из всего того, что было сказано выше об этих четырех родах, дело наиболее правдоподобно можно описать следующим образом. Когда земля встречается с огнем и бывает рассеяна его остротой, она несется, распадаясь либо в самом огне, либо в толще воздуха или воды, если ей придется там оказаться, покуда ее частицы, повстречавшись друг с другом, не соединятся сызнова, чтобы она опять стала землей: ведь она не может принять иную форму. Напротив, вода, дробимая огнем или воздухом, позволяет образоваться одному телу огня и двум воздушным телам, равно как и осколки одной рассеченной части воздуха могут породить из себя два тела огня. Но и наоборот, когда малая толика огня, оказавшись в больших толщах воздуха, воды или земли, подхватывается их движением, сокрушается в борьбе и дробится, два тела огня сплавиваются в единый вид воздуха; или когда воздух претерпевает насилие и разрушение, из двух его тел с половиной оказывается составлен один цельный вид воды. И вот что еще нам нужно принять в расчет: когда какой-либо иной род, охваченный огнем, рассекается лезвиями его граней и остриями его углов, этому роду достаточно принять природу огня, чтобы его

дробление прекратилось, ибо никакой подобный и тождественный самому себе род не может ни понудить к изменениям такой же род, ни принять от него какие-либо изменения. Но до тех пор пока нечто, оказавшись слабее чего-то иного, ведет с этим иным неравную борьбу, оно продолжает разрушаться. Поэтому, если немногочисленные и меньшие тела, окруженные многочисленными и большими, дробятся и уничтожаются ими и в то же время готовы соединиться в вид возобладавшего [тела], их уничтожение прекратится, с тем чтобы либо из огня родился воздух, либо из воздуха – вода; но, если они сойдутся вместе и схватятся с каким-либо из остальных родов, они не перестанут разрушаться, пока не произойдет одно из двух: либо они, вконец теснимые и разрушающиеся, спасутся бегством к тому, что им сродно, либо, уступив в борьбе, начнут сплачиваться воедино, уподобляясь возобладавшему роду, и останутся вместе с ним. Претерпевая это, все роды, без сомнения, меняются местами, ибо, если их массы в силу движения Восприемницы распределяются в пространстве отдельно друг от друга, тогда то, что утратило собственное подобие и восприняло чужое, при каждом сотрясении отбрасывается в область того, чему эти роды уподобились. Таковы причины, определившие собой рождение тел беспримесных и первичных. Но если внутри этих [основных] видов выявились еще дальнейшие родовые различия, виной этому способ построения обоих исходных [треугольников]: дело в том, что последние первоначально являлись на свет не с единообразными для каждого рода размерами, но то меньшими, то более крупными, и разных по величине треугольников было ровно столько, сколько родов различается ныне внутри [основных] видов. Сочетание их между собой и с другими треугольниками дало беспредельное многообразие, созерцателем которого надлежит стать любому, кто вознамерится изречь о природе правдоподобное слово. Что касается движения и покоя, точнее, того, как и при каких условиях они возникают, то, не придя здесь к согласию, мы встретим в дальнейшем нашем рассуждении немало помех. Кое-какие замечания тут уже были сделаны, но сейчас нам необходимо добавить к сказанному вот что: внутри того, что однородно, движения быть не может. Ведь трудно, вернее сказать, невозможно представить себе движимое без движущего или, напротив, движущее без движимого, а движение немислимо без того и другого; между тем никак нельзя движущему и движимому быть однородным. Итак, раз и навсегда отнесем покой к однородному, а движение – к тому, что совсем не однородно. Причина же отклонений – это неравенство; а как родилось это неравенство, мы уже описали. Остается необъясненным, почему тела, распределившись по родам, не прекращают взаимопересекающегося движения и перемещения? Скажем же и об этом. Дело в том, что круговращение Вселенной, включающее в себя эти роды, по причине своей закругленности и природного стремления замкнуться на себе все сжимает и не позволяет ни одной части пространства остаться пустой. Огонь имеет наибольшую способность во все внедряться, воздух непосредственно за ним следует, ибо занимает второе место по тонкости своих частиц, и так далее; ведь то, что образовалось из самых крупных частиц, имеет

в своем составе больше всего оставшегося между частями пустого места, а то, что возникло из самых мелких частиц, – меньше всего. Значит, когда происходит сжимание, меньшие тела втискиваются в промежутки между большими; и вот когда они оказываются рядом, так что меньшие силятся расторгнуть связь между большими, а большие сводят воедино меньшие, происходит перемещение их всех либо вверх, либо вниз к своим местам. Ведь каждое тело, меняя свою величину, меняет и свое местоположение. Таким-то образом и под действием таких-то причин обеспечивается беспрестанное воспроизведение неоднородности, а уж она в свою очередь поддерживает и постоянно будет поддерживать вечное движение тел. Кроме того, должно принять во внимание, что существует много родов огня, из которых можно назвать пламя, затем истечение пламени, которое не жжет, но доставляет глазам свет, и, наконец, то, что после угасания пламени остается в тлеющих угольях. Так обстоит дело и с воздухом, прозрачайшая разновидность которого зовется эфиром, а более мутная – туманом и мглой, притом существуют у него и безымянные виды, рожденные из неравенства [исходных] треугольников. Что касается воды, то она делится прежде всего на два рода: жидкий и плавкий. Первый жидок потому, что содержит в себе исходные тела воды, которые малы и притом имеют разную величину; благодаря своей неоднородности и форме своих очертаний он легко приходит в движение как сам по себе, так и под воздействием иного. Напротив, второй род состоит из крупных и однородных тел; он устойчивее первого и тяжел, ибо однородные частицы крепко сплавиваются между собою. Однако от вторжения огня и его разрушительного действия он теряет свою однородность, вследствие чего обретает большую причастность к движению; а раз став подвижной, эта вода под давлением окружающего воздуха распространяется по земле. Каждое из этих состояний получило свое имя: когда твердая масса разрушается, о ней говорят, что она плавится, а когда она затем расходится по земле – что она течет. Но если огонь снова извергнут наружу, он уходит, разумеется, не в пустоту, а потому окружающий воздух оказывается сдавлен и сам давит на влажную и пока еще подвижную массу; последняя вынуждена заполнить промежутки, оставленные огнем, и плотно сосредоточиться в себе. Сдавленная таким образом, она сызнова становится однородной – ведь огонь, этот виновник неоднородности, ушел – и возвращается к самотождественному состоянию. Уход огня мы именуем охлаждением, а чтобы обозначить наступившее после него уплотнение, мы говорим, что масса отвердевает. Среди всего того, чему только что было дано название плавких жидкостей, есть и то, что родилось из самых тонких и самых однородных частиц, а потому плотнее всего; эта единственная в своем роде разновидность, причастная блеску и желтизне, – самое высококочтимое из сокровищ, золото, которое застыло, просочась сквозь камень. У золота есть и производное: по причине своей плотности оно твердо и отливает чернотой, а наречено оно адамантом. По свойствам своих частиц к золоту ближе всего [род], который, однако, имеет не одну разновидность, и притом он в некоторых местах плотнее золота; вдобавок он еще и тверже, ибо в



нем есть небольшая примесь тонкой земли, но легче по причине больших промежутков в его недрах: это – один из составных родов блестящих и твердых вод, а именно медь. Когда содержащаяся в меди примесь земли под действием дряхления снова отделяется и выступает на свет, она именуется ржавчиной. Было бы не слишком сложным делом перебрать таким образом все прочие примеры этого рода, продолжая следовать идее правдоподобного сказания. Тот, кто отдыха ради отложит на время беседу о непреходящих вещах ради этого безобидного удовольствия – рассматривать по законам правдоподобия происхождение [вещей], обретет в этом скромную и разумную забаву на всю жизнь. Поскольку же мы сейчас предаемся именно такой забаве, остановимся по порядку еще на нескольких вероятностях. Пока вода смешана с огнем, она тонка и текуча – а текучей она именуется как за свою подвижность, так и за то, что она как бы катится по земле; притом она еще и размягчена, ибо ее грани менее устойчивы, чем у частиц земли, а значит, податливы. Но когда она покинута огнем и отделена от воздуха, она становится более однородной и уплотняется под давлением вышедших из нее частиц огня. Если она претерпевает сильное уплотнение над землей, она становится градом, а если на земле – льдом. Если же давление слабее и она уплотняется лишь наполовину, то над землей она образует снег, в то время как роса на земле застывает в иней. Но самые многочисленные виды вод, смешиваясь друг с другом, сочатся в произрастанных землей растениях, и оттого их род получил имя соков. Поскольку же от смешений вышло большое многообразие, то большинство родов осталось без особого названия; однако четыре вида, таящие в себе огонь, получили, как особенно примечательные, свои имена. Первый из них имеет свойство разогревать душу и вместе с ней тело: он наречен вином. Второй – гладкий и вызывает рассеивание зрительного огня, а потому явлен глазу прозрачным, блестящим и лоснящимся, это вид подобных елеев масел; к нему относятся смола, касторовое масло, а также сам елей и то, что имеет его свойства. Третий обладает способностью расширять суженные поры рта до их естественного состояния, вызывая этим ощущение сладости: он получил родовое наименование меда. Наконец, четвертый имеет силу разлагать плоть жжением и пениться; он отличается от прочих соков и назван щелочью. Что касается видов земли, тот из них, который пропитан водой, претворяется в каменное тело, и притом вот каким образом. Примешавшаяся вода как раз по причине смешения дробится и принимает вид воздуха, а став воздухом, отходит в отведенное ей место. Но вокруг нет пустого пространства, значит, вновь возникший воздух оказывает давление на окружающий. Последний под действием давления тяжело налегает отовсюду на толщу земли, сильно сжимает ее и вдавливают в те помещения, которые только что были покинуты вновь образовавшимся воздухом. Когда земля сдавлена воздухом до такой степени, что уже не может быть разрушена водой, она уплотняется в камень, красивая разновидность которого состоит из равных и однородных частиц и потому прозрачна, а некрасивая отличается противоположными свойствами. Далее, та разновидность земли, которая стремительным действием огня

избавлена от влаги и потому еще суше, чем вышеназванная, наречена горшечной глиной; однако подчас немного влаги все же остается, и тогда рождается земля, расплавленная огнем, которая по охлаждении превращается в особый камень с черной окраской. Есть еще две разновидности, из которых точно таким же образом удалена большая часть примешанной воды, однако частицы земли в их составе тоньше; обе они отличаются соленым вкусом и затвердели лишь наполовину, так что вода снова может их разрушить. Первая разновидность пригодна, чтобы отчищать масляные и земляные пятна; это щелок. Вторая же разновидность весьма хорошо включается во вкусовые ощущения рта и представляет собой соль; это любезное богам тело, как именуют ее по обычаю. То, что состоит из соединения обеих последних разновидностей, может быть разрушено огнем, но не водой, а основывается эта связь вот на чем: прежде всего земляные толщи не растворимы ни для огня, ни для воздуха, ибо частицы последних меньше, нежели пустоты в этой толще, так что они могут свободно проходить насквозь, не прибегая к насилью, и по этой причине не разлагают и не разрушают землю. Но частицы воды крупнее, а значит, они прокладывают себе дорогу насильем, рушат землю и разлагают ее. Поэтому земля, если она не подвергнута насильственному сжатию, может быть разрушена только водой, а если подвергнута – только огнем, ибо тогда в нее не остается доступа ни для чего, кроме огня. Воду же, если она с особой силой уплотнена, может разрушить один лишь огонь, но если уплотнена слабее, то оба рода – как огонь, так и воздух; при этом воздух вторгается в пустоты, а огонь также и в треугольники. Наконец, воздух, если он испытал насильственное сжатие, не может быть разрушен ничем, разве что только может быть сведен к своему первоначалу; но, если он не претерпел сжатия, его разлагает один лишь огонь. С телами же, возникшими из смешения земли и воды, происходит следующее: до тех пор пока вода заполняет все пустоты в уплотненной с большой силой земле, частицы воды, подступающие извне, не находят доступа внутрь, обтекают вокруг всей этой массы и не могут ее разложить, в то время как частицы огня, напротив, внедряются между частицами воды и, воздействуя на воду точно так же, как вода воздействует на землю, одни оказываются в состоянии принудить смесь земли с водой расплавиться и растечься. Заметим, что из этих смесей некоторые содержат меньше воды, нежели земли; таковы все виды, родственные стеклу, а также все так называемые плавящиеся камни. Другие, напротив, содержат больше воды; таковы все тела из разряда восков и благовонных курений. Пожалуй, мы с достаточной полнотой показали разнообразие видов, вытекающее из сочетаний и взаимопереходов фигур. Теперь попытаемся выяснить причины воздействий, производимых всем этим на нас. Прежде всего надо приписать вещам, о которых идет речь, одно свойство – постоянно быть ощущаемыми, а ведь мы еще не дошли до рождения плоти и всего того, что к ней относится, а также до рождения смертной части души. Между тем и об этих предметах немислимо с должной основательностью рассуждать, отвлекаясь от воздействия ощущений, и говорить об ощущениях, отвлекаясь от вопросов о плоти и смертной части

души, но вести речь о том и другом сразу едва ли посильно. Значит, нам придется принять одно из двух в качестве предпосылки, а потом еще раз вернуться к этому. Так вот, чтобы нам сразу перейти от родов [тел] к оказываемым этими родами воздействиям, пусть нашей предпосылкой и будет все относящееся к телу и душе. Для начала посмотрим, почему это об огне говорят, что он горяч? На этот вопрос мы должны ответить, приняв во внимание режущее и разлагающее воздействие его на наши тела. Едва ли не все согласятся, что ощущение от огня – пронзительное; при этом нам следует вспомнить о тонкости его граней и остроте его углов, затем о малости его частиц и о быстроте их бега, ибо все эти свойства таковы, что сообщают огню напор и проворство, и потому ничто не может противостоять его режущей силе. Достаточно вспомнить и принять в расчет его очертания и то, как они были рождены, чтобы уразуметь: эта природа, как никакая другая, способна проникать наши тела, тончайшим образом расщеплять их и доставлять тому, что мы соответственно зовем теплом, и его свойства и его имя [. Противоположное [воздействие] довольно ясно, по все же и его мы не оставим без объяснения. Когда окружающая тело и состоящая из более крупных частиц влага проникает внутрь, она вытесняет находящиеся там меньшие частицы, однако оказывается не в состоянии утвердиться на их местах и только сжимает все, что ни есть в нас влажного, доводя его до такой плотности, что оно из неоднородного и подвижного становится однородным, неподвижным и заочневшим. Поскольку же это происходит против природы [нашего тела], то оно в согласии со своей природой вступает в борьбу и силится отвоевать себе прежнее состояние. Эту борьбу и эти сотрясения нарекли дрожью и ознобом, в то время как все состояние в целом, а равно и то, чем оно вызывается, именуют холодом. Твердым зовется то, что заставляет податься нашу плоть, мягким – то, что под воздействием последней подается само; и вообще названия эти употребляются соотносительно. Но податливо все то, что имеет малые основания; напротив, вид [тела], покоящегося на квадратных основаниях и потому особо устойчивого, оказывается самым неподатливым, причем его высокая способность к отпору объясняется и тем, что как раз он плотнее всех прочих. Что касается тяжелого и легкого, то эти два состояния могут быть наилучшим образом выяснены лишь в связи с природой того, что известно под именами «верх» и «низ». Дело в том, что представление, согласно которому и впрямь от природы существуют две противоположные области, разделяющие надвое Вселенную, – низ, куда устремляется все наделенное телесной массой, и верх, куда любая вещь может направиться лишь по принуждению, – оказывается неправильным. Ведь коль скоро небо в своей целостности имеет вид сферы, значит, все крайние точки, равно удаленные от центра, по своей природе одинаково крайние, между тем как центр, на одну и ту же меру отстоящий от них, должен считаться пребывающим прямо напротив каждой из них. Но если космос действительно имеет такую природу, какую же из этих точек можно назвать верхом или низом, не навлекая на себя справедливой укоризны за неуместное употребление слов? Ибо центр космоса, строго говоря,

по природе лежит не внизу и не вверху, но именно в центре, в то время как поверхность сферы и центром быть не может, и не имеет в себе части, как-либо отличной от других, скажем более близкой к центру, нежели противоположная ему часть. И коль скоро космос во всех направлениях по природе своей совершенно единообразен, какую пару противоположных наименований можно к нему приложить, не погрешая против правильного словоупотребления? Допустим, что в центре Вселенной покоится некое равномерно взвешенное твердое тело; оно не могло бы продвинуться ни к одной из крайних точек, поскольку находится со всеми в совершенно одинаковом отношении, а если бы кто-нибудь принялся обходить это тело по кругу, вновь и вновь оказываясь собственным антиподом, ему пришлось бы обозначать одно и то же направление попеременно то как верх, то как низ. Да, поскольку целое, как только что было сказано, имеет вид сферы, значит, обозначать одно место как верх, а другое как низ не имеет смысла. Но откуда же пошли эти обозначения и как мы настолько свыклись с ними, что перенесли их на небо в целом, разделяя последнее надвое? Прийти к согласию относительно этого мы сможем, если предварительно сделаем одно допущение. Вообразим, что некто находится в том месте Вселенной, которое преимущественно отведено природе огня, сосредоточенного там в огромном количестве и отовсюду туда устремляющегося; пусть для этого человека оказалось возможным встать там и отделять части огня, кладя их на чаши весов. Допустим далее, что он поднимает весы, насильственно водворяя отторгнутый огонь в несродный ему воздух; очевидно, что в таком случае меньшие части окажутся податливее к насилию, нежели большие. Когда одна и та же сила поднимает в высоту две вещи, меньшая вещь по необходимости больше повинуется принуждению, а большая – меньше, и отсюда большое именуется тяжелым и стремящимся вниз, а малое – легким и стремящимся вверх. На том же самом мы можем поймать и самих себя, когда мы действуем в отведенной нам части Вселенной. В самом деле, если мы стоим на земле и отделяем части землеподобных тел, а то и самой земли, чтобы насильственно и наперекор природе ввести их в чуждую среду воздуха, то обе [стихии] проявят тяготение к тому, что им сродно, однако меньшие части все же легче, нежели большие, уступят насилию и дадут водворить себя в чужеродную среду; именно поэтому мы называем их самих легкими и место, в которое мы принуждаем их направляться, – верхним, а то, что противоположно тому и другому, – соответственно тяжелым и нижним. Но все это необходимо должно разнообразиться, коль скоро главные скопления тел каждого рода занимают в пространстве различные места, лежащие одно против другого: то, что легко или тяжело, высоко или низко в одном месте, может быть соотнесено с легким и тяжелым, высоким и низким в другом месте, противоположном первому, и оказаться ему противоположным, несоответствующим и полностью от него отличным как с точки зрения возникновения, так и с точки зрения существования. Но одно остается верным для всех случаев: стремление каждой вещи к своему роду есть то, что делает ее тяжелой, а направление, по которому она устремляется, есть низ, между тем как

противоположное тому и другому и наименования носит противоположные. Таковы причины этих состояний. Что касается причины состояний гладкости и шероховатости, то ее каждый сможет усмотреть сам и разъяснить другому: твердость в соединении с неоднородностью дает шероховатое, однородность в соединении с плотностью – гладкое. После того как мы рассмотрели воздействия, распространяющиеся на все тело, нам осталось обсудить самое важное – причину приятных и болезненных впечатлений, да и вообще все то, что через посредство частей тела способствует ощущениям, вызывая страдание или удовольствие. Но причины любых воздействий – ощущаемых или неощущаемых – мы поймем, если для начала припомним произведенное нами раньше различие между тем, что по природе своей очень подвижно или, напротив, малоподвижно; именно по этой тропе следует продвигаться, чтобы изловить выслеживаемую добычу. Так вот, если хотя бы мимолетное воздействие приходится на то, что по природе своей очень подвижно, это воздействие разносится по кругу от одних частиц к другим, пока не дойдет до разумного [начала] и не поведает ему о свойствах воздействующего предмета; напротив, то, что малоподвижно, слишком устойчиво, чтобы передавать воздействие по кругу, а потому вынуждено принять его лишь на себя и не приводить в движение то, что находится по соседству. Но раз первое воздействие не переходит от одних частиц к другим, живое существо в целом так и не воспринимает его и остается к нему нечувствительным. Это верно применительно к костям, волосам и прочим частям нашего тела, которые состоят главным образом из земли, в то время как первый случай наиболее характерен для слуха и зрения, ибо в них действеннее всего проявляет себя сила огня и воздуха. Итак, обо всем, что относится к удовольствию и страданию, должно мыслить следующим образом. Всякое противное природе воздействие, оказываемое на нас с большой силой, болезненно, в то время как полное возвращение к естественному состоянию приятно; то, что совершается тихо и постепенно, остается неощутимым, в противном же случае дело обстоит наоборот; наконец, все то, что совершается без труда, может быть весьма ощутимо, но не сопровождается ни страданием, ни удовольствием. Примером последнего может служить зрительное впечатление, ведь зрительный луч, как было сказано прежде, во время дня являет собою сросшееся с нами тело: ни рассечения, ни ожоги, ни прочие воздействия такого же рода не причиняют ему боли, а возврат к прежнему состоянию – удовольствия, но при этом он дает самые полные и ясные ощущения всякий раз, когда испытывает на себе воздействие [тел] или сам к ним направляется и к ним прикасается. Все дело в том, что его расщепления и воссоединения чужды насильственности. Напротив, тела, состоящие из более крупных частиц, сопротивляются воздействию, но при этом передают толчок всему живому существу в целом, испытывая удовольствие и страдание: страдание – при изменении, удовольствие – при возврате в прежнее состояние. Но те [органы], в которых опорожнение и опустошение совершаются постепенно, а наполнение – сразу и с большой силой, к опустошению нечувствительны, к наполнению же, напротив,

чувствительны и потому не доставляют смертной части души ощущения боли, по служат источником сильного удовольствия; очевидный пример тому – приятные запахи. Напротив, когда отход от естественного состояния происходит быстро, а восстановление мало-помалу и с трудом, перед нами прямо противоположный случай: его можно наблюдать при ожогах и порезах. Итак, что касается воздействий, общих для всего тела, и имен, прилагаемых к тому, что эти воздействия вызывает, то об этих вещах мы сказали почти все. Теперь попытаемся в меру наших сил сказать что-нибудь об ощущениях, связанных с определенными частями [тела], а также о причинах воздействий. Во-первых, нам следует разъяснить, насколько это с возможно, тот предмет, который мы обошли молчанием во время наших прежних рассуждений о соках, а именно производимые ими воздействия на язык. По всей видимости, эти воздействия, как и многие другие, порождены особого рода сжатиями и расширениями, но они более других зависят от состояний шероховатости и гладкости. Например, когда частицы земли входят в те жилки, которые служат языку как бы чувствительными волокнами, протянутыми до самого сердца, они соприкасаются там с влажной, мягкой плотью и на ней растекаются, отчего жилки сжимаются и как бы высушиваются; если эти частицы земли более шероховаты, они дают едкий вкус, если менее – терпкий. Далее, те вещества, что прочищают вышеназванные жилки и прополаскивают всю область языка, проделывая свою работу не в меру бурно и доводя дело до разрушения самой плоти языка, именуются горькими, таково свойство щелочи. Но другие вещества, уступающие щелочи в силе и прочищающие язык лишь умеренно, имеют соленый вкус, чуждый той жесткости, которая присуща всему горькому, и кажущийся скорее приятным. Вещества еще одного разряда, приобщившись к теплоте рта и разжижаясь от нее, становятся от этого огнистыми и в свой черед обжигают то, что их разогрело, а по своей легкости несутся вверх, к органам ощущения головы, и прорезают все, что ни попадется на их пути; благодаря этой своей способности они именуются острыми. Но когда те же самые вещества утончаются от гниения и находят доступ в тесные жилки, то они застают там земляные частицы и частицы воздуха в правильном соотношении, приводят эти последние в движение, заставляют перемешиваться друг с другом и пениться, а вспенившись, образуют около вторгшихся частиц полости. И вот при этом влага, иногда земляная, а иногда чистая, обволакивает воздух, создавая для него как бы жидкие вместилища – водяные шары с пустотами внутри; из них одни образованы чистой влагой и потому прозрачны, и называются они пузырями, между тем как другие возникли из земляной влаги, которая при этом подвижна и стремится кверху, и они-то дают так называемое брожение и закисание. Вещество, повинное во всех этих состояниях, соответственно называется кислым. Но то воздействие, которое противоположно всем только что описанным, и причину имеет противоположную: когда состав влаги входящих [в тело] веществ по природе своей родствен составу языка, эта влага смазывает и размягчает огрубевшее, стягивает или, напротив, расправляет все неестественно раздутое или сведенное

и вообще возвращает все к распорядку природы. Каждое подобное зелье, врачующее насильственные состояния, для всех приятно и желанно, почему и зовется сладким. Итак, об этом достаточно. Что касается того рода воздействий, которые относятся к ноздрям, то здесь нет определенных разновидностей. Всякий запах имеет половинчатую природу, ибо нет такой формы, которая по своему строению могла бы возбуждать определенный запах. Те жилы в нашем теле, которые для этого предназначены, слишком тесны для частиц земли и воды, но слишком просторны для частиц огня и воздуха, а потому никто и никогда не мог обонять собственного запаха какой-либо из этих [стихий]; запахи рождаются лишь от таких веществ, которые либо разжижены, либо загнивают, либо плавятся, либо испаряются. Им дает жизнь то переходное состояние, которое возникает, когда вода претворяется в воздух либо, напротив, воздух в воду. Все запахи являют собой либо пар, либо туман, ведь туман лежит на полпути от воздуха к воде, а пар – на полпути от воды к воздуху. Поэтому они тоньше воды, но грубее воздуха; это становится очевидным, если с усилием вдыхать воздух сквозь перекрывшую дыхание преграду и наблюдать, как все пахнущее отсеивается и воздух доходит очищенным от запахов. Понятно, что многообразие запахов остается безмянным, ибо оно не сводится к большому числу простых форм. Здесь существует только одно четкое двучленное разделение – на запахи приятный и неприятный. Последний оказывает насильственное и огрубляющее действие на всю полость, простирающуюся от макушки до пупа, между тем как первый смягчает загрубевшее и с приятностью возвращает его к первоначальному состоянию. Третья область наших ощущений – слух, и для получаемых им воздействий нам тоже следует отыскивать обуславливающие причины. В общих чертах скажем, что звук – это толчок, производимый воздухом через уши на мозг и кровь и доходящий до самой души, между тем как вызванное этим толчком движение, которое начинается с головы и оканчивается в области печени, есть слышание. Если движение быстро, звук высок; чем оно медленнее, тем ниже звук. Равномерное движение дает ровный и нежный звук, неравномерное – грубый, сильное – громкий, слабое – тихий. Что касается созвучий, то необходимость понуждает нас отложить этот предмет напоследок. Теперь остался только четвертый род ощущений, но он являет большое многообразие, требующее расчлененного подхода. Многообразие это имеет общее имя цвета; а цвет – это пламя, струящееся от каждого отдельного тела и состоящее из частиц, соразмерных способности нашего зрения ощущать. О причинах зрения мы уже говорили прежде, а сейчас уместнее и нужнее всего как можно правдоподобнее объяснить цвета. Те частицы, которые несутся от других тел и сталкиваются со зрительным лучом, бывают либо меньше, чем частицы последнего, либо крупнее, либо такой же величины. Те, что имеют такую же величину, неощутимы, и мы называем их прозрачными. Напротив, те, что больше, сжимают зрительный луч, а те, что меньше, расширяют его, и действие их можно сравнить с действием холодного и горячего на нашу плоть, а также с действием терпкого и обжигающего (или «острого», как мы выражаемся) на

наш язык. Это – белое и черное, то есть впечатления, рожденные в иной области чувств, чем только что перечисленные, и потому кажущиеся иными, по на самом деле тождественные им. Так мы и назовем их: «белое» то, что расширяет зрительный луч, «черное» – то, что его сужает. Когда же огонь иного рода, несущийся более порывисто, ударяет в зрительный луч, проникает его до самых глаз, насильственно разверзает глазные проходы и разжижает их вещество, он заставляет излиться оттуда весь тот огонь и воду, что мы называем слезами. Поскольку же с двух сторон встречаются два огня, причем один с молниеносной силой бьет из глаз, а другой входит в глаза и там угасает от влаги, из их смешения рождаются всевозможнейшие цвета; это называют переливами, а тому, чем вызвано такое состояние, дали имена блестящего и сверкающего. Есть и такой род огня, который стоит посередине между двумя вышеназванными; он достигает глазной влаги и смешивается с ней, но не сияет. Мерцание этого огня сквозь растворившую его жидкость дает кровавый цвет, который мы нарекли красным. От смешения сверкающего огня с красным и белым возник желтый цвет; но о соотношении, в котором они были смешаны, не имело бы смысла толковать даже в том случае, если бы кто-нибудь его знал, ибо здесь невозможно привести не только необходимые, но даже вероятные и правдоподобные доводы. Далее, красный цвет, смешанный с черным и белым, дает пурпурный или темно-лиловый, если все части смеси сильнее обожжены, а черного цвета примешано больше. Желтое в смешении с серым дает коричневое, серое же само есть смесь белого и черного; желтое в смешении с белым дает цвет охры. Когда же белое, сойдясь с блестящим, ложится на густо-черную основу, тогда возникает синий цвет, между тем как сочетание синего с белым дает голубой, а коричневого с черным – зеленый цвет. Из этих примеров достаточно ясно, к каким смешениям можно свести все остальные цвета, не нарушая при этом правдоподобия. Но тот, кто попытался бы строго проверить все это на деле, доказал бы, что не понимает различия между человеческой и божественной природой, ведь если у бога достанет и знания, и мощи, дабы смешить множество в единство и сызнова разрешить единство в множество, то тот и никогда не будет такого человека, которому обе эти задачи оказались бы по силам. Все вышеназванные вещи, рожденные в то время под воздействием необходимости, взял в свои руки демиург самой прекрасной и лучшей из возникших вещей, вознамерившись породить самодовлеющего и совершеннейшего бога; причинами, которые присущи самим вещам, он пользовался как вспомогательными, но при этом сам направлял каждую из возникших вещей ко благу. Поэтому должно различать два вида причин – необходимые и божественные – и отыскивать во всем причины второго рода, дабы стяжать через это для себя блаженную жизнь, насколько природа наша это допускает, а уже ради них нам следует заниматься и причинами первого рода, поняв, что при забвении необходимости немислимо ни уразуметь, ни схватить, ни вообще как-либо приблизить к себе то единственное, о чем мы печемся. Теперь заготовленные причины разложены у нас по родам, как строительные припасы у плотников, и нам остается только выложить из них



дальнейшую часть нашего рассуждения; вернемся, однако, к исходной точке и повторим вкратце весь наш путь вплоть до того места, которого мы только что достигли, а уже потом попытаемся дать нашему сказанию подобающее заключение. Как было упомянуто вначале, все вещи являли состояние полной неупорядоченности, и только бог привел каждую из них к согласию с самой собою и со всеми другими вещами во всех отношениях, в каких только они могли быть причастны соотносительности и соразмерности. Ведь доселе в них не было ничего подобного, разве что по какому-нибудь случайному совпадению, и вовсе не к чему было применить те имена, которыми мы ныне именуем огонь и воду, а равно и прочие вещи; бог впервые все это упорядочил, а затем составил из этого нашу Вселенную – единое живое существо, заключающее в себе все остальные живые существа, как смертные, так и бессмертные. При этом божественные существа создал сам демиург, а порождение смертных он доверил тем, кого сам породил. И вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это тело душе вместо колесницы, но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния: для начала – удовольствие, эту сильнейшую приманку зла, затем страдание, отпугивающее нас от блага, а в придачу двух неразумных советчиц – дерзость и боязнь – и, наконец, гнев, который не внемлет уговорам, и надежду, которая не в меру легко внемлет обольщениям. Все это они смешали с неразумным ощущением и с готовой на все любовью и так довершили по законам необходимости смертный род души. Однако они, несомненно, страшились без всякой необходимости осквернить таким образом божественное начало и потому удалили от него смертную душу, устроив для нее обитель в другой части тела, а между головой и грудью, дабы их разобщить, воздвигли шею как некий перешеек и рубеж. Ибо именно в грудь и в так называемое туловище вложили они смертную душу; поскольку одна часть души имеет более благородную природу, а другая – более низкую, они разделили полость этого туловища надвое, как бы обособляя мужскую половину дома от женской, а в качестве средостения поставили грудобрюшную преграду. Ту часть души, что причастна мужественному духу и возлюбила победу, они водворили поближе к голове, между грудобрюшной преградой и шеей, дабы она внимала приказам рассудка и силой помогала ему сдерживать род вожделений, едва только те не пожелают добровольно подчиниться властному слову, исходящему из верховной твердыни акрополя. Сердцу же, этому средоточию сосудов и роднику бурно гонимой по всем членам крови, они отвели помещение стража; всякий раз, когда дух закипит гневом, приняв от рассудка весть о некоей несправедливости, совершающейся извне или, может статься, со стороны своих же вожделений, незамедлительно по всем тесным протокам, идущим от сердца к каждому органу ощущения, должны устремиться увещевания и угрозы, дабы все они оказали безусловную покорность и уступили руководство наилучшему из начал.

[http://www.100bestbooks.ru/read\\_book.php?item\\_id=9901](http://www.100bestbooks.ru/read_book.php?item_id=9901)

**Задания:**

1. Постройте космоцентрическую онтологическую модель античного идеализма.

2. В сравнении речи Крития и Тимея определите принципиальное отличие онтологической модели мира от мифологической картины.

**Вопросы для самопроверки:**

1. Почему античный идеализм носит натурфилософский характер? В чем объективный характер предложенной системы идеализма?

2. В чем преемственность концепции Платона с предшествующими теориями бытия?

3. Как в античном идеализме связаны гносеология и онтология?

4. Что есть бытие у Платона? Как соотносится материальное и идеальное в античном идеализме?

5. Каков статус человека в Космосе согласно теории античного идеализма?

## ФЛОРЕНСКИЙ ПАВЕЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ



Павел Александрович Флоренский (1882 – 1937) – последователь философии всеединства Соловьева, крупнейший представитель русской религиозной философской мысли, энциклопедически образованный человек, полиглот, обладавший блестящими дарованиями и работоспособностью, за что современники называли его «новым Леонардо да Винчи».

П. Флоренский был прежде всего религиозным философом и оставил большое количество трудов по теологии, истории философии и культурологии. Среди них: «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи», «Культ и философия», «Вопросы религиозного самопознания» и др.

\*\*\*

### *Философия культа Часть первая. Чтения о культе. Страх божий.*

\*\*\*

Любовь, любовь, любовь, и еще любовь... Повторяемое бесчисленное множество раз бесчисленным множеством тех, кто и не подходил к порогу религии, это таинственное слово потеряло всякий смысл. Но, как соединительная ткань, оно разрослось, заполнило собою всю область религиозного сознания наших современников и тем оттеснило отсюда все содержание религии. В этом священном слове истинным содержанием ныне стало: «НЕ–РЕЛИГИЯ», тайный смысл речей о любви всегда, более или менее сознательно, или полусознательно, есть жест вражды против религии. Благовидное перерождение религиозной ткани называется речами о любви. Да, речами, ибо к т ó же дерзнет притязать на жизнь любви–не того гуманитарного альтруизма, в основе которого лежит либо карьера, тщеславие и гордость, либо слабонервность и истерическая внушаемость при виде страданий. Но, господа, если мы хотим говорить о религии, действительно о ней, нам надо хотя бы на время этих рассуждений отбросить тряпичную дряблость и психологистические «нравится» – «не нравится». Мужественным взором надо готовиться встретить подлинную жизнь в религии, «бестрепетное сердце непреложной Истины» Апостол Павел изображается с мечом обоюдоострым: ибо, – по свидетельству его же, – «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов и судит помышления и намерения сердечные. И нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его: Ему дадим отчет» (Евр. 4, 12–13). И еще «Меч духовный есть слово Божие» (Еф. 6, 17). Тверды будьте, – если хотите носить в себе «бестрепетное сердце непреложной Истины»! Помните ли, кто именно в особенности говорил о любви? Апостол любви–ему же ныне память творим. А он – Сын Громов, Воанергес. Правом на слова о любви владеет лишь заперший в себе горние Перуны. Когда сдавленные громы kloкочут в недрах, когда тяжкие удары молотов куют наше сердце, когда взрываются молнии и бороздят и разрывают нашу тварную дряблость, – тогда будет, что претворить в деятельность любви. Но незачем ссылаться на любовь,

когда бессильно влачатся дни твои, «без Божества, без вдохновенья». Нисхождение любви доступно тому, кто четким, как снеговые пики, очерком вонзился в синий эфир небес. Но нисхождение сидящих в болотистых низинах – пустое обольщение. Любовь, любовь, любовь... нет, не любовь, а – кисель и манная каша. Прежде всего не любовь.

2. «Приидите, чада, послушайте мене, страху Господню научу вас» (Пс. 33, 12). Вот слово не современное. Но что же делать: если угодно вам говорить о религии, деле существенно несовременном, придется вам помириться и с этим несовременным, но своевременным, всегда своевременным словом «страх». Религия есть прежде всего Страх Божий, и кто хочет проникнуть в святилище религии, тот да научится страшиться. Отсутствие страха – свидетельство не мужества, а, как раз напротив, – дерзости, наглости духовной, обнагления – свойственного трусливым натурам, когда они уверились в безнаказанности. Не знает страха Божия тот, кто не знает и религии. Он не страшится, ибо уверился в ничтожности Иного, что над ним. «Господи, всели в мя корень благих, страх Твой в сердце мое» (молитва 7-я на сон грядущим, Иоанна Златоустого, 9-го часа ночи) Корень благих – это есть страх Божий, вселившийся свыше в сердце нашем: в религии ничего не вырастает без этого корня, все благое – из него. Возьмите Библию или хотя бы по симфонии посмотрите места о страхе Божиим. Сколько их и как они существенны. Господь страшен в Своем величии, в Своем безмерном превосходстве, в Своей непостижимой тайне! Господь, как огонь. «Страшно впасть в руки Бога Живого» (Евр. 10, 31). Страшно имя Его (Мал. 1, 14), страшно место явления Его (Быт. 28, 17); Бог – великий и страшный, для всех и во всем страшный – бесчисленное множество раз твердит Св<ященное>Писание, а за ними все те, кто воистину знал Бога, – знал, а не писал о Нем мертвящих диссертаций или, между чаем и ужином, праздных фельетонов. Страшен, страшен, страшен – и избранному народу и языкам: вся религия, и всякая религия полна и пронизана этим неизъяснимым страхом Божиим. И потому – «да будет страх Господень на вас» (2 Пар. 19, 7), «страх Господень будет сокровищем твоим» (Ис. 33, 6) и т. д. и т. д. «Страх Господень чист» (Пс. 18, 10); он – «начало премудрости» (Пс. 110, 10; Пр. 1, 7; 9, 10). Он «есть истинная премудрость» (Иов. 28, 28). Он «источник жизни» (Пр. 14, 27) и «ведет к жизни» (Пр. 19, 23). Так учит нас слово Божие.

3. Страх Господень... Мы много слышали (кажется, более иронически), что «начало премудрости – страх Господень». Однако немногие задумывались над неминуемой правдой этих слов, столь близких к суждению философов об изумлении – как начале философии. Чтобы иметь познание – надо коснуться предмета познания, признаком, что это прикосновение достигнуто, служит потрясение души, страх. Да, этот страх возбуждается прикосновением к новому, всецело новому, – против нашей повседневной жизни. В череду впечатлений мира вклинивается не – от – мирное, ни с чем не сравнимое, ни на что не похожее, иное. И вклинившись, разрывает ткань обычного, а тем – и наше, приросшее к обычному, сознание; проникает, как меч обоюдоострый, до разделения души и духа, до той спайки, где собственно и соприкасается наше

ноуменальное недро с областью феноменов, обнаружений и мирских проникновений. Проникши же—ожогом ожигает наше Я: из Времени мы узрели Вечность.

Ах, когда железом каленым прижигается слизистая оболочка—тогда никто не спрашивает себя, хочется это или не хочется, нравится или не нравится: тогда—не до психологизмов. «Воистину есть так, — существенно», — скажет прижигаемый. Но это «есть» скажется само, не от раздумий, —выкрикнется. Таков и страх Божий. Когда воистину—не манерничая и томно жеманясь—воспримем Божество—тогда не до сентиментальных излияний. Тогда, великим страхом сотрясаемые, из глубины своей возопием: «Ты ее и—воистину». Первое, что священные Дельфы заставляли сказать богомольца, —это «Ей, Еси» Но «Еси» —нелегкое слово, в сотрясении лишь скажется оно.

Пророку Даниилу было видение на берегу реки<Тигр>. «И только один я, Даниил, —свидетельствует он о себе, —видел это видение, а бывшие со мною люди не видели этого видения; но сильный страх напал на них и они убежали, чтобы скрыться. И остался я один и смотрел на это великое видение, но во мне не осталось крепости, и вид лица моего чрезвычайно изменился, не стало во мне бодрости. И услышал я глас слов Его; и как только услышал я глас слов Его, в оцепенении пал я на лице мое и лежал лицом к земле» (Дан. 10, 7–9). И от слов Одеянного в льняную одежду, явившегося в видении Даниилу, — «я припал лицом моим к земле и онемел... — пишет о себе пророк, — от этого видения внутренности мои повернулись во мне, и не стало во мне силы» (Дан. 10, 15, 16).

4. Тут новое прорывает обычное в таинственно—необычайном же виде. Но не в виде вторгающегося—источник страха, а в ощущении трансцендентности являющегося. Нездешнее открылось—и текучим, шатким, зыблющимся почувствовался весь мир: бывающее померкло пред истинно—сущим. А с бывающим померкло и самое наше бытие: сами мы оказались дрожащим пламенем среди ветреных пространств, —на границе ничто, еле—еле не не—сущими. Но тогда—то мы нашли и свою вековечную опору—в Сущем от века. Последнее уничтожение наше есть и величайшее возвеличение. Страх Божий дву—действен.

Есть постоянный источник и возбудитель этого антиномического движения: постоянный двигатель нет и да нашему бытию. Это—жерло, в котором никогда не покрывается каменистою корою лава. Это—окно в нашей действительности, откуда видятся миры иные. Это—брешь земного существования, откуда устремляются питающие и укрепляющие его струи из иного мира. Короче—это есть Культ.

5. Первое, основное и прочнейшее определение культа— именно таково: он—выделенная из всей реальности та ее часть, где встречается имманентное и трансцендентное, дольнее и горнее, здешнее и тамошнее, временное и вечное, условное и безусловное, тленное и нетленное.

Сделаем тут, ради примера, некоторое отступление. Предложенный же как пример материал понадобится нам, и мы будем еще иметь случай использовать

его впоследствии. Итак, пусть пред вами некоторое сочетание деревянных брусков. Это «обыкновенное», «здешнее», «тленное». Но: «Крест Твой, Христе, аще и древо видимо есть существом, но божественною одеяно есть силою и чувственне мирови являемь, умно наше чудотворит спасение, ему же кланяющесе, славим Тя, Спасе, помилуй нас» (Октоих, гл<ас>5–й, вторник, вечер. Стиховн<а>, стих<ира>2–я)

«Аще и древо видимо есть существом, но божественною одеяно есть силою», «чувственне мирови являемь, умно наше чудотворит спасение» – вот типичные формулы всякого Культа, всякого его отдела, всякой его части, где бы, когда бы и в чем бы культ ни проявлялся. Соприкосновение «видимого» и «божественного», «чувственного» и «умного», т. е. умопостигаемого, ноуменального, трансцендентного, – таков характерный и основной признак Культа. В этой антиномии горнего и дольного завито существо культа со всеми его последствиями. Последствия же, суммарно, – в том, что «видимое» и «чувственное», по своей существенной связанности с «божественным» и «умным», оказывается направляющим нашу деятельность по путям, необычным и несвойственным «видимому» и «чувственному», как таковому. Движение крестного знамения есть внутреннее противоречие, ибо всякое движение должно иметь определенность направления, к своей цели, а это движение, как бы устремившись к цели, свое устремление потом отрицает. И тем не менее, это внутренне–противоречивое движение в культе, как в дальнейшем увидим, господствует. Сопряженная с чувственной, духовная сила изменяет и чувственное, понуждая его быть не таким, каким было бы естественно ждать его как обособленного. Так, невидимая, но могучая, – дружка двойной звезды отклоняет свою светлую и видимую пару от свойственного ей прямолинейного равномерно–поступательного движения и заставляет двигаться криволинейно и неравномерно, чертя петли.

Возвращаясь к нашему примеру–креста, – мы можем отметить: разве служение, воспевание, поклонение, лобызание, каждение, возжигание свеч и лампад достоин кускам дерева, каковыми, видимо и чувственно, является крест? Но что же сказать тогда о молитвенных к нему обращениях, о призываниях его, обнаруживающих, что пред нами–не кусок дерева, а живое, пренебесное существо, могущее защищать нас и помогать нам, по нашему к нему призыву? Крест Честный–нам не безличное оно, и не он даже, но Ты. А то, что для другого может быть Ты, в себе и для себя есть Я–т. е. лицо, существо разумное и духовное.

«Кресте, верных упование, царей оружие, священников славо, монашествующих крепосте, твоею силою вся тя славословящия спасай во веки» Лобызаящия тя силою твоею, Кресте, постное время прейти в мире сподоби и избави работы вражия»

«Возвыси Церквей рог, честный Кресте, низложи еретическую гордыню силою твоею и возвесели православных лики, сподоби предварити всем нам твое предвозвещение и поклонитися тебе, подножию Христову: в тебе бо хвалимся, древо благословенное»

«Кресте Христов, разбойника наставивый к вере, и мене к течению благосильно постом сподоби предварити на поклонение твое и оживотворитися»

«Кресте, скиптре Христов, Церкви роге, царей победо, хранителю христиан, ты еси просвещение мое, ты и похвала моя во вся веки»

«...Кресте Христов всесвятый, возрадивый сладость жизни, всех чистым сердцем тебе поклонитися сподоби нас, очищение нам дая и велию милость».

«Радуйся, Кресте, им же познася единым мгновением разбойник богословец взывая: помяни мя, Господи, во Царствии Твоем...»

«Кресте Христов, упование концев, прейти нам твоим окормлением тихо пучину добраго поста сподоби, спасая от треволения прегрешений» (Окормление—от слова «корма», то же, что руководство, путеводство.)

«Кресте Честный, крепосте моя и прибежище, буди ми просвещение ныне воздержательно, веселя и очищая мя, избавляя от искушений, да прославляя Тебе, Владыку величаю Христа»

«Ты нам свет, святое сложение, одоление победы, Христов Кресте, ты нам воздержание услади и тебе поклонитися сподоби»

«Кресте всечестный спасительный, миру хранителю, соблюди мя постящаяся и достойна покажи твоего честнаго поклонения»

«Преблаженне Кресте Христов, небописанная победо, от земли нам прозябла еси. Твоего поклонения достойны покажи ны вся, постом очистившыяся»

«Явися великий Господень Кресте, покажи ми зрак Божественный красоты твоя ныне достойна поклонника хвалы твоя, ибо яко одушевлену тебе и возглашаю и облобызаю».

NB: «Яко», ὡς—союз не сравнения, а уравнения; ср<авн.) «Достойно есть яко воистину блажити Тя Богородицу» (ὡς αληθώς). «Яко огнем» значит не «как бы огнем», а «огнем», даже «по преимуществу огнем». «Яко» значит «то же и даже более». Поэтому выражение «яко одушевлену» значит: «ты одушевлен, даже более чем одушевлен». Следовательно, тут прямое признание Креста существом одушевленным, а не веществом.

«Радуйся, требогатое древо и божественное, Кресте, свете сущим во тьме, четвероконечный мир сиянием Твоим возстания Христова проявляй зари, сподоби вся верная достигнута Пасху»

«Древом умерый, древо тя обретох жизни, христоносне Кресте мой, хранителю мой нерушимый, на демоны крепкая державо, тебе поклоняйся днесь зову: освяти мя славою твоею»

«Ныне, Кресту покланяющися, вси воззовем: радуйся, древо жизни; радуйся, скиптре святой Христов; радуйся, человек славо небесная; радуйся, царей похвало; радуйся, державо веры; радуйся, оружие непобедимое; радуйся, врагов отгнание; радуйся, сияние светлое спасительное миру; радуйся, мучеников велия славо; радуйся, сило праведных; радуйся, ангелов светлосте; радуйся, всечестне»

«Церкви похвала ты еси, честный Кресте, царей оружие и миру всему мира

почесть богоделанная, Кресте, православных радости, вселенная хранителю; сохрани, освяти тебе поклоняющиеся»

«Итак, воистину и существенно, а не риторически и произвольно, необходимо, а не условно—Крест может именоваться Ты; а раз может, то и должен, ибо нельзя у Лица похитить присущую ему личность. И если мы хотим сколько—нибудь подойти к богослужению, мы должны брать его таким, каково оно есть, не спеша приводить все к пошлему уровню речей вседневных, богослужебные тексты должно принимать в полной серьезности и буквально. Канон Честному Кресту—творение св<ятого> Григория Синаита —весь состоит из обращений ко Кресту как существу живому. А препод<обному> Андрею Юродивому он самолично явился на призыв. Тут только конкретность может помочь—иначе наша обмирщенная мысль все, как пес, будет возвращаться на блевотину свою. Попробуем же быть конкретными, сколько доступно здесь.

«В темную ночь Андрей Юродивый проходил мимо церкви верховных апостолов Петра и Павла. Сатана в виде эфиопа столкнул его в бывший тут ров, полный грязи. Погрузившись в тину уже по пояс, св<ятой> Андрей воззвал: «Апостолы, просветившие четыре конца земли пламенным учением вашим, светильники светлые, помозите мне, недостойному рабу вашему, избавивши меня из глубины рва». И тотчас—εὐθέως—явился—έφάνη— Крест, висящий в воздухе, и был как огонь палящий, испуская сияние лучей в долину к блаженному. Увидев — θεασάμενος— Крест, он воскликнул: «Да знаменуется на нас свет лица Твоего, Господи». —σημειώθῃτω εἰς ἡμᾶς τό φως τοῦ προσώπου σου κύριε—. И тотчас—παραχρήμα—явились—έφάνησαν—два мужа, которые извлекли его из рва и стали невидимы — αφανείς. А дивный тот Крест шел по воздуху впереди святого и освещал ему путь, пока он не вошел в портик. Обратившись с целью увидеть, куда после этого пойдет Крест божественный, он видит: и вот как бы золотыми крыльями был вознесен— ήρθη — в высоту и при восхождении своем испускал в воздух огневидные лучи» (Acta Sanctorum, Mai VI, cap. ХГГГ, р. 47 E).

«Да знаменуется на нас свет лица Твоего, Господи» (Пс. 4, 7), —воскликнул словами псалма Андрей Юродивый (а по русскому переводу: «Яви нам свет лица Твоего, Господи»), —явился же ему Крест. Старообрядцы, при чтении сих слов псаломских, все вместе творят на себе крестное знамение. Значит: явление света лица или знаменованье света лица Господня и есть явление Креста, т. е. Крест есть свет лица Господня, или явление славы Его—слава Господня, или еще—созерцаемый, являемый миру образ Господень. А по образу Его— сотворен человек. Посему Крест есть человеческая природа, взятая на Себя Господом, в ее единстве и божественном отображении. В этом смысле Крест Честный может даже отождествляться с Господом, по единству Божественной Ипостаси Господа... Человек сотворен как ноуменальный Крест. Отсюда всякое высшее проявление человеческой природы—в крестообразном распостертости. Как скомканный бутон, сжавшись, сидит человек в чреве матери. Растет—и расправляется, как бутон — распускается. Цветение человеческого вида—прекраснейшее, что есть в человеке, человеческое в человеке, —когда он



крестообразно простерт. Это даже внешне–зрительно. Но еще более это таинственно–духовно. Воздеяние рук горе и крестообразное простертие ниц– вот два вида наиболее глубокой молитвы–раскрытия перед Господом и по Господу себя, а посему и богоуподобления. Нет нужды доказывать, что сонм святых именно так молился: в житиях святых вы найдете множество примеров непрерывного распростертая крестом. Преподобному) Пахом и ю Великому «бьяше(...) обычай на молитве стоящу, простертая имети руке горе, и никакоже их низ пущати и согибати до совершения молитвы, но тако стояти, аки на Кресте висящу: сице утверждая тело свое, душу же к богомыслию возводя, потяше зело» (Acta Sanctorum, Maii III, p. 25, §11; Май, 15<-й> д<ень>, 387<-я>стр.) Когда Стефай Чудотворец горе воздевал «свои освященных руки», то «из них, как бы из светочей, вылетал огонь, распространяющий надалеко свет» (Acta Sanctorum, Julii III, dies 13, § 23; Пал<естинский> Пат<ерик>, II вып., 51стр.). А Марию Египетскую, молившуюся с воздетыми руками, старец Зосима «узрех... возвышену яко на локоть един от земли, и на воздухе стоящую и молящуюся» (Апрель, 1<-й>день, 12<-я>стр.) Крестовидное распростертие есть ноуменальное распростертное: и потому нельзя дерзать на него недостойно. Преп<одобный>Пафнутий обратившейся к Христу блуднице Таисии запретил его: «Неси достойна... руке твои воздета к небеси, понеже... руке твои нечистотою окалянны» (Октябрь, 8<-й>день, 128<-я>стр.)

Богоуподобление есть крестоявление, осуществление в себе креста. Святой–энтелехия человечества–есть Крест. Крест– энтелехия. И потому весьма знаменательно видение, бывшее двум монахам монастыря св<ятого>Симеона Дивногорца. Пред Божию Матерью, на престоле сидящую, видели они блаженную Марфу, мать Симеона Дивногорца, «предстоящую Ей [Богородице], и воздевшую к Ней крестообразно руке своя, и претворившуюся в Крест злат, и сияющую светом по подобию луч солнечных, и зрящися быта вся Крест пресветел, лице токмо ея выше Креста познавашеся». Но более того. Крест–тип не только человека, но и всей вселенной, созерцаемой как единое Целое.

Крест– «Божий образ назнаменателен миру, невидимому же и видимому» (канон Честному Кресту, творение Григория Синаита) По образу Креста сотворен весь мир–свидетельствует св<ятой>Василий Великий: «Прежде деревянного Креста воздвигнут был целому миру спротяженный мысленный Крест, в среде которого соприкасаются четыре части вселенной и сила которого, заключающаяся в среде, проходит в четыре части» (Василий Великий, –<Творения...>, ч. II, стр.298. Тр<оице>Сер<гиева>Лавра, 1900). По свидетельству блаженного) Иеронима (Толкование на Еван<гелие>Марка), «человек ни к небу не может обращаться с молитвою иначе, как в форме Креста, ни плыть по воде иначе; Крест – общая для всех движений форма и для всего живого; это даже самого мира вид»

[http://bookscafe.net/read/pavel\\_florenskiy-pavel\\_florenskiy\\_filosofiya\\_kulta-221427.html#p1](http://bookscafe.net/read/pavel_florenskiy-pavel_florenskiy_filosofiya_kulta-221427.html#p1)

**Задания:**

1. Постройте модель антроподицеи. Проведите отличие антроподицеи и теодицеи.

2. Выделите субстанциональное начало в данном отрывке. Определите специфику религиозно-философской онтологической модели.

**Вопросы для самопроверки:**

1. Почему религиозная философия не может быть сведена к религиозной апологетике?

2. Каков статус человека в христианской онтологической модели?

3. Почему данный отрывок – это философское произведение? Найдите критерии онтологичности данного рассуждения.

4. В чем онтологический статус образа креста?

5. Какие слабые стороны обнаруживает религиозно-философская онтология?

## ШЛЕЙЕРМАХЕР ФРИДРИХ ДАНИЕЛЬ ЭРНСТ



Шлейермахер Фридрих Эрнст Даниэль (1768 – 1834) – немецкий протестантский теолог и философ, много лет занимался проповеднической деятельностью, был профессором Берлинского университета. Воззрения Шлейермахера сочетали в себе идеи Спинозы, Канта, Фихте, Шеллинга, Якоби и др. В его философии преобладали романтические, антипросветительские тенденции.

Религию, нравственность он выводил из внутреннего настроения субъекта. Основу бесконечного бытия, с точки зрения Шлейермахера, образует мировое единство, или бог, в котором примиряются все противоречия и который может открыться непосредственному знанию. Шлейермахер продолжил идущую от Спинозы критику Ветхого завета, распространил ее на Новый завет. Его идеи стимулировали дальнейшую критику всех источников христианства (Младогегельянцы). Однако вся эта критика не выходила за рамки религиозного мировоззрения. Религиозно-философские взгляды Шлейермахера оказали значительное влияние на идеологию протестантизма в 19 в.; его трактовка религии подверглась критике со стороны представителей современного протестантизма (Диалектическая теология). Попытки выявить единство духовно-душевной жизни философа или писателя (Шлейермахер явился начинателем так называемого платоновского вопроса – вопроса об авторстве, подлинности и последовательности сочинений Платона посредством реконструкции его текстов) сближают Шлейермахера с герменевтикой.

*Философский словарь. Под ред. И.Т. Фролова. М., 1991, с. 527.*

\*\*\*

### Герменевтика

1. Герменевтика как искусство понимания еще не существует в общем виде, а существует лишь несколько специальных герменевтик.

1) Имеется в виду только искусство понимания, а не искусство изложения понятого. Последнее является специальной частью искусства говорить и писать, зависящей от общих принципов.

2) Но также не только понимания трудных мест на чужом языке. Наоборот, знакомство с предметом и языком предполагается. Если есть то и другое, то места становятся трудными потому, что не поняты и более легкие. Только понимание по правилам искусства постоянно сопровождает речь и письмо.

3) Обычно считают, что в отношении общих принципов можно положиться на здравый человеческий рассудок. Но тогда в отношении особенных принципов можно положиться на здоровое чувство.

Дополнения: 1. Герменевтика и критика похожи друг на друга настолько, что осуществление одной предполагает осуществление другой. В обеих отношении к автору является общим и многообразным.

Герменевтика по праву предполагается потому, что она необходима и там, где критика почти никогда не осуществляется; вообще потому, что от критики можно отказаться, а от герменевтики нет.

Герменевтическая задача все время возникает заново.

2. Специальная герменевтика как по виду, так и по языку все еще является агрегатом наблюдений, не удовлетворяя научным требованиям. Осуществлять понимание сначала без осознания его и лишь в отдельных случаях прибегать к правилам – это также неодинаковая процедура. Необходимо соединить обе эти точки зрения, если невозможно отказаться ни от одной из них. Это происходит посредством двойственного опыта. 1) Даже там, где мы полагаем, что можем действовать самым безыскусным образом, часто возникают неожиданные затруднения, основа разрешения которых может находиться лишь в предшествующем понимании. Поэтому мы всегда должны обращать внимание на то, что может стать основой устранения затруднений. 2) Если мы везде действуем по правилам искусства, то мы в конце концов приходим к их бессознательному применению, не покидая сферу искусства.

2. Очень трудно определить место общей герменевтики.

1) Одно время она вообще рассматривалась как приложение к логике; это прекратилось, когда отказались от всего прикладного в логике. Философ как таковой не имеет никакой склонности к занятию этой теорией, ибо он редко стремится понять самого себя, но верит в необходимость быть понятым.

2) Филология в ходе нашей истории стала представлять собой нечто позитивное. Поэтому ее способ рассмотрения герменевтики также является лишь агрегатом наблюдений.

3. Так как искусство говорить и искусство понимать противостоят друг другу, а речь является лишь внешней стороной мышления, то герменевтика существует в связи с искусством мыслить и, следовательно, является философией.

Дополнение: общая герменевтика связана как с критикой, так и с грамматикой. Но так как не только сообщение знания, но и его закрепление не происходит без их троих, и в то же время всякое правильное мышление приводит к правильному говорению, – то все три непосредственно связаны также с диалектикой.

1) Противоположность искусства говорения и искусства истолкования состоит в том, что последнее зависит от композиции и предполагает ее. Параллелизм же существует в том, что там, где речь безыскусна, никто и не нуждается в ней для понимания.

4. Речь опосредует общность мышления; этим объясняется принадлежность риторики и герменевтики друг другу и их общее отношение к диалектике.

1) Речь опосредует, конечно, и мышление отдельного человека. Мышление осуществляется благодаря внутренней речи; поэтому речь является лишь осуществившимся мышлением. Но там, где мыслящий считает необходимым зафиксировать мысль для самого себя, там возникает искусство речи, преобразование первоначального мышления; поэтому становится необходимым и истолкование.

2) Принадлежность друг другу герменевтики и риторики состоит в том, что любой акт понимания есть перевертывание акта речи, благодаря которому осознается, какое мышление лежало в основе речи.

3) Связь обеих с диалектикой состоит в том, что любое становление знания зависит от речи и понимания.

5. Так же, как любая речь имеет двойственное отношение к общности языка и совокупному мышлению ее инициатора, так и любое понимание состоит из двух моментов – понимания речи как извлеченной из языка и понимания ее как факта в мышлении.

1) Любая речь предполагает данный язык. Хотя это можно и перевернуть – не только для абсолютно первой речи, но и для всего речевого процесса, ибо язык становится действительным благодаря говорению, – но сообщение в любом случае предполагает общность языка, т.е. определенное его знание. Если что-то возникает между непосредственной речью и сообщением, т.е. начинается искусство речи, то это основывается отчасти на опасении, что нечто в нашем употреблении языка могло бы быть чуждым для слушающего.

2) Любая речь основывается на более раннем мышлении, что также можно перевернуть; в отношении сообщения это остается истинным, ибо искусство понимания начинает действовать лишь при прогрессивно развивающемся мышлении.

3) Поэтому любой человек, с одной стороны, является местом, в котором своеобразным образом формируется данный язык, и его речь следует понимать, исходя из тотальности языка. Но, с другой стороны, он является также постоянно развивающимся духом, и его речь является лишь фактом этого духа в связи со всеми прочими.

6. Понимание является лишь взаимодействием обоих этих моментов.

1) Речь не понята и как факт духа, если она не понята как языковое обозначение, ибо приращенность языка модифицирует дух.

2) Она не понята и как модификация языка, если не понята как факт духа, ибо в последнем находится причина всех влияний отдельного человека на язык, который сам развивается благодаря речи.

Пояснение к пп. 5, 6: отношение грамматической и психологической интерпретации к диалектике и риторике. Они используют друг друга. Разделение на грамматическую и психологическую интерпретацию остается основным.

7. Оба момента совершенно одинаковы по отношению друг к другу, и было бы неправильно называть грамматическую интерпретацию низшей, а психологическую – высшей.

Дополнение к п. 7: это также в целом не различие между более легкой и более трудной интерпретацией; различие скорее в том, что кому-то легче дается одна, а кому-то – другая. Отсюда и два различных главных направления и два главных произведения, два вида замечаний, касающихся языка, и два вида введений.

1) Психологическая интерпретация является высшей, если язык рассматривается лишь как средство, благодаря которому человек сообщает свои мысли; грамматическая интерпретация сводится тогда только к устранению временных затруднений.

2) Грамматическая интерпретация является высшей, если язык рассматривается постольку, поскольку он обуславливает мышление отдельного человека, а отдельный человек лишь как место для языка, его речь – лишь как то, в чем он обнаруживает себя. Вследствие этого психологическая интерпретация совершенно подчиняется грамматической, как и наличное бытие отдельного человека вообще.

3) Из этой двойственности само собой следует совершенное равенство.

8. Абсолютное разрешение задачи имеет место тогда, когда каждая сторона рассматривается в отдельности таким образом, что рассмотрение другой не вызывает изменения в результате; или когда каждая сторона, рассмотренная в отдельности, совершенно замещает другую.

1) Эта двойственность необходима, даже если любая сторона замещает другую вследствие п. 6.

2) Но любая сторона является совершенной лишь тогда, если она делает другую излишней, в то же время содействуя тому, чтобы ее конструировать, ибо язык может быть изучен только благодаря тому, что понимается речь, а внутренняя связь человека, как и способ, каким на него воздействует внешнее, может быть понята, лишь исходя из его речи.

9. Истолкование есть искусство.

1) Каждая сторона является им в отдельности, ибо для нее существенно конструирование определенного конечного из неопределенного бесконечного. Язык есть бесконечное, ибо любой его элемент особым образом определяется остальными. Это относится и к психологической стороне, ибо любое созерцание индивидуального является бесконечным, а воздействие на человека извне также постепенно уменьшается вплоть до бесконечности. Такое конструирование не может осуществляться только посредством правил, заключающих в себе гарантию их применения.

2) Чтобы была завершена грамматическая сторона истолкования, необходимо совершенное знание языка; в другом случае – совершенное знание человека. Так как ни того, ни другого никогда не может быть, то следует переходить от одной стороны истолкования к другой, а как именно, – для этого нельзя дать никаких правил.

10. Удачное осуществление искусства истолкования основывается на языковом таланте и на таланте познания отдельного человека.

1) Под первым мы понимаем не ту легкость, с какой изучаются чужие языки, – различие между родным и чужим языком здесь пока что не принимается во внимание, – понимание языка, чувство аналогии и дифференциации и т.д. Можно подумать, что благодаря этому риторика и герменевтика всегда совпадают. Однако, если герменевтика нуждается в одном таланте, то риторика, со своей стороны, – в другом, т.е. обе они нуждаются не в

одном и том же. Языковой талант, во всяком случае, является общим, однако герменевтика развивает его иначе, чем риторика.

2) Знание человека здесь состоит главным образом в знании субъективного элемента в комбинировании мыслей. Поэтому столь же мало совпадают герменевтика и художественное изображение человека. Однако большое число герменевтических ошибок имеет основание в недостатке этого таланта или его применения.

3) Поскольку оба эти таланта представляют собой общие естественные способности, постольку и герменевтика является общим делом. Если у кого-нибудь отсутствует талант к какой-либо одной стороне истолкования, он оказывается несостоятельным как интерпретатор; другой талант может ему служить лишь для правильного выбора из того, что ему предлагают другие интерпретаторы в отношении соответствующей стороны истолкования.

11. Не всякая речь в равной степени является предметом искусства истолкования. Одна речь имеет для него нулевую ценность, другая – абсолютную; в большинстве случаев речь находится посередине этих крайних точек.

1) Нулевую ценность имеет то, что не представляет интереса как какое-либо дело и что не имеет значения для языка. В такой речи язык проявляет себя лишь в непрерывности повторения. Но одно лишь повторение того, что уже было, само по себе есть ничто. Однако этот нуль является не абсолютным ничто, а лишь минимумом, который, развиваясь, приобретает значение.

2) На любой стороне истолкования имеется максимум; а именно в грамматическом отношении это то, что является наиболее продуктивным и наименее повторяемым, т.е. классическим. С психологической стороны это то, что является наиболее своеобразным и наименее общим, т.е. оригинальное. Абсолютным же является лишь тождество обоих – гениальное.

3) Однако классическое не должно быть преходящим, а определять все последующее производство мыслей. Это же относится и к оригинальному. Абсолютное (максимум) также не должно быть свободным от определения более ранним и более общим.

12. Хотя обе стороны интерпретации должны применяться везде, они применяются все же в различном отношении.

1) Это следует уже из того, что то, что в грамматическом отношении не имеет значения, не обязательно должно быть таковым и в психологическом отношении; и наоборот, т.е. значительное не развивается из любого незначительного равномерно в обе стороны.

2) Минимум психологической интерпретации применяется при доминирующей объективности предмета: в чистой истории, главным

образом, в частности, ибо воззрение на историю в целом всегда окрашено субъективно; в эпосе; в деловых переговорах, которые могут относиться к истории; в строгих дидактических рассуждениях, касающихся любой области. Здесь везде субъективное не должно использоваться как момент истолкования; оно становится его результатом. Минимум грамматического истолкования при

максимуме психологического имеет место в письмах, прежде всего в подлинных. Переход в них дидактического и исторического; в лирике; в полемике? Нет иного многообразия в методах истолкования, кроме вышеуказанного.

1) К примеру, в результате спора об историческом истолковании Нового Завета возникло мнение, будто бы имеется несколько видов интерпретации. Историческая интерпретация является правильной, поскольку в ней выражается связь писателей Нового Завета с их эпохой. (Двусмысленные выражения. Понятия, обусловленные эпохой). Но она становится неправильной, если стремится отрицать способность христианства к образованию новых понятий, объясняя все, исходя из уже данного. Отрицание исторической интерпретации правильно, если оно касается лишь этой односторонности, и неправильно, если оно становится абсолютным. Но тогда все дело сводится к отношению грамматической и психологической интерпретации, ибо новые понятия возникают, исходя из своеобразного душевного состояния.

2) Так же неправильно полагать, что историческая интерпретация учитывает события. Познание истории должно происходить до интерпретации, ибо благодаря ему выясняется отношение между говорящим и первоначальным слушателем, что всегда должно быть сделано предварительно.

3) Аллегорическая интерпретация. Это не интерпретация аллегии, где неподлинный смысл является единственным, независимо от того, лежит ли в основе истина, как в притче о сеятеле, или фикция, как в притче о богаче. Это такая интерпретация, где подлинный смысл выражается непосредственно, но где, наряду с ним, имеется еще неподлинный.

Дополнение: догматическая и аллегорическая интерпретации, гоняясь за содержательным и значительным, одинаковы в том отношении, что они хотят, чтобы их трофеи были наибольшими для христианского учения и чтобы в священных писаниях не было ничего незначительного и преходящего.

От этой интерпретации нельзя отделаться утверждением, что любая речь должна иметь лишь один-единственный смысл, такой, как его обычно определяют грамматически. Любой намек уже является вторым смыслом; кто не учитывает намек, следя за связью мыслей в целом, тот не в состоянии уловить смысл, вложенный в речь. Наоборот, кто находит намек, не содержащийся в речи, тот всегда истолковывает ее неправильно. Намек является действительным, если в ряд главных мыслей вплетается одно из второстепенных представлений, которое, по-видимому, также легко может возникнуть в другом человеке. Но второстепенные представления могут быть не только отрывочными и незначительными; так как весь мир идеально положен в человеке, то он всегда действительно мыслится им, хотя и в виде неясной, теневой картины. Параллелизм различных рядов мыслей имеется в большом и малом. Поэтому в уме каждого человека в один ряд мыслей может что-то просочиться из другого ряда: параллелизм физического и этического, музыкального и художественного. Однако это следует учитывать лишь в том случае, если неподлинные выражения дают для этого повод. То, что это имеет



место, особенно у Гомера в Библии, и без такого повода, основывается на особой причине.

Дополнение: в этом месте перейти к боговдохновению. В силу большого многообразия видов представлений лучше всего сначала попытаться установить, к каким последствиям ведет самое строгое представление. Деятельность духа простирается от возникновения мыслей до акта письма. Но она не может оказать нам помощь из-за наличия вариантов. Последние же наверняка имелись еще до возникновения писаний. Здесь, следовательно, необходима критика. Уже первые читатели апостольских писем должны были абстрагироваться от мысли об их авторах и от применения к ним своих знаний и, конечно, впадали в замешательство. Если же при этом задавали еще вопрос, почему писания не возникли совершенно с помощью чуда без вмешательства людей, то можно сказать, что божественный дух избрал этот путь, так как хотел, чтобы все было сведено к соответствующим авторам. Поэтому только это может быть правильным истолкованием. Это касается и грамматической стороны. 13. Но тогда все частности могут рассматриваться чисто человечески, а деятельность духа остается лишь внутренним импульсом.

Другие представления, из которых одно (например, предохранение от заблуждений) приписывают духу, а другое нет, – несостоятельны. Например, если признать только первое, то процесс истолкования застопоривается, а определение правильного, которое заступает место заблуждения, снова выпадает на долю автора.

Эта причина для Гомера и Ветхого Завета заключается в их уникальности, первого – в качестве произведения культуры вообще, второго – в качестве такой литературы, из которой подлежит извлечению вся последующая литература. Кроме того, обоим свойственно мифическое содержание, которое, с одной стороны, приводит к гностической философии, а с другой – к истории. Для мифа не существует никакой технической интерпретации, потому что он не может происходить от отдельного человека, а балансирование общего понимания между подлинным и неподлинным смыслом делает здесь двойственность наиболее иллюзорной. Иначе обстоит дело с Новым Заветом. По отношению к нему процедура истолкования строится на двух основаниях. Во-первых, исходя из его связи с Ветхим Заветом, к которому этот способ объяснения был применен, в следовательно, перенесен на начинающееся научное истолкование. Во-вторых, исходя из стремления – развившегося по отношению к Новому Завету в большей степени, чем по отношению к Ветхому – рассматривать в качестве автора святой дух. Святой дух не может мыслиться как конечное, изменяющееся со временем сознание; поэтому и здесь проявилась склонность к тому, чтобы в отдельном находить общее. Общие истины или отдельные предписания сами по себе удовлетворяют это истолкование, а наиболее единичное и самое незначительное вызывает его раздражение.

4) Здесь попутно возникает для нас вопрос, должны ли священные писания рассматриваться иначе в силу присущего им святого духа. Догматического

решения вопроса о боговдохновении мы не можем принять, ибо последнее само основывается на истолковании. Мы не должны, во-первых, устанавливать различие между речами и писаниями апостолов, ибо будущая церковь должна быть построена на основе первой. Но именно поэтому, и это, во-вторых, мы не должны верить, что непосредственным предметом писаний было все христианство. Все писания ориентируются на определенных людей; и они не могли быть в будущем правильно поняты, если бы не были правильно поняты именно этими людьми. Но эти люди не могли искать в них ничего другого, кроме как определенного единичного, ибо для них тотальность должна была возникнуть из множества единичного. Мы должны, следовательно, истолковывать их именно таким образом, предположив, что, хотя авторы и были мертвыми инструментами, святой дух мог говорить через них так, как они это делали.

Дополнение: нужно ли в силу боговдохновения все относить к церкви в целом? Нет. Непосредственные адресаты должны были бы тогда все истолковывать неправильно; а святой дух действовал бы гораздо более правильно, если бы священные писания не были писаниями по случаю. Следовательно, в грамматическом и психологическом отношении все основывается на общих правилах. Но в какой степени при этом возникает специальная герменевтика, – это может быть исследовано в дальнейшем.

5) Самым пагубным отклонением в эту сторону является каббалистическое истолкование, которое, стремясь найти в любом единичном общее, обращается к отдельным элементам и их знакам. Мы видим, что же именно по своим стремлениям может быть по праву названо истолкованием. Здесь не может быть никакого другого многообразия, кроме как различия обеих указанных нами сторон.

14. Различие между истолкованием по правилам искусства и безыскусным истолкованием не основывается на различии родного и чужого языка или речи и письма, а всегда основывается на том, что одно хотят понять точно, а другое нет.

Дополнение: мы становимся на точку зрения полной противоположности безыскусного истолкования и истолкования по правилам искусства. Если хотят перейти к последнему там, где наталкиваются на трудности, то имеют дело с совокупностью единичных наблюдений. Точное понимание предполагает, чтобы всегда имелось в виду и самое легкое для понимания, ибо оно может содержать в себе ключ к пониманию будущих трудных мест.

1) Если бы искусство истолкования требовалось только для иностранных или древних сочинений, то первые читатели не нуждались бы в нем; оно основывалось бы поэтому на различии между ними и нами. Однако это различие следует сначала устранить посредством познания языка и истории; только после достигнутого равенства начинается истолкование. Различие между этими (иностранными и древними – прим, пер.) сочинениями и отечественными сочинениями того же периода состоит поэтому лишь в том, что операция уравнивания не может полностью предшествовать истолкованию,

что она совершается только вместе с истолкованием и в процессе его; это следует всегда учитывать при истолковании.

2) Речь идет не только о письменных сочинениях. В противном случае искусство истолкования было бы необходимо только вследствие различия между письмом и речью, т.е. вследствие отсутствия живого голоса и нехватки каких-либо других личных воздействий. Но последние сами требуют истолкования, которое остается всегда неопределенным. Живой голос, конечно, очень облегчает понимание, и пишущий должен это учитывать. Если бы он это делал, то искусство истолкования было бы излишним; однако этого не происходит. Поэтому оно необходимо и там, где пишущий этого не делает; а это значит, что искусство истолкования необходимо не только в силу различия письма и речи.

Дополнение к п. 2): то, что искусство истолкования больше относится к письму, чем к речи, происходит потому, что в непостоянной речи нельзя использовать, в особенности, отдельные правила, которые не удерживаются в памяти.

3) Если речь и письмо находятся в таком отношении друг к другу, то не остается иного различия, чем указанное выше; а отсюда следует, что истолкование как искусство также не имеет другой цели, чем та, которая возникает при слушании любой обыденной речи.

15. Более расплывчатая практика в искусстве истолкования исходит из того, что понимание происходит само собой, выражая свою цель негативно, т.е. что следует избегать непонимания.

1) Предпосылка осуществления этой практики истолкования заключается в том, чтобы заниматься главным образом незначительным или же лишь тем, что вызывает известный интерес; поэтому она устанавливает для себя легко достижимые границы.

2) Тем не менее, и она в трудных случаях должна была прибегать к искусству истолкования; поэтому герменевтика возникла из безыскусной практики. Так как герменевтика всегда имела перед собой лишь трудные случаи для понимания, то стала агрегатом наблюдений. По этой же причине она превратилась в специальную герменевтику, ибо трудные случаи легче разрешаются в определенной области. Так возникла теологическая и юридическая герменевтика; филологи также имели перед собой лишь специальные цели.

3) Основой такого понимания герменевтики является, следовательно, тождество языка и способа комбинирования в говорящем и слушающем.

16. Более строгая практика истолкования исходит из того, что непонимание происходит само собой и что в любом случае следует желать и искать понимания.

1) В силу того, что эта практика истолкования серьезно относится к процессу понимания, рассматривая речь с обеих сторон, она должна была совершенно раствориться в нем.

2) Эта практика истолкования исходит, следовательно, из различия языка и способа комбинирования, но которое, конечно, должно покоиться на их тождестве; только незначительное ускользает от безыскусной практики.

17. То, чего следует избегать, имеет двойственный характер; это – качественное непонимание содержания и непонимание тона, или количественное непонимание.

Дополнение к п. 17: негативное понимание задачи состоит в том, чтобы избегать содержательного и формального непонимания.

1) С объективной точки зрения качественное непонимание есть смешение места одной части речи в языке с другой, к примеру, смешение значения одного слова со значением другого. С субъективной точки зрения – это смешение отношения какого-либо выражения.

2) Количественное непонимание относится субъективно к уровню развития какой-либо части речи, к значению, которое ей придается говорящим; аналогично объективно – к месту, которое какая-либо часть речи занимает в этой градации.

3) Из количественного непонимания, которое обычно учитывается в меньшей степени, всегда развивается качественное.

4) В этом негативном выражении понимания содержатся все задачи. Однако в силу их негативности мы не можем развить из них правила, ибо должны исходить из позитивного, но постоянно ориентируясь на это негативное.

5) Следует также различать пассивное и активное непонимание. Последнее происходит вследствие такого пристрастия, которое не может дать ничего определенного для понимания.

18. Искусство истолкования развивает свои правила, основываясь на позитивной формуле: историческое и дивинационное, объективное и субъективное реконструирование данной речи.

1) «Объективно исторически» означает понять речь, исходя из общности языка, а заключенное в ней знание – как продукт языка; «объективно дивинационно» означает предугадать, как сама речь станет моментом развития языка. Без обеих сторон нельзя избежать как качественного, так и количественного непонимания.

2) «Субъективно исторически» означает знать, как речь дана в качестве факта в душе; «субъективно дивинационно» означает предугадать, как содержащиеся в речи мысли будут развиваться в говорящем, воздействуя на него. Без обеих сторон также неизбежно непонимание.

3) Задачу понимания можно выразить и таким образом: понять речь сначала так же хорошо, а затем лучше, чем ее инициатор. Так как у нас нет непосредственного знания того, чем обладает инициатор речи, то мы должны попытаться осознать многое из того, что для него остается неосознанным, за исключением того случая, когда он, рефлектируя над самим собой, становится своим собственным читателем. С объективной стороны он также не имеет здесь других данных, чем мы. 4) Поставленная таким образом задача истолкования

является бесконечной, ибо то, что мы хотим понять в момент речи, является бесконечностью прошлого и будущего. Поэтому этот вид искусства также способен вызывать вдохновение, как и любой другой. Если какое-либо сочинение не вызывает вдохновения, оно не имеет значения для понимания. Но в какой степени и с какой стороны следует приступить к истолкованию, – это решается конкретно в каждом отдельном случае и относится к ведению специальной герменевтики, а не общей.

19. До того, как применить искусство истолкования, следует уравниваться с объективной и субъективной стороны с автором.

1) С объективной стороны – в результате знания языка, которым он (автор - прим, перев.) обладает и которое, следовательно, должно быть более точным, чем знание языка первоначальных читателей, которые сами должны были в этом уравниваться с автором. С субъективной стороны – в результате познания его (автора – прим, перев.) внутренней и внешней жизни.

2) Обеими сторонами можно в совершенстве овладеть лишь в процессе самого истолкования, ибо только на основе сочинений того или иного автора можно познакомиться с его словарным запасом, а также с его характером и обстоятельствами жизни.

20. Словарный запас и эпоха того или иного автора представляют собой целое, из которого должны быть поняты его сочинения как отдельное, из отдельного в свою очередь должно быть понято целое.

1) Совершенное знание всегда заключается в этом мнимом круге, т.е. в том, что любое особенное может быть понято только из общего, частью которого оно является, и наоборот. То знание является научным, которое образовано именно таким образом.

2) Вышеизложенное выражает собой суть уравнения с автором. Отсюда следует, во-первых, что мы тем лучше подготовлены к истолкованию, чем полнее им (уравнением – прим, перев.) обладаем; во-вторых, что никакое нечто, подлежащее истолкованию, не может быть понято сразу, а каждое новое чтение приводит нас к лучшему пониманию благодаря тому, что увеличивает предварительное знание. Только в отношении незначительного мы удовлетворяемся тем, что можем понять сразу.

21. Если знание определенного словарного запаса приобретает только в процессе истолкования с помощью лексики и отдельных замечаний, то не может возникнуть самостоятельного истолкования.

1) Только непосредственное проникновение в действительную жизнь языка дает более независимый от истолкования источник познания лексического фонда языка. По отношению к греческому и латинскому языку мы имеем лишь несовершенное знание последнего. Поэтому первые лексические работы создаются теми, кто прорабатывает всю литературу с целью познания языка. Но эти работы также нуждаются в постоянной корректировке в процессе самого истолкования, а любое истолкование по правилам искусства со своей стороны должно этому содействовать.

2) Под определенным лексическим фондом языка я понимаю диалект, период и область языка какого-либо одного вида, имея в виду различие между поэзией и прозой.

3) Начинаящий истолкователь должен делать первые шаги с помощью этих вспомогательных средств; самостоятельная же интерпретация может осуществляться только в случае соответствующего самостоятельного приобретения предварительных знаний; однако все определения, касающиеся языка и содержащиеся в словарях и наблюдениях, исходят из специального и зачастую неточного истолкования.

4) По отношению к Новому Завету можно особенно подчеркнуть, что неточность и произвольность истолкования в большинстве случаев основываются на этом недостатке, ибо из отдельных наблюдений всегда можно вывести противоположные аналогии.

22. Если необходимое историческое знание получают, только исходя из пролегомен, то истолкование не сможет стать самостоятельным.

1) Такие пролегомены, как и оказание критической помощи, являются обязанностью любого издателя, который должен выполнять роль опосредующего звена. Но они сами могут основываться лишь на знании всего круга литературы, принадлежащей к какому-либо сочинению, и всего того, что происходит с его автором в дальнейшем. Следовательно, пролегомены сами зависят от истолкования; и ... в то же время адресованы к тому (читателю – прим, перев.), для которого понимание сочинения никак не связано с его собственной целью. Точный истолкователь должен постепенно извлекать все из самих источников. Именно поэтому его работа может развиваться – в этом отношении – только в направлении от легкого к трудному. Наибольший вред приносит зависимость от пролегомен, если в них включены такие замечания, которые могут быть извлечены только из сочинения, подлежащего истолкованию.

2) В отношении Нового Завета из этих предварительных знаний создали специальную дисциплину – введение. Последнее не является подлинной органической составной частью теологических наук; но практически оно целесообразно, отчасти для начинающих истолкователей, отчасти для специалистов, ибо благодаря ему легче свести к одному пункту все соответствующие исследования. Однако истолкователь должен всегда содействовать тому, чтобы развивать и исправлять это обилие результатов.

Из попыток фрагментарно излагать и использовать эти предварительные знания возникают различные, односторонние школы интерпретации, которые заслуживают порицания в силу их искусственности.

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000840>

**Задания:**

1. Постройте онтологическую модель на основании этого текста. Определите специфику логических онтологий.

2. Выделите критерии герменевтического среза бытия.

**Вопросы для самопроверки:**

1. Как связан научный анализ текста с построением онтологической модели в философии?
2. В чем суть герменевтического подхода?
3. Почему данный текст относится к онтологии, а не к теории литературы?
4. Допустимо ли брать толкование текста в основу построения онтологической модели?
5. В чем преемственность данного подхода к толкованию бытия с предшествующими традициями? В чем принципиальное отличие такого рода онтологических моделей?

Учебное текстовое электронное издание

**Жилина Вера Анатольевна  
Ахметзянова Марина Петровна**

**ОСНОВНЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ  
Часть 2**

Хрестоматия

1,50 Мб

1 электрон. опт. диск

г. Магнитогорск, 2018 год  
ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова»  
Адрес: 455000, Россия, Челябинская область, г. Магнитогорск,  
пр. Ленина 38

ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный  
технический университет им. Г.И. Носова»  
Кафедра философии  
Центр электронных образовательных ресурсов и  
дистанционных образовательных технологий  
e-mail: ceor\_dot@mail.ru