

Уральский федеральный университет  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина  
Институт социальных и политических наук  
Департамент философии  
Кафедра онтологии и теории познания

# **ОНТОЛОГИЯ**

Часть II

учебное пособие  
для студентов, обучающихся по направлениям подготовки:  
47.03.01 «Философия»,  
45.03.04 «Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере»

Екатеринбург  
Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо»  
2016

УДК 111(075.8)  
ББК Ю21я73-1  
О595

Научный редактор:

Е. В. Бакеева, доктор философских наук, профессор  
кафедры онтологии и теории познания.

Ответственный редактор:

О. Н. Томюк, старший преподаватель  
кафедры онтологии и теории познания.

Рецензент:

- Кафедра философии Уральского государственного лесотехнического университета (заведующая кафедрой - Новикова О. Н., кандидат педагогических наук, доцент).

- Лобовиков В. О., доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела права Института философии и права УрО РАН.

**Онтология** : учебное пособие в 2-х частях / науч. ред.  
О595 Е. В. Бакеева, отв. ред. О. Н. Томюк. – Екатеринбург : Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо», 2016. Ч. II. – 380 с.

ISBN 978-5-9909482-1-1

Учебное пособие содержит подборку философских текстов, посвященных осмыслению основных понятий и проблем онтологии. Принадлежащие к различным эпохам фрагменты произведений ведущих мыслителей европейской философской традиции дают представление о характере и способах онтологического мышления от Античности до Нового времени.

Пособие предназначено для студентов и аспирантов, обучающихся по специальности «Философия», а также для всех, интересующихся философско-онтологической проблематикой.

УДК 111(075.8)  
ББК Ю21я73-1

ISBN 978-5-9909482-1-1

© Бакеева Е. В., 2016  
© Томюк О. Н., 2016

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Тексты, составляющие данное учебное пособие, можно разделить на две группы. В первую из них, наиболее обширную, входят философские первоисточники, принадлежащие перу великих мыслителей прошлого – таких, как Платон, Аристотель, Августин, Фома Аквинский, Николай Кузанский, Рене Декарт, Иммануил Кант. Однако вопросы, к которым обращаются эти мыслители, а также пути поисков ответа на эти вопросы не являются только достоянием прошлого – они не менее актуальны и для современного читателя. Каждый из этих философов – наш современник и собеседник в вечном, непрекращающемся диалоге о бытии, в рамках которого отдельные философские проблемы («что выступает основанием всего сущего?»; «как соотносятся друг с другом свобода и необходимость?»; «чем обеспечивается целостность мира?» и др.) являются всего лишь репликами, также, в свою очередь, нуждающимися в ответе. Поэтому чтение данных текстов в таком ракурсе должно привести не столько к «приращению информации», сколько к овладению искусством мысли в этом диалоге с мыслителями прошлого.

Вторую группу предлагаемых в пособии текстов составляют произведения современных мыслителей, таких, как М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер, Х. Ортега-и-Гассет, М. К. Мамардашвили, А. В. Ахутин и др. Работы этих философов призваны прежде всего создать тот контекст, в котором и становится возможным разговор с мыслителями прошлого. Речь идет о позиции (так или иначе разделяемой перечисленными выше авторами), согласно которой философия есть неотъемлемый момент человеческого существования и представляет собой череду постоянно возобновляемых попыток ответа на вопрос о бытии.

Таким образом, обращение к данным текстам, созданным мыслителями прошлого и настоящего, призвано вовлечь читателя в область «вечной» философской проблематики, научить его самостоятельному осмыслению важнейших вопросов бытия.

*Е. В. Бакеева,  
научный редактор*

## РАЗДЕЛ 6. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ О БЫТИИ

### Вопросы для самоподготовки по разделу:

1. Абсолютная разделенность и неразрывная связанность Творца и творения. Слово как посредник.
2. Онтологический аспект веры и роль авторитетного знания в средневековой культуре.
3. Мир как сотворенное целое. Иерархизм и символизм средневекового мышления.
4. Общее и единичное в контексте учения о сотворенности мира. Проблема универсалий.
5. Этический аспект понимания бытия как творящего акта. Проблема свободы в онтологии творения.

**Аврелий Августин Блаженный** (13 ноября 354 г., Тагаст, Нумидия, Северная Африка – 28 августа 430 г., Гиппон, близ Карфагена, Северная Африка) – христианский теолог и философ, влиятельнейший проповедник, епископ Гиппонский. Один из Отцов христианской церкви, основатель августинизма. Родоначальник христианской философии истории.

Знаменитое произведение Августина является не только замечательным памятником позднеантичной литературы, но и одним из текстов, составляющих золотой фонд европейской и мировой философии. Обращаясь к осмыслению глубочайших духовно-экзистенциальных вопросов, таких, как смысл жизни, отношения человека и Бога, глубинные мотивы человеческих поступков, Августин одновременно затрагивает и фундаментальные онтологические проблемы, тесно переплетающиеся с богословской проблематикой: происхождение мира, вечность и время, соотношение абсолютного и относительного. Основные идеи и положения, формулируемые в ходе осмысления этих проблем одним из виднейших представителей средневековой патристики, являются ярким образцом христианской онтологии, трактующей мир как творение Абсолюта.

## БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН. ИСПОВЕДЬ<sup>1</sup>

### Книга 1.

И все-таки позволь мне говорить перед Тобой, Милосердный, мне, «праху и пеплу». Позволь все-таки говорить: к милосердию Твоему, не к человеку, который осмеет меня, обращаюсь я. Может быть, и Ты посмеешься надомной, но, обратившись ко мне, пожалеешь меня. Что хочу я сказать. Господи Боже мой? – только, что

<sup>1</sup> Извлечение из кн.: Блаженный Августин. Исповедь. М.: Гендальф, 1992.

я не знаю, откуда я пришел сюда, в эту – сказать ли- мертвую жизнь или живую смерть? Не знаю. Меня встретило утешениями милосердие Твое, как об этом слышал я от родителей моих по плоти, через которых Ты создал меня во времени; сам я об этом не помню. Первым утешением моим было молоко, которым не мать моя и не кормилицы мои наполняли свои груди; Ты через них давал мне пищу, необходимую младенцу по установлению Твоему и по богатствам Твоим, распределенным до глубин творения. Ты дал мне не желать больше, чем Ты давал, а кормилицам моим желание давать мне то, что Ты давал им. По внушенной Тобою любви хотели они давать мне то, что в избытке имели от Тебя. Для них было благом мое благо, получаемое от них, но оно шло не от них, а через них, ибо от Тебя все блага, и от Господа моего все мое спасение. Я понял это впоследствии, хотя Ты взывал ко мне и тогда – дарами извне и в меня вложенными. Уже тогда я умел сосать, успокаивался от телесного удовольствия, плакал от телесных неудобств – пока это было все.

Затем я начал и смеяться, сначала во сне, потом и бодрствуя. Так рассказывали мне обо мне, и я верю этому, потому что то же я видел у других младенцев: сам себя в это время я не помню. И вот постепенно я стал понимать, где я; хотел объяснить свои желания тем, кто бы их выполнил, и не мог, потому что желания мои были во мне, а окружающие вне меня, и ни каким внешним чувством не могли они войти в мою душу. Я барахтался и кричал, выражая немногочисленными знаками, какими мог и насколько мог, нечто подобное моим желаниям, – но знаки эти не выражали моих желаний. И когда меня не слушались, не поняв ли меня, или что бы не повредить мне, то я сердился, что старшие не подчиняются мне, и свободные не служат как рабы, и мстил за себя плачем. Что младенцы таковы, я узнал по тем, которых смог узнать, и что я был таким же, об этом мне больше поведали они сами, бессознательные, чем сознательные воспитатели мои.

И вот младенчество мое давно уже умерло, а я живу. Господи – Ты, Который живешь всегда, в Котором ничто не умирает, ибо прежде начала веков и прежде всего, о чем можно сказать «прежде», Ты есть, – Ты Бог и Господь всего создания Твоего, – стойки у Тебя причины всего нестойкого, неизменны начала всего изменяющегося, вечен порядок беспорядочного и временного – Господи, ответь мне, наступило ли младенчество мое вслед за каким-то другим умершим возрастом моим, или ему предшествовал только период, который я провел в утробе матери моей? О нем кое-что сообщено мне, да и сам я видел беременных женщин. А что было до этого. Радость моя, Господь мой? Был я где-нибудь, был кем-нибудь? Рассказать мне об этом некому: ни отец, ни мать этого не могли: нет здесь ни чужого опыта, ни собственных воспоминаний. Ты смеешься

над тем, что я спрашиваю об этом, и велишь за то, что я знаю, восхвалять Тебя и Тебя исповедовать?

Исповедую Тебя, Господи неба и земли, воздавая Тебе хвалу за начало жизни своей и за свое младенчество, о которых я не помню. Ты позволил человеку догадываться о себе по другим, многому о себе верить, полагаясь даже на свидетельство простых женщин. Да, я был и жил тогда и уже в конце младенчества искал знаков, которыми мог бы сообщить другим о том, что чувствовал. Откуда такое существо, как не от Тебя, Господи? Разве есть мастер, который создает себя сам? в другом ли месте течет источник, откуда струится к нам бытие и жизнь? Нет, Ты создаешь нас, Господи, Ты, для Которого нет разницы между бытием и жизнью, ибо Ты есть совершенное Бытие и совершенная Жизнь. Ты совершен и Ты не изменяешься: у Тебя не проходит сегодняшний день, и, однако, он у Тебя проходит, потому что у Тебя все; ничто не могло бы пройти, если бы Ты не содержал всего. И так как «годы Твои не иссякают», то годы Твои – сегодняшний день. Сколько наших дней и дней отцов наших прошло через Твое сегодня; от него получили они облик свой и как-то возникли, и пройдут еще и другие, получат свой облик и как-то возникнут. «Ты же всегда один и тот же»: все завтрашнее и то, что идет за ним, все вчерашнее и то, что позади него. Ты превратишь в сегодня. Ты превратил в сегодня. Что мне, если кто-то не понимает этого? Пусть и он радуется, говоря: «Что же это?» Пусть радуется и предпочитает найти Тебя, не находя, чем находя, не найти Тебя.

## **Книга 2.**

Есть своя прелесть в красивых предметах, в золоте, в серебре и прочем; только взаимная приязнь делает приятным телесное прикосновение; каждому чувству говорят воспринимаемые им особенности предметов. В земных почестях, в праве распоряжаться и стоять во главе есть своя красота; она заставляет и раба жадно стремиться к свободе. Нельзя, однако, в погоне за всем этим отходить от Тебя, Господи, и удаляться от закона Твоего. Жизнь, которой мы живем здесь, имеет свое очарование: в ней есть некое свое благолепие, соответствующее всей земной красоте. Сладостна людская дружба, связывающая милыми узами многих в одно. Ради всего этого человек и позволяет себе грешить и в неумеренной склонности к таким, низшим, благам покидает Лучшее и Наивысшее, Тебя, Господи Боже наш, правду Твою и закон Твой. В этих низших радостях есть своя услада, но не такая, как в Боге моем, Который создал все, ибо в Нем наслаждается праведник, и Сам Он наслаждение для праведных сердцем.

Итак, когда спрашивают, по какой причине совершено преступление, то обычно она представляется вероятной только в том

случае, если можно обнаружить или стремление достичь какое-либо из тех благ, которые мы назвали низшими, или же страх перед их потерей. Они прекрасны и почетны, хотя по сравнению с высшими, счастливыми человека, презренны и низменны. Он убил человека. Почему? Он влюбился в его жену или ему понравилось его имя; он хотел его ограбить, чтобы на это жить; он боялся, что тот нанесет ему крупные потери; он был обижен и горел желанием отомстить. Разве совершил бы человек убийство без причины, из наслаждения самим убийством? Кто этому поверит? Даже для того жестокого безумца, о котором сказано, что он был зол и жесток просто так себе, без всяких оснований, приведена причина: «Рука и душа не должны становиться вялыми от бездействия». В чем дело? Почему? Чтобы совершая преступление за преступлением, получить по взятии города почести, власть, богатство: чтобы не бояться законов и не жить в затруднительных обстоятельствах, нуждаясь и сознавая свои преступления. Сам Катилина, следовательно, не любил преступлений своих и, во всяком случае, совершал их ради чего-то.

#### **Книга 4.**

Вот что мы любим в друзьях и любим так, что человек чувствует себя виноватым, если он не отвечает любовью на любовь. От друга требуют только выражения благожелательности. Отсюда эта печаль по случаю смерти; мрак скорби; сердце, упоенное горечью, в которую обратилась сладость; смерть живых, потому что утратили жизнь умершие.

Блажен, кто любит Тебя, в Тебе друга и ради Тебя врага. Только тот не теряет ничего дорогого, кому все дороги в Том, Кого нельзя потерять. А кто это, как не Бог наш. Бог, Который «создал небо и землю» и «наполняет их», ибо, наполняя, Он и создал их. Тебя никто не теряет, кроме тех, кто Тебя оставляет, а кто оставил, — куда пойдет и куда убежит? Только от Тебя, милостивого, к Тебе, гневному. Где не найдет он в каре, его достигшей, Твоего закона? А «закон Твой — истина», и «истина — это Ты».

«Боже сил, обрати нас, покажи нам лик Твой, и мы спасемся». Куда бы ни обратилась человеческая душа, всюду кроме Тебя наткнется она на боль, хотя бы наткнулась и на красоту, но красоту вне Тебя и вне себя самой. И красота эта ничто, если она не от Тебя. Прекрасное рождается и умирает; рождаясь, оно начинает как бы быть и растет, чтобы достичь полного расцвета, а, расцветши, стареет и гибнет. Не всегда, правда, доживает до старости, но гибнет всегда. Родившись и стремясь быть, прекрасное, чем скорее растет, утверждая свое бытие, тем сильнее торопится в небытие: таков предел, положенный Тобою земным вещам, потому что они только части целого, существующие не одновременно; уходя и сменяя

друг друга, они, как актеры, разыгрывают все цельную пьесу, в которой им даны удельные роли. То ж происходит и с нашей речью, состоящей звуковых обозначений. Речь не будет целой, если каждое слово, отзвучав в своей роли, не исчезнет, чтобы уступить место другому.

Да хвалит душа моя за этот мир Тебя, «Господь, всего Создатель», но да не прилипаете нему чувственной любовью, обо он идет, куда и шел – к небытию, и терзает душу смертной тоской, потому что и сама она хочет быть и любит отдыхать на том, что она любит. А в этом мире негде отдохнуть, потому что все в нем безостановочно убегает: как угнаться за этим плотскому чувству? Как удержать даже то, что сейчас под рукой? Медлительно плотское чувство, потому что оно плотское: ограниченность – его свойство. Оно удовлетворяет своему назначению, но его недостаточно, чтобы удержать то, что стремится от положенного начала к положенному концу. Ибо в слове Твоем, которым создан мир, слышит оно: «Отсель и досель».

Не суетись, душа моя: не дай оглохнуть уху сердца от грохота суеты твоей. Слушай, само Слово зовет тебя вернуться: безмятежный покой там, где Любовь не покинет тебя, если сам ты Ее не покинешь. Вот одни создания уходят, чтобы дать месте другим: отдельные части в совокупности своей образуют этот дольний мир. «Разве Я могу уйти куда-нибудь?» – говорит Слово. Здесь утверди жилище свое; доверь все, что у тебя есть; душа моя, уставшая, наконец, от обманов. Доверь Истине все, что у тебя есть от Истины, и ты ничего не утратишь; истлевшее у тебя покроется цветом; исцелятся все недуги твои; преходящее получит новый облик, обновится и соединится с тобой; оно не увлечет тебя в стремлении вниз, но недвижно останется с тобой и пребудет у вечно недвижимого и пребывающего Бога.

Зачем, развращенная, следуешь ты за плотью своей? Пусть она, обращенная, следует за тобой. Все, что ты узнаешь через нее, частично; ты не знаешь целого, которому принадлежат эти части, и все-таки они тебя радуют. Если бы твое плотское чувство способно было охватить все, и не было бы оно, в наказание тебе, справедливо ограничено постижением только части, то ты пожелал бы, чтобы все, существующее сейчас, прошло, дабы ты больше мог наслаждаться целым. Ведь и речь нашу ты воспринимаешь тоже плотским чувством, и тебе, разумеется, захочется, чтобы отдельные слова быстро произносились один за другим, а не застывали неподвижно: ты ведь хочешь услышать все целиком. Так и части, составляющие нечто единое, но возникающие не все одновременно в том, что они составляют: все вместе радует больше части, если бы только это «все» могло быть разом воспринято. Насколько же



лучше тот, кто создал целое – Господь наш. И Он не уходит, потому что для Него нет смены.

### **Книга 11.**

Вот земля и небо; они кричат о том, что они созданы; ибо они меняются и облик их различен. В том же, что не сотворено и, однако, существует, в том нет ничего, чего не было раньше, т. е. нет изменения и различия. Кричат они также, что не сами они себя создали: «мы существуем потому, что мы созданы: нас ведь не было, пока мы не появились; и мы не могли возникнуть сами собой». И самой очевидностью подтвержден этот голос. Итак, Господи, Ты создал их; Ты прекрасен, – и они прекрасны; Ты добр, – и они добры; Ты – Суший, – и они существуют. Они не так прекрасны, не так добры и не так существуют, как Ты, их Творец. По сравнению с Тобой они не прекрасны, не добры и их не существует. Мы знаем это и благодарим за это Тебя; наше знание, по сравнению с Твоим знанием, невежество.

Как же создал Ты небо и землю, каким орудием пользовался в такой великой работе? Ты ведь действовал не так, как мастер, делающий одну вещь с помощью другой. Душа его может по собственному усмотрению придать ей тот вид, который она созерцает в себе самой внутренним оком. А почему может? Только потому, что Ты создал ее. И она придает вид веществу, уже существующему в каком-то виде, например земле, камню, дереву, золоту и тому подобному, а если бы Ты не образовал всего этого, откуда бы оно появилось? Мастеру тело дал Ты; душу, распоряжающуюся членами его тела, – Ты; вещество для его работы – Ты; талант, с помощью которого он усвоил свое искусство и видит внутренним зрением то, что делают его руки, – Ты; телесное чувство, которое объясняет и передает веществу требование его души и извещает ее о том, что сделано, – Ты; пусть она посоветуется с истиной, которая в ней живет и ею руководит, хороша ли работа. И все это хвалит Тебя, Создателя всего. Но как Ты это делаешь? Каким образом. Боже, создал Ты землю и небо? Не на небе же, конечно, и не на земле создавал Ты небо и землю, не в воздухе и не на водах: они ведь связаны с небом и с землей. И не во вселенной создал Ты вселенную, ибо не было ей, где возникнуть, до того, как возникло, где ей быть. И ничего не держал Ты в руке Своей, из чего мог бы сделать небо и землю. И откуда могло быть у Тебя вещество, которого Ты не сделал раньше, чтобы потом сделать из него что-то? Все, что есть, есть только потому, что Ты есть. Итак, Ты сказал «и явилось» и создал Ты это словом Твоим.

А каким образом Ты сказал? Так ли, как тогда, когда из облака раздался Твой голос: «Это Сын Мой возлюбленный»? Этот голос прозвучал и отзвучал; заговорил и умолк. Слоги прозвучали

и исчезли: второй после первого, третий после второго и так по порядку до самого последнего, после которого наступило молчание. Из этого явствует, что их произвело движением своим создание Твое временное, но послужившее вечной воле Твоей, — и эти слова Твои, сказанные во времени, наружное ухо сообщило разуму, который внутренним ухом прислушивается к вечному слову Твоему. И он, сравнив те, во времени прозвучавшие слова, с вечным словом Твоим, пребывающим в молчании, сказал: «это другое, совсем другое, эти слова меньше меня, да их вообще и нет, они бегут и исчезают; слово же Бога моего надо мной и пребывает веки». Итак, если словами, прозвучавшими и исчезнувшими, повелел Ты быть небу и земле, если таким образом создал Ты небо и землю, то, значит, раньше земли и неба было уже существо, обладающее телом, чей голос, вызванный временным усилием, и пронесся во времени. Никакого, однако, тела раньше земли и неба не было, а если и было, то, конечно, не голосом преходящим создал Ты его, дабы потом создать преходящий, которыми повелел появиться небу и земле. А что это за существо, которое могло издать такой голос? Если бы Ты его не создал, его вообще бы не было. Какое же слово было Тобой сказано, чтобы появилось тело, произнесшее эти слова?

Так зовешь Ты нас к пониманию Слова-Бога, пребывающего с Богом; извечно произносится оно и через него все извечно произнесено. То, что было произнесено, не исчезает; чтобы произнести все, не надо говорить одно вслед за другим: все извечно и одновременно. Иначе существовало бы время и изменяемость — не настоящая вечность и не настоящее бессмертие.

Знаю это, Господи, и благодарю Тебя; знаю это, исповедую Тебе, Боже мой, и вместе со мной знает это и благословляет Тебя каждый, кто не остается неблагодарным, узнав несомненную истину. Мы знаем. Господи, знаем, что не быть тем, чем был, и стать тем, чем не был, — это своего рода смерть и рождение. А в Слове Твоем ничто не исчезает, ничто не приходит на смену: оно бессмертно и вечно. И поэтому Словом, извечным, как Ты, Ты одновременно и вечно говоришь все, что говоришь; возникает все, чему Ты говоришь возникнуть; Ты создаешь только Словом, и, однако, не одновременно и не от века возникает все, что Ты создаешь Словом.

Почему же, спрашиваю я, Господи Боже мой? Я как-то это вижу, но не знаю, как выразить. Может быть, все, что начинает быть и перестает быть, тогда начинает быть я тогда перестает, когда должно ему начаться и перестать, и это известно вечному разуму, в котором ничто не начинается и не перестает быть. Этот разум и есть Слово Твое, а Он есть начало, как нам и сказано. Так говорит Он в Евангелии голосом плоти; эти слова прозвучали во внешнем

мире для людских ушей, чтобы им поверили, стали бы искать их в сердце своем и нашли в вечной истине, где Он, добрый, единый Учитель, поучает всех учеников Своих. Там слышу я голос Твой, Господи, говорящий мне: ибо Он говорит с нами. Он, кто учит нас; кто же не учит, тот, если и говорит, не для нас говорит. А кто же учит нас кроме незабываемой, недвижимой истины? Даже когда нас наставляет и существо изменчивое, его уроки все-таки ведут нас к недвижимой истине, где мы и учимся по-настоящему: стоим и слушаем мы его, «радостью радуемся, слыша голос жениха», и возвращаемся туда, откуда мы сами. Потому-то Он и есть «Начало»: если бы Он не пребывал, пока мы блуждали, нам некуда было бы вернуться. Когда мы возвращаемся от заблуждений, мы, конечно, возвращаемся потому, что узнали их, а узнавать их и учит нас Он, ибо Он Начало и говорит нам.

Этим началом Ты и создал, Боже, небо и землю – словом Твоим. Сыном Твоим, силой Твоей, мудростью Твоей, истиной Твоей: дивным было слово Твое и дивным дело Твое. Кто это поймет? Кто объяснит? Что это брезжит и ударяет в сердце мое, не наносит ему раны? Трепещу и пламенею, трепещу в страхе: я так не похож на Тебя; горю, пламенею любовью: я так подобен Тебе. Мудрость, сама мудрость забрезжила мне, разорвав туман, который вновь окутывает меня, бессильного от этого мрака под грудой мучений моих. «Так ослабела сила моя в нищете», что не могу нести я и хорошее свое, пока Ты, Господи, «милостивый среди всех согрешений моих», не «исцелишь все недуги мои». Тогда выкупишь Ты «из гибели жизнь мою», «увенчаешь меня милостью и милосердием» и насытишь «благами желание мое», ибо «обновится юность моя, как у орла». «Надеждой спасены мы» и «терпеливо ожидаем», когда исполнятся обещания Твои.

Пусть слушает, кто может, в сердце своем слова Твои; я же воскликну, доверяя пророчеству Твоему: «как величественны дела Твои, Господи, все премудро сделал Ты». И премудрость Твоя – и есть начало, и этим началом создал Ты небо и землю.

Разве не обветшали разумом те, кто спрашивает нас: «что делал Бог до того, как создал небо и землю? Если Он ничем не был занят», говорят они,»и ни над чем не трудился, почему на все время и впредь не остался Он в состоянии покоя, в каком все время пребывали раньше? Если же у Бога возникает новое деятельное желание создать существо, которое никогда раньше Им создано не было, то что же это за вечность, в которой рождается желание, раньше не бывшее? Воля ведь присуща Богу до начала творения: ничто не могло быть сотворено, если бы воля Творца не существовала раньше сотворенного. Воля Бога принадлежит к самой субстанции Его. И если в Божественной субстанции родилось то, чего в ней

не было раньше, то субстанция эта по справедливости не может быть названа вечной; если вечной была воля Бога творить, почему не вечно Его творение?»

**Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Каков смысл выражения «мертвая жизнь» или «живая смерть»?
2. Как соотносятся между собой Наивысшее Благо и низшие блага?
3. О каком способе сохранения преходящего говорит Августин?
4. Каков онтологический статус Слова в концепции Августина?

**Ахутин Анатолий Валерианович** (11 сентября 1940 г., Ленинград, СССР) – советский и российский философ, специалист в области истории науки, философии науки, истории философии, культурологии.

Предлагаемый фрагмент текста доклада А. В. Ахутина на заседании культурно-логического семинара «Архэ» посвящен осмыслению основного различия онтологии неоплатонизма и той традиции осмысления бытия, которая формируется на основе христианской концепции творения. Автор выделяет важнейший момент, характеризующий это различие – толкование начала: в неоплатонизме начало трактуется как про-исхождение (многого из Единого), в христианской онтологии – как творение или создание «из ничего». Осмысление данного различия позволяет проследить связь христианского креационизма и таких концептов европейской средневековой онтологии, как «Слово», «творение», «ничто», «откровение», «воля». В свою очередь, обращение к данным концептам является значимым не только с точки зрения знакомства с определенным «эпизодом» истории европейской философии, но и в плане осмысления актуальной онтологической проблематики начала как основания.

**АХУТИН А. В. ДЕЛО ФИЛОСОФИИ<sup>2</sup>**

**Диалог в начале**

**2.1. Мир: сияние Единого или произволение Творца**

Основной богословский спор шел о соотношении трех первых «ипостасей». Для неоплатоников это отношение подчинения, субординации и последовательного перехода от единого через ум к логосу-космосу (миру), христианские же богословы утверждали совершенно другое – координационное – отношение трех

<sup>2</sup> Извлечение из кн.: Ахутин А. В. Дело философии // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 310–320.

равносущных ипостасей как внутренние отношения (рождение, исхождение) единосущного божества (логики троичности я касаться не буду), а в творении мира видели онтологически иное событие.

Во-первых, речь пойдет о соотношении начала и начатого, о смысле начинания.

Нетрудно отметить важное расхождение между неоплатониками и христианами в толковании взаимоотношения начала – Единого, или Бога, или Отца, или Творца – и начатого, т. е. мира. Говоря логически, различие это касается смысла связки есть в суждении «единое есть многое». Смысл слова-связки у неоплатоников, пожалуй, можно лучше всего передать русским словом происхождение, если обнажить его внутреннюю форму: про-ис-хождение, т. е. «единое происходит многим». Это слово вполне подходящее, потому что *proodos* неоплатоников почти то же самое, что русское происхождение, исхождение (по-латински оно традиционно передается словом *e-manatio* – ис-течение). Мы передаем греческое слово *proodos* русским словом (происхождение. Разумеется, дело не просто в исхождении, истечении из единого. Это, как мы помим, возвращающееся исхождение. Все есть не путем простого происхождения из единого, но путем (про)исхождения самого единого в мир, лучше даже сказать, миром: ведь зримый мир есть мир, а не хаос, прекрасный космос, образ умного космоса (который сам – образ единого), поскольку он есть возвращение к единому, обращение к нему, обращение в него. Мир, стало быть, не только скрывает единое (своей множественностью и изменчивостью), но и являет единое (своей красотой и гармонией). Бытие это происшествие единого многим и многого единым. Происшествие, происходящее постоянно (вечно) и однообразно (единообразно). «Справедливо поэтому, – говорит Плотин, – называется этот космос вечно образующимся образом, потому что первое и второе стоят, да и третье само тоже стоит, но в материи и привходяще – движется» (Enn. II 3, 18, 16–19).

Формулу «мир как вечное происшествие единого» я сочинил для того, чтобы контрастнее очертить этот образ в отличие от того, который христианское богословие противопоставляет здесь неоплатонизму. Речь, разумеется, идет о творении мира Творцом, которое никоим образом не может быть истолковано как происхождение Творца миром. Сотворенный мир не есть «постоянно образующийся образ» Творца. Не мир, не «космос» есть «икона» Бога.

Слово «пойесис» – творение – мы, конечно, найдем и у Платона. Еще у Платона в «Тимее» доклад о космосе построен так, как будто мы присутствуем при изготовлении мира неким мастером-демиургом, который работает по идеальному образцу, используя

необходимый для чувственного воплощения материал. Впрочем, гораздо чаще говорится о рождении. Отец (единое) рождает Сына (ум, премудрость, мир-в-уме, умный мир), – это мы найдем как у неоплатоников, так и у христиан. Но христианские богословы с самого начала решительно протестуют против исхождения мира из Бога и соответствующей субординации первых ипостасей. В итоге термины «рождение», «исхождение» описывают в христианском богословии внутренние отношения троичности, «творение» же (причем творение из ничто) – отношение Творца и твари (мира).

Августин, буквально научившийся богословствовать у неоплатоников, с тем большей определенностью формулирует: «Господь всемогущий, Ты создал нечто из «ничего», Началом, которое от Тебя, Мудростью Твоей, рожденной от субстанции Твоей. Ты создал небо и землю не из Своей субстанции: иначе творение Твое было бы равно Единородному Сыну Твоему, а через Него и Тебе. Никким образом нельзя допустить, чтобы Тебе было равно то, что не от Тебя изошло. А кроме Тебя, Боже, Единая Троица и Троичное Единство, не было ничего, из чего Ты мог бы создать мир. Ты и создал из «ничего» небо и землю...» (Исповедь. XII, 7).

Если говорить предельно схематично, суть «трансдуктивной ситуации» можно очертить следующим образом. В Едином как сверхбытийном начале бытия открывались и непримиримо сталкивались разные смыслы начала в его отношении к «начатому»: неоплатонический смысл Единого как запредельного начала определенного (прекрасно оформленного) космоса; гностическое (говоря с долей условности, восточное) расщепление начала на Единое, никак не причастное бытию мира, полностью ушедшее в свое сверх-бытие, свое не-бытие, свое ничего не начинающее ничто, с одной стороны, и на негодного (злого) демиурга (падшую или безумную душу), творящего негодный – ничтожный – мир, с другой стороны; христианское переосмысление сверхбытийности Единого (Триединого) как свободной субъектности (личный Бог, творящий не по природе, а по благому волеизъявлению, творящий не «из себя», а из ничто).

Казалось, гностицизм лишь доводил до логического конца платонистское «бегство отсюда» от чувственного мира, «бегство одного к одному (φουρ ρονοD ηρορ ρονοV)» (Епн. VI 9, 11, 51). Ведь и согласно Плотину, первое же самоотличение единого, отпадение в простейшую двойственность ума есть уже падение. Однако, когда Плотин столкнулся с такими выводами, он решительно от них отмежевался. В специальном трактате «Против гностиков» (Епн. II 9) Плотин защищает Платона и всех «древних и мудрых учителей», «великих эллинов, (...) тех, чья мудрость по праву почитается уже

столько веков». Плотин – греческий ум, – подойдя собственными путями к тому, что можно было бы рискнуть назвать здесь «восточной» безмерностью, отпрянул, как бы опомнился, припоминая свои исходные эстетические интуиции и конститутивные предположенности.

«Разве можно представить себе, – восклицает Плотин (Епн. II 9, 4), – более прекрасный образ высшего мира, нежели наш чувственный мир? Какой образ истинного огня благороднее нашего? Какая другая земля, как образ земли идеальной, лучше нашей? Или какая-то чувственная планета может быть более совершенной, нежели эта, или мы знаем иное чувственное Солнце, что более светозарно?». В мире правит мировая душа, благодаря которой наш *mundus sensibilis* есть прекраснейший из возможных миров, совершенное отображение *mundus intelligibilis*. Да и какой demiург смог бы творить мир, отвернувшись от божественного образа или забыв его?!.. Душа не может творить космос в результате падения, сойдя с ума, потому что, забыв умный космос, она не сможет творить и чувственный. «Мы утверждаем, что созидательная деятельность мировой Души есть следствие не ее упадка, но, наоборот, творческой мощи».4

Живой космос не есть также и некое изделие, произведенное душой и отличное от нее, она творит не по рассуждению, а, естественно, по собственной природе (*српоеи*), мир есть ее собственная повсеместная жизнь, обнаруживающая (высказывающая) ее неутомимую мудрость (*ibid.* 4, 15–17; 8, 1–10), – «как же не назвать его чистым и благородным изваянием умопостижимых богов?» (*ibid.* 8, 17; Плотин цитирует здесь Платона – *Tim.* 37c, 6–7). И, конечно же, душевный ум живого мира не может быть злобным, он дружелюбен нашей умной душе и дружелюбен к ней.

Важно обратить здесь внимание на то, что творение мира есть естественное следствие бытия души (которое само есть необходимое отображение бытия ума, вечно отображающего неизменно Единое). «Спрашивать, почему Душа творит космос, все равно, что спрашивать, почему вообще существует Душа или почему Творец творит...» (*ibid.* 8, I). Этот прекрасный космос есть чистейшее изваяние или образ (икона) умного (эйдетического) мира, – образ, образование которого необходимо присуще самому прообразу и не является результатом предварительных планов, проектов, замыслов и изобретательности (*ibid.* 8, 22). Иными словами, связь между бытием Единого (или божества) и бытием мира есть связь столь же естественная (и в этом смысле необходимая), как связь Солнца и его сияния.

Именно здесь и проходит тот рубеж, собственно логическую природу которого мне хотелось бы уяснить. Признаюсь, однако,

что сделать это здесь мне вряд ли удастся и придется ограничиться констатацией некоторых важных указаний на суть дела, насколько их можно распознать в богословских спорах эпохи, в частности в полемике Августина.

Основное расхождение христианского креационизма с неоплатонической теорией эманаций можно, пожалуй, увидеть в разрыве «естественной» связи – в онтологическом разрыве – между Единым и миром. Между ними, говоря патетически, разверзается бездна ничто. Бог творит мир сквозь ничто и из ничто. «Ты создал нечто из “ничего”, – говорит Августин, – (...) Ты создал небо и землю не из Своей субстанции: иначе творение Твое было бы равно Единородному Сыну Твоему, а через Него и Тебе. никоим образом нельзя допустить, чтобы Тебе было равно то, что не от Тебяшло». Творя мир, Творец свободен от тварного, как мастер от своего изделия, стоящего не самим собой, а оживляющим его духом, творческой энергией <...>

Если воспользоваться этим – опорным для нас – сравнением с автором и произведением, то можно сказать так: неоплатонизм говорит о тождестве произведения и автора, в произведении полностью выражено только то, что произвело это произведение. А вот для христианского креационизма мастер, творец, автор и произведение, творение есть разные, по природе разные вещи. Мастер, безусловно, превосходит то, что сказалось, выразилось, обнаружилось в произведении, он внутри себя еще имеет бесконечно много всего, что не выразилось.

Бог свободен от творения. Значит ли это, что «было время, когда не было...», что Богу однажды пришла мысль сотворить мир, иными словами, Бог изменчив? Легко ответить, что само время, предполагающее изменчивость, сотворено вместе с изменчивым миром, но что-то (пусть это «что-то» и есть ничто) должно препятствовать мыслить мир прямым следствием бытия Бога.

Вдумаемся еще раз. Для Августина, как мы помним, мир не сотворен Богом из божественной природы (не есть ее изливание или сияние), – он сотворен из ничто, которое входит в собственное бытие твари, но которого нет в собственном бытии Бога. Это первое. Второе: для Плотина мир совечен Богу, поскольку творение есть то же самое, что бытие. Быть единым – значит творить, точнее – происходить многим. Это и значит быть единым. Но быть Богом не значит творить мир, он мог бы, вообще говоря, и не творить его. Тварность означает: «могло бы и не быть». Стало быть, мир, хотя и не возник во времени (а вместе с временем), тем не менее по природе не совечен Богу, его бытие условно,

Конечно, проблема остается. Ведь все неоплатонические определения божества – неизменность, вечность и т. д. – сохраняются.



Что же такое акт творения мира, если мир не совечен Богу, если это не просто форма бытия, обнаружение бытия самого Бога? Если мы допустим, что мир мог бы и не твориться, то естествен вопрос: «С чего бы это вдруг он стал твориться?». Это вопрос об основании, а не о времени. Этот вопрос снова возвращает нас к первому: «Если мы допустим, что мир мог бы и не твориться, и тем не менее он сотворен, то мы необходимо должны допустить какое-то изменение в Боге, а Бог есть неизменный». Вот богословско-логический вопрос, который можно допустить в качестве темы воображаемого диалога между Плотиним и Августином.

«Почему Бог сотворил мир? – задает вопрос Августин и отвечает: *Quia voluit* – Потому что захотел».

Августин – слышащий свои слова о Боге как обращенные к самому Богу, как исповедь Богу – ставит во главу угла тот божественный атрибут, который был чужд неоплатоникам, а именно – волю. Мир не есть просто естественное или необходимое следствие бытия Единого, он был создан по воле, так захотел Бог. Однако и здесь звучит для Августина тот же вопрос: «Так что же, мы в воле Бога теперь должны находить изменчивость: то он не хотел, а то он захотел?» «Нет, конечно, – отвечает Августин. – Конечно же, воля Бога такая же неизменная, как и сам Бог». Значит, он вечно хочет творить мир, и разница тут оказывается совершенно на волоске: мир действительно творится вечно, но он творится «по желанию», а не обнаруживает единое «по природе», он есть результат волевого действия, но воля эта, впрочем, неизменна.

Воля отличается от простого бытия, от необходимости. Воля Бога свободная, но неизменная. Неизменная, но свободная воля Бога отличается от неоплатонической необходимости одним единственным обстоятельством: Бог мог бы и не творить... Он благ, и он творит, и творит всегда, но мог бы и не творить. И творит он словом, зовом, призыванием к бытию.

Соответственно во всем сотворенном сущем субстанциальное значение приобретает не столько «природа» («форма»), сколько воля, которая может либо отвечать воле Творца и призыву Слова, соучаствуя в их творящем деянии, либо устремиться к небытию.

Если, рассуждает Августин, райское дерево принесло «злой плод», то «это совершилось вопреки природе: потому что это могло сделаться единственно вследствие порока воли, который противен природе. Но быть поврежденною пороком могла только такая природа, которая создана из ничего. То, что делает ее природою, получила она от того, что сотворена Богом; а то, что она уклоняется от того, чем есть, вытекает из того, что она создана из ничто». Так что дело не только в том, что мир понимается как мир,

сотворенный из ничто, а не исходящий из Бога: тварный мир – это другой мир, нежели неоплатонический космос, он населен другими существами, субстанциальная форма которых характеризуется такими определениями, как воля, actus, intentio <...>.

В этом мире изменится и – соответствующая его онтологии – логика мышления. Собственно, только об этом и должна была быть моя речь, но, как я вижу, в наших богословских материях след моих благих намерений давно затерялся <...>

Коснусь вкратце двух оставшихся моментов.

## **2.2. Космо-логос и воплощенное Слово**

Второй пункт – это умный мир, т. е. среднее между началом (Единым) и космосом (миром). Я могу здесь (опять-таки сильно смазывая всю логическую сторону) сказать только то, что мне дает в руки Августин: богословские по сути темы. Вся полемика между христианами и неоплатониками, – полемика не на уровне критики демонологии, многобожия, римского язычества и пр., а, так сказать, высокая полемика – касалась больше всего, конечно, не столько первого начала (т. е. творения или нетворения), сколько среднего.

Неоплатоники, гностики, христиане мучительно разбирались в этих материях, сливая и по-разному различая Ум-Сына, Премудрость Божию, Душу мира, сам Мир... Я буду говорить обобщенно: среднее. Ведь когда мы говорим «среднее», то это имеет все смыслы: и логический (например, «средний термин»), и космологический, и теологический. Вместе с тем именно в этом посредничающем (между началом и чувственным миром) звене, где «первое» артикулируется, а «последнее» собирается, образуется в мир, – именно в этой форме средостения мысль обретает свою логическую конкретность.

В частности, эйдос, образ или космос есть в античности эстетическое понятие или умное чувство, образ ума, понимающая форма и т. д. То, что позволяет переводить бытийные формы в логические и наоборот.

У неоплатоников это то, что, нарочито упрощая, я мог бы назвать умной душой, или же умным миром, содержащим как бы замысел мира чувственного: то, что всегда уже провидится умным взором в чувственном мире как мире (целом, прекрасном...) и что одновременно раскрывает, развертывает, высказывает (в Логосе) саму идею ума и мира.

Так вот, по поводу этого «среднего» идут самые серьезные богословские баталии. Посредник, среднее, посредующее между тем, что вообще ускользает от понятия (или бытия чем-то), и тем, в чем скрыта идея понимания (и бытия), испытывает на себе всю силу того онтологического разрыва, о котором речь шла выше.

Богословски это тема Сына Божия, Бога-Слова. Что значит рождение? Сотворен ли Он вместе с миром или, напротив, пребывает в недрах Отца? – Все это темы не только споров с неоплатониками, но и многочисленных направлений в самом раннем христианстве. Ум, в котором мир содержится предвечно, Премудрость, Слово, которым мир творится и спасается, – все эти «понятия» сливаются, сталкиваются, противоборствуют с неоплатониками.

Христос – Слово Божье, а не образ, не вид, не космос. Спор идет между умной космической душой неоплатоников и Словом Евангелия от Иоанна. Логос, нус, космос, псьюхе оказываются теми четырьмя словами, коварная омонимия которых доводит взаимонепонимание до предела.

Можно было бы рассмотреть этот спор в самом что ни на есть лингвистическом плане, как столкновение разных толков в понимании взаимоотношений слова, звука, мысли, образа... Во всяком случае, сравнения с речью (произнесение слова и т. д.) весьма распространены в спорах раннехристианской эпохи, начиная с так называемых апологетов. Эти сравнения встречаются и у Августина. Большая доля работы была здесь выполнена стоиками, которые очень много занимались как раз речью, формальной логикой и грамматикой, т. е. речевой стороной мысли, логосом именно как речью. Они различали логос внутренний, т. е. внутреннюю речь, и логос произнесенный, внешнюю речь. Вообще стоики строили космос уже не столько эйдетически, сколько по образу произносимой речи. Это сравнение творения с произнесением слова и было подхвачено ранними христианами. Истоки его в творениях Филона Александрийского, т. е. в слиянии библейского «слова» и эллинского «логоса». Вообще библейское – слышимое, созидающее и разрушающее слово – начинает играть решающую роль.

Так вот, греческий логос постепенно переосмысливается. В-первых, Логос-склад (отношение, определение, понятие) тонет в стихии говорящего, обращенного, ждущего личного понимания Логоса. Во-вторых, эта энергия слова подчеркивается тем, что Логос отождествляется с Христом, т. е. Богом, открывшимся как личность, как «Сын человеческий». В-третьих, космос как явление – откровение – единого (своего рода теофания) отодвигается в сторону, он более не есть непосредственное откровение Бога. Бог открывается в слове (Писания, в личности Христа). Он обретает интимность и проникновенность человеческого слова, звучащего прямо в душе без посредников. Оказывается, что между Богом (единым, или началом) и человеческой душой связь гораздо более близкая и тесная, чем через весь космос, чем через творение. Не столько в прекрасном космосе обнаруживается и «происходит»

Бог, а в произнесенном, молитвенном, проповедническом, исповедальном слове, которое не тождественно самому себе, всегда отсылает к тому, кто сказал и кто больше сказанного, и – к тому, кто слушает и кто больше того, что он услышал.

### **Вопросы для самоподготовки по тексту:**

1. В чем отличие понимания соотношения Начала и «мира» неоплатониками и христианскими мыслителями?

2. Как можно понять выражение «Бог как свободная субъектность»?

3. Что означает «разрыв естественной связи» между Единым и «миром»?

4. В чем заключается «условность бытия мира»?

5. Как различаются между собой «эйдос» и «воплощенное Слово»?

**Ансельм Кентерберийский** (1033 г., Аоста, Италия – 21 апреля 1109 г., Кентербери, Англия) – католический богослов, средневековый философ, архиепископ Кентерберийский.

Фрагмент трактата одного из виднейших представителей средневековой схоластики содержит основные положения т. н. «онтологического доказательства бытия Бога», проливающего свет на специфику христианской «онтологии творения». Ядром доказательства Ансельма выступает парадоксальный концепт «то, больше чего нельзя себе представить» как апофатическое выражение интуиции Абсолюта. Обращаясь к осмыслению этого концепта, читатель выходит к той границе мыслимого и немислимого, которая является «точкой отсчета» философской мысли как таковой. В силу этого знаменитый трактат А. Кентерберийского можно рассматривать не просто как один из шедевров средневековой мысли, но и как не теряющий своей актуальности философский текст, основной задачей которого выступает «производство смысла». Знакомство с данным текстом позволит получить более глубокое представление о таких важнейших онтологических категориях, как «бытие», «сущность», «существование».

## **АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ. ПРОСЛОГИОН<sup>3</sup>**

### **Глава I. Пробуждение ума к созерцанию Бога**

Ныне пробудись, о человече! уйди хоть немного от попечений твоих, сокройся хоть малость от беспокойных твоих помыслов.

<sup>3</sup> Извлечение из кн.: Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Антология средневековой мысли. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. Т. 1. С. 194–202.

Ныне отбрось прочь тягостные заботы, отложи многотрудные твои занятия. Хоть ненадолго обрети досуг для Бога, хоть ненадолго стяжай в нем успокоение. Войди в клеть ума твоего, изгони все, кроме Бога и тех вещей, что помогают тебе искать его, и, затворив дверь, взыскуй его. Скажи ныне, все существо сердца моего, скажи Богу так: «Лица Твоего взыскую; буду искать лица Твоего, Господи» (Пс. 26, 8).

Господи, Боже мой! ныне Ты научи сердце мое: где и как ему искать Тебя? где и как ему обрести Тебя? Господи, если нет Тебя здесь, где искать мне Тебя как отсутствующего? Если же Ты повсюду, почему не могу я зреть Тебя как присутствующего? Так, Ты обитаешь во свете неприступном (1 Тим. 6, 16). Но где он, этот свет неприступный? и как приступить мне к свету неприступному? Кто приведет меня к нему и введет в него, дабы лицезреть мне Тебя в нем? Под какими знаками, под каким образом искать мне Тебя? Никогда не зрел я Тебя, Господи, Боже мой; лика Твоего не ведаю. Что же делать, Всевышний Господи, что же делать тому, кто столь отдален от Тебя изгнанием? Что делать рабу Твоему, что изнемогает от любви к Тебе и далеко отринут от лика Твоего (Пс. 50, 13)? Жаждет он лицезреть Тебя, но слишком удален от него лик Твой; приступить к Тебе хочет, но неприступна обитель Твоя; обрести Тебя желает, но не знает местопребывания Твоего; искать Тебя вожделеет, но не ведает лика Твоего. Господи, Ты еси Бог мой, и Ты Господь мой – но никогда не зрел я Тебя. Ты сотворил меня, и Ты претворил меня, и все мои блага дал мне Ты – но доселе еще не познал я Тебя! Наконец, сотворен я для того, чтобы созерцать Тебя, – но доселе не мог делать то, для чего сотворен!

О, горестный удел человека, утратившего то, для чего он сотворен! О, падение печальное и плачевное! Увы, что утратил человек и что он обрел? Что отошло и что осталось? Утратил он блаженство, для которого предназначен, обрел же бедствие, для которого не предназначен; отошло то, что одно делает блаженным, осталось то, что в себе самом всецело бедственно. Некогда вкушал человек от хлеба ангельского, которого ныне алчет; ныне вкушает он от хлеба скорбного, которого некогда не знал. Увы! Общее рыдание человеков! всемирный плач сынов Адамовых! Прародитель наш пресыщался яствами, мы терзаемся голодом; он изобиловал, мы нищенствуем; он счастливо обладал и плачевно утратил, мы несчастливо нуждаемся и плачевно желаем, но, увы, остаемся ни с чем. Зачем не сберег он для нас то, что ему было некогда легко сберечь, нам же столь тяжело не иметь? Зачем изринул из света и заключил во тьму? Зачем лишил нас жизни и причинил нам смерть! О, мы несчастные! Откуда мы извергнуты и куда ввергнуты? Откуда ниспали и куда устремились? Из отчизны в изгнание, от лицезрения

Бога в слепоту нашу, от сладости бессмертия в горечь и терзание смерти. О, бедственная перемена: от такого блага и к такому злу! Тягостна здесь утрата, тягостна скорбь, и все тягостно.

Но, увы, и мне, несчастному, одному из несчастных сынов Виноных, отторгнутых от Бога! Что я замышлял и что совершил? К чему стремился и куда пришел? По чему томился и от чего терзаюсь? Благо искал я, и вот смятение (Иер. 14, 19). К Богу поспешал я и преткнулся о самого себя. Покоя искал я в сокровенностях моих, а обрел смуту в глубинах моих. Уповал я ликовать от радости духа моего и принужден кричать от горести сердца моего. (Пс. 37, 9). Манило веселие, и вот усугубляется вздыхание!

Ты же, Господи, доколе? (Пс. 6, 4). Доколе, Господи, будешь забывать нас, доколе будешь скрывать лицо Твое от нас? (Пс. 12, 2). Когда воззришь Ты на нас и услышишь нас? Когда просветишь очи наши и явишь нам лик Твой? Когда возвратишь нам себя? Воззри, Господи! услышь! просвети нас! яви себя нам! Возврати нам себя, и будет нам хорошо; без Тебя сколь нам худо! Умилосердись над трудами и порывами нашими к Тебе, ибо ничего не можем без Тебя, Ты призвал нас к себе; помоги нам. Молю Тебя, Господи, да не пребуду безутешен в отчаянии, но утешен в чаянии. Молю Тебя, Господи! горько сердце мое через богооставленность; улади его через посещение свое! Молю Тебя, Господи! в алкании начал я искать Тебя, да не отойду от Тебя голодным; в скудости приступил, да не отступлю ненасыщенным! Нищий пришел я к Богатому, страждущий к Милосердному; да не возвращусь неутешен и презрен! И если я вздыхаю прежде яств (Иов. 3, 24), удели мне яства после вздыханий! Господи, согбен я и могу смотреть лишь долу; воздвигни меня, да возмогу смотреть горе.

Беззакония мои превысили голову мою, как тяжелое бремя отяготело на мне (Пс. 37, 5). Освободи меня, сними с меня бремя мое, да не затворит надо мною пропасть зева их (Пс. 68, 16). Даруй мне узреть свет Твой, хоть издали, хоть из глубины. Научи меня искать Тебя и яви себя ищущему; ибо я не могу ни искать Тебя, если Ты не научишь, ни обрести Тебя, если Ты не явишь. Взыщу Тебя, вздыхая о Тебе, и вздохну о Тебе, взысquia Тебя; обрету, возлюбив, и возлюблю, обретая.

Исповедую, Господи, и благодарю Тебя, что сотворил Ты во мне этот Твой образ, дабы я памятовал о Тебе, мыслил Тебя, любил Тебя; но он настолько стерся от гнета пороков, настолько помрачился от дыма прегрешений, что не сможет творить то, для чего сотворен, если Ты не обновишь и не преобразуешь его. Не силюсь, Господи, проникнуть в глубины Твои, непосильные для моего разумения; но желаю хоть отчасти разуметь истину Твою, в которую верует и которую любит сердце мое. Не ищу разуметь, дабы

уверовать, но верую, дабы уразуметь; ибо верую и в то, что если не уверую, не уразумею.

### **Глава II. О том, что Бог поистине есть, хотя и сказал безумец в сердце своем: «нет Бога»**

Итак, Господи, Ты, что даруешь вере разумение! даруй мне, насколько признаешь полезным для меня, уразуметь, что Ты есть, как мы веруем; и что Ты есть то именно, во что мы веруем. Веруем же мы, что Ты нечто, более чего нельзя ничего помыслить. Или, может быть, природы такой нет, коль скоро сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Пс. 13, 1)? Но даже и сам этот безумец понимает, что я говорю, когда слышит: «Нечто, более чего нельзя ничего помыслить»; и то, что он понимает, есть в его разуме (in intellectu), хотя он и не разумеет, что оно есть. Ибо одно дело, если вещь есть в разуме, а другое, если разум мыслит ее как ту, которая есть. Так, когда живописец замышляет то, что ему предстоит делать, он имеет в своем разуме нечто; однако он не мыслит того, что он еще не делал, как то, что есть. Когда же он все написал, он и в разуме имеет уже им сделанное, и мыслит его как то, что есть. Итак, даже и означенный безумец принужден признать, что хотя бы в разуме есть нечто, более чего нельзя ничего помыслить; ведь слыша эти слова, он их разумеет, а то, что разумеют, есть в разуме. Но то, более чего нельзя ничего помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и па деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме. Итак, если то, более чего нельзя ничего помыслить, имеет бытие в одном только разуме, значит, то самое, более чего нельзя ничего помыслить, есть одновременно то, более чего возможно нечто помыслить; чего явным образом быть не может. Следовательно, вне всякого сомнения, нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существует как в разуме, так и на деле.

### **Глава III. О том, что небытие Бога помыслить невозможно. То, небытие чего возможно помыслить, не есть Бог**

Вышесказанное справедливо в такой степени, что небытие этой сущности невозможно и помыслить. Ибо мыслимо нечто, о чем нельзя даже помыслить, что его нет, и это больше, чем если о чем-либо можно помыслить, что его нет. Ведь если то, более чего нельзя ничего помыслить, может быть помыслено как то, чего нет, из этого следует, будто бы то самое, более чего нельзя ничего помыслить, не есть то, более чего нельзя ничего помыслить; а это явное противоречие. Итак, воистину есть то, более чего нельзя ничего помыслить, и притом так, что его небытия и помыслить невозможно. И это Ты, Господи, Боже наш! Итак, столь воистину

обладаешь Ты бытием, Господи, Боже мой, что небытия Твоего нельзя помыслить. Так и быть должно: ведь если бы некий ум возмог помыслить нечто совершеннее Тебя, творение вознеслось бы превыше Творца и судило его, что весьма противно рассудку. При том все иное, кроме Тебя одного, молено помыслить как несуществующее; итак, лишь Ты один обладаешь бытием в истиннейшем смысле и постольку в наибольшей степени, коль скоро любая иная вещь пребывает не столь истинно, а значит, имеет в себе меньше бытия.

Так почему же сказал безумец в сердце своем: «нет Бога», если для каждого разумного духа так само понятно, что Ты сравнительно со всем в наибольшей степени обладаешь бытием? Почему, если не потому, что он глупец и безумец?

#### **Глава IV. О том, что безумец сказал в сердце своем нечто, чего невозможно помыслить**

В самом деле, каким образом сказал безумец в сердце своем то, чего невозможно помыслить? Или каким образом он не мог помыслить того, что сказал в сердце своем? Ведь сказать в сердце своем и помыслить есть одно и то же. Здесь противоречие: он действительно помыслил, коль скоро сказал в сердце своем; и он не сказал в сердце своем, коль скоро не помыслил. Но сказать в сердце своем, или помыслить, можно разными способами. Одно дело помыслить вещь, мысля обозначающее ее речение; другое дело – уразумевая самое вещь как таковую. Первым способом возможно помыслить, что Бога нет, но вторым никак невозможно. Никто разумеющий, что суть огонь и вода, не может помыслить: «огонь есть вода», – держа в мысли вещи, хотя может это сделать, держа в мысли речения. Равным образом никто, разумеющий, что такое Бог, не может помыслить, что Бога нет, хотя бы он говорил эти, слова в сердце своем, прибегая ли к внешнему изъявлению или обходясь без него. Ведь Бог есть то, более чего нельзя ничего помыслить. Тот, кто хорошо разумеет это, во всяком случае, разумеет, что по свойствам бытия Бога его небытие нельзя даже помыслить.

Благодарю Тебя, благий Господи, благодарю Тебя; ибо чему я прежде веровал, получив от Тебя веру, то ныне разумею, получив от Тебя озарение. И теперь, если бы даже я не пожелал веровать, что Ты есть, я не смог бы не разуместь, что это так.

#### **Глава XIV. Как и почему Бог и видим, и невидим для взыскующих Его**

Нашла ли ты, душа моя, что искала? Ты искала Бога, и ты нашла, что Он есть высочайший предел всех вещей, совершеннее которого ничего нельзя помыслить; и что Он есть сама Жизнь, сам Свет, сама Премудрость, сама Благодать, сами вечное блаженство и блаженная Вечность; и что пребывает Он повсюду и всегда. Так



вот: если не нашла ты Бога твоего, как же возможно, что ты нашла все вышесказанное и уразумела это с такой непреложной подлинностью и с такой подлинной непреложностью? Если же нашла, — в чем причина, что ты не ощущаешь Того, кого нашла? Почему не ощущает Тебя, Господи Боже, душа моя, если нашла она Тебя? Или она не нашла Того, о ком, однако, нашла, что он есть свет и истина? Как же уразумела она это иначе, нежели увидав свет и истину? Да и могла ли она вообще уразуметь о Тебе нечто, кроме как через Твой свет и через Твою истину (Пс. 42, 3)? Но если она видела свет и истину, она видела Тебя; если же не видела Тебя, не видела ни света, ни истины. Или увиденное ею было и светом, и истиной, и все же она не увидела Тебя, поскольку видела Тебя лишь немного, но не узрела Тебя, как Ты есть (1 Ин. 3, 2)?

Господи, Боже мой, сотворивший и претворивший меня, скажи взыскующей душе моей, что же Ты есть сверх того, что она видела, дабы она ясно видела, чего взыскует. Силится она увидеть больше и не видит ничего помимо уже увиденного, разве что мрак; вернее же, она не тьму видит, ибо нет в Тебе тьмы, но видит, что не может более видеть по причине собственной омраченности. Почему так, Господи, почему так?

Омрачено ли око ее слабостью своей или ослеплено Твоим блистанием? Точно, оно и в себе омрачено, и от Тебя ослеплено; потемнено оно своею малостью, и подавлено Твоею безмерностью; несомненно, оно утесняется узостью своею и одолевается пространностью Твоею! Ибо каков этот Свет, из которого просиявает духу разумному всяческая истина? Сколь пространна эта Истина, вмещающая внутри себя все, что только не есть истинного и вне которой обретаются только ничто и лживость? Сколь безмерна она, что единым взглядом озирает все сотворенное, она, которой и через которую, и по действию которой все было сотворено из ничего? Сколько в ней чистоты? сколько простоты? сколько непреложности и блистательности? О, без сомнения, больше, чем творение способно уразуметь.

### **Глава XVI. О «свете неприступном» (1 Тим. 6, 16), в котором обитает Бог**

Воистину, Господи, свет этот неприступен, в котором Ты обитаешь; воистину, нет ничего, что могло бы проникнуть в него и рассмотреть Тебя в нем. Воистину, его я не вижу, ибо слишком ярок он для меня; и все же все, что я вижу, я вижу в нем, как слабое око видит все, им видимое, в свете солнца, хотя взирать на само солнце и не может. Не в силах ум мой приступить к нему, слишком блистающему, не в силах уловить его, не выносит око души моей продолжительного всматривания в него; оно ослепляется блистанием, одолевается пространностью, подавляется безмерностью,

постыжается полнотою. О, свете высочайший и неприступный! О полная, о блаженная Истина! Как далеко Ты от меня, который так близок к Тебе! Как отрешена Ты от моего взгляда, между тем как я так подставлен Твоему! Без сомнения, Ты всецело здесь, я же не вижу Тебя. В Тебе «движусь я и есмь» (Деян. 7, 28) и к Тебе не могу приступить. Ты во мне и вокруг меня, а я Тебя не ощущаю.

**Глава XVII. О том, что благозвучие, благоухание, сладость, мягкость и красота обретаются в Боге некоторым неизъяснимым образом**

Доселе скрываешься Ты, Господи, от души моей во свете и блаженстве Твоем; оттого и пребывает она доселе во мраке и убожестве своем. Озирается она и не видит красоты Твоей; прислушивается и не распознает сладости Твоей; осязает и не распознает мягкости Твоей. Ибо все это есть в Тебе, Господи Боже, приличным для Тебя неизъяснимым образом, Ты же вложил это в сотворенные Тобою вещи приличным для них чувственным образом; но огрубели, но омертвели, но притупились чувства души моей от застарелого недуга греховного.

**Глава XVIII. О том, что Бог есть жизнь, премудрость, вечность и всякое истинное благо**

Вот вновь смятение; вот вновь взыскующий радости и веселия встречен горестью и печалью! Уже чаяла душа моя насытиться и вот вновь алкает. Уже мнил я, что вкусил явств, и вот глад мой сильнее, нежели прежде. Усиливался я взойти к свету Божию, и ниспал вспять, во тьму мою. Вернее же сказать, не теперь ниспал я в нее, но лишь почувствовал свое в нее погружение; ниспал же я прежде, нежели зачала меня мать моя. Воистину, во тьме я зачат (Пс. 50, 7) и погруженным во тьму родился. Воистину, все мы пали в лице того, «в ком все согрешили» (Рим. 6, 12). В нем все мы утратили то, что он имел без труда, утратил же на горе себе и нам; ныне, когда мы хотим искать утраченное, мы его не ведаем, когда ищем, не обретаем, а когда обретаем, это не то, что мы искали. «Господи, взыскал я лица Твоего; буду искать лица Твоего, Господи; не скрой от меня лица Твоего!» (Пс. 26, 8-9). Подними меня от меня к Тебе. Очисти, исцели, изошпри, просвети око ума моего, да возможет оно воззреть на Тебя. Пусть соберет расточенные свои силы душа моя, и всем разумением своим пусть сызнова вперится она в Тебя, Господи.

Что Ты есть, Господи, что Ты есть, как должно сердце мое разуметь о Тебе? Воистину Ты есть жизнь, и премудрость, и правда, и благодать, и блаженство, и вечность, и всякое истинное благо. Блага эти множественны, и бедный ум мой бессилен узреть их все единым взглядом, дабы усладиться ими всеми одновременно. Как же, Господи, Ты еси все это? Быть может, это части Твои? Или, вернее, каждое из них есть Ты во всей Твоей целокупности? Все,

что составлено из частей, не являет собою безусловного единства, но до некоторой степени множество, не тождественное самому себе и могущее быть разъятым либо в действии, либо в мысли; но Тебе, совершеннее которого нельзя ничего помыслить, это чуждо. Итак, нет в Тебе частей, Господи, нет в Тебе и множественности, но Ты столь целокупен и самотождествен, что ни в чем не являешь неподобия самому себе; Ты – само Единство, не делимое ни для какой мысли. Следовательно, и жизнь, и премудрость, и прочие совершенства – не части Твои, но все они суть едино, и каждое из них есть вся Твоя целокупность, объемлющая все остальные. Но коль скоро ни Ты не имеешь частей, ни вечность Твоя, которая есть Ты же сам, их не имеет, следственно, нигде в пространстве и никогда во времени ни Ты, ни вечность Твоя не даны как часть; но Ты целокупно присутствуешь во всяком месте, и вечность Твоя целокупно присутствует во всяком мгновении.

#### **Глава XXIV. Умозаключение о том, каково свойство и какова великость названного Блага**

Если жизнь сотворенная есть благо, то какое Благо жизнь творящая?

Ныне, о душа моя! пробуди и напруги все силы ума твоего и поразмысли, насколько можешь, о том, каково свойство и какова великость названного Блага. Ибо коль скоро и обособленные блага сладостны, поразмысли с прилежанием, как сладостно то Благо, что содержит в себе приятность всех благ; однако не ту приятность, какую знаем по опыту из сотворенных вещей, но столь же отличную от нее, сколь Творец отличен от творения. Ибо коль скоро и жизнь сотворенная есть благо, то какое Благо – жизнь творящая? Коль скоро чаемое спасение сладостно, то как сладостно то Спасение, которым соделывается всяческое спасение? Коль скоро мудрость, состоящая в познании вещей созданных, любезна, то сколь любезна Премудрость, создавшая из ничего все вещи? Наконец, коль скоро много великих наслаждений обретается в вещах сладостных, то сколь дивное и сколь великое услаждение обретается в Том, кто сообщил им усладительность?

#### **Глава XXVI. Есть ли эта радость совершенная, которую обещал Господь**

Блаженные столько возрадуются, сколько возлюбят; столько возлюбят, сколько познают

Боже мой и Господи мой, упование мое и радость сердца моего, скажи душе моей, есть ли это радость, о которой Ты глаголешь нам через Сына Твоего: «Просите и получите, чтобы радость ваша была совершенна» (Ин. 16, 24)? Ибо нашел я некую радость совершенную, и более нежели совершенную. Если все сердце, и весь дух, и вся душа, и весь человек во всем своем составе исполнится

радостью этой, и тогда перельется через край радость. Итак, не радость эта всецело войдет в радующихся, но радующиеся всецело войдут в радость. Скажи, Господи, скажи рабу Твоему в глубине сердца его, та ли эта радость, в которую войдут рабы твои, что войдут в радость Господина своего (Мф. 25, 21)? Но радость эту, которую возрадуются избранные Твои, воистину «не видел глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку» (Ис. 64, 4; 1 Кор. 2, 9). Еще не сказал я, Господи, и не помыслил, сколько возрадуются эти блаженные Твои. Верно, столько возрадуются, сколько возлюбят; столько возлюбят, сколько познают. О, сколь много познают они Тебя, Господи, в оное время и сколь крепко возлюбят Тебя! Воистину, не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку – сколько познают они и возлюбят Тебя в жизни той!

Молю Тебя, Господи! даруй мне познать Тебя, даруй мне возлюбить Тебя, дабы возрадоваться о Тебе. И если не смогу в жизни сей познать и возлюбить, и возрадоваться в меру совершенства, пусть буду я хотя бы преуспевать в этом делании, пока радость не станет совершенной. Пусть мое познание Тебя здесь преуспевает, а там будет совершенно; пусть любовь моя к Тебе здесь возрастает, а там будет совершенна; пусть радость моя будет здесь велика упованием, а там совершенна исполнением. Господи! через Сына Твоего Ты нам повелеваешь, вернее же, советуешь просить и обещаешь, что мы получим просимое, чтобы радость наша была совершенна. Вот я прошу, Господи, как советуешь Ты нам через дивного Подателя советов; так да получу я то, что обещал Ты через Истину Твою, чтобы радость моя была совершенна. Праведный Боже, я прошу! так да получу я, чтобы радость моя была совершенна. Меж тем пусть размышляет о ней ум мой; пусть говорит о ней язык мой; пусть любит ее сердце мое; пусть проповедуют ее уста мои. Да взалкает ее душа моя, да возжаждет плоть моя, да возгорится все существо мое, доколе не войду в радость Господина моего, который есть Ты, Боже Троичный и Единый, благословенный веки. Аминь.

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Поясните выражение «то, больше чего нельзя помыслить»;
2. Почему, согласно Ансельму, «Бог существует не только в разуме, но и на деле»?
3. Почему нельзя помыслить небытие Бога?
4. О каких двух способах мышления говорится в тексте?
5. Как можно понять выражение Ансельма «Бог и видим, и невидим»?

**Фома Аквинский** (ок. 1225 г., замок Рокказекка, близ Аквинуо – 7 марта 1274 г., монастырь Фоссануова, около Рима) –

итальянский философ и теолог, систематизатор ортодоксальной схоластики, учитель церкви, Doctor Angelicus, Doctor Universalis, «princeps philosophorum», основатель томизма, член ордена доминиканцев.

В предложенном отрывке из важнейшего произведения Фомы Аквинского излагается взгляд на отношение богословия к иным сферам человеческого познания, характерный для средневековой христианской мысли. Сущность этого отношения определяется в первую очередь посредством понятия «Откровение», играющего важнейшую роль в учении о бытии и познании, возникающем в рамках христианского креационизма. Рассуждая о соотношении веры и разума, основаниях познания, возможности и способах удостоверения истинности знания, автор трактата обращается к проблематике, сохраняющей свою значимость и актуальности вне зависимости от исторического и культурного контекста. В силу этого данный текст представляет не только исторический интерес, но и может служить важным источником в процессе освоения понятийного аппарата и основных проблем современной онтологии и теории познания.

### **ФОМА АКВИНСКИЙ. СУММА ТЕОЛОГИИ. ВОПРОС ПЕРВЫЙ. «О СВЯЩЕННОМ УЧЕНИИ»<sup>4</sup>**

Вопрос первый, о священном учении – каково оно и на что распространяется, – разделенный на десять глав

Отвечаю: следует сказать, что священное учение есть наука. Но следует знать, что существует двоякий род наук. Одни исходят из оснований, известных благодаря естественному свету интеллекта: такие, как арифметика, геометрия и того же рода. Иные же исходят из оснований, известных благодаря свету более высокой науки, например, [наука о] перспективе исходит из оснований, ставших известными благодаря геометрии, а музыка – из оснований, известных благодаря арифметике. И священное учение есть наука такого рода, поскольку она исходит из оснований, известных благодаря свету более высокого знания (scientia), а именно знания, [которым обладают] Бог и блаженные. Поэтому подобно тому как музыка доверяет основаниям, данным ей Арифметикой, так и священное учение доверяет основаниям, открытым ей Богом.

1. Относительно первого следует сказать, что основания любой науки или самоочевидны, или возводятся к известному (notitia)

<sup>4</sup> Извлечение из кн.: Фома Аквинский. Сумма теологии. Вопрос первый. «О священном учении» // Антология средневековой мысли. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2002. Т. 2. С. 144–161.

в более высокой науке; и таковые, как сказано, суть основания священного учения.

2. Относительно второго следует сказать, что единичное рассматривается в священном учении не так, что оно изучается в первичном смысле, но введено скорее в качестве жизненного примера, (подобно тому как [единичное используется] в моральных науках), а также для свидетельства об авторитете тех мужей, через кого было ниспослано нам Божественное Откровение, на котором основано Священное Писание, или учение.

3. Есть ли священное учение – единая наука?

1. Относительно третьего следует рассмотреть такое положение: считается, что священное учение не есть единая наука. Ведь, как утверждает Философ в первой [книге] «Второй [Аналитики]», единая наука есть та, к которой относится единый род предмета (subiectum). Но Творец и творение, которые оба рассматриваются в священном учении, не содержатся вместе в одном роде. Следовательно, священное учение не есть единая наука.

2. Кроме того, в священном учении рассматриваются ангелы, телесные творения и человеческие нравы. Но таковые относятся к различным философским наукам. Следовательно, священное учение не есть единая наука.

Но против этого то, что в Священном Писании говорится о ней как о единой науке; ведь сказано в [книге] Премудрости (Прем. 10, 10): она даровала ему знание святых.

Отвечаю: следует сказать, что священное учение есть единая наука. Ведь единство способности и свойства (habitus) должно рассматриваться согласно [их] объекту, но не в материальном аспекте, а согласно формальному основанию объекта. Например, человек, осел и камень сходятся в одном на формальном основании – «цвета», который есть объект зрения. Но поскольку Священное Писание рассматривает нечто согласно тому, что оно дано Богом в Откровении, то, в соответствии со сказанным, все, что относится к Божественному Откровению, сходится в одном формальном основании объекта этой науки и поэтому охватывается священным учением как единой наукой.

1. Относительно первого следует сказать, что священное учение определяет Бога и сотворенное не одинаково – но Бога в первичном смысле, а сотворенное согласно тому, что оно относится к Богу как к основанию или цели. Следовательно, единству этой науки не чинятся препятствия.

2. Относительно второго следует сказать, что ничто не препятствует низшим способностям или свойствам различаться относительно тех материй, которые вместе подпадают под одну более высокую способность или свойство, потому что более высокая

способность или свойство рассматривают объект на более универсальном формальном основании; так, например, объект общего чувства есть чувственно воспринимаемое, которое включает в себя и видимое, и слышимое. Поэтому общее чувство, хотя оно и единая способность, простирается на все объекты пяти чувств.

5. Достойнее ли священное учение, чем другие науки?

1. Относительно пятого следует рассмотреть такое положение: считается, что священное учение не достойнее, чем другие науки. Ведь к достоинству науки относится достоверность. Но другие науки, в основаниях которых нельзя сомневаться, кажутся более достоверными, чем священное учение, основания которой, то есть постулаты веры, допускают сомнение. Следовательно, кажется, что другие науки достойнее ее.

2. Кроме того, более низкой науке надлежит принимать [нечто] от высшей; как, например, музыка [принимает] от арифметики. Но священное учение принимает нечто от философских дисциплин. Говорит же Иероним в послании к великому оратору города Рима, что древние ученые так обогатили свои книги учениями и сентенциями стольких философских учений, что не знаешь, чем прежде надлежит восхищаться в них – светской эрудицией или библейской ученостью. Следовательно, священное учение ниже других наук.

Но против этого то, что о других науках говорится как о его служанке: так, в Притчах [говорится, что] оно послало служанок своих провозгласить с возвышенности городской.

Отвечаю: следует сказать, что эта наука, и в той мере, в какой она теоретическая, и в той мере, в какой она практическая, превосходит все другие, как теоретические, так и практические. Ведь говорится, что среди теоретических наук одна достойнее другой или из-за большей достоверности, или из-за достоинства ее материи. В обоих отношениях эта наука превосходит другие теоретические науки. В отношении достоверности потому, что другие науки обладают достоверностью за счет естественного света человеческого разума, который может заблуждаться; она же обладает достоверностью от света божественного знания, которое не может обманываться. В отношении достоинства материи потому, что эта наука главным образом о том, что своей величием превосходит [человеческий] разум, в то время как другие науки рассматривают только то, что подчиняется разуму. Из практических же наук та достойнее, которая не направлена к дальнейшей цели, так, например, политическая (*civilis*) [наука достойнее, чем] военная; ведь благо войска направлено ко благу государства. Но цель этого учения (поскольку оно практическое) есть вечное блаженство, к которому как к предельной цели направлены все прочие цели практических наук.

1. Относительно первого следует сказать, что ничто не препятствует тому, что нечто, достоверное по своей природе, есть менее достоверное для нас из-за немощи нашего интеллекта, который относится к наиболее ясному в природе, как глаза совы к свету солнца, как сказано во второй [книге] «Метафизики». Поэтому сомнение, которое возникает у некоторых относительно постулатов веры, происходит не из-за сомнительности вещи, но из-за немощи человеческого интеллекта; все же самое малое, что может иметься относительно познания самых высоких вещей, более желательно, чем наиболее достоверное знание, которое имеется относительно меньших вещей, как говорится в книге первой «О частях животных».

2. Относительно второго следует сказать, что эта наука может принимать нечто от философских дисциплин не так, как если бы она из необходимости нуждалась в них, но ради большей ясности того, что изучается в этой науке. Ведь она принимает свои основания не от других наук, но непосредственно от Бога, благодаря Откровению. И поэтому она не принимает от других наук как от высших, но использует их как низших и как служанок; подобно тому, как архитектура использует служебные [науки] (subministrans) или как политическая [наука] – военную. И то, что она так использует их, происходит не из-за ее недостаточности или неудовлетворительности, но из-за недостаточности нашего интеллекта, которому легче руководствоваться тем, что познается благодаря естественному разуму (от которого происходят другие [науки]), нежели тем, что превышает [человеческий] разум, а именно оно и изучается в этой науке.

8. Использует ли священное учение аргументацию?

1. Относительно восьмого следует рассмотреть такое положение: считается, что это учение не использует аргументацию. Ведь Амвросий в книге первой «О католической вере» говорит: оставь аргументы в стороне от того, где разыскивается вера. Но вера главным образом разыскивается в этом учении, поэтому говорится у Иоанна: сие же написано, дабы вы уверовали (Ин. 20, 31). Следовательно, священное учение не использует аргументацию.

2. Кроме того, если оно должно пользоваться аргументацией, то аргументация ведется или от авторитета, или от разума. Если от авторитета, то кажется, что это не приличествует ее достоинству, поскольку довод от авторитета – самый слабый, согласно Боэцию. Но если – от разума, то это не приличествует ее цели, потому что, согласно Григорию, вера не имеет заслуги там, где человеческий разум приводит доводы, основанные на опыте. Следовательно, священное учение не должно пользоваться аргументацией.

Но против этого то, что говорится в [послании] к Титу о епископе: избирайте держащегося истинного слова, согласно с учением,



чтоб он был силен и наставлять в здравом учении и противящихся обличать (Тит. 1, 9).

Отвечаю: следует сказать, что, поскольку другие науки не ведут аргументацию для доказательства своих оснований, но аргументируют от оснований для того, чтобы сделать явным другое в этих науках, так и это учение не ведет аргументацию для доказательства своих оснований, которые есть постулаты веры, но от них оно переходит к прояснению другого; так Апостол в первом [послании] к Коринфянам проводит аргументацию от воскресения Христа к доказательству общего воскресения (1 Кор. 15, 12). Однако следует принять во внимание, что в философских науках низшие науки не доказывают своих оснований и не спорят с теми, кто отрицает их, но оставляют это более высокой науке; в то время как самая высокая из них, метафизика, спорит с теми, кто отвергает основания, если только противник соглашается с чем-либо; но если он не соглашается ни с чем, то она не может спорить с ним, хотя и может разрешать его доводы. Поэтому Священное Писание, так как оно не имеет ничего более высокого, при помощи доказательства спорит с тем, кто отвергает основания, только если противник соглашается с чем-либо из того, что обнаруживается через Божественное Откровение; так, например, мы спорим с еретиками, исходя из авторитета священного учения и исходя из одного постулата, против тех, кто отрицает другой. Если же противник не верит ни во что из Божественного Откровения, то не остается никаких средств для доказательства постулатов веры посредством доводов, но только для разрешения его доводов против веры, если он приводит таковы. Поскольку же вера основывается на безошибочной истине, а исходя от истины невозможно доказать противоположное, ясно, что те мнимые доводы (*probatio*), которые выдвигаются против веры, не есть доказательства, но есть разрешимые аргументы.

1. Относительно первого следует сказать, что хотя аргументы от человеческого разума не имеют доводов для доказательства того, что принадлежит вере, однако это учение аргументирует от постулатов веры к другому, как [выше] сказано.

2. Относительно второго следует сказать, что аргументировать от авторитета более всего свойственно этому учению, поскольку его основания обнаруживаются благодаря откровению; таким образом, надлежит верить авторитету тех, кому было дано Откровение. Но это не умаляет достоинство этого учения, ведь хотя довод от авторитета, основанный на человеческом разуме, – самый слабый, все же довод от авторитета, основанный на Божественном Откровении, – самый сильный. Но священное учение, действительно, пользуется и человеческим разумом – не для доказательства веры (поскольку из-за этого устранилась бы заслуга веры),

но для прояснения чего-то другого, что передается в этом учении. А поскольку благодать не устраняет природу, но совершенствует, следует, чтобы и естественный разум служил вере, так же как и естественная склонность воли следует любви. Поэтому Апостол говорит во втором [послании] к Коринфянам: пленяем всякое помышление в послушание Христу (2 Кор. 10, 5). И поэтому священное учение пользуется также авторитетами философов там, где они смогли познать истину посредством естественного разума; так, Павел в Деяниях приводит слово Арата, говоря: как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: «мы род Божий» (Деян. 17, 28). Однако священным учением используются эти авторитеты только как внешние и вероятные аргументы; но авторитет канонических Писаний используется для аргументации и должным образом, и как необходимый, а авторитет других учителей Церкви как тот, который [используется] для доказательства должным образом, но только как вероятный. Ведь наша вера опирается на откровение, сделанное апостолам и пророкам, которые написали канонические книги, а не на Откровение (если таковое было), данным другим учителям. Поэтому Августин говорит в письме к Иерониму: только к тем книгам Писания, которые провозглашены каноническими, я научился испытывать благоговейный трепет и почтение, поскольку я весьма крепко уверовал, что никто из их авторов не заблуждался в написанном. Но других авторов я читаю, в той степени, в какой они преобладают над другими святостью и ученостью, не полагая одинаково истинным то, что они извели и написали.

10. Может ли в Священном Писании слово (*litera*) иметь несколько смыслов?

1. Относительно десятого следует рассмотреть такое положение: считается, что в Священном Писании одно слово не может иметь несколько смыслов, которые суть: исторический или буквальный, аллегорический, тропологический, или моральный, и апагогический. Ведь множество смыслов в одном Писании производит замешательство и заблуждение и уничтожает всю силу доказательства. Поэтому из множества [смыслов] утверждений не происходит аргументация; такая множественность есть знак неких заблуждений. А Священное Писание должно быть способно к пояснению истины без всякого заблуждения. Следовательно, в нем не должно передаваться несколько смыслов под одним словом.

2. Кроме того, Августин говорит в книге «О пользе веры», что Писание, которое называют Ветхим Заветом, сообщается четверою — согласно истории, согласно этиологии, согласно аналогии и согласно аллегории. Но кажется, что эта четверка всецело отлична от четырех, упомянутых прежде. Следовательно, кажется

не подобающим, чтобы объяснялось одно и то же слово Священного Писания согласно четырем смыслам, упомянутым прежде.

3. Кроме того, помимо упомянутых смыслов, имеется и параболический смысл, который не содержится среди этих четырех.

Но против этого то, что говорит Григорий: Священное Писание самым способом своего речения превышает каждую науку, потому что одна и та же речь, когда она повествует о деянии, передает и тайну.

Отвечаю: следует сказать, что автор Священного Писания – Бог, Тот, во власти Которого приспособить для обозначения не только слова (*vox*) (поскольку человек также может делать), но также сами вещи. И таким образом, в то время как во всех других науках обозначают слова, эта наука имеет такое свойство, что сами вещи, обозначенные словами, также обозначают нечто. Следовательно, то первое обозначение, посредством которого слова обозначают вещи, относится к первому смыслу, который есть смысл исторический, или буквальный. То же обозначение, посредством которого вещи, обозначенные словами, также обозначают другие вещи, называется духовным смыслом, который основывается на буквальном и предполагает его.

Но этот духовный смысл разделяется тройким образом. Ведь, как Апостол говорит [в послании] к Евреям: *Ветхий Закон – образ Нового Закона* (Евр. 10, 1); а Новый Закон, как Дионисий говорит в [трактате] «О небесной иерархии», есть образ будущей славы. В Новом же Законе то, что совершено главой (*in capite*), – знак того, что должны сделать мы. Поэтому если то, что есть в Ветхом Законе, обозначает то, что есть в Новом Законе, то это – аллегорический смысл. То, согласно чему совершенное Христом или тем, что обозначает Христа, есть знак того, что мы должны сделать, – это моральный смысл. Когда же они обозначают то, что относится к вечной славе, – это анагогический смысл. Поскольку же буквальный смысл – тот, на который направлен автор, а автор Священного Писания – Бог, Который все одновременно удерживает Своим интеллектом, то вполне подобает, как говорит Августин в двенадцатой книге «Исповеди», чтобы, даже согласно буквальному смыслу, в одном слове Писания было несколько смыслов.

1. Относительно первого следует сказать, что многообразие этих смыслов не производит эквивокации или другой вид многозначности, поскольку, как уже [выше] сказано, эти смыслы умножаются не из-за того, что одно слово обозначает многое, но потому, что сами вещи, обозначенные словами, могут быть знаками других вещей.

Таким образом, в Священном Писании не происходит никакого смешения, поскольку все смыслы основаны на одном, а именно

буквальном, от которого только может вестись аргументация, но не от тех, о которых говорится аллегорически, как говорит Августин в письме к Винсенцию против донатистов. Однако ничто из Священного Писания не погибает из-за этого, так как в духовном смысле не содержится ничего необходимого для веры, что бы Писание где-нибудь в другом месте не сообщало в буквальном смысле более явно.

2. Относительно второго следует сказать, что эти три – история, этиология, аналогия, относятся к одному буквальному смыслу. Ведь история есть, как объясняет Августин, когда нечто просто излагается; этиология же, когда обозначается причина сказанного, например, когда Господь обозначил причину, почему Моисей позволил уходить от жен, а именно из-за человеческого жестокосердия (Мф. 19, 8); аналогия же, когда истина одного Писания показана так, чтобы не противоречить истине другого. Но только аллегория из этих четырех рассматривается к качеству одного среди трех духовных смыслов. Так и Гуго Сен-Викторский понимает под аллегорическим смыслом также и аналогический, полагая в третьей из своих сентенций только три смысла, а именно исторический, аллегорический и тропологический.

3. Относительно третьего следует сказать, что параболический смысл содержится в буквальном, поскольку словами обозначено одно – в собственном смысле, другое – образно. Буквальный смысл не есть сам образ, а то, что изображено образом. Ведь когда Писание называет руку Бога, буквальный (С. Н.) смысл не в том, что у Бога есть такого рода телесный член, но то, что обозначается этим членом, а именно действительная власть. Из этого ясно, что ничто ложное не может никогда лежать в основе буквального смысла Священного Писания.

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. О каких двух видах наук говорит Аквинский?
2. Чем определяется единство «священного учения»?
3. Почему «священное учение» превосходит другие теоретические науки в достоверности?
4. Почему, согласно Аквинскому, «доводы против веры не есть доказательства»?
5. Как понимается в тексте «духовный смысл вещи»?

**Фома Аквинский** (ок. 1225 г., замок Рокказекка, близ Аквино – 7 марта 1274 г., монастырь Фоссануова, около Рима) – итальянский философ и теолог, систематизатор ортодоксальной схоластики, учитель церкви, Doctor Angelicus, Doctor Universalis, «princeps philosophorum», основатель томизма, член ордена доминиканцев.

Представленный ниже фрагмент «Суммы теологии» Фомы Аквинского содержит трактовку категории бытия, имеющую основополагающее значение для средневековой христианской онтологии. Бытие осмысливается Аквинским как «начало актуальности», или чистое действие. Сохраняя основные положения аристотелевской метафизики, средневековый мыслитель привносит в них принципиально новый акцент, интерпретируя актуальность как «творение из ничего». Обращаясь вслед за автором трактата к осмыслению таких важнейших онтологических категорий, как бытие, вечность и время, материя и форма, изменение, читатель не просто знакомится с историей развития взглядов на данную проблематику, но и получает возможность практического овладения искусством философствования.

### **ФОМА АКВИНСКИЙ. СУММА ТЕОЛОГИИ<sup>5</sup>**

Итак, следует разуметь, что бесконечное именуется так потому, что оно ничем не ограничено. Между тем и материя некоторым образом ограничена формой, и форма – материей. Материя ограничена формой постольку, поскольку до приятия формы она потенциально открыта для многих форм, но, как только воспринимает одну на них, черен нее становится замкнутой. Форма же ограничена материей постольку, поскольку форма сама по себе обща многим вещам; но, после того как ее воспримет материя, она определяется как форма данной вещи. При этом материя получает от ограничивающей ее формы устройство; поэтому та относительная бесконечность, которая приписывается материи, имеет характер несовершенства. Это материя, как бы лишенная формы. Но форма не получает от материи устройства, а скорее сужается в своем объеме; отсюда та относительная бесконечность, которая уделена форме, не замкнувшейся в материю, имеет характер совершенства (Сумма теол., I, q. 7, 1 с).

Ничто, кроме бога, оно может быть бесконечным безусловно, оно таково лишь условно. В самом деле, если мы говорим о той бесконечности, которая принадлежит материи, то очевидно, что все, что актуально существует, наделено формой, а потому его материя ограничена формой. Но поскольку материя, приняв одну субстанциальную форму, остается потенциально открытой для ряда акцидентальных форм, постольку то, что безусловно ограничено, может быть условно бесконечным. Так, кусок дерева ограничен в отношении своей формы, но бесконечен в той мере, в какой потенциально открыт для бесконечного множества фигур. Если же мы говорим

<sup>5</sup> Извлечение из кн.: Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология мировой философии. М.: Мысль, 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 831–834.

о том роде бесконечности, который принадлежит форме, то очевидно, что предметы, формы которых внедрены в материю, безусловно конечны и никоим образом не бесконечны. Если же имеются некоторые сотворенные формы, которые не восприняты материей, но субсистентны сами по себе, как некоторые полагают относительно ангелов, то они обладают условной бесконечностью, коль скоро такие формы не ограничены и не сужены никакой материей. Поскольку, однако, сотворенная субсистентная форма имеет свойство быть, но не есть сама основа своего бытия, необходимо, чтобы это ее свойство было воспринято и сужено до некоторого ограниченного естества. Отсюда явствует, что безусловной бесконечностью она обладать не может (Сумма теол., I, q. 7, 2 с).

Очевидно, что время и вечность не суть одно и то же. Смысл же этого различия некоторые ищут в том, что вечность лишена начала и конца, а время имеет начало и конец. Однако это различие имеет акцидентальный, а не сущностный характер. Ведь если мы примем, что время всегда было и всегда будет, в согласии с утверждением тех, кто полагает движение небес вечным, то различие между вечностью и временем останется, по словам Бозция («О философическом утешении», кн. 5, гл. 4), в том, что вечность и каждом своем мгновении целокупна, времени же это не присуще, а также и в том, что вечность есть мера пребывания, а время – мера движения.

Если, однако, указанное различие относится к измеряемым предметам, а не к мерам, оно все же имеет некоторую силу. На самом деле, лишь то измеряется временем, что имеет во времени свое начало и конец, как сказано в [Аристотелевой] «Физике» (кн. 4, I 20). По этой причине, если бы вращение небес не имело конца, время не было бы мерой для всей его продолжительности, ибо бесконечное измерению не поддается, однако же было бы мерой для каждого из его поворотов, каковые имеют начало и конец во времени. Возможно также найти и еще довод исходя из понятий означенных мер, если мы примем потенциальные конец и начало. В самом деле, даже если дано, что время не имеет конца, все же возможно отметить в течении времени начало и конец, приняв некоторые доли времени: так мы говорим о начале и конце дня или года. Вечности же это не присуще (Сумма теол., I, q. 10, 4 с).

Далее, следует сказать, что, коль скоро вечность есть мера пребывания, в той степени, в какой предмет отдаляется от пребывания в бытии, он отдаляется и от вечности. Притом некоторые предметы настолько отдаляются от устойчивого пребывания, что их бытие подвержено изменениям или состоит в изменении, и такие предметы имеют своей мерой время; таковы всяческие движения, а также бытие бранных вещей. Однако другие предметы менее отдаляются от устойчивого пребывания, так что их бытие не состоит

в изменении и не подвержено ему; все же и они имеют изменения привходящего порядка, будь то в акте или в потенции. Так, очевидно, обстоит дело с небесными телами, субстанциальное бытие которых неизменно, по которые соединяют эту неизменяемость с изменениями относительно места. То же самое явствует и относительно ангелов, бытие которых неизменно в том, что касается их естества, но подвержено изменениям в том, что касается их избрания, а также их интеллектов, состояний и положений в пространстве. Такие предметы имеют своей мерой век, который занимает промежуточное место между вечностью и временем. Но то бытие, которое имеет своей мерой вечность, не подвержено никаким изменениям и не соединимо с ними. Итак, время имеет «прежде» и «после»; век не имеет в себе «прежде» и «после», но может вступать с ними в соединение; вечность же не имеет «прежде» и «после» и не терпит их рядом с собой (Сумма теол., 1, q. 10, 5 с).

Нам свойственно от природы познавать то, что обретает свое бытие лишь в прошедшей индивидуации материи, ибо душа наша, посредством которой мы осуществляем познание, есть форма некоторой материи. Но душа имеет две возможности познания. Первая состоит в акте некоторого телесного органа; ей свойственно распространяться на вещи постольку, поскольку они даны в прошедшей индивидуации материи; отсюда ощущение познает лишь единичное. Вторая познавательная возможность души есть интеллект, который не есть акт какого-либо телесного органа. Отсюда через интеллект нам свойственно познавать сущности, которые, правда, обретают бытие лишь в прошедшей индивидуации материи, но познаются не постольку, поскольку даны в материи, но поскольку абстрагированы от нее через интеллектуальное созерцание. Отсюда в интеллектуальном познании мы можем брать какую-либо вещь обобщенно, что превышает возможности ощущения. Между тем интеллекту ангелов свойственно познавать сущности, обретающиеся вне материи, что превышает естественную способность интеллекта человеческой души в статусе этой жизни, где она соединена с телом.

Итак, остается одно: познание самого субстанциального бытия свойственно лишь интеллекту бога и превышает возможности какого бы то ни было сотворенного интеллекта, ибо никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии. Итак, сотворенный интеллект не может созерцать бога в его сущности, кроме как в меру того, что бог по своей милости соединяется с сотворенным интеллектом, как предмет, открытый разуму (Сумма теол., I, q. 12, 4 с).

Наше естественное познание берет свое начало от ощущения. Отсюда следует, что наше естественное познание может

простирается до тех пределов, до которых им руководит чувственное восприятие. Но от чувственных ощущений наш интеллект не может прийти до созерцания сущности бога, ибо чувственно воспринимаемые творения суть следствия божественной силы, неадекватные своей причине. Потому сила бога не может быть познана во всей своей полноте из познания чувственно воспринимаемых вещей, из чего следует, что его сущность не может быть созерцаема. Поскольку, однако, творения суть следствия, зависимые от причины, то мы можем от них прийти до познания в отношении бога того, что он есть, а также того, что с необходимостью ему приличествует как всеобщей первопричине, превосходящей всю совокупность своих следствий (Сумма теол., I, q. 12, 12 с).

Это происходит потому, что познание любого познающего получает свои пределы от модуса формы, которая есть первоначало познания. В самом деле, чувственный образ, содержащийся в ощущении, есть подобие лишь одного единичного предмета, и потому через него может быть познан лишь один единичный предмет. Но умопостижимый образ в нашем интеллекте есть подобие вещи в соответствии с родовым естеством, которое может быть усвоено бесчисленным множеством.

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Почему, согласно Аквинскому, «совершенное Начало в высшей степени актуально»?
2. Как соотносятся между собой материя и форма?
3. Как различаются между собой вечность и время?
4. В чем заключается основной принцип иерархического устройства сотворенного мира?

**Эриугена Иоанн Скот** (ок. 810 г., Ирландия – 877 г., Франция или Англия) – ирландский философ, богослов, поэт и переводчик, крупнейший мыслитель Каролингского возрождения. Жил и работал при дворе франкского короля Карла Лысого.

В центре трактата шотландского мыслителя – проблема человека, его особой природы и места в сотворенном мире. Особый статус, которым Эриугена в соответствии с основными положениями христианского вероучения наделяет человека, связан прежде всего с универсальным характером его «сущности», заключающей в себе «всю целокупность сотворенной природы». Эта онтологическая «формула» позволяет не только глубже понять известное положение христианского учения о человеке как «образе и подобии Божьем», но и выявить ряд моментов, имеющих существенное значение в контексте современной онтоантропологической проблематики. В качестве важнейшего из этих моментов можно



назвать переосмысление человека в «несубстанциальном» ключе, характерное для ряда подходов современной философии. Это обстоятельство и объясняет включение трактата И. С. Эриугены в перечень текстов, необходимых для освоения курса онтологии и теории познания.

## **ЭРИУГЕНА ИОАНН СКОТ. О РАЗДЕЛЕНИИ ПРИРОДЫ<sup>6</sup>**

### **О разделении природы**

*Ученик:* Но я все же спрашиваю, почему Бог сотворил человека, которого он пожелал сотворить по своему образу и подобию, в роде животных? Ибо более славным, кажется, ему было бы быть свободным от всякой животности, так как помимо всех животных он был избран, как причастный небесному образу (*characteris*), и сородный небесным сущностям, которым недопустимо обладать каким-либо единосущием (*consubstantialitas*) с земными животными. Ибо они не отягчены земными телами, и не пользуются телесными чувствами для познания чувственно воспринимаемых вещей. Ибо они не воспринимают фантазмы извне, но внутри, в самих себе, они познают смыслы (*rationes*) того, что видят. Ведь и душа не вне себя видит то, что чувствует, но в себе самой – через фантазмы, чего Ангелы не претерпевают. И хотя Платон определяет Ангела как разумное и бессмертное животное, мы не должны, ибо это беспечно, рассматривать в качестве несомненных умозрений о природах то, чего мы не можем подтвердить авторитетом Священного Писания и Святых Отцов. Что же до того, что святой Августин не только не отрицает, но и утверждает, что высшие Ангелы имеют свои тела, в которых они часто появляются, он никоим образом не заставляет нас верить, что небесные субстанции являются животными, в особенности, если животное производит не гармония и неразделимое соединение небесных и нетленных тел с ангельскими духами, но связь земных и тленных тел с разумными или неразумными душами при посредничестве чувства. Ведь если внешнее чувство присутствует в ангельских телах и разумах (*intellectus*), то что мешает тому, чтобы в угоду Платону мы называли их животными, составленными из тела и души при посредствующем чувстве и оживляющем уме?

И если так, то почему бы не зачислить их в род животных? Но тогда и человек, даже если бы он и не согрешил, был бы животным. Ведь не грех сделал из человека животное, но природа. Но и дурных ангелов никакое предание не называет животными.

<sup>6</sup> Извлечение из кн.: Эриугена Иоанн Скот. О разделении природы // Антология средневековой мысли. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. Т. 1. С. 166–189.

Это прежде всего показывается следующим аргументом. То будущее счастье, которое обещано святым людям, считается ничем иным, как совершенное и ни в чем не ущемленное равенство с ангельской природой. Какой же мудрец посчитает здравым, что будущее преобразование человека будет как бы изменением из низшего животного в высшее, из земного в небесное, из временное в вечное, из смертного в бессмертное, из несчастного в блаженное; напротив, скорее все то, что у святых людей в этой жизни мыслится или признается общим прочими животными, будет неким несказанным изменением обращено в эту таинственную небесную сущность, лишенную всякой животности, что было бы и человеку, если бы он не согрешил.

Итак, почему человек сотворен в роде созданных из земли животных, если он не останется в нем навсегда? Но поскольку пройдет этот мир, частью которого является животный человек, то все, что в человеке есть животного, погибнет с ним и в нем. Ведь правильное рассуждение не допускает, чтобы целое претерпело уничтожение, а части его сохранились от гибели. Далее, если погибнет весь мир со всеми своими частями, я не очень хорошо понимаю, каким образом человек, насколько он является частью мира, останется после мира, где или как. Итак, я настоятельно прошу, чтобы ты распутал узлы этого вопроса.

*Учитель:* Ты спрашиваешь весьма глубокого физического рассмотрения (*theoriaphysica*) человеческого состояния, и принуждаешь [меня] продолжать наш диспут далее. И [на твой вопрос], почему Бог сотворил человека, которого он пожелал сотворить по своему образу, в роде животных, мне достаточно было бы кратко ответить, что Он так решил его создать, чтобы было некое животное, в котором он явил бы свой запечатленный образ. Если же кто-нибудь спросит, почему Он так захотел, то вопрошает о причинах божественной воли, о каковых допытываться – слишком самонадеянно и гордо. Кто познал разум Господень? (1 Кор 2, 16). Но если бы я так сказал, ты, возможно, смолчал бы в неудовольствии, и решил бы, что мы не можем придти ни к чему ясному и законченному. Итак, я не скажу, почему Он так захотел, ибо это превосходит всякий разум, но скажу, насколько Он позволит, что Он пожелал сделать.

Итак, в человеке он создал всякое творение – видимое и невидимое, поскольку подразумевается, что в нем присутствует целокупность (*universitas*) сотворенной природы. И хотя сейчас, при отсутствии высшего света, все еще скрыто, каково было бы первоначальное состояние человека после превращения (*praevaricatio*), тем не менее, небесным сущностям по природе не присуще ничего, что сущностно не существовало (*subsistere*)

бы в человеке. Ведь есть ум (*intellectus*) и разум (*ratio*), есть естественно присущий разум должествующего иметься ангельского и небесного тела, который после воскресения ярче воссияет светом и в добрых, и в злых. Итак, для всеобщей человеческой природы будет общим воскреснуть в вечных, нетленных и духовных телах. Сеется, — говорит [апостол], — тело душевное, восстает тело духовное. В нем [т. е. в человеке] создан [также] весь этот чувственный мир. Ибо нельзя обнаружить никакой его части, телесной или бес-телесной, которая, не сотворенная в человеке, существует, ощущает, живет, воплощается.

Не взвешивай телесные тяжести в человеке, лучше подумай о естественной силе, в особенности, когда в самом человеческом теле наблюдаешь зеницу ока, которая по размеру — наименьшая из всех членов, но обладает наибольшей мощностью. Итак, если бы Бог не сотворил человека в роде животных, или, по крайней мере, не вложил в человека всю природу всего животного, то каким образом в нем бы постигалась все видимое и невидимое творение? И в связи с этим, мы могли бы разумно сказать, что Бог потому захотел сотворить человека в роде животных, что в нем он возжелал создать всяческое творение. Если же ты спросишь меня, почему Он возжелал создать в нем всяческое творение, отвечу: потому, что Он захотел создать его по своему образу и подобию, чтобы подобно тому, как главный образец (*exemplum principale*) превосходит все по превосходству сущности (*essentia*), так и образ его превосходил бы все по достоинству и милости (*gratia*) творения. Почему же он особенно, помимо других видимых и невидимых творений, захотел по своему образу и подобию сотворить человека, признаюсь, что совершенно этого не знаю.

*Ученик:* Как полагаю, ты дал достаточный и разумный ответ на мой вопрос, почему Бог захотел сотворить человека в роде животных. Однако сейчас я спрашиваю, каким образом в человеке все сотворено и в нем существует: или согласно одной только сущности, или согласно одним акциденциям, или согласно всему тому, что рассматривается во всяком творении, то есть, постигается согласно сущности, виду, отличительному и собственному признакам, и всего, к ним относящегося?

*Учитель:* Мне не просто ответить, каково разумное разрешение этого вопроса. Ведь если я сказал бы “согласно одной только сущности”, ты с полным основанием ответил бы, что все существует лишь в той мере, в какой существует сущностно, а прочее, то, что мыслится [привходящим] к (*circa*) сущности, или субстанции, не зачисляется во всеобщность (*universitas*) вещей и существует не полностью. И если так, то ты спросишь меня, откуда то, что мыслится [привходящим] к сущности вещей?

Если я сказал бы, что оно сотворено Богом, то ты спросил бы: почему оно не включается в число всеобщности, которая создана в человеке? Если я сказал бы, что оно не сотворено Богом, ты ответил бы: следовательно оно не существует, ведь если бы существовало, то существовало бы только от причины всего, каковой является Бог. И если я соглашусь, что то, что мыслится [привходящим] к сущности, не находится в числе вещей, потому что оно не от Бога, то ты, соответственно, скажешь: каким образом они мыслятся? Ведь все, что не есть от Бога, никоим образом не может мыслиться, потому что никоим образом не существует.

А если я сказал бы, что не только сущности, но и все то, что мыслится как естественным образом к ним [привходящее], и от Бога, и зачислено в части всеобщности [вещей], то, несомненно, я буду вынужден избрать одно из двух: либо не вся всеобщность сотворена в человеке, если в нем созданы только сущности, либо в человеке сотворена вся всеобщность, то есть сущности и то, что к ним [привходит] и в них воспринимается. И если я скажу, что не часть всеобщности, то есть – субстанции, но все сотворено в человеке, то от тебя последует труднейший вопрос: следовательно, в нем созданы неразумность и животность, четвероногость, способность к полету, и все отличительные признаки различных животных и других вещей, а также – виды, собственные признаки, акциденции и прочее, не имеющее числа, что, как кажется, далеко отстоит от человеческой природы, настолько, что если это сочтут присутствующим человеку, то он справедливо будет почитаться не человеком, но безобразнейшим чудовищем.

*Ученик:* Ты выявил [основную] трудность вопроса, и сам выставил против себя все аргументы, какие только могли быть выставлены другим; поэтому либо разреши его [т. е. вопрос], либо оставь неразрешенным и переходи к другому, что будет весьма непоследовательно.

*Учитель:* Итак, попытаемся некоторым образом рассмотреть этот [вопрос], чтобы он все же не остался незатронутым.

*Ученик:* Иначе ты не сможешь меня удовлетворить.

*Учитель:* Не считаешь ли ты, что то, познается умом и разумом, или воображается (*imaginare*) телесным чувством, некоторым образом может образовываться и формироваться в том, кто мыслит и чувствует?

*Ученик:* Мне кажется, может. Полагаю, образы (*species*), количества и качества чувственных вещей, каковые я постигаю телесным чувством, некоторым образом создаются во мне; а пока я запечатлеваю в памяти их фантазмы, я рассматриваю их в самом себе, разделяю, сравниваю, и как бы соединяю в некое единство, и я вижу, что во мне образуется некое знание вещей, которые

вне меня. Подобным же образом я понимаю, что во мне рождаются и возникают некоторые понятия (*notiones*), как бы умопостигаемые формы (*speciesintelligibiles*), умопостигаемого внутренне, каковое я созерцаю только душой, когда внимательно их исследую, например, [понятия] свободных искусств. Однако, я не вполне понимаю, что посредствует между понятием и самими вещами, к каковому относится понятие.

*Учитель:* Как тебе кажется, одной или разной природы суть вещи и понятия о них, которые возникают в душе?

*Ученик:* Разной. Каким образом к одной природе будет относиться телесная форма (*speciescorporea*), например, какого-нибудь животного или растения, или дерева, и его понятие, которое возникает в бестелесной природе? По той же причине, каким образом умопостигаемая форма какой угодно дисциплины и понятие о ней могут быть одной природы?

*Учитель:* Итак, если они другого рода или природы, а не одной и той же, то, прошу тебя, скажи, что ты считаешь из них стоящим на более высоком уровне, являются ли вещи более высокой природы, чем понятия, или сами понятия – более высокой природы, чем вещи?

*Ученик:* Я бы сказал, что видимые формы (*speciesvisibiles*) – лучшей природы, чем понятия, если бы святой Августин в девятой книге “О Троице” не высказал следующую мысль: Когда, – говорит, – посредством телесного чувства мы распознаем тела, в нашей душе (*animus*) появляется их некое подобие, которое есть фантазм в памяти. Ведь в душе находятся вовсе не сами тела, когда мы размышляем о них, но их подобия. Однако, воображение (*imaginatio*) тела в душе лучше, чем та телесная форма, поскольку оно находится в лучшей природе, то есть, в жизненной субстанции, каковой является душа. Однако я не смею сказать, что умопостигаемые вещи лучше своего понятия, которое находится в душе.

Итак, разум учит, что то, что мыслит, лучше того, что мыслится. Ведь если в Божественной Мудрости присутствует знание всех вещей, не будет опрометчивым мое высказывание о том, что оно несравнимо лучше всех вещей, знанием каковых является. И если это так, как я полагаю, таковой порядок проходит от божественного Провидения через все творение так, что всякая природа, которая постигает понятие следующего за ней, не только лучше и превосходнее, но, конечно, и само понятие далеко превосходит по своему достоинству природу, понятием коей является. И исходя из этого мне легче было бы сказать, что понятие умопостигаемых вещей достойнее самих умопостигаемых вещей.

*Учитель:* Ты, пожалуй, сказал бы верно, если бы то, что образуется, было выше того, что образует.

*Ученик:* Но почему ты возражаешь против этого?

*Учитель:* Потому что, как кажется, понятие искусств, которое находится в душе, образовано от самих искусств. Но если бы ты привел надежнейшие доказательства, что не понятие образовано от искусств, но искусства образованы от понятия, то, возможно, твоё рассуждение пошло бы правильным путем.

*Ученик:* Разве мы не условились, что все, что постигает превосходит то, что постигается?

*Учитель:* Условились.

*Ученик:* Скажи тогда, опытность ли ума постигает науку (disciplina), или наука постигает ее?

*Учитель:* Не сомневаюсь, что наука постигается умом. А если я сказал бы, что та же наука постигается самой опытностью так же, как и самим умом, которому принадлежит опытность, то, боюсь, не показалось бы, что я утверждаю, что разум и его опытность два неких начала (vigentia) для понятий, а не одна и та же сущность, которой по природе присуще познание науки. Если же разум учит, что ум и его опытность не два неких [начала], но одно и то же, то я вынужден признать, что все, что постигается разумом, постигается также и его опытностью, и далее следует, что разум и опытность, или, вернее, опытный разум более превосходной природы, нежели то учение, которое он постигает, если постигающее достойнее постигаемого.

А если я сказал бы, что сама наука опытного ума есть опытность, то, следовательно было бы, что или опытный ум и опытная наука будут некими двумя [началами], взаимно познающими друг друга, и взаимно познаваемыми друг другом, и благодаря этому обладающими одинаковым достоинством по природе, или следует утверждать, что ум и его опытность, а также наука, каковую он постигает, и каковой он постигается, суть одной и той же сущности. Но еще неясно, чего надлежит держаться.

*Ученик:* Может быть, это откроется, когда ведомые Богом мы встанем на правильный путь разумения.

*Учитель:* Итак, давай тщательно разберем это, и в начале я желаю, чтобы ты сказал, проста ли природа ума, которому присуща опытность науки, или нет?

*Ученик:* Я полагаю, что она проста. Она бестелесна, разумна, и поэтому необходимо, чтобы она была лишена всякой сложности.

*Учитель:* Ты правильно рассуждаешь. Но не думаешь ли ты, что к ней привходит то, что по природе не свойственно ее сущности?

*Ученик:* Думаю, да. Я считаю, что привходит многое. Например, она движется во времени, хотя сама не есть время; ей акцидентальна опытность в науках, ведь она постигается то как опытная,

то как неопытная, то как ученая, то как неученая, то как мудрая, то как немудрая, то как заблуждающаяся, когда она неразумно сбивается с пути, то как правильно идущая путем разума, и многое в том же роде.

*Учитель:* Итак, опытность в науке или сама наука не присущи ей по природе, но они привходят к ней из акциденций.

*Ученик:* Я не осмелился бы так говорить. Ведь невероятно, чтобы Бог создал по Своему образу и подобию такой ум, которому не были бы по природе присущи опыт и наука: ведь тогда это был бы не ум, но некая животная и неразумная природа. Ведь, как полагаю, не прав будет тот, кто скажет, что человек создан по образу и подобию Божию согласно акциденции, а не согласно субстанции, в особенности, когда мы видим, что ему субстанциально присущ ум (*intellectus*) и разум (*ratio*).

*Учитель:* Итак, они не акцидентальны ему, но присущи по природе.

*Ученик:* Не будет опрометчиво сказано: считаю, [что так]. Хотя и кажется, что [ум] рождается неопытным и неразумным, это происходит вследствие преступления Божественной заповеди, из-за чего он забыл и себя самого и своего Творца; тем не менее, преобразенный правилами науки и просвещенный благодатью Своего Искупителя, он может разыскать в себе Своего Бога и себя самого, и свою опытность, и науку, и все, что в нем существует по природе.

*Учитель:* Итак, остается обсудить, каким образом в уме присутствуют опытность и знание: или как естественные качества, которые называются силами, так, что они являются видами (*species*) мудрости (*sapientia*) и знания (*scientia*), которые он воспринимает отражением божественного луча, или как его существенные части, из которых он состоит, так что он есть некая троица единой сущности – разум, опытность, наука.

*Ученик:* Я полагаю, что это так, как ты изложил в конце – мне он кажется некоей сущностной и соприродной троицей.

*Учитель:* Итак, ум постигает свою опытность и науку, и постигается своей опытностью и наукой, не что, но поскольку он есть, иначе он не был бы единосущной и соравной Троицей.

*Ученик:* Я не стал бы отрицать этого, потому что разум нуждается меня утверждать это.

*Учитель:* Теперь посмотри, образуется ли эта природа от себя самой или от некоей другой высшей природы.

*Ученик:* Если бы Католическая вера не учила, и истина не свидетельствовала бы о той высшей природе, от которой существует, образуется и постигается эта троица, то я не без оснований ответил бы, что она образована, пожалуй, от себя самой, или что она

несомненно есть первоначальная (principalis) форма, но в связи с тем, что есть высшая [Форма], та самая, от которой все образуется, начинает образовываться, и вернувшись к (converteread) которой, образуется то, что возвращается к ней или может вернуться, я не сомневаюсь, что от этой самой [Формы] образовалась троица ума.

*Учитель:* Более чем глупо сомневаться в этом. Итак, один божественный разум обладает в себе самом им образованным истинным понятием человеческого разума, опытного и наученного.

*Ученик:* Нельзя предположить ничего более истинного.

*Учитель:* Не полагаешь ли ты, что иное есть человеческий разум и иное – его понятие в разуме образующего и познающего?

*Ученик:* Конечно же нет. Я понимаю, что субстанция всего человека не что иное, кроме как его понятие в уме Художника, который в самом себе познал все [вещи], прежде чем они возникли, и я считаю само это познание подлинной субстанцией, а также – единственной из того, что познается, так как оно совершенным образом создано в нем [т. е. в божественном познании] и существует вечно и неизменно.

*Учитель:* Следовательно, мы можем определить человека так. Человек есть некое интеллектуальное (intellectualis) понятие, вечно сотворенное в божественном уме.

*Ученик:* Это есть наиболее подлинное и вероятное определение человека, и не только человека, но и всего, что сотворено в божественной премудрости. И я не опасаясь тех, кто определяет человека не согласно тому, как мыслится [его] бытие, но из того, что мыслится [привходящим] к нему, говоря, что человек есть разумное смертное животное, способное к пониманию (sensus) и науке; и, что удивительно, они называют это определение сущностным, хотя оно не субстанционально, но [привходяще] по отношению к субстанции (circasubstantiam), [и состоит] из того, что привходит, воспринятое извне, по причине возникновения субстанции (pergenerationemsubstantiae). Но понятие человека в божественном разуме не является ничем из такового. Ведь там оно просто, и не может быть названо тем или этим, превосходя всякое определение и соединение частей, пока о нем сказывается только есть (esse), а не что оно есть (quidest). Но единственное и подлинное сущностное определение – то, которое утверждает только бытие (esse), и отрицает что есть (quidest).

*Учитель:* Но считаешь ли ты, что в человеке есть некое понятие всех чувственных и умопостигаемых вещей, которые может понять человеческий разум?

*Ученик:* Конечно, считаю, и именно благодаря этому он более всего постигается как человек, ибо ему дано иметь понятие всех вещей, которые либо сотворены равными ему, либо над которыми



ему поручено владычествовать. Ибо как было бы дано человеку владычество над тем, о чем он не имеет понятия? Ведь его владычество направлялось бы в ложную сторону, если бы он не знал бы того, над чем он господствует. На это нам яснейшим образом указывает Священное Писание, говоря: Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей (Быт. 2, 18). Говорит: чтобы увидел, то есть, чтобы понял, как он назовет их. Если бы он не понимал, то каким бы образом он мог бы правильно назвать их? Но, все, что он назвал, есть подлинное имя оного, то есть, само понятие души живой.

*Учитель:* Что же удивительного, если понятие вещей, которым обладает человеческий ум, когда то в нем создано, понимается как субстанция самих вещей, коих это понятие есть; представляется, что это – по подобию божественного ума, в котором понятие сотворенной всеобщности (universatis) является несообщимой (incommunicabilis) субстанцией самой всеобщности; и подобно тому, как понятие всего того, что во всеобщности и мыслится и воспринимается телесным чувством, мы называем субстанцией того, что подлежит уму или чувству, назовем ли мы понятие отличительных и собственных признаков, а также природных акциденций, самими этими признаками и акциденциями?

*Ученик:* Не удивительно.

*Учитель:* Итак, в нем [т. е. в человеке] была сотворена неразумность и всякий вид, и всякий отличительный признак, и свойство самой неразумности, и все, что естественным образом привходит к оному, ибо в нем укоренено понятие всех этого и ему подобного. Итак, я сказал о подобном из-за того, что природа вещей содержит помимо животных, например, элементы мира, роды и виды трав и деревьев, количества и качества, и прочие вещи, умноженные бесчисленными отличительными признаками; и знание всего этого присуще человеческой природе, хотя его внутреннее наличие в ней сокрыто от нее самой до тех пор, пока она не возвратится к первоначальной целостности, в которой ясно постигнет величие и красоту образа, в ней сотворенного, и ничто из того, что в ней создано, не будет для нее сокрыто, окруженное божественным светом, и обращенное (conversa) к Богу, в Котором все будет ясно созерцаться. Или, может быть, иное подразумевал знаменитый Боэций, когда говорил: Мудрость есть постижение истины вещей, которые существуют и обретают для себя неизменную субстанцию. Мы говорим, что существует то, что ни увеличивается посредством растяжения, ни уменьшается посредством сжатия, не изменяется различными способами, но всегда сохраняется неизменным по своей

сути средствами собственной природы. И это качества, количества, формы, величины, малости, равности, обладания, действия, положения, места, времена и все, что оказывается каким-либо образом соединенным с телами; они, однако, бестелесны по самой своей природе, и обладаются силой (*vigere*) благодаря неизменной субстанции, но изменяются будучи причастными телу, и соприкасаясь с изменчивой вещью переходят в изменчивое непостоянство. И где, ты полагаешь, это существует, если не в своих понятиях в душе мудрого? Они суть там, где постигаются, более того, они существуют благодаря постижению себя.

*Ученик:* Решение настоящего вопроса требует многочисленных пояснений, и пока он разбирается не престанет истекать, как бы из некоего неисчерпаемого источника, бесчисленное множество различных проблем и сопутствующих обстоятельств, так что его справедливо уподобить образу Геркулесовой гидры, головы коей как отрубаются, так и отрастают, причем вместо одной отрубленной вырастает сто, указывающей на человеческую природу, которая является гидрой, то есть, неким обильным источником бесконечной глубины; и кто может разглядеть его [дно], кроме Геркулеса, то есть добродетели (*virtus*)? Ибо кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? (1 Кор. 2, 11). Итак, если это внутреннее понятие, которое присутствует в человеческом уме, составляет субстанцию вещей, понятием каковых оно является, то, следовательно, надо полагать субстанцией человека то самое понятие, которым человек познает себя.

*Учитель:* Конечно, это следует. Ведь мы сказали, что человеческий ум и его понятие, посредством коего он себя познает, и наука, которой он научает сам себя, с тем, чтобы познать самого себя, существуют как одна и та же сущность.

*Ученик:* Итак, что мы скажем? Ведь немного выше мы вывели чистое определение человека, сказав, что человек есть некое интеллектуальное понятие, извечно сотворенное в Божественном разуме. И если так, то, каким образом это понятие, которым человек познает самого себя, является его субстанцией, если вышеприведенное определение установлено не безосновательно?

*Учитель:* Конечно, безосновательно, ведь истинно и то определение, которое утверждает, что некое понятие, извечно сотворенное в божественном разуме, есть субстанция человека. И вполне разумно указано то, о чем мы говорим ныне, что понятие, каковым познает себя разум человека, субстанциально присуще человеку. Но иначе рассматривается всякое творение в Слове Божиим, в Котором все сотворено, и иначе – в самом себе. Вот что говорит святой Августин в своем “Шестодневе”: Иначе, – говорит, – под самим есть то, что создано через него, и иначе в самом

существует то, что есть оно само. Ибо ведь разумение (*intellectus*) всего в божественной мудрости есть субстанция всего, более того, есть все; познание же, которое постигает самое себя в себе самом, интеллектуальная и разумная природа, есть как бы некая вторая ее субстанция, посредством коей она знает о себе только то, что она познает себя, существует, и волит, но не знает, что она есть. И, конечно, та субстанция, укорененная в мудрости Бога, вечна и неизменна, а эта – временная и изменчивая, та – предшествует, эта – следует, та – первоначальна и причиняет, эта – производная и причиненная; та универсально содержит все, а эта частным образом, насколько разделяет высшая [причина], постигает посредством знания (*notitia*), подчиненное ей; первой производится (*producere*) вторая, она же возвращается к первой.

Здесь я не говорю о той сверхсущностной субстанции, которая сама по себе есть Бог и единственная причина всего, но о той, которая первоначально причинно (*causaliter*) создана в мудрости Божией, следствием которой является та субстанция, которую мы поставили на второе место, и которую, конечно, образует естественный порядок вещей.

*Ученик:* Итак, мы должны помыслить две субстанции человека, одну, общую – в первоначальных причинах, и о другую, частную в их следствиях.

*Учитель:* Я бы говорил не о двух причинах, но об одной, двояко понимаемой. Ибо человеческая субстанция иначе рассматривается через состояние (*conditio*) в умопостигаемых причинах, и иначе – через порождение (*generatio*) в следствиях. При этом там она свободна от всякой изменчивости, здесь подвержена изменению; там она проста и свободна от всяких акциденций, и избегает всякого созерцания и постижения (*contuitusetintellectus*), а здесь получает некое составление из количеств, качеств и прочего что постигается как [привходящее] к ней, и благодаря этому она подпадает под умозрение (*recipitintuitummentis*). Итак, одна и та же [субстанция], как бы называется двойной по причине двойственного ее рассмотрения, однако она сохраняет свою непостижимость в обоих случаях, в причинах, говорю, и в следствиях, то есть, либо обнаженная в своей простоте, либо покрытая акциденциями. И во всем этом она не подлежит никакому тварному разуму или чувству, и не познается собой, что она есть.

*Ученик:* Что же тогда ты говорил незадолго до этого, что ум (*mens*) имеет некое понятие человека, каковым он познает себя, и учение, которым он сам себя научает, а сейчас ты утверждаешь, что он не может быть познан ни самим собою, ни другим творением?

*Учитель:* Разум учит, что и то, и другое истинно: человеческий ум и знает, и не знает себя. Он знает, что он есть, но не знает,

что он есть. И как мы определили в предшествующих книгах, через это удостоверяется, что образ Божий поистине есть в человеке. Подобно тому, как Бог постижим, так как из творения делается вывод, что Он есть, и непостижим, поскольку никаким человеческим или ангельским разумом не может быть постигнуто, что Он есть, и Он не может быть [постигнут] самим собою, поскольку не есть “что”, ибо Он сверхсущностен; так и человеческому разуму дано знать только то, что он есть, но никоим образом – что он есть; и что удивительно и еще более прекрасно для размышляющих о себе и о Боге своем, так это то, что человеческий разум прославляется в своем неведении более, чем в знании. Ведь в отношении Его более похвально не знать о себе, что он есть, чем знать, что он есть, точно так же как лучше и более подобающе по отношению к божественной природе было бы если бы я восхвалил ее отрицание, нежели утверждение, и более мудро не знать, нежели знать, то, незнание чего является подлинной мудростью, каковая лучше познается незнанием. Итак, божественное подобие лучше распознается в человеческом разуме, пока познается только то, что оно существует, что же оно есть, остается неизвестным; и, так сказать, в нем отрицательно говорится о том, что оно есть, а утверждается только то, что оно существует. И это вполне разумно. Ведь если бы было познано, что есть, тогда оно было бы определено (*circumscripta*) в чем-либо, потому совершенно не выражало бы в себе образ Своего Творца, Который совершенно не определен (*incircumscriptus*) и не постигается ни в чем, поскольку Он бесконечен, и, сверхсущностный, выше всего, что говорится и мыслится.

*Ученик:* Итак, каким же образом всякое творение создано в знании (*notitia*) человека, не познающем самого себя в том, что есть, и это воспринимается как высшая ей похвала, в силу чрезмерного его превосходства, в то время, как оно не включает никакой конечной субстанции?

*Учитель:* Именно посредством этого важнейшего аргумента заключается, что в человеке сущностно сотворено всякое творение. Ибо субстанцию всего, что есть, никоим образом нельзя определить, что она есть; так считает Григорий Богослов, который рассуждает о таковом, споря с теми, кто отрицает, что Слово Божие является сверхсущностным, и, желая отделить субстанцию Сына от субстанции Отца, утверждает, что оно заключено в другой субстанции, и поэтому – не над всем, но включено в [число] всего. Таким образом, как бесконечна божественная сущность, так не ограничивается никаким определенным пределом и ее человеческое замещение (*substitutio*), созданное по ее образу; и постигается, что оно существует из того, что постигается как [привходящее] к нему, то есть, из времен, мест, отличительных признаков, собственных

признаков, количеств, качеств, отношений, обладаний, положений, действий, претерпеваний; что же оно есть – никоим образом.

Здесь также дается понять, что никакая природа не имеет субсистентного существования (*subsistentia*) вне того понятия (*ratio*), в соответствии с которым она помещена в первоначальных причинах в Слове Божиим, и потому не может быть определено, что она есть, ибо она превосходит всякое субстанциональное определение. Определяется же природа через свое окружение (*circumstantiae*), приводящее в результате порождения к ее собственной форме (*species*), либо умопостигаемой, либо чувственно воспринимаемой.

*Ученик:* И Божественное Писание, и самый разум говорят, что человеческая и ангельская природа либо одна и та же, либо они в высшей степени сходны между собой. Ведь и человек, и ангел называются творениями, наделенными умом и разумом, и являются таковыми. И если они так соответствуют друг другу, то весьма уместно спросить, почему говорится, что все творение сотворено в человеке, а не в ангеле?

*Учитель:* Не без причины, полагаю. Ибо мы видим в человеке много того, что существует и в ангеле, но ни авторитет [Писания] не свидетельствует, ни разум не постигает, [что общим для человека и ангела является], например это животное тело, которое, как свидетельствует Божественное Писание, было присоединено к человеческой душе до грехопадения, и это внешнее пятичастное телесное чувство, и фантазмы чувственно воспринимаемых вещей, которые посредством одного привносятся в человеческую душу, запутанность и тягостные затруднения в исследованиях природ вещей, трудности в овладении искусством различения пороков и добродетелей и многое в том же роде. Ведь очевидно, что ангельская природа лишена всего этого, и, однако, никто из мудрых не будет отрицать, что оно присуще природе вещей. Хотя кажется, Августин учил в восьмой книге “О граде Божиим”, что ангелы ощущают, когда хвалил талант умозрения великих философов, которые поняли, что всякая форма (*species*) во всем изменяемом, благодаря коей оно существует, что бы это ни было, каким бы образом [не существовала], и какова бы ни была [его] природа, не может существовать, кроме как от Того, Который существует истинно, поскольку существует неизменно. И поэтому, как все мировое тело, образы (*figurae*), качества, упорядоченное движение и элементы, расположенные от неба до земли, и всякие тела в них сущие, так и всякая жизнь, та ли, которая питает и поддерживает, которая присуща деревьям, та ли, которая обладает этим и ощущает, каковая присуща животным, та ли, которая имеет это и мыслит, каковая присуща людям, та ли, которая не нуждается в питании, лишь поддерживает, ощущает, мыслит, каковая

присуща ангелам, – все это не может существовать без Того, Кто существует просто.

Однако я предположил бы, что он говорил о внутреннем чувстве. Ибо кто не знает, что небесная сущность лишена большинства частей и движений природы, которые естественно присущи человеческой природе? Подлинный разум свидетельствуется тем, что он не имеет понятие о том, что – либо не присуще внутренне ему (я говорю о небесной субстанции) по субстанции, либо не касается его по акциденции. И хотя говорят, что ангелы управляют этим миром и всем телесным творением, однако никоим образом нельзя думать, что для его совершения они нуждаются в телесных чувствах, или в пространственных или временных движениях, или в видимых появлениях. Итак, все это, что является акцидентальным для нас по причине недостаточности нашей природы, подчиненной различиям мест и времен, то справедливо судить, что они не происходят с ними по причине недостатка их природы. Когда же они изменяют свои духовные и невидимые тела в видимые формы так, чтобы они могли появляться видимым, пространственным и временным образом, то происходит это не ради их самих, но ради людей, перед которыми они предстают и которым объявляют божественные тайны. Ведь они видят не пространственно, через ощущение, и не приходится знать временным образом, что они будут делать в управлении делами, потому что они вечно пребывают над всяким временем и местом в созерцании истины, в которой они одновременно видят причины своего управления. И не считай, что я говорю так о всех небесных сущностях, но только о высших чинах, которые всегда вокруг Бога, и которым не присуще никакое неведение, кроме того незнания божественного мрака, которое превосходит всякий разум. Самый же низший чин, который собственно и называется ангельским, через который осуществляют управление высшие чины, что бы ни повелевало Божественное Провидение совершать в человеческих умах через божественные откровения, или в некоторых частях этого мира, он не только свободен от всякого неведения, но также, как тончайшим образом изъясняет святой Дионисий Ареопагит в книге «О небесной Иерархии», этот чин «обучается высшими чинами и вводится ими в понимание божественных таинств, которые выше их

Поэтому весьма разумно повелевают нам верить и понимать, что всякое видимое и невидимое творение основано в одном человеке, так как не сотворена никакая субстанция, которая не постигалась бы, как существующая в нем; никакой вид или различие, или особенность, или естественная акциденция не находится в природе вещей, которые или естественно не присуще человеку, или понятие которой не может быть в нем. Само же понятие вещей,

которое содержится в нем, настолько лучшее того, к чему относится понятие, насколько лучше та природа, в которой оно находится. Ибо всякая разумная природа здравым смыслом предпочитается всякой неразумной и чувственной природе, потому что она ближе к Богу. По этой же причине и вещи, понятия которых присущи человеческой природе, весьма сообразно постигаются, как существующие в своих понятиях. Следует считать, что где они лучше подвергаются познанию, там они и существуют более истинным образом. Далее, если сами вещи более истинно существуют в своих понятиях, чем в самих себе, то их понятия естественно присущи человеку, следовательно – универсально сотворены в человеке. В свое время это несомненно докажет возврат всего в человека.

*Ученик:* Хотя это кажется достаточно трудным, поскольку превосходит способ простого учения, однако если это рассмотреть пытливый разумом, то оно совпадает с тем, как надо понимать широту человеческого состояния, и оно является в высшей степени полезным, так что мы весьма уместно скажем, что не человек произведен в роде животных, но скорее род животных в человеке изведен из земли, то есть – из гущи [soliditate] природы, и не только весь род животных, но и вся совокупность [universitatem] сотворенного создана в человеке, так что воистину о человеке следовало бы понимать то, что говорит Истина: «Проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16, 15) и что говорит Апостол: «Вся тварь стонает и мучается донныне» (Рим. 8, 22). Кому же покажется это либо чрезмерно неудо­понятным или слишком невероятным, если он не сведущ во всех естественных науках, которые называются свободными, то пусть он молчит, или учится, но пусть не отталкивает неосторожно то, что не может понять. Если же он учен, то ясно увидит (мы приводим пример только применительно к одной из наук), что геометрические фигуры естественно существуют не в себе самих, но в смыслах (rationibus) той самой науки, фигурами которой они являются. Так как треугольная вещь, которая созерцается телесным чувством в какой-либо материи, так как она продвинуто от той, которая присутствует в душе, является неким чувственным воображением, и она же постигает тот треугольник, который существует в душе обучаемого, и при правильном суждении, которое является более преимущественным, обучаемый рассудит, является ли это фигурой треугольника, или самим треугольником. И если я не ошибаюсь, он обнаружит, что эта фигура действительно является фигурой, но ложным треугольником, это же – действительно треугольником, который существует в искусстве, и является причиной этой фигуры, а также – подлинным треугольником. И я говорю не о фантастическом треугольнике, который нисходит из души (animo) нисходит через память в чувства и через

чувства – в чувственные фигуры, и не о том, который снова из чувственной фигуры через телесное чувство запечатлевается в памяти, но я говорю о том самом, который единообразно пребывает в самом учении, где одновременно существует линия и угол, и не так, чтобы в одном месте была линия, в другом – угол, в другом – середина, в другом – край, в другом – вершина (signum) треугольника, в другом – пространство сторон от вершины, в другом – точка, от которой начинаются линии, в которой заключаются углы через соединения сторон, но предписанные в одном и том же понятии геометрического ума, они все являются одним и целым в отдельных частях, и постигаются как отдельные в едином, и в самом разуме они объединены, потому что сам он есть субстанциальный смысл всего, что он понимает, из которого [то есть – смысла] образуются [specificantur] формулы геометрических тел. И то, что мы сказали о треугольнике, следует понимать о прочих фигурах, имеющих углы, или о круглых, или об изогнутых (obliquis), как находящихся на плоскости, так и об объемных, ибо они вместе существуют благодаря одному и тому же смыслу в опытке и наученном разуме, в своих понятиях. Если же геометрические тела, пусть они образуются либо в воображения памяти, либо в некоей чувственной материи, в своих рациональных понятиях, лишенных всякого воображения [phantasiae] а также материи, тем не менее, существуют свыше всего, что ощущается телесным чувством, или изображается в памяти (figuratur), то, что удивительного, что естественные тела, составленные из естественных элементов мира, существуют в той природе, в которой есть их понятие, в особенности – когда, когда все, что ощущается вокруг тела, бестелесно? Ведь и виды, в которых они (т. е. – тела) содержатся, бестелесны, для всякого мудреца несомненно, что подобным образом существуют количества и качества умопостигаемой природы и происходят от интеллектуальных смыслов (intellectualibusrationibus) жизненной субстанции.

*Учитель:* Если кто внимательно рассмотрит природы вещей, то немедленно обнаружит, что они существуют таким образом.

*Ученик:* После таких обсуждений вполне уместно звучит вопрос, каким образом все творение сотворено в человеке, поскольку известно, что он создан после творения всех вещей? Следовательно, если все видимое и невидимое творение создано до него, как передает божественная история, и после него не идет речи ни о каком созидании, то в каком смысле мы можем рассматривать то, что все творение было создано в человеке? Ведь если кто скажет, что все [universam] творение было дважды создано, в первый раз – особенно [specialiter] в себе, второй раз – вообще [generaliter] в человеке, то я думаю, не легко будет примирить с этим разум, ибо если



это так, то человек не будет иметь своей собственной субстанции, но будет чем-то вроде некоего сложения многих вещей, или даже всего прежде созданного творения, и многосложным нагромождением из различных форм. И, что еще тяжелее, если все творение, видимое ли или невидимое, совершенным образом создано в себе самом, и если Совершенный Творец и прежде был совершенен, то невероятно, что он создал что-то несовершенно. И тогда каким образом как бы второе совершенство своего творения в человеке воспримет тот, кто в божественных действиях (*operationibus*) создан последним? И если это так, то Бог создал человека по Своему образу не из ничего, но из того, что было создано раньше его. Поэтому, если кто-нибудь скажет, что человеческое тело было сотворено не из ничего, но из чего-то земного, то есть из праха, то, что он скажет о лучшем создании человека, без сомнения основанном в душе и духовном теле при первом творении [*inconditione*], и мы верим, что душа была создана из божественного дыхания [*flatu*], или скорее божественное дыхание было создано из ничего, а не от другого.

*Учитель:* Я чувствую, что этот вопрос по причине своей темноты закрыт и требует изощренной [*multiplicem*] способности к ее разрешению. Но чтобы нам не оставить его незатронутым некоторым образом, то попытаемся рассмотреть его в зависимости от того, как нам это дарует внутренний луч божественного света. И прошу, в начале, скажи, предшествуют ли умопостигаемые или чувственные вещи уму, который их постигает и чувству, которое их чувствует?

*Ученик:* Так как иное – то, что понимает и иное, что понимается и оно – лучшей природы, я, пожалуй, уместно скажу, что умопостигаемая, или чувствуемая вещь предшествует понимающему разуму или ощущающему чувству. Однако я не скажу, что те самые вещи, которые понимают себя самих, (насколько они могут себя понять), предшествуют самим себе. Ведь я не вижу, какое предшествование может осуществиться там, где само вещь и ее понятие – одно. Например, я знаю, что я существую, и, однако, мое знание не предшествует мне, потому что я не являюсь одним, а другим – знание, которым я себя познаю. И если я не знаю, что существую (*esse*), то я не пребываю в неведении, что я не знаю, что существую, следовательно, знаю ли я или не знаю, что существую, я не лишаюсь знания, мне остается знать о моем неведении. И если все, что можно знать – не знать самого себя, то невозможно не знать, что ты сам существуешь. Ведь если ты бы совершенно не был, то не знал бы, что ты себя не знаешь, следовательно, вообще существует все, что знает, что оно существует, или знает, что оно не знает, что существует, Если же кто погребен под таким

невежеством, что не знает ни то, что он сам существует, и не чувствует, что он не знает, что он существует, то я бы сказал, что такой либо вообще – не человек, либо – он совершенно уничтожен. В высказанной выше между нами рассуждениями достаточно установлено то, что эти два [принципа] одновременно и нераздельно и всегда присущи человеческой душе – знать и не знать. Она знает, что она есть разумная и интеллектуальная природа, но не знает, что такое – интеллект и разум.

*Учитель:* Следовательно, ты не был, прежде чем ты знал или не знал, что ты существуешь?

*Ученик:* Нет, так как я одновременно воспринял бытие, познание своего бытия, и понимание того, что я не знаю, что же я есмь.

*Учитель:* Скажи мне, когда человек воспринимает свое понятие, в том ли создании, в котором все люди были созданы вообще, или в самом рождении, в первоначальных причинах, прежде всеенских времен, или в самом рождении, которым человек входит в эту жизнь в порядке времен, когда один Бог знает и предопределяет это?

*Ученик:* Как полагаю, и в том, и в другом случае: в одном – вообще, в скрытых причинах, в другом случае – особенно, явно в следствиях. Ведь в том первоначальном и общем творении всей человеческой природы никто не познает себя в особенности, и не приобретает свое понятие, там есть одно и общее познание всех вещей, познанное одним Богом. Ведь там все люди – один, а он, конечно, создан по образу Божию, и в нем созданы все. Подобно тому, как все формы или виды, которые содержатся в одном роде, будучи познанными через различия и особенности, не подпадают под разум, или чувство, но существует как бы некое единство, еще не разделенное, пока не воспримет каждая из них не воспримет свою особенность и различие в индивидуальном виде или умопостигаемо или чувственно, так каждый в общности человеческой природы в собственном познании не различает ни себя самого, ни свои единосущные [consubstantialia] особенности, прежде чем он не войдет в этот мир согласно тому, что установлено в вечных замыслах.

*Учитель:* Почему же каждый, едва войдет через рождение в этот мир, не познает самого себя?

*Ученик:* Я бы, не обосновательно сказал, что в этом проявляется наказание за вероломное прегрешение [praevaricationem] против природы. Ведь если бы человек не согрешил, то он, конечно, не пал бы в столь глубокое неведение себя, и также не претерпевал бы постыдное рождение от двух полов по подобию неразумных животных, как утверждают мудрейшие из Греков самыми достойными рассуждениями. Впрочем, Тот Самый, Тот Самый, Кто единственный

в мире родился без греха, никак и никогда не претерпел такового неведения, но немедленно, как только он был зачат и рожден, он стал понимать себя и других, и мог говорить и учить, не только потому, что он был Премудростью Отца, от Которой ничего не скрывается, но конечно еще и потому, что он воспринял незапятнанное [incontaminatam] человечество, чтобы очистить оскверненное, не потому, что Он воспринял иную природу помимо той, которую создал (restituit), но потому, что Он единственный пребыл в ней незапятнанным, и сохраненным для излечения раны поврежденной природы в Своих самых тайных причинах. Она погибла почти вся во всех, кроме Того, в Котором она осталась неповрежденной. И впрочем, Он есть великий пример благодати, не потому, что Ему нечто уделяется из виновности человека, но потому что Он один из всех [людей] без каких-либо предварительных заслуг соединен в единство субстанции со Словом Божиим, в Котором все избранные, воспринимающие Его от полноты благодати Его, становятся Сынами Божиими и причастниками Божественной субстанции (substantiae). (Св. Максим Исповедник).

*Учитель:* Следовательно, если бы человеческая природа не согрешила, то человеку была бы присуща сила иметь совершенное познание себя?

*Ученик:* Нет ничего более вероятного. Конечно, ее падение было величайшим и самым жалким, и природа пренебрегла насажденным в ней знанием и премудростью, и соскользнула в глубинное неведение себя самой, хотя, разумеется, что стремление к блаженству, которое она потеряла, случилось в ней даже после грехопадения [casum], и это стремление никоим образом не осталось бы в ней, если бы она совершенно не знала ни себя, ни Своего Бога.

*Учитель:* Следовательно, совершеннейшее познание и себя и Творца естественно насаждено в ней прежде греха, настолько, насколько познание твари может познать и себя саму, и свою причину?

*Ученик:* Полагаю, это было именно так. Ведь каким образом существовал бы образ, если бы он отличался в чем либо от того, чьим образом он был? Исключая отношение к субъекту, о котором мы говорили в предшествующих книгах, когда мы рассуждали о прототипе, то есть – о главном примере и его образе, говоря, что Сам Бог есть изначальный пример через Себя Самого, от Себя Самого, в Себе Самом, и Он существует не сотворенным ни от кого, ни образованным, ни обращенным, и Он есть Образ того образа, который есть человек, сотворенный от Него, и существует не через себя и не от себя, и не в себе, но он воспринимает бытие согласно природе от Того, чьим образом он является, и Бого-бытие [Deusesse] согласно благодати, впрочем все, что проповедуется

о Боге может проповедоваться о Его образе, но о Боге – по сущности (essentialitate), об образе – по приобщению [participatione]. Ведь и благодать, и благой образ существуют по причастию к Высшему Благу и к Высшей Благодати, вечное же и вечность – по причастию к Тому Вечному и вечности, от которой она образована, всемогущество же – по причастию к Тому Всемогуществу, Которым оно создано, и обратившись к Которому, оно получает свою особенность [specificataest]. Ведь если бы человеческая природа не согрешила, и неизменно прилеплялась к Тому, Кто ее создал, то конечно, она была бы всемогущей. Ведь если что желало произойти в природе вещей, по необходимости происходило, потому что ничто иное не хотело бы произойти, кроме того, что постигало бы, что его Творец желает, чтобы оно произошло. И она (т. е. – природа) понимала бы, что воля ее Творца совершенно всемогуща и неизменна, если бы всецело прилеплялась к Нему, и не оставляла бы его, чтобы не стать неподобным Ему, и она постигала бы прочее, что здравым разумом можно постигнуть или понять о Боге или Его образе.

*Учитель:* Итак, если человеческой природе до грехопадения было присуще совершенное познание и себя и своего Творца, то, что удивительного, если, как разумно о ней постигается, она имела самое полное познание подобных себе природ, каковы суть небесные сущности, и природ, низших себя, таких как этот мир с причинами, подпадающими под понимание, и она имеет до сих пор это познание в возможности и в действительности, среди высших людей?

*Ученик:* Для ясно разумеющих, это не будет удивительным, но истинным и вероятным.

*Учитель:* Велика и подлинна слава (laus) человеческой природы, а более – Того, Кто так пожелал ее сотворить. Таким же образом это следует принять о разуме и познании. Так как Творческая Премудрость, то есть – Слово Божие, увидела, все вещи, что в Ней созданы, прежде чем они произошли, и само видение тех вещей, которые, прежде чем произошли, были увидены, есть истинное и неизменная и вечная сущность, и таким образом тварная премудрость, которая есть человеческая природа, познала все, что в ней сотворено (factasunt), прежде чем они были, и само познание того, что было познано прежде чем произошло, есть истинная и неколебимая сущность. Далее, само понятие творческой премудрости правильно постигается как первая и причинностная сущность всякой твари, познание же тварной премудрости есть вторая сущность и составляет действия более высокого понятия. И то, что мы говорили о первой и причинной сущности (causalisubstantia) в установленном понятии творческой премудрости, затем о второй и действительной, о которой весьма уместно утверждать, что она существует

в человеческой душе, то подобным образом непременно должно понимать и все, что распознается вокруг сущности всякой твари. И впрочем, правильное размышление над природой извещает, что все, что составляется в человеческом разумении (*intelligentia*) вокруг сущностей вещей, происходит из самого понятия творческой премудрости через тварную премудрость. Вокруг же сущностей составляются чувственные виды, количества, качества, места, времена, и подобные [категории], без которых сущность не может быть понята, как бытие (*intelligiessenonpotest*). И мы вкратце можем завершить все, в чем мы хотим убедить слушателей, таким образом: Подобно тому, как разум (*intellectus*) всего, что Отец сотворил в своем Единородном Слове, есть их сущность и основа (*substitutio*) всего, что естественно понимается вокруг нее, так познание (*cognitio*) всего, что сотворило Слово Отчее в человеческой душе, есть их сущность и субъект всего, что естественно различается вокруг нее. И подобно тому как Божественный Разум предшествует всему и есть все, так познание разумной души предшествует всему, что она познает и есть все, что она предпознает, так что в Божественном Разуме все существует причинностно (*causaliter*), а в человеческом познании – действительно (*effectualiter*). Как мы часто говорили, не то, что иное есть сущность всего в Слове, а иное – в человеке, но то, что ум помышляет сущность одной и той же, но иначе существующей в вечных причинах, иначе понимаемой в действиях (*effectibus*); и там она превосходит всякий разум, а здесь ее существование постигается только из того, что рассматривается вокруг нее, и в обоих действительно ни одному тварному разуму невозможно познать, что же она есть. Ведь если бы эта сущность могла быть познанной, то совершенно не выражала бы в себе образ Своего Творца, Который только познается как существующий из тех вещей, Началом, Причиной и Творцом которых Он является, но избегает всякого чувства и разума в том, что же Он есть.

*Ученик:* Итак, никакое видимое или невидимое творение не предшествует созданию (*conditionem*) человека, ни местом, ни временем, ни достоинством, ни происхождением, ни вечностью, и проще говоря – никаким образом предшествования: сама же она познанием и достоинством, а не местом или временем предшествует том, что сотворено с ней и в ней и ниже ее; ведь действительно она сотворена вместе с теми, кому она равна достоинством природы, то есть – с небесными сущностями. Ведь и сама она есть причастник небесной и умопостигаемой сущности, ибо об ангельской и человеческой природе написано: «Кто сотворил небеса разумом» (Притч. 3. 19), и если прямо говорить – Кто сотворил умопостигаемое небо. Потому что разум нелегко воспринимает: если человек по существу (*substantialiter*) сотворен вместе с ангельскими

сущностями, то каким образом в нем создано все видимое и невидимое? Ведь, как кажется, не согласуется с разумом, что и с небесными силами он имеет начало своего сотворения, и они сотворены в нем.

*Учитель:* Если ты внимательно вступишь во взаимное соединение и единство умопостигаемых (intellectualium) и разумных (rationalium) природ, то тогда ты найдешь и ангельскую сущность, установленную (constitutam) в человеческой, и человеческую – в ангельской. Ибо что чистый разум познает совершеннейшим образом, тем и становится, и делается с ним единым. Ибо таково было сообщество человеческой и ангельской природы, и если бы первый человек не согрешил бы, то стало бы так, что обе природы стали бы единым целым. Однако это начинает происходить в высших людях, чьи начала суть в небесах. Впрочем, и ангел становится в человеке через понимание (intellectum) ангела и человек в ангеле через понимание ангела, основанный в человеке. Итак, как я сказал, кто чисто понимает, становится в том, что он понимает. Так мысленная и разумная ангельская природа создана в мысленной и разумной человеческой природе, таким же образом – и человеческая в ангельской через взаимное познание, каковым и ангел человека понимает, и человек ангела. И не удивительно. Ведь и мы, когда рассуждаем, то мы проходим становление друг в друге. Так как, когда я понимаю, что понимаешь ты, то я делаюсь твоим пониманием, и становлюсь в тебе неким невыразимым образом. Подобным образом, когда ты чисто понимаешь то, что я понимаю ясно, ты становишься моим пониманием, и из двух пониманий происходит одно, образованный из того, что мы искренне и несомненно понимаем. Кстати, приведем пример из области чисел: ты понимаешь, что число шесть равно в своих частях, и я понимаю подобным образом, и осознаю, что ты это понимаешь, и ты осознаешь, что я это понимаю. Наши два понимания становятся единым, образованным благодаря числу шесть, и через это и я в тебе сотворяюсь, и ты творишься во мне. Ведь мы не являемся одним, а наше понимание – другим, ибо наша истинная и подлинная сущность есть понимание, образованное созерцанием истины. А то, что понимание может сообразовываться не только с единственными ему природами, но и природами низшими, если чувствует или понимает их через любовь, так этому учит апостольское слов, запрещающее нашему умопостигающему любить видимые образы, говоря: «Не сообразуйтесь с веком сим» (Рим. 12, 2). Итак, в этом смысле взаимного постижения не бесосновательно говорится, что ангел творится в человеке и человек в ангеле, и невозможно верить или полагать, что ангел предшествует человеку по какому-либо закону состояния, или каким-либо образом предшествования, хотя, как многие настоятельно

утверждают, пророческое повествование говорит, что в начале произошло сотворение ангельской природы, а затем – человеческой. Ведь, как говорит блаженный Августин в одиннадцатой книге «О Граде Божиим», невероятно, что Божественное Писание в рассказе о шести первоначальных и умопостигаемых днях совершенно умолчало о создании небесных сил, но либо их создание выводится под именем неба в самом начале Бытия, где говорится: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1), либо немного ниже, где он говорит: «И сказал Бог, да будет свет, и стал свет» (Быт. 1, 4). Ведь вышеназванный Отец утверждает, что и в том и в другом месте намекается на ангельское творение, а более всего – во втором. Он без колебания утверждает, что в том месте, где написано: «да будет свет, и стал свет» – описывается создание небесных существ; и хотя он приводит мнение других, которые видят в этой божественной заповеди создание некоего первичного чувственного света, расположенного в верхних частях мира, что он, однако, резко отрицает в своем Шестодневе. Когда же сказано: «и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. (Быт. 1, 4), то это он стремится понять двояко: или словом свет выражается создание ангельского творения в ее собственном виде, а словом мрак – не во времени предшествующая ему бесформенность, или разделением света от тьмы выражается отделение и различие той части Ангелов, которая навек прилепилась к своему Создателю, предузнав блаженство за их послушание, от части, которая не устояла в истине, но в наказание за свою надменность пала во мрак неведения о своем будущем падении и вечном несчастье. Если же кто желает полнее познакомиться с этим двойным пониманием божественнейшего учителя, то пусть внимательно прочтет его слова на Шестоднев и место в вышеназванной книге «О граде Божиим»; мне кажется излишним вплетать это в наше небольшое рассуждение, так как его мысли там тщательно изложены и ясны всем.

*Ученик:* Продолжай, ибо не стоит приводить изречения святых Отцов, в особенности, если известны многим, за исключением тех случаев, когда к этому принуждает настоятельная необходимость к усилению убеждения ради тех, кто, будучи неискусными в рассуждении, подчиняются более авторитету, нежели разуму.

**Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Почему, согласно автору, «человек выше всех сотворенных вещей»?
2. Как Эриугена определяет субстанцию?
3. В чем заключается роль незнания как «подлинной мудрости»?
4. На чем основана иерархичность сотворенного мира?

**Альберт Великий** (ок. 1200 г., – 15 ноября 1280 г., Кёльн, Германия) – средневековый немецкий философ, теолог, ученый. Видный представитель средневековой схоластики, доминиканец, признан Католической Церковью Учителем Церкви, наставник Фомы Аквинского.

В трактате одного из виднейших представителей средневекового реализма рассматривается вопрос о способах существования универсалий (общих понятий), являющийся аспектом «вечной» онтологической проблемы соотношения единичного и общего. В целом следуя аристотелевскому решению данной проблемы, предполагающему существование общего только в единичных вещах, Альберт Великий, тем не менее, утверждает «первичность» общего в отношении индивидуального, в том случае, если общее трактуется как «субстанциальная форма», или акт о-формления материи в данную конкретную вещь. Эта позиция как раз и проясняется автором трактата посредством выделения двух способов существования универсалий: «по способности» и «актуально». Такая конкретизация аристотелевской концепции позволяет средневековому мыслителю «вписать» эту концепцию в контекст «онтологии творения», утверждающей первичность «чистой формы» или «чистого акта» по отношению к сотворенным вещам.

### **АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ. ОБ ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНОМ САМОМ ПО СЕБЕ<sup>7</sup>**

#### **О том, что ничто не познается помимо универсального**

После этого, по-видимому, следует сказать об интеллигибельном. Ведь есть мнение почти всех [философов], что только универсальное интеллигибельно, поскольку и Аристотель, и Боэций, и Аверроэс утверждали, что универсальное познается, частное же – ощущается. Они привели наиболее сильный довод в пользу этого, хорошо известный всем, – что интеллект воспринимает оголенное и ободранное (*nudatumetspolatum*) от материи и от материальных придатков. Следовательно, поскольку материальные придатки суть то, что индивидуирует форму, [воспринимаемое интеллектом] обнажено от индивидуирующего, и, таким образом, остается [заклЮчить], что объект интеллекта есть универсальное, и, таким образом, все согласно учат, что универсальное есть объект интеллекта.

Далее, универсальное есть или в вещах, или в чувстве, или в интеллекте, или же совершенное ничто. Но установлено, что оно

<sup>7</sup> Извлечение из кн.: Альберт Великий. Трактат второй. Об интеллигибельном самом по себе // Антология средневековой мысли. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2002. Т. 2. С. 66–80.



не в чувстве. Поскольку же в вещах нет ничего, помимо частного и свойственного единичной вещи, установлено, что универсальное не в вещах. Итак, надлежит ему быть в интеллекте.

Далее, Аристотель учил, что универсальное есть везде и всегда и что оно есть одно во многом и относительно многого. Но никакая вещь не есть везде и всегда (я говорю о вещах природных или искусственных, находящихся вне души), таким образом, надлежит тому, что есть везде и всегда, существовать в душе, а не в вещах.

Далее, собственное действие действующего интеллекта – абстрагирование, но не только от материи, а универсальным образом от того частного, интенция которого сохраняется в чувственной душе. Это же абстрагирование есть не что иное, как восприятие универсального из частного, потому и Аристотель учит, что при восприятии многих опытов получится одно универсальное восприятие, которое есть основание искусств и наук. Следовательно, остается [заключить], что собственный объект интеллекта – универсальное.

Но некоторые не желают согласиться с этим, утверждая, что есть нечто, в чем обнаруживаются простота и нематериальность, которое не может абстрагироваться от материи и не имеет материальных приращков: так интеллект познает сам себя и другие интеллектуальные природы, которые, однако, не суть универсальные, следовательно, говорят они, интеллект тем самым воспринимает частное.

Далее, только природное и математическое само по себе в материи и в движении, божественное же всецело без движения и материи, однако в божественном не все универсально, но есть универсальное и частное. Итак, говорят они, поскольку божественное воспринимается только интеллектом, надлежит, чтобы в интеллекте воспринималось нечто частное. К этому же они приводят, сказанное в книге «Физика», что мы истинно познаем и знаем некую вещь только когда мы познаем ее причины, начала и элементы. Причины же, начала и элементы вещей составляют вещи частным образом и суть нечто частное. Следовательно, кажется, что интеллект истиннее относится к частному, чем к универсальному. Иные же, которые отрицают, что только универсальное – интеллигибельно, говорят нечто подобное.

Нам же, по-видимому, следует согласиться с первым мнением, а именно, что интеллигибельно только универсальное, и никакое не частное, поскольку так согласно учит вся школа перипатетиков. Существует ли универсальное только в интеллекте, а не в вещах вне [интеллекта], надлежит исследовать позднее в этой же книге, но теперь скажем: ничто не познается чистым интеллектом,

помимо универсального, и как учат [перипатетики]; причина этого в том, что интеллект, будучи простым и чистым, ничего не имеет общего с частным и отделен от него. Надлежит же ему обладать объектом, пропорциональным себе, поскольку знать и понимать причастствует ему только согласно его способности и соответственно ей, ведь страсть присуща чему-либо страдающему, объекты же не причиняют никаких иных страстей, кроме тех, что свойственны страдающему. Поэтому если бы нечто частное причиняло страдание интеллекту, то надлежало бы, чтобы он соответствовал этому частному по роду, и тогда бы он испытывал страдание от вещей, которые принадлежали бы к тому роду, к которому относится это частное, чего не может быть, как часто мы говорили, и поэтому объект, вносящий свойственное претерпевание в возможностный интеллект, обнажен от материи и материальных придатков.

И неверно то, что говорит оппонент, будто в частных вещах простота находится следующим образом: во всякой вещи универсальное – из части сообщаемой формы, а частное из части субстанции этой формы, которая несообщаема и подходит только одному, и поскольку начало сообщаемости обнаруживается во всех совершенных природных вещах иначе, чем в первой причине, Бозций говорит, что «всякая вещь обладает чем-то, что есть, и чем-то, что есть это, и всякая вещь есть это и то». Но мы часто говорили, что абстракция, совершающаяся в интеллекте, есть [абстракция] от частного, а не всегда от материи, согласно тому, что «материя» берется строго, как субъект изменения и движения: так, например, абстрагируется «полено [вообще]» от «этого полена» и «интеллект» от «этого интеллекта». Когда же я говорю «небо», я называю универсальную форму, а когда я говорю «это небо», я называю форму, ставшую частной и закрепленной в этой материи. Эта же абстракция существует по отношению ко всему, и интеллект познает себя так, как и другое интеллигибельное, как установлено в третьей [книге] «О душе».

Из этого ясно, что не только материальное и математическое отделимо, но и все божественное, или что некоторое отделимо в том смысле, в каком интеллект отделяет универсальное от частного. Относительно сказанного, что мы познаем и знаем всякую вещь, когда мы познаем причины и начала, каковы, однако, как кажется, суть частные, следует, по-видимому, рассмотреть то, что начала бытия, познания и знания вещи одни и те же согласно истине вещей, но причины знания и вещи, существующей в природе, воспринимаются не одним и тем же образом, поскольку воспринятые универсальным образом они причиняют знание, а присвоенные некоторой вещью и ставшие частными в ней они суть начала вещей в природе. Что это так, будет ясно из последующего.

## **Существует ли универсальное только в интеллекте или в вещи вне [интеллекта]?**

«Существует ли универсальное только в нагих и чистых интеллектах или же и в вещи» – это, по словам Порфирия, великое дело, требующее большого исследования. И хотя этот вопрос относится к метафизике, однако здесь об этом надлежит сделать упоминание, дабы облегчить наше учение. Поскольку все, что есть в вещах, только едино и свойственно, может показаться, что универсальное, каковое существует во многом и относительно многого, не существует в каких-либо вещах, прежде всего поскольку Аристотель учит в первой философии, что бытие универсального и частного – одно и то же, и начала всякой вещи, каковые суть начала существования, суть частные, а не универсальные, как о том говорит Платон.

Кроме того, универсальное просто, чисто от материи и отделено от материальных приращков, а будучи таковым, оно не воспринимает материю. Следовательно, поскольку ему необходимо существовать в некотором бытии, так как оно – простая форма, надлежит, чтобы оно, согласно этому бытию, существовало в душе, и, таким образом, универсальное, как универсальное, существует только в душе.

Кроме того, если бы универсальное было в вещи, то надлежало бы, чтобы оно было тем же самым, что и вещи, в которых оно находится, поскольку иначе предикция было бы ложным, когда говорили бы «Сократ есть человек», «Сократ есть живое существо». Итак, «человек» или «живое существо», предикцируемые Сократу, – то же самое, что и Сократ. На том же основании предикцируемое Платону есть то же самое, что и Платон. Но то, что то же самое для того же самого, само одно и то же. Из этого последовало бы, что Сократ и Платон – тождественны, или же надо сказать, что «человек» и «живое существо», предикцируемыми Сократу и Платону, – различные универсалии, что ложно поскольку Порфирий говорит, что многие люди, на основании причастности виду – один человек, и Аристотель сказал, что равноугольный и равносторонний [треугольники] суть разные треугольники и одна фигура. Из всего такого рода неподходящим образом выводится, что универсальное не в вещи, но в разуме. Из-за этого и Иоанн Дамаскин говорит, что «в таковых общее следует рассматривать в разуме, а не в вещи».

Кроме того, форма индивидуируется благодаря материи, индивидуированная же форма дает бытие индивидуальной [вещи]. Таким образом, и форма, и материя становятся свойственными. Следовательно, ничего от формы и материи, которые есть в одном индивидуальном, не воспринимается во многих вещах одновременно. Следовательно, универсальное в вещи – ничто, берется ли

оно согласно форме или согласно материи; оно воспринимается одновременно [лишь] в возможных вещах. В этом согласны почти все перипатетики, а именно Авиценна, и Аль-Газали, и Аверроэс, и Абубацер, и многие другие.

Но некие из мужей немалого авторитета, среди латинян, которые с этим положением не соглашались, признавали универсальное в вещах согласно некоему бытию. Ведь если бы универсального в вещах не было, то его нельзя было бы истинно предсказать вещи, прежде всего поскольку природа универсального – быть полностью в каждой из своих частей.

Кроме того, любая вещь познается благодаря своей истинной форме. Следовательно, поскольку универсальное есть то, что познается, надлежит, чтобы оно было истинной формой вещи, и, таким образом, оно есть нечто в вещах.

Далее, нет ничего более истинного в вещах, чем то, что полностью едино во многом и относительно многого, ведь оно не утрачивает смысл «существования в вещах» из-за того, что оно во многом; из-за того же, что оно – относительно многого, оно получает то, что составляет в них истинную сущность, существующую субстанциально или акцидентально. Следовательно, универсальному надлежит истинным образом быть в вещах, в то время как оно едино во многом и относительно многого.

Мы же, следуя в этом затруднении средним путем, говорим, что сущность какой-либо вещи следует рассматривать двояко. А именно, во-первых, коль скоро она есть природа, отличная от природы материи, или от природы того, в чем бы она ни находилась. И во-вторых, как она в материи, или в том, в чем она индивидуирована посредством нахождения в нем. К тому же первое рассматривается двояко. Во-первых, коль скоро она есть некая абсолютная сущность сама по себе, и в этом случае она зовется «сущностью», есть единая, существующая сама по себе, имеет бытие только такой сущности и в этом случае она только одна. Во-вторых, так, что ей, соответственно способности, подобает сообщаемость, подобающая ей оттого, что она есть сущность, способная давать бытие многому, даже если бы и не давала бы ничему, и в таком случае, она надлежащим образом зовется «универсальное»; ведь всякая сущность, сообщаемая многому, есть универсальное, даже если актуально дает бытие только одному, как например, Солнце, Луна, Юпитер и тому подобное; ведь субстанциальные формы таковых вещей – сообщаемы, а то, что они не сообщаются актуально, происходит оттого, что вся материя, которой эта форма может сообщиться, уже подлежит форме, как установлено в «О небе и земле». Итак, универсальное существует, соответственно способности, в вещах, внешних [душе], но соответственно акту существования – только в интеллекте,

и поэтому перипатетики сказали, что универсальное существует только в интеллекте, относя это к универсальному, которое есть во многом и относительно многого согласно акту существования, а не согласно только способности.

Но относительно сущности, причастной тому, в чем она есть, имеется двойное рассмотрение. Первое же, коль скоро она есть цель возникновения или составления несовершенной (*desiderata*) субстанции из материи или из того, в чем она есть, и чему она дает бытие и совершенство, и в таком случае она называется «актуальность» и существует как частная и определенная. Вторым же способом – коль скоро она есть все бытие вещи, и в таком случае называется «чтойность» и опять-таки существует как определенная, частная и свойственная.

И не следует полагать несообразным, что форма называется «всем бытием вещи», поскольку материя есть ничто от бытия вещи и не входит в намерение природы, ведь если могла бы существовать деятельная форма без материи, то она никогда бы не вошла в материю, но поскольку этого быть не может, то остается, что материя не ради бытия, но ради определения бытия формы. Следовательно, скажем о последнем, что форма предсцируется вещи, формой которой она является, и, таким образом, отделенная интеллектом, она есть универсальное в интеллекте, и поэтому способность ее сообщаемости сводится к акту в интеллекте, отделяющем ее от индивидулирующих [условий].

### **О решении сомнений, которые возникают из установленного прежде**

Но далее некто спросит, относительно того, что установлено, ухватившись за случай, что такое рассмотрение формы самой по себе и в материи, как кажется, относится не к вещи, но к смыслу: и поэтому, коль скоро способность сообщаемости подобает ей этим способом, по-видимому, она подобает ей только согласно смыслу и интеллекту, и, таким образом, скажет он опять-таки, что универсальное и по способности и актуально только в интеллекте и никоим образом не в самой вещи.

Но относительно этого следует сказать, что, без сомнения, как указано в «Метафизике», акт ранее потенции, и не только по смыслу или в познании, но по самой субстанции и по определению, как причина – ранее причиненного, и имеет бытие причины и сущности, как мы сказали, хотя не имеет бытия, иначе как в природе частного, и этим образом она есть одна сущность не единством числа (как мы говорим, что число едино), но единством бытия, сущности самой по себе, и формы, единству каковой, соответственно ее способности сообщаться, не противоречит множественность, и в таком смысле говорится о едином во многом и относительно многого.

Если же некто возразил бы, что согласно сказанному универсальное есть прежде вещи, а не после нее, в то время как Аристотель говорит, что универсальное – или ничего, или после своего единичного, то мы говорим: то, что есть универсальное, без сомнения прежде вещи, но актуальность ее универсальности, которую сотворяет действующий интеллект из того, что в вещи есть чуждость существующей вещи, которая истинно предидируется самой вещи, и поэтому она следует вещи, абстрагированная от самой вещи. Таким образом, ясно понимание прежде сказанного и того, что обе стороны говорят в некотором смысле истинное.

Из этого ясно, что поскольку материя есть ничто от истинного бытия вещи, никоим образом никакая вещь не понимается через ее материю, но через ее форму. Таким образом, поскольку универсальное есть объект, свойственный интеллекту, универсальное бытие относится к форме, а не к материи, форма же сообщается всему, материя – несообщаема (она ни по способности, ни по акту не существует во многом одной и той же своей [частью]), но только различными частями, так, что согласно этой части – в одном, а согласно другой – в другом), и поскольку вещь именуется согласно тому, благодаря чему она познается, она надлежащим образом именуется от формы, а в отношении материи не познается и не именуется иначе, как по аналогии к форме, как мы сказали в конце первой [книги] «Физики». Итак, поскольку индивидуум есть индивидуум благодаря материи, он имеет надлежащее имя, в собственном смысле, согласно тому, что он есть субстанция посредством формы, которая надлежащим образом, наиболее первично и в высшей степени является субстанцией. Обо всем это достаточно сказано в первой [книге] «Логики».

Из сказанного же, кроме того, принимается следующее: поскольку универсальное находится в сущности вещи согласно обладанию способностью к существованию во многом целиком и поскольку эта способность равна по отношению к прошедшим, настоящим и будущим вещам, универсальное, каковое есть субстанция вещи, или изливается в субстанцию, унивокально по отношению ко всем прошедшим, настоящим и будущим вещам.

Кроме того, поскольку универсальное относится к способности сущности, которая прежде материи и составного [из формы и материи], ясно, что относительно некоего существующего частного человека неверно [высказывание], что человек есть живое существо, и иные высказывания такого рода.

Из этого опять-таки ясно, что хотя невозможно, чтобы после разрушения первой субстанции оставалось что-либо из остального, однако наука относится к вечному и сама вечна и неразрушима, поскольку основывается только на способности сообщаемости,

свойственной форме и сущности, и на том, что составляет ее претерпевания и различия; таковое же вечно и неразруσιμο, будь оно частью или нет. Но в каком смысле одна наука относится ко всему, а в каком – нет, разъяснено в том, что сказано в [книге] «О душе».

**О ложности мнения того, кто говорит, что всякая форма есть везде и всегда**

Хотя этот путь наиболее разумен, однако некоторые не склонны так говорить, но говорят, что все формы, и субстанциальные, и акцидентальные, суть общие по своему бытию. И поскольку формы в материи [существуют] только акцидентально, как мы сказали прежде, а материя не замыслена к бытию, но форма есть все бытие вещи, поэтому они говорят, что всякая форма сама по себе есть везде и всегда, ведь некое бытие не замыкается в место и не привязывается к «теперь», иначе как из-за самой материи, определенной к противоположности. То же, что вне противоположности и движения, то сверх времени и временных различий.

[Далее], они говорят, что поскольку формальная сущность сама по себе везде и всегда, а по акциденции – в материи, она более истинно существует везде и всегда, чем здесь и теперь, и более истинно там, где она существует согласно формальному бытию, чем там, где она существует согласно материальному бытию, которое уменьшает ее бытие и ограничивает ее способность сообщаться. И из этого следует, что она более истинна в интеллекте, чем в материи.

И они говорят, что если некие формы – отделенные, как, например, интеллект, то они существуют там, где действуют, и могут быть во многих вещах одновременно.

И из первого заключают, что универсальное, которое постигается во всех душах и существует во всех ее частных вещах – одно, и, таким образом, соглашаются, что есть одна по числу наука во всех душах, но говорят, что различные последовательности (continuaciones) этой науки существуют в людях из-за различия воображения, от которого интеллект принимает [фантазмы], как указано в третьей [книге] «О душе».

Из второго же заключают причину предсказаний, которые делают некроманты и авгуры, а именно один гипнотизирует другого и препятствует действиям души в нем. И они имеют основания для своей первой позиции: одно, наиболее сильное, о котором мы сказали, и другие, которые мы изложили в книге «О душе».

Но поскольку рассмотрение их всех займет много времени, по видимому, следует нам высказать, без предварительного обсуждения, лучшее положение, которое противодействует ложности этого мнения: поскольку истинное и неизблемое бытие в природе

есть то, что дает форму частной материи, формальное же бытие существует в сущности формы только согласно способности и в отделяющем интеллекте только согласно акту, как мы сказали, по-только, говоря наиболее истинным образом, сущность присуща форме везде и всегда только согласно способности, а не актуально. И когда говорится, что там, где вещь существует сама по себе, она существует более истинно, чем там, где она существует акцидентально, следует сказать, что это было бы истинным, если бытие везде и всегда подобало бы ей согласно акту, это же неверно, и поэтому не следует то, что они выводят: что бытие согласно способности есть бытие в некотором отношении и потенциальное, бытие же в материи есть бытие истинное, совершенное и актуальное. И когда говорится, что бытие акцидентально форме, следует сказать, что это акцидентальное не делает акцидентальным само бытие, которое есть акт материи и составного из формы [и материи], ведь оно существует субстанциально и истинно, а говорится «акцидентально» в том случае, если акциденция существует посредством другого, а не посредством самого себя, поскольку истинно, что бытие в материи не подходит форме и сущности посредством себя и из-за себя.

#### **Об опровержении ошибки Платона относительно указанного**

К этому же надлежит упомянуть о философии Платона, который при всяком подлежащем разъяснению поводе такого рода различал тройкое универсальное. Первое – до вещи, которое есть формальная причина, обладающая виртуально всем отдельным и вечным бытием ранее существующей вещи. Ведь если оно – причина, то надлежит ему быть прежде вещи, и если изменение, порождение и разрушение есть только в подлежащей материи, оно будет ранее всего такого рода, и поэтому оно непорождаемо и вечно. И поскольку оно дает материи все бытие и является бытием индивидуального, подобно тому как печать дает фигуру воску, фигура же будет обладать изначально всем бытием и способностью вещи, вследствие этого он сказал, что такое универсальное – отделенное и существует математически, согласно самому себе; оно есть начало науки и формальная причина порождения во всем порожденном и остается вне порожденного, подобно тому как деревянная колодка, на которой делают башмак, остается вне кожи, в то время как по ней формируются все башмаки. И поскольку форма вечна, он сказал, что она есть начало познания, а поскольку нематериальна, сказал, что она есть всегда и везде во всех душах та же самая. Второе универсальное, как он сказал, только в вещах, и оно есть форма вещей, запечатленная от первого универсального, из которого возникают формы вещей, как из некоторого *etymagium*, то есть



печати. Это второе, как он говорит, подлежит движению и изменению из-за материи, в которой оно существует. Третье же, сказал он, существует после вещи, то есть по рассмотрению воспринятого от вещей, и посредством его, как он сказал, познается не некая вещь, но познается в надлежащей природе и по приложению форм к тому, что делает ее частной и индивидуальной.

Аристотель же оспаривал это, указывая противоречивость этого, посредством многих оснований: ведь истинно, что начала вещей, близкие частным вещам, суть частные, а разрушимым [вещам] – разрушимые [начала]; однако это не имеет отношения к настоящему рассмотрению. Но изложенного касается то, что если бытие и сущности вещей, вечные и неразрушимые, суть таковы, как он, [Платон], сказал, то они суть совершенно ничто по отношению к бытию вещей, существующих в природе, ведь вещи познаются не иначе, как посредством начал, которые относятся к их бытию; таким образом, посредством предсуществующих универсалий, обладающих бытием вещей изначально, никакая вещь не познается, и, таким образом, они бесполезны для познания вещей.

Кроме того, согласно этому универсальное ложно предсказывается многим сущим вещам, поскольку согласно принятому, оно не подобает многому; первое [универсальное] же есть ничто относительно бытия вещей и поэтому не может предсказываться некоторой вещи. Из-за этого, без сомнения, философия Платона в этой части наиболее несообразна.

Кроме того, если природные вещи отличаются от математических тем, что они воспринимаются определяющим разумом вместе с подвижной и чувственной материей, как могло бы быть, чтобы таковые [идеи] существовали бы отделенно?

Кроме того, если они были бы отделенными, что бы принудило их соприкоснуться с материей и причинять в ней природное бытие? Ведь *εϋμαγίον*, о котором он говорит, касается воска для отпечатывания только посредством чего-то движущего. Какое же движущее такого рода имеется для отделенных форм, невозможно сказать, хотя некто стремится его измыслить.

Итак, это сказано о природе и сущности интеллигибельного.

### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Почему, согласно автору, «интеллигибельно только универсальное»?
2. О каких двух способах существования универсального говорит автор?
3. Каким образом «универсалия есть прежде вещи» и в то же время «следует вещи»?
4. Как соотносятся между собой интеллект и интеллигибельное?

**Иоанн Солсберийский** (1115/1120 г., Солсбери, Англия – 25 октября 1180 г., Шартр Франция) – англо-французский богослов, схоластик, писатель, педагог, епископ Шартра.

Трактат И.Солсберийского посвящен обсуждению одной из важнейших проблем средневековой схоластики – проблемы универсалий. Решение данной проблемы, предлагаемое автором трактата, трудно однозначно отнести к одной из двух противоположных позиций по этому вопросу, возникших в схоластической традиции – реализму или номинализму. Речь идет, скорее, о попытке найти компромиссное решение вопроса об онтологическом статусе общих понятий, исключающее самостоятельное существование универсалий, но признающее необходимость обращения к последним в деятельности познающего (человеческого, т. е. конечного) разума. Предпринятый автором трактата подробный и обстоятельный анализ важнейшей онтологической проблемы соотношения единичного и общего делает данный текст значимым источником в контексте задачи освоения выработанных в истории философии онтологических понятий.

## **ИОАНН СОЛСБЕРИЙСКИЙ. МЕТАЛОГИКОН<sup>8</sup>**

### **Глава X**

Когда я, еще очень молодым, впервые приехал в Галлию учиться – а это было на следующий год после того, как знаменитый король Англии Генрих, лев правосудия, отошел от дел мирских, – я прежде всего отправился к перипатетику из Палле, всеми обожаемому прославленному ученому, который тогда царил на горе св. Женевьевы. Там, у его ног, я узнал первоосновы этой науки, поглощая с жадностью в полную меру своих ограниченных способностей каждое слово, исходящее из его уст.

Затем, после его отъезда, показавшегося мне слишком скорым, я стал учеником магистра Альберика, который выделялся своей блестящей репутацией среди других диалектиков и был, действительно, самым острым полемистом в школе номиналистов. Так, за почти два полных года, проведенных на горе, я имел наставниками в этой науке Альберика, а также магистра Роберта из Мелена; последний носил прозвище, полученное им в школе, тогда как по рождению принадлежал к английской нации.

Один из них отличался чрезвычайной дотошностью и всюду находил повод для вопроса. У него даже самая отглаженная поверхность не была полностью свободна от предосудительных

<sup>8</sup> Извлечение из кн.: Иоанн Солсберийский. Металогикон // Антология средневековой мысли. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. Т. 1. С. 497–505.

неровностей, и, как говорят, даже камыш, по его мнению, не должен был иметь утолщений, — даже у камыша он обнаруживал наросты, нуждающиеся в сглаживании. Второй же, напротив, всегда был готов ответить на любой вопрос. Он никогда не уклонялся уловками от прения по предложенному вопросу и завершал его не раньше, чем доказывал противоположное мнение в споре, или показывал с умышленным риторическим разнообразием, что здесь есть больше, чем один ответ. Таким образом, первый был неутомим и дотошен в вопросах, а второй — пронизателен, краток и гибок в ответах. Если бы существовал человек, в котором достоинства того и другого сочетались бы в той мере, в какой каждый из них обладал ими в отдельности, невозможно было бы найти ему равного в споре. В самом деле, оба имели пронизательный ум и были настойчивы в науке; и я уверен, что каждый из них выдвинулся бы как великий и знаменитый исследователь природы, если бы опирался на широкое научное основание и не только радовался собственным открытиям, но и помнил о сделанном предшественниками. Так обстояло дело, когда я был их учеником. Затем один из них уехал в Болонью, где и позабыл то, чему когда-то учил: вернувшись, он скорее отучал, чем обучал. Но пусть лучше судят о нем те, кто слушал его до отъезда и после возвращения. Второй же стал знатоком Священного Писания, но еще большей славы и громкого имени достиг в философии. После двух полных лет работы я настолько привык к определенным темам, правилам и другим первоначалам науки, которыми педагоги пичкают обычно юные души — а упомянутые выше учителя были в этом деле искуснейшими мастерами, — что мне уже казалось, будто я знал все это, как свои пять пальцев. Ибо я изучил предмет настолько основательно, что с юношеским легкомыслием преувеличивал свои знания. Я мнил себя маленьким мудрецом, потому что знал ответы на все, чему меня учили.

Наконец, придя в себя и взвесив свои силы, я, с одобрения своих наставников, перешел к грамматике из Конша, у которого учился в течение трех лет. Тогда я много прочел и никогда не буду жалеть об этом времяпрепровождении. Вслед за тем я стал учеником Ричарда по прозванию Епископ, человека, сведущего почти во всех науках. Но, к сожалению, на уме у него было больше, чем на языке, а знания превосходили умение их подать, честность его была сильнее его тщеславия, а истинных достоинств больше, чем показных. С Ричардом я повторил все, что учил с другими, а также выучил кое-что новое из квадривия, к которому в известной мере был уже подготовлен Хардевином Германцем. Я повторил также риторику, которую немного слушал раньше и вместе с некоторыми другими предметами у магистра Теодорика, но в которой, как и в них,

разбирался слабо; позднее я изучил ее более полно с Петром Гелием.

Тем временем я принял к себе учеников из детей знати, которые в уплату за уроки обеспечивали мое пропитание, Ибо я был лишен помощи родных и друзей, и Бог, при моей бедности, доставлял мне это утешение. Обязанности учителя и настойчивые вопросы юношей все чаще понуждали меня вызывать в памяти то, что я когда-то учил. В результате я прибегнул к помощи магистра Адама, с которым у меня завязалась добрая близость. Адам был человеком острого ума и, что бы там ни думали другие, широкой образованности, особенно преданный изучению Аристотеля. Несмотря на то, что я не был его учеником, он милостиво делился со мной своими знаниями и очень ясно излагал их мне, хотя обычно для чужих учеников он либо вообще не дедал этого, либо делал очень редко. Полагали, что он страдает болезненной ревностью.

Тем временем я изучил начальные правила логики у Вильгельма Суассонского, который позднее, по словам его последователей, изобрел прием, опрокинувший старую логику, так как позволил строить неожиданные заключения и разрушать устоявшиеся положения древних. После занятий с Вильгельмом я направил его к упомянутому выше учителю. По-видимому, там он и узнал, что из двух противоречащих друг другу положений можно сделать один и тот же вывод, хотя Аристотель и учил иначе, говоря, что если есть противоречие, то нет необходимости, чтобы за ним было единство, а если есть единство, то нет необходимости, чтобы было противоречие, — ибо ни из противоречия ничто не возникает, ни противоречие не может возникнуть из чего-либо.

Стесненность в средствах, просьбы коллег и советы друзей вынудили меня взять на себя обязанности учителя, и я подчинился. Лишь к концу третьего года, вернувшись в Париж, я разыскал магистра Гильберта и стал его учеником в диалектике и теологии. Но очень скоро он нас покинул и его сменил Роберт Пулл, равно прославленный и своим добродетельным образом жизни, и своими знаниями; а затем меня взял к себе в ученики Симон из Пуасси, хороший лектор, но плохой полемист. Двое последних были моими наставниками только в теологии.

Так, в занятиях различными науками промелькнули у меня почти двенадцать лет. И тогда мне показалось, что было бы приятно повидать старых товарищей, с которыми я давно расстался и которых диалектика все еще удерживала на Холме св. Женевьевы. Я хотел встретиться с ними, чтобы обсудить те вопросы, которые прежде казались нам неясными, и оценить наши успехи обоюдным сравнением. И вот я нашел их точно такими же и на том же самом месте, где они и были, когда я их оставил. Оказалось, что

они ни на пядь не продвинулись вперед и не добавили ни одного даже самого малого довода к разъяснению прежних вопросов. Они по-прежнему сидели над теми же темами, которыми они пользовались, чтобы расшевелить своих учеников, и преуспели лишь в одном: разучились соблюдать меру и забыли о сдержанности. И это до такой степени, что мысль о возмещении утраченного ими могла вызвать только отчаяние. Таким образом, я на опыте убедился в том, что и без того можно было предполагать: если диалектика облегчает изучение других наук, то, оставшись наедине с собой, она становится бессильной и бесплодной. Ибо, если нужно оплодотворить душу для того, чтобы принести плоды философии, она должна зачать извне.

## **Глава XX**

Аристотель утверждал, что роды и виды не существуют, а только мыслятся. Зачем тогда обращаться к изучению того, что такое род, если заранее известно, что он вообще не существует? В самом деле, бессмысленно исследовать, каково количество или качество того, чего нет: ведь если ты отнимешь у чего-либо субстанцию, то у этой вещи ничего другого не останется. Если Аристотель, отнимая у родов и видов существование, прав, усилие последующего исследования ради изучения субстанции, количества, качества или причины напрасно, поскольку свойство того, что не является субстанцией – невозможность быть соотносенным либо с количеством, либо с качеством, и невозможно определить причину, через которую то, чего нет, было бы тем или этим, или стольким или таким. Поэтому следует отказаться от мнения Аристотеля, принимая существование универсалий, или необходимо возразить мнению, которое приписывает универсальность звукам, речам, чувственным вещам, идеям, формам природы или совокупности, потому что нет сомнения, что их единичности существуют.

Тот, кто утверждает, что универсалии существуют, возражает Аристотелю. Не следует опасаться, что интеллект, постигающий универсалии отдельно от единичностей, пуст, так как существовать отдельно от единичностей универсалии не могут. Ведь иногда интеллект рассматривает вещь просто, как, например, когда он рассматривает самого по себе человека или камень – благодаря этому он прост; но иногда он постепенно продвигается, когда, например, различает, что человек бел или лошадь скачет. И тогда о нем говорят, что он составной. Следовательно, иногда интеллект исследует вещь просто, как она есть, когда, например, он размышляет о Платоне; иногда иначе, то соединяя то, что не объединено, то абстрагируя то, что не может быть разъединено. Ведь тот, кто мыслит козлооленя или кентавра, предполагает неведомое при соединении природы человека к животному или присоединение

животного к животному. Но, с другой стороны, тот, кто мыслит линию или поверхность без тела в любом случае отделяет форму от материи оком созерцания (*contemplationis oculo*), однако при всем том без формы материя существовать не может. Хотя абстрагирующий интеллект не воображает себе, что существует форма без материи (тогда он был бы составным), а он просто созерцает форму отдельно от материи, но существовать без материи форма не может. И этим не наносится вред простоте интеллекта, но он тем проще, чем более простое постигает по отдельности без смешения с прочим. Ведь не противоречит же природе вещей то, что интеллект использует эту способность для своего исследования, так как он может разъединять соединенное и соединять разъединенное.

Впрочем, безрассуден тот, кто соединяет то, что объединяет разъединенное; кто же абстрагирует, поступает верно, и абстрагирование — как бы мастерская всех искусств. И, конечно, способ существования у вещей один, и очевидно, что его направляет природа, но способ мышления и обозначения вещей не один. Действительно, хотя невозможно существование такого человека, который не был бы тем или другим, однако помыслить и обозначить такого человека можно, такого, что он не мыслится и не обозначается как тот или другой человек. Следовательно, роды и виды образуются посредством абстрагирующего интеллекта для обозначения составного; хотя если кто ищет в природе вещей более тщательно это удаленное от чувственного, ничего не найдет и напрасно будет трудиться: ведь природа ничего подобного не породила. Но, напротив, разум это схватывает и, изучая в себе субстанциальное сходство различных вещей, завершает, как говорит Боэций, свое общее понятие (*generale conceptum*), которое из формального сходства людей выводит [определение]: «Животное разумное смертное». Поэтому, как бы то ни было, это общее понятие иначе как в единичностях существовать не может. Таким образом, роды и виды, конечно, вещи не чуждые единичностям в действительности и по природе, но [в то же время] они суть некие представления актуального и природного, удерживаемые интеллектом по сходству с актуальным, словно в зеркале природной чистоты самой души, которые греки называли *énvoia* или *εἰκόνοφανας*, а именно образами вещей являющихся в уме. Ведь душа, как бы отраженная в зраке своего созерцания, в самой себе открывает то, что определяет: в самом деле, образ (*exemplar*) ее находится в ней самой, пример (*exemplum*) же в действительных вещах. Подобно тому, как в грамматике говорится: «Имя, имеющее такое окончание, относится или к женскому, или к среднему роду»,

разуму дается нечто общее, служащее образцом для множества склоняемых имен, а примеры таких имен, по истине, очевидны во множестве слов с этими окончаниями. Подобные образцы вещей возникают в уме, природа же создает примеры, соответствующие этим образцам, и предоставляет их чувствам. Следовательно, эти образцы, конечно, познаваемы, и как бы образы и тени существующих вещей, в соответствии с Аристотелем. Если кто-либо старается их познать через существование, которым они обладают отдельно от единичностей, они ускользают от него подобно сновидению. Ведь они знаки и открываются одному лишь интеллекту.

В то же время говорят, что универсалии являются субстанциями для единичностей; к ним следует обращаться ради причины познания и природы отдельных вещей: ведь наличие универсального в единичностях очевидно, и, следовательно, и подчиненное без стоящего над ним не может ни существовать, ни быть познанным. Ведь человека нет, если нет животного. Но человек и не мыслится так, чтобы вместе с ним не мыслилось животное, потому что человек есть таковое животное. Так человек находится в Платоне, поскольку Платон и является человеком, и мыслится таковым, или как вот этот человек. К тому же, чтобы был человек, нужно, чтобы было животное, а не наоборот, что животное не может быть или мыслиться, если не мыслится или не существует человек: ведь в понятии человека присутствует животное, но в понятии животного нет человека. Потому что подобное требует подобного, но не востребуется подобным ни для его сущности, ни для его познания: поэтому говорят, что животное – субстанциальное свойство для человека. То же касается и единичных вещей, которые нуждаются в родах и видах, но никоим образом роды и виды не нуждаются в индивидах. Ведь отдельная вещь не обладала бы субстанцией, и не была бы познана, если не было бы вида или рода, то есть если бы она не существовала или не была бы известна как та или другая. Однако говорят и то, что универсалии – вещи, и что они в большинстве случаев существуют просто, но вследствие этого не следует видеть в универсалиях колоссов, или прозрачность духов, или отдельных от единичностей сущностей. Ведь и то, что подлежит утверждению или отрицанию называют вещами, и чаще всего говорят, что «истинное» существует, но, тем не менее, это не относят к субстанциям или акциденциям, и оно не принимает имени Творца или творения. Поэтому, как говорит достопочтенный епископ андеговоров: «на форуме различных наук должна быть любезность в обмене друг с другом мнениями», ведь свобода расцветает на форуме философов, и слова там используются по благодати (*distrahuntur ad gratiam*). Итак, считается, что

универсалии существуют, или даже полагают, что они существуют как вещи, если это угодно настаивающим, тем не менее из-за этого было бы неверно умножать или измельчать число вещей через то, что в числе вещей не находится. Если кто, напротив, рассматривает универсалии отдельно, он, конечно, обнаружит, что они подлежат числу, но число единичностей не увеличивается из-за него. Так ведь головы не входят в число коллегий или тел, или тела не входят в число голов, также и универсальное не увеличивает путем прибавления число единичного и единичности не входят в число универсалий: ведь число охватывает не более того, что к нему относится и что природа выделяет в отдельных родах вещей. Универсалии же есть ни что иное, как то, что обнаруживается в единичностях. Хотя общее исследуется отдельно от много, но в конце концов никто своими руками ничего не изобрел, поскольку отдельно от единичностей ничего нет, если только так, как – истинное, либо обозначения составных высказываний подобны [вещам]. И пусть не смущает то, что единичное и телесное служит содержанием универсального и бестелесного, потому что действия всякого разума, как говорит Августин, бестелесны и недоступны ощущению, хотя то, что происходит, и действие, как оно происходит, в большинстве случаев воспринимается чувствами. Следовательно, универсалии есть то, без сомнения, что ум мыслит безотносительно, и что он равно распространяет на множество единичностей, что обозначает звук в общем и что истинно для многих. Но, конечно, то, что мыслится и обозначается, следует объяснять доступнее, чтобы ни в коем случае не перейти к беспечному рассуждению и тонкостям искусства грамматики, которая по своей природе не допускает, чтобы были бесконечными доказывающие речи, если только нет основания для свободы толкования; и она не позволяет относительным обозначениям быть неясными, чтобы не спутывался их смысл либо в определении индивидуальной вещи, либо ее действия, либо действия другого. Ведь речь, которая обозначает вещь, относительна, так как слово или размышление исходит из вещи. Следовательно, когда говорят, что тот, кто знает добро и добросовестно упражняется в нем, мудр и счастлив, конечно же, тот и то – утверждения относительные, даже если они точно не описывают личность, они удерживаются актом познания благодаря этому ограничению от своего рода бесконечности. Но необходимо, чтобы в утверждении подразумевался кто-либо единый, который и добро познал, и упражняется в нем, и, вследствие этого, счастлив.

Ведь без заблуждения или видимости [истинности] не бывает так, чтобы в том, с чем связано отношение, было бы нечто неопределенное или бесконечное. Отсюда если обещают лошадь по роду



(in genere) и тот, кому обещают лошадь, говорит, что лошадь, которая обещана мне, либо здоровая, либо больная, поскольку всякая лошадь либо здорова, либо больна, он уличается в том, что мелет вздор, потому что не есть лошадь то, что ему обещано. Я не говорю «не есть лошадь», потому что не существует, ведь и то, что не существует, как рождение Арегузы, может быть предметом самой очевидной необходимости, а потому что вид, то есть отдельная вещь, не касается требования рода. Ведь когда я говорю: «то обещается», «то обозначается», «то мыслится», – и тому подобное, для обещания либо обозначения существует какое-то определенное подлежащее, если только само отношение верное, хотя случаются отношения в роде, которые нельзя сохраняя понимание истины, соотносить с отдельной вещью. Например, когда говорится: «Женщина, как спасала нас, так и прокляла [нас]. Дерево, как дает причину жизни, так и смерти; и как Борей уносит листву, так мягкий Зефир ее возвращает». Так о том, о чем сказано выше, я полагаю, что необходимо понимать относительные высказывания так, чтобы они не сводились к виду, то есть к чему-то определенному, что они выделяют, а чтобы они существовали в роде. Например, чтобы было обозначено имя «человек», есть вид, потому что и человек обозначается, и [потому, что] человек есть вид животных. Чтобы обозначить этим именем животное есть род, ведь и животное обозначается, и животное есть род вещей: ведь есть обозначаемое звука к которому идет душа, либо который душа разумно постигает из услышанного звука. Следовательно, тот, кто услышит звук «человек», не всех людей охватит [в уме] (потому что их [количество] бесконечно и это превышает силы [разумения]) и не остановится на одном, потому что это не совершенно и недостаточно для учения. Так и тот, кто определяет, что животное есть одушевленная субстанция, воспринимаемая чувствами, определяет ни что-то одно, ни что-то несовершенное, и не все, но и не занимается этим бесконечно. Ведь единичное из того не просто обозначают или определяют тем-то, а скорее определяют каково оно, ведь не просто то, а скорее такое-то то. Подобно этому и Гален относит «науку о здоровых, больных и средних» к τῆς ἰατρικῆς медицины. Он не говорит, что она обо всех, потому что это все бесконечно; не говорит, что это наука о некоторых, потому что это несовершенно для искусства, а скорее наука о тех-то и таких-то.

Так же говорит и Аристотель: «Роды и виды определяют качества субстанции» – ведь определяют не просто то нечто, а определяют неким образом, каково то нечто. Так же он говорит и в «Софистических опровержениях»: «Человек и все общее обозначает не то нечто, а такое-то, для того-то таким-то образом, либо такого рода». И немного далее: «Потому что известно не данное то нечто,

что как общее сказывается обо всем, а обозначают либо каково, либо для чего, либо в каком количестве, либо то, принадлежащее такому». Конечно, то, что не есть то нечто, не может быть объяснено определенно, что оно есть. Ведь конечность единичностей очевидна по природе, и единичности отличаются друг от друга своими свойствами, но познание и своего рода схватывание этих же единичностей в большинстве случаев менее определенно и расплывчато. И общепринятое суждение, что одно то, что обозначают имена нарицательные, а другое то, что они именуют вышесказанному не противоречит. Именуются единичные вещи, а обозначаются универсалии. Безусловно, если кто-либо обращается к простому отношению, которое возникает в роде, то он не вступает в противоречие с тем, что ему предшествует; если же он исследует единичное (discretionem), возможно, не будет явным то, что единично (quod discernat).

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Как соотносятся между собой универсалии и единичные вещи?
2. Как, согласно автору, необходимо понимать «относительные высказывания»?
3. В чем заключается различие между способом мышления и способом существования?
4. Какое определение универсалий дается в тексте?

**Оккам Уильям** (ок. 1285 г., Оккам, графство Суррей, Англия – 1347 г., Мюнхен, Германия) – английский философ, францисканский монах из Оккама, маленькой деревни в графстве Суррей в Южной Англии. Странник номинализма, считается одним из отцов современной эпистемологии и современной философии в целом, а также одним из величайших логиков всех времен.

Обращение к сочинениям одного из самых значительных представителей схоластики XIV в. У. Оккама позволит читателю не только получить представление об основных положениях средневекового номинализма, но и приобщиться к осмыслению фундаментальной онтологической и гносеологической проблематики. Анализируя особенности «интуитивного» и «абстрактного» познания, У. Оккам выявляет важнейшие моменты, характеризующие фундаментальную онтологическую проблему соотношения существования и познания единичных (конкретных) объектов. Соответственно, знакомство с позицией и аргументацией средневекового мыслителя представляется исключительно значимым с точки зрения освоения таких онтологических категорий, как «существование», «вещь», «единичное», «общее».

## ОККАМ У. ДИСПУТЫ<sup>9</sup>

**Вопрос. Является ли единичное тем, что известно нашему интеллекту первым по происхождению?**

Нет. Общее есть первый и собственный (proper) объект интеллекта. Поэтому именно общее известно первым по первичности происхождения.

Против. Объект чувства и интеллекта во всех отношениях один и тот же. Но единичное является первым объектом чувств по первичности происхождения, обсуждаемой здесь. Поэтому и т. д.

Во-первых, следует выяснить смысл вопроса, и потом я отвечу на него.

Первая часть

1. Что касается первой части, необходимо сказать, что термин «единичное» берется здесь не как все то, что единично по числу, потому что в этом смысле всякая сущность единична. Вернее, [единичное] берется как то, что единично по числу, но при этом не есть общий для многих знак, естественный или установленный по соглашению (или для удовольствия). В этом смысле написанное выражение, понятие и значащее высказанное слово не являются единичными. Напротив, только та вещь, что не является общим знаком, есть единичное.

Во-вторых, необходимо сказать, что этот вопрос понимается не как вопрос о всяком познании единичного. Ибо всякое познание общего есть познание единичного. И ничто, кроме единичного и единичных вещей, не постигается через такое познание, даже несмотря на то, что это общее познание. Вернее, этот вопрос понимается как вопрос о собственном и простом познании единичного.

Вторая часть

Тезис 1

Что касается второй части, то, допустив, что данный вопрос есть вопрос о познании собственно единичного, я утверждаю, во-первых, что именно единичное, взятое в указанном выше смысле, есть то, что известно в первую очередь посредством познания, относящегося к единичному, и простого.

Это доказывается исходя из того, что первой посредством познания такого типа понимается сущность, находящаяся вне души и не являющаяся знаком. Но каждая вещь вне души единична. Поэтому и т. д. Далее, объект [познания] предшествует собственному и первичному по происхождению акту [познания объекта].

<sup>9</sup> Извлечение из кн.: Оккам У. Диспуты 1–4 // Антология средневековой мысли. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2002. Т. 2. С. 324–340.

Но ничто не предшествует такому акту, за исключением единичного. Поэтому и т. д.

#### Тезис 2

Во-вторых, я утверждаю, что простое познание собственно единичного, первичное по происхождению, есть интуитивное познание. Теперь очевидно, что познание такого типа первично, потому что абстрактное познание единичного предполагает интуитивное познание в отношении к этому же объекту, но не наоборот. Кроме того, очевидно, что интуитивное познание есть [познание] собственно единичного, потому что оно причиняется (caused) непосредственно единичной вещью (или по природе предназначено причиняться ею), однако никакой другой единичной вещью, даже вещью того же самого вида (species), оно по природе причиняться не предназначено.

#### Тезис 3

В-третьих, я утверждаю, что первичное (по первичности происхождения) простое абстрактное познание не есть познание собственно единичного, но есть иногда, и даже всегда, общее познание.

Первое очевидно исходя из того, что когда нет специфического познания единичного, тогда нет и простого и собственного познания чего-либо единичного. Но иногда такое познание возможно, как очевидно в случае, когда нечто приближается ко мне издалека, так что единичная вещь причиняет ощущение, посредством которого я в состоянии всего лишь судить, что видимая вещь есть некоторое существо. Ясно, что в этом случае абстрактное познание, возникающее у меня первым в силу первичности происхождения, есть познание существа, а не чего-либо более специфического; следовательно, оно не является ни специфическим понятием, ни собственным понятием единичной вещи.

Второе допущение очевидно, потому что никакое простое абстрактное познание не является большим подобием одной единичной вещи, нежели другой, подобной первой; также не причиняется оно и по природе не предназначено причиняться [только одной] вещью. Поэтому никакое такое [абстрактное] познание не является познанием собственно единичной вещи; вернее, каждое такое познание есть общее.

#### Проблема 1

Но здесь возникают некоторые проблемы. Первая состоит в том, что не кажется, что интуитивное познание есть собственно познание, потому что всякое имеющееся интуитивное познание есть в равной степени подобие одной единичной вещи и другой в точности схожей [с ней] вещи, и оно равным образом представляет обе – одну и вторую. Поэтому не кажется, что оно есть более познание одной, чем познание другой.

## Проблема 2

Вторая проблема состоит в том, что если первое абстрактное познание есть иногда познание и понятие о существе, как ты утверждал в случае с приближением чего-либо издалека, то первое интуитивное познание в этой ситуации также будет общим познанием существа. Потому что невозможно, чтобы имелось более одного простого собственного понятия одной и той же вещи. Однако, в отношении приближающегося ко мне издалека, я могу иметь одно созерцание, посредством которого я лишь сужу, что это есть [некоторое] существо, или другое созерцание, на основании которого я сужу, что это есть [некоторое] животное, или третье созерцание, на основании которого я сужу, что это есть [некоторый] человек, или четвертое созерцание, на основании которого я сужу, что это есть Сократ. Но эти созерцания не есть [созерцания] разных вещей. Поэтому они не могут все быть собственными познаниями созерцаемой единичной вещи.

## Проблема 3

Третья проблема состоит в том, что кажется, что первое абстрактное познание есть собственно познание, особенно когда объект находится достаточно близко. Потому что на основании первого абстрактного познания я могу причинить в памяти ту же ранее виденную вещь. Но это было бы невозможно, если бы я не имел абстрактного познания, относящегося собственно к этой вещи.

## Проблема 4

Четвертая проблема состоит в том, что исходя из вышесказанного кажется, что понятие о каком-либо роде, например понятие «животное», может быть [получено] посредством абстракции от [понятия] [всего] одного единичного. Это очевидно в случае с приближающимся ко мне издалека, когда у меня имеется созерцание, посредством которого я сужу, что созерцаемая вещь есть некоторое животное.

## Ответ на проблему 1

На первую из этих проблем я отвечаю, что интуитивное познание есть собственно познание единичной вещи не из-за большего подобия одной вещи, чем другой, но из-за того, что оно по природе причиняется первой вещью, а не второй, и не может причиняться второй вещью. Ты можешь возразить, что интуитивное познание может быть причинено одним [действующим] Богом. Это верно, но такое созерцание всегда по природе предназначено причиняться именно одним сотворенным объектом, а не другим; и если оно причиняется естественным образом, то причиняется одним, а не другим, и оно не может [естественным образом] причиняться другим. Отсюда интуитивное познание, а не первое абстрактное познание скорее называется собственно познанием единичной

вещи не столько из-за подобия, но исключительно вследствие причинности. И никакого другого основания нельзя указать.

Ответ на проблему 2

На вторую проблему я отвечаю, что иногда обсуждаемые здесь созерцания относятся к одному виду и отличаются лишь большим или меньшим совершенством в рамках одного вида. Например, если некто видит что-то составленное из частей одного и того же типа, в котором различимо зрением не более одного привходящего признака, то по мере приближения к этому созерцаемому объекту (к примеру, белой вещи) его созерцание усиливается и делается яснее. И соответственно [по мере приближения] могут причиняться различные суждения, например, что созерцаемая вещь есть существо, или тело, или цвет, или белизна и т. д.

Но ты можешь возразить, что вещи, не могущие причинять следствия (effects) одного и того же вида, относятся к разным видам. Но ясное созерцание и неясное созерцание именно таковы. Следовательно, и т. д.

Ответ: [По поводу этого] я утверждаю, что только причины, которые разнятся друг от друга по виду, не могут причинять следствия от одного и того же вида, независимо от того, насколько они увеличиваются и усиливаются. Но если это [неясное] созерцание увеличивается и усиливается, то оно способно причинять любое созерцание, которое может причинять ясное созерцание. Следовательно, эти два созерцания относятся к одному виду.

Иногда, однако, ясное созерцание и неясное созерцание относятся к разным видам, когда созерцаются разные объекты, — например, когда кажется, что щит меняет цвет по мере того, как приближаешься или удаляешься. Однако эти созерцания есть [созерцания] не одного и того же объекта, но разных объектов.

Ответ на проблему 3

На третью проблему я отвечаю что, когда я вижу нечто, я обладаю собственно абстрактным познанием [этого]. Но это познание не будет простым; вернее, оно будет состоять из простых познаний. И именно это составное познание есть основа памяти. Ведь я вспоминаю Сократа, потому что я видел его таким-то и таким-то по фигуре, цвету, высоте и ширине и находящегося в таком-то и таком-то месте; и именно посредством этого составного понятия я вспоминаю, что видел Сократа. Но если ты отставишь все простые понятия, кроме одного, то посредством этого простого понятия ты будешь вспоминать Сократа не более, чем другого человека, чрезвычайно похожего на него: «Я действительно могу вспомнить, что видел этого человека, но был ли это Сократ или Платон, не знаю». И поэтому простое абстрактное познание не есть собственное [познание] единичной вещи, тогда как составное абстрактное

познание действительно может быть собственным [познанием единичной вещи].

Ответ на проблему 4

На четвертую проблему я отвечаю, что понятие рода никогда не получается из абстракции от [понятия] [только лишь] одного единичного. И относительно довода о приближающемся издалека я отвечаю, что я сужу, что нечто есть животное, потому что уже обладаю понятием «животное», и это понятие есть род. И именно посредством этого понятия влечет меня к познанию воспоминания. Отсюда если бы я не обладал прежде понятием рода «животное», то я мог бы только судить, что эта наблюдаемая вещь есть существо.

Возможно, ты спросишь: какое абстрактное познание есть первое познание, получаемое через посредство интуитивного познания? Я отвечу, что иногда только понятие «существо», иногда понятие рода, иногда понятие предельного вида – в зависимости от того, находится объект на большем или меньшем расстоянии. Но понятие «существо» получаемо всегда, потому что когда объект достаточно близок, то понятие вида и понятие «существо» причиняются единичной вещью, [находящейся] вне души одновременно.

Ответ на основной довод

На основной вопрос я отвечаю, что общее есть первый объект в смысле первичности отождествления, но не в смысле первичности происхождения.

**Вопрос. Знает ли наш интеллект чувственные вещи в этой жизни интуитивно?**

Нет: Чувственного созерцания вместе с рациональным познанием достаточно для знания чувственных вещей. Поэтому интуитивное созерцание избыточно.

Против. Интеллект способен на любую степень совершенства, на которую способны чувства. Поэтому и т. д.

Ответ на вопрос

На этот довод я даю ответ, что да. Ведь интеллект обладает очевидным познанием первого случайного предложения о чувственных вещах. Поэтому он обладает несоставным познанием, достаточным, чтобы причинить это составное познание с очевидностью. Но абстрактного познания чувственных вещей для этого недостаточно. Поэтому и т. д.

Ответ на семь доводов в пользу противоположной позиции

Ответ на довод 1

На первый довод в пользу противоположной позиции я отвечаю, что если считать, что чувствующая душа и интеллектуальная душа есть одна и та же форма [души], то вместо того чтобы утверждать, что чувственное созерцание воспринимается в интеллектуальной душе, следует утверждать, что оно воспринимается в теле

или некой силой, находящейся в теле и происходящей из души. Ведь если бы это [созерцание] воспринималось в интеллектуальной душе, тогда некая обособленная душа, по крайней мере властью Бога, была бы способна самостоятельно обладать каждым из ощущений [доставляемым] пятью чувствами, что не представляется истинным. Ведь если бы это было истинно, то ангелу всегда недоставало бы некоторого естественного совершенства, ибо представляется, что ангел также мог бы естественным образом обладать такими формами. Ведь телесные вещи были бы единственными действующими причинами этих форм.

С другой стороны, если интеллектуальная и чувствующая душа есть различные формы [души], (в чем я убежден) то я отвечаю, что чувственного созерцания недостаточно, чтобы согласиться со случайным предложением [о существовании чувственной вещи], несмотря на то что чувственного созерцания достаточно, чтобы причинить акт чувственного стремления. (Эти два случая непохожи, так как во втором случае одна и та же форма оказывается подлежащим (subject) как ощущения, так и акта стремления к чувственному ощущению.)

Ты можешь возразить, что интеллектуальная и чувствующая душа не отдалены друг от друга по [место] положению. Но это не так, потому что вещь видящая и соглашающаяся должна быть одна и та же по числу.

На довод о понимании в голове или в ногах я дал свой ответ выше.

Ответ на довод 2

По поводу следующего довода я отвечаю, что различие между чувственным и интеллектуальным созерцанием известно нам частично посредством интеллекта и частично посредством опыта: опытом, потому что маленький ребенок видит чувственно, а не интеллектом; но также [известно нам частично] посредством интеллекта, потому что интеллектуальное созерцание может иметь обособленная душа, но не чувствующая.

Ответ на довод 3

По поводу следующего довода я отвечаю, что обособленный интеллект обладает [интуитивным интеллектуальным] созерцанием, так как в противном случае обособленная душа была бы не способна обладать знанием о чувственных вещах. Аналогичным образом ангел может обладать этим же типом познания и, следовательно, обособленная душа тоже.

На первое обоснование я отвечаю, что обособленная душа может естественным образом видеть тайны сердец, так же как и составные и несоставные познания в интеллекте ангела.

По поводу цитаты из Писания, я утверждаю, что эта цитата буквальная и в ней идет речь о естественной власти, отрешенной от ее акта.



Ответ на довод 4

По поводу следующего довода я отвечаю, что [ангел] нуждается в речи и свете (illumination) по двум причинам. Первая состоит в том, что может статься, что ему не дозволено понимать естественным образом те вещи, которые он [в противном случае] был бы способен понимать естественным образом. Вторая состоит в том, что одному ангелу открываются многие вещи, не открывающиеся другому или обособленной душе, как было объяснено выше в отношении речи ангела.

Ответ на довод 5

По поводу следующего довода я отвечаю, что нельзя естественным путем приобрести созерцание Бога и блаженство, потому что это созерцание не может быть причинено никем, кроме одного Бога. Далее, не следует: «Он может видеть менее видимое, следовательно, он может видеть более видимое», подобно как не следует: «Мой интеллект может видеть некую менее видимую белизну, следовательно, он может видеть более видимого ангела». И это потому, что созерцание ангела не может быть причинено во мне естественным образом. Таким образом это обстоит в обсуждаемом здесь случае.

Ответ на довод 6

По поводу следующего довода я отвечаю, что чувственное созерцание есть частичная причина интеллектуального созерцания. Но без посредства интеллектуального созерцания оно не является частичной причиной акта согласия, так как составное познание предполагает несоставное познание в одном и том же подлежащем (subject). Точно так же как если нет предшествующего [воле] познания в интеллекте, воля не может [перейти] в действие, несмотря на количество интуитивных познаний, имеющих в чувствах.

Ответ на довод 7

По поводу следующего довода я допускаю, что чувственное созерцание существует в чувственном стремлении подчиненным образом, так как чувства и чувственное стремление есть одна и та же вещь. И поэтому все, что существует как подлежащее (subjectively) в одном, также существует как подлежащее (subjectively) и в другом.

Ответ на основной довод

По поводу основного вопроса я отвечаю, что [одного] чувственного созерцания недостаточно; требуется и интеллектуальное созерцание и т. д.

**Вопрос. Различаются ли интуитивное и абстрактное познание?**

Нет: Не следует полагать многое без необходимости. Ибо познание, в своей субстанции [познаваемой вещи] одно и то же,

можно назвать интуитивным, если эта вещь присутствует, потому что «интуитивное» [познание] коннотирует на присутствие вещи, и абстрактным, если вещь отсутствует.

Против. Интеллект может знать случайное предложение с очевидностью, например, «Эта белизна существует». Но [интеллект] знает его не посредством абстрактного познания, потому что такое познание абстрагируется от существования [познаваемой вещи]. Следовательно, [интеллект] знает [случайное предложение] посредством интуитивного познания. Следовательно, они [интуитивное и абстрактное познание] действительно различны.

Ответ на вопрос

я Несомненным является [утвердительный] ответ на этот вопрос, и он может быть доказан из обособленности этих актов [интуитивного и абстрактного познания]. Однако вопрос состоит в том, каким образом они действительно различаются. В данный момент я утверждаю, что они различаются двояко. Первый способ – исходя из того, что согласие с первичным случайным предложением [выносятся] именно посредством интуитивного, а не посредством абстрактного познания. Второй способ – исходя из того, что посредством интуитивного познания я заключаю не только о том, что вещь существует, когда она существует, но также и том, что она не существует, когда она не существует; посредством абстрактного познания я не заключаю ни в одном из этих случаев.

Второе очевидно. Первое я доказываю исходя из того, что хотя одно и то же познание не может быть целокупной (total) причиной обоих [суждений] об одном и том же субъекте, первого [то есть что вещь существует] и противоположного [то есть что вещь не существует], вместе с тем одно и то же познание вполне может быть частичной причиной первого суждения, когда вещь существует, и подобным же образом частичной причиной противоположного суждения, когда вещь не существует. Именно так и обстоит дело в обсуждаемом вопросе.

Далее, именно с помощью одного и того же познания Бог видит, что вещь существует, когда она существует, и что она не существует, когда она не существует. Поэтому в обсуждаемом вопросе это может быть таким образом и без противоречия.

Первое возражение

Но против этого. Но если бы данное положение было принято, то следовало бы, что Бог не может причинить в нас акт познания, посредством которого некоторая отсутствующая вещь являлась бы нам как присутствующая, что ложно, потому что это не влечет противоречия. Данное допущение доказывается исходя из того, что обсуждаемое здесь познание не есть интуитивное для тебя, потому что то, что вещь существует, когда она и в самом деле существует,

и что вещь не существует, когда она не существует, обнаруживается (apparent) посредством интуитивного познания. Но обсуждаемое здесь познание не есть также и познание абстрактное, так как то, что вещь присутствует, посредством абстрактного познания не обнаруживается.

#### Второе возражение

Далее, что бы в дальнейшем ни постулировалось, покуда субстанция [акта] остается неизменной, принадлежащее некоторому акту в соответствии с субстанцией этого акта может по-прежнему принадлежать ему. Но божественной властью субстанция некоторого акта созерцания может остаться неизменной, даже когда вещь не существует. Поэтому этот акт вполне может быть, по крайней мере, частичной причиной того согласия [с первым случайным предложением], которое было причинено им ранее, когда вещь существовала, и, следовательно, это причиненное [согласие] может по-прежнему принадлежать ему.

#### Третье возражение

Далее, если бы данное положение было принято, то следовало бы, что акт созерцания может существовать, даже если посредством этого акта не обнаруживается, существует ли вещь, или она не существует. Допущение доказывается при помощи следующего общего основания. Если каждая из нескольких вещей принадлежит некоторому существу случайно, то, поскольку в этом нет противоречия, Бог способен [вое] произвести это существо в отсутствие всех этих вместе взятых вещей. Ибо это есть лучший способ доказательства того, что материя может существовать в отсутствие всех форм. Но благодаря акту созерцания можно (а) иногда знать, что некоторая вещь существует; и (б) иногда знать, что некоторая вещь не существует. Поэтому в том, что ни одна из этих особенностей (features) не принадлежит акту созерцания, никакого противоречия нет.

#### Четвертое возражение

Далее, если бы данное положение было принято, то следовало бы, что Бог был бы неспособен [вое] произвести очевидное согласие со случайным предложением: «Эта белизна существует», когда белизна не существует. Ибо [в этом случае] акт созерцания белизны причиняет очевидное согласие с предложением: «Эта белизна не существует», и не кажется, что интеллект согласится одновременно с противными [друг другу] предложениями.

#### Ответ на возражение 1

По поводу первого [из возражений] я говорю, что Бог не может причинить в нас акт познания, посредством которого некоторая отсутствующая вещь с очевидностью являлась бы нам как присутствующая, ибо это [положение] содержит противоречие,

потому что такое очевидное познание подразумевает, что вещи есть в действительности таковы, как о них утверждается в предложении, с которым соглашаются. Следовательно, необходимо, чтобы данная вещь присутствовала, потому что очевидное познание предложения: «Данная вещь существует» подразумевает, что данная вещь присутствует. И теперь ты полагаешь, что данная [вещь] отсутствует. И значит, из этого предположения и из очевидного познания [данной вещи] вместе следует явное противоречие, а именно, что данная вещь присутствует и [одновременно] не присутствует. Таким образом, Бог не может причинить очевидное познание такого типа.

Тем не менее Бог может причинить акт веры, посредством которого я верю в присутствие некоторой вещи, что [на самом деле] отсутствует. И я утверждаю, что такая вера-познание будет абстрактным, а не интуитивным. И посредством такого акта веры некоторая вещь может явиться как присутствующая, когда она отсутствует; но посредством очевидного акта этого случиться не может.

Ответ на возражение 2

По поводу следующего из возражений я допускаю, что, если божественной властью созерцание некоторой вещи остается, когда она не существует, это созерцание вполне может быть частичной причиной такого согласия [с существованием вещи], покуда [с существованием вещи] согласны все другие причины [существования вещи]. Вместе с тем [причиненное божественной властью созерцание некоторой вещи] не может быть целокупной (total) или частичной причиной такого согласия в отсутствие этих других причин. И значит, это очевидное согласие невозможно причинить естественным образом без существования самой вещи, потому что существование этой вещи есть частичная причина обсуждаемого здесь очевидного согласия.

Ответ на возражение 3

По поводу следующего из возражений я признаю и основание, и вывод, и всю цепь доводов целиком, так как нет противоречия в том, что существует созерцание некоторой вещи, и посредством этого созерцания мне, однако, не следует заключать как о том, что эта вещь существует, так и о том, что она не существует. Ибо Бог может [воспроизвести акт созерцания в отсутствие такого согласия [с существованием вещи]]. Но естественным образом этого случиться не может.

Ответ на возражение 4

По поводу последнего [из возражений] я говорю, что Бог не может [воспроизвести очевидного согласия со следующим случайным предложением: «Эта белизна существует», когда эта белизна не существует, потому что очевидное согласие сообщает, что

в действительности она существует так, как об этом сообщается в предложении, с которым имеется согласие. Ведь в предложении: «Эта белизна существует» сообщается, что данная белизна существует, и в результате если согласие очевидно, то эта белизна существует; но согласно предположению, эта белизна не существует. И значит, данное предположение, взятое вместе с этим очевидным познанием, влечет противоречие, а именно, что белизна существует и не существует. Вместе с тем я допускаю, что, когда эта белизна не существует, по отношению к случайному предложению: «Эта белизна существует» Бог может [вое] произвести согласие того же вида, что и данное очевидное согласие. Но это [последнее] согласие не является очевидным, потому что в действительности вещи не таковы, как о них сообщается в предложении, с которым имеется согласие.

Ты можешь возразить, что Бог может [воспроизвести согласие с обсуждаемым здесь случайным [предложением] посредством существования вещи как посредством вторичной причины. Поэтому лишь он один способен это сделать.

Я отвечаю, что здесь имеет место ошибка фигуры речи, такая же как имеется [в высказывании]: «Бог посредством сотворенной [им] воли может [воспроизвести добродетельный акт, поэтому лишь он один может [воспроизвести такой акт]». Здесь [ошибка] вследствие коннотаций, различных в одном и в другом случаях.

Ответ на основной довод

На основной довод я отвечаю, что имеется необходимость в полагании различия между этими познаниями.

**Вопрос. Может ли быть интуитивное познание несуществующего объекта?**

Нет: В том, что имелось бы созерцание и ничего не созерцалось бы, имеется противоречие. Поэтому в том, что имелось бы созерцание, а созерцаемого объекта не существовало бы, имеется противоречие.

Против. Созерцание есть абсолютное качество, отличное от своего объекта. Поэтому оно может быть создано, [чтобы] существовать непротиворечиво в отсутствие своего объекта [созерцания].

Ответ на вопрос

Тезис 1

В этом вопросе я полагаю два тезиса. Первый состоит в том, что властью Бога может быть интуитивное познание несуществующего объекта. Я доказываю это, во-первых, посредством догмата веры: «Я верю в Бога Отца всемогущего». Это я понимаю таким образом, что все, не содержащее явного противоречия, должно быть написано божественной властью. Но в том, чтобы Бог был причиной этого, не содержится противоречия. Поэтому и т. д.

Далее, в предыдущей части мы установили следующее хорошо известное предложение [некоторых] теологов: «Все, что Бог создает через посредство вторичных причин, Он может создать и сохранить непосредственно и в отсутствие таких причин». На основании этого предложения я рассуждаю следующим образом. Каждое действие, которое Бог способен произвести через посредство вторичной причины, Он способен произвести непосредственно сам. Но Он способен производить интуитивное познание телесной вещи через посредство [телесного] объекта. Поэтому Он способен производить это познание непосредственно сам.

Далее, каждая независимая (*absolute*) вещь, отличная от другой независимой (*absolute*) вещи местом и подлежащим (*subject*), может божественной властью существовать, тогда как другая независимая (*absolute*) вещь уничтожена. Но созерцание звезды на небесах – чувственное созерцание и вместе с тем интеллектуальное созерцание – этого типа. Поэтому и т. д.

Ты можешь возразить, что, согласно этому доводу, следовало бы, что Бога можно [лице]зреть интуитивно и в райском блаженстве, даже если не является несомненным его актуальное присутствие в форме объекта, который сам актуально присутствует перед интеллектом, что ложно и ошибочно.

Я отвечаю, что здесь нет никакой связи, потому что один считает, что поскольку Бог может причинить такое созерцание в отсутствие сотворенного объекта, от которого созерцание зависит всего лишь как от вторичной причины, постольку следует, что Бога можно [лице]зреть, даже если не является несомненным его актуальное присутствие в форме объекта, который сам актуально присутствует перед интеллектом, объекта, от которого это созерцание зависит как от первичной причины. Ибо несмотря на то, что, согласно некоторым докторам, Бог способен производить собственные (*proper*) действия (*effects*) из вторичных причин в отсутствие этих вторичных причин, он все же способен производить любые действия (*effects*) в отсутствие первичных причин. Отсюда невозможно, чтобы Бог причинил созерцание самого себя в интеллекте вне несомненности своего актуального присутствия точно так же, как невозможно, чтобы цвет действительно (*effectively*) причинил бы созерцание себя в глазу, если только он не присутствует актуально.

## Тезис 2

Второй тезис состоит в том, что интуитивное познание не может быть причинено или сохранено естественным образом, если объект его не существует. Причина этого в том, что действительный результат (*effect*) не может быть сохранен в бытии или создан из небытия в бытие вещью, которая есть ничто, и, следовательно,

существование такого результата (effect) требует, естественно говоря, как производящей причины, так и сохраняющей причины.

Ты можешь возразить, что, если некто видит солнце и впоследствии попадает в темное место, ему кажется, что он видит солнце на прежнем месте и прежних размеров. Поэтому созерцание солнца остается, даже когда солнце отсутствует, и по той же причине это созерцание осталось бы, даже если солнце не существовало бы.

Я отвечаю, что остается не созерцание солнца; что остается взамен, так это определенное качество, а именно свет, запечатленный в глазу, и именно это качество и созерцается. И если интеллект образует такое предложение: «Свет виден в том же месте, и т. д.» и соглашается с ним, то вследствие этого запечатленного качества, которое он видит, его вводят в заблуждение.

Ответ на основной довод

На основной довод я отвечаю так: в том, чтобы было созерцание, однако созерцаемая вещь не существовала бы и неспособна была бы актуально существовать, имеется противоречие. Так, то, что химеру можно видеть интуитивно, есть противоречие. Однако нет противоречия в том, что созерцаемое не должно быть ничем актуальным вне своей причины, пока оно способно существовать актуально или когда-либо существовало в действительности. И именно так обстоит дело в этом обсуждении. Отсюда от века Бог созерцал все вещи, которые могли быть (able) сотворены, однако тогда они были ничем.

**Вопрос. Можно ли одно и то же по числу заключение [доказательства с очевидностью знать посредством доказательства и [посредством] опыта?**

Нет: Некто, сначала увидев вещь и впоследствии не видя ее, образует [в душе] простые абстрактные понятия разных типов; поэтому заключения [доказательства], составленные из этих понятий, будут разных типов, [поскольку] одно из заключений [доказательства] известно посредством доказательства, а другое – посредством опыта. Этот вывод очевиден сам по себе. Антецедент доказывається исходя из того, что, если бы это было не так, земной странник и блаженный на небесах образовали бы [в душе] одинаково очевидные предложения о Боге, потому что эти предложения были бы составлены из понятий одного и того же типа, что ложно.

Далее, необходимое не [становится] известным посредством случайного. Но заключение доказательства необходимо, а предложение, известное напрямую посредством опыта, есть случайное. Поэтому и т. д.

Против. Заключение: «Всякий огонь дает тепло» может быть известно из опыта; и то же по числу заключение может быть

известно посредством доказательства с термином «тепло» в качестве среднего. Поэтому и т. д.

Ответ на основной вопрос

На этот вопрос я отвечаю кратко, что одно и то же заключение – не только по виду [вещей], но и по числу – может быть известно с очевидностью и посредством доказательства, и посредством опыта, и на основании по числу одних и тех же [как для опыта, так и для доказательства] сведений.

Я доказываю это исходя из того, что: а) посредством опыта становятся доступными относящиеся к некоторому заключению [доказательства] подлинны сведения, и эти сведения есть не что иное, как очевидное знание, что индуктивно очевидно; б) и что посредством доказательства становится доступным очевидное знание того же самого заключения [что известно посредством опыта].

Далее, доказательство *quia*, основанное на природе вещей, и доказательство *propter quid*, основанное на некоторой одной вещи, в отношении одного и того же заключения способны причинить научное знание [соответственно] одного и того же вида [вещей]. Поэтому доказательство и опыт могут стать причиной знания заключения одного вида. Следовательно, доказательство и опыт могут делать это одним и тем же путем.

Далее, основание [доказательства] отличается от заключения [доказательства] тем, что основание [доказательства] может быть известно лишь посредством своих терминов или посредством опыта без доказательства, тогда как то же заключение может быть с очевидностью известно вследствие обоих – опыта и доказательства.

Далее, причины, относящиеся к различным видам [вещей], могут иметь следствие (*effect*) одного и того же вида [вещей], как ясно из вышесказанного. Поэтому так это и обстоит в обсуждаемом здесь случае.

Возражение 1

Но против этого: Одно и то же предложение не есть одновременно более очевидное и менее очевидное. Но предложение, образованное через средство созерцания, составляется из познаний, которые более очевидны, чем те, что составляют предложение, образованное лишь через средство доказательства. Ибо тот, кто созерцает вещь, соглашается с большей очевидностью, чем тот, кто обладает лишь доказательством без опыта. Поэтому и т. д.

Возражение 2

Далее, если привычки, причиненные доказательством и опытом в отношении к данному заключению, есть одного и того же вида, тогда окажется, что нет способа доказать различие в виде между актами веры, мнения и знания с очевидностью. Ибо,



согласно тебе, заключение одного и того же и посылки с одной стороны и с другой стороны способны причинить акт одного и того же вида. Поэтому и т. д.

#### Возражение 3

Далее, знающий заключение с очевидностью посредством доказательства без опыта независимо от того, насколько глубоко его согласие [с этим предложением], никогда не будет согласен с той же очевидностью, что и обладающий как доказательством, так и опытом. Ибо если бы это было не так, тогда посредством повторения доказательства согласие усиливалось бы, [покуда не стало бы] таким же очевидным, как согласие, причиненное опытом, что ложно. Поэтому эти [два примера] очевидного знания отличны по виду в силу следующего принципа: вещи, не могущие производить следствия (effects) одного и того же типа, сами не есть одного и того же типа.

#### Возражение 4

Далее, если [то, что ты утверждаешь, было бы] так, тогда одно и то же заключение существовало бы в силлогизме, составленном из истинных посылок, и в силлогизме, составленном из ложных посылок, и в таком случае ложные посылки причинили бы согласие того же типа, что причинили бы истинные посылки. Следовательно, софистический силлогизм, силлогизм, происходящий из ложного описания, и доказывающий силлогизм причинят один и тот же вид очевидного знания.

#### Возражение 5

Далее, одно и то же по числу заключение, например, «Акт порождает причину», может, согласно тебе, быть обосновано философски посредством спекулятивных посылок и морально посредством практических посылок. Поэтому если согласие одно и то же, тогда одно и то же познание будет одновременно спекулятивное и практическое, что кажется абсурдом.

#### Ответ на возражение 1

На первое из этих возражений я отвечаю, что одно и то же предложение не может быть более или менее очевидным одновременно для одного и того же человека [person]. Однако одно и то же предложение в одно и то же время не может быть более очевидным для одного человека и менее очевидным для другого. Подобным же образом одно и то же предложение может быть менее очевидным для данного человека в одно время и более очевидным для этого же человека в другое время. На пример, предложенный [в возражении], я отвечаю, что если некто знает данное заключение в одно время посредством одного только доказательства и знает то же заключение в другое время посредством доказательства и опыта вместе, тогда для такого человека это

заключение вначале менее очевидно и впоследствии будет более очевидным.

Ответ на возражение 2

Что касается второго возражения, я отрицаю консеквенцию. Ибо акт мнения [о] заключения и акт знания того же заключения с очевидностью формально несовместны, потому что один акт очевиден, а другой неочевиден и пробный (*tentative*); и неверно, что оба акта способны существовать вместе в одном интеллекте. Следовательно, они различного вида, как если бы кто-либо обосновывал, что акт любви к человеку и акт ненависти к этому же человеку различного вида, исходя из того, что они формально несовместны.

На обоснование я отвечаю, что не все посылки могут причинять познание одного и того же вида в отношении заключения; скорее некоторые могут и некоторые нет. Ибо несомненно, что посылки софистического силлогизма и посылки силлогизма, происходящего из ложного описания, не причиняют познаний одного и того же вида в отношении одного и того же заключения. Подобным образом посылки силлогизмов веры (*creditive*), мнения (*opinionative*) и доказывающего (*demonstrative*) с одним и тем же заключением не причиняют акты согласия одного и того же типа, но, напротив, причиняют противоположные акты согласия, потому что вера, мнение и очевидное знание противоположны друг другу. Поэтому я утверждаю, что некоторые причины разных типов могут иногда причинять следствие одного вида; однако не все причины разных типов могут это делать. И не стоит искать объяснения иного, чем такова природа вещей.

Но по-прежнему остается вопрос, как обосновывается различие в виде между вышеупомянутыми актами.

Я отвечаю, что [это различие] обосновывается посредством несовместности актов очевидного знания, мнения и веры в отношении к одному и тому же заключению.

Ответ на возражение 3

На следующее возражение я отвечаю, что, если бы этот довод подтверждал заключение, он также бы обосновывал, что тепло, причиненное солнцем и огнем, и тепло, причиненное двумя огнями, не одного и того же вида, потому что неважно, насколько бы ни увеличилась сила солнца, оно само по себе не может причинить тепло, такое же совершенное, какое оно может причинить вместе с другим огнем. И следовательно, согласно этому аргументу, два [примера] тепла были бы разного вида, что ложно.

Итак, я утверждаю, что подобно тому как сила солнца может усиливаться до такой степени, что может стать причиной тепла, такого же совершенного, какое может вызвать огонь сам по себе без солнца (несмотря на то что вместе с солнцем он может вызвать

еще более совершенное тепло), так же и согласие посредством доказательства может быть усилено [по глубине] до такой степени, особенно если бы оно могло бы быть усилено до бесконечности, что это согласие, настолько очевидное и совершенное, как то согласие, что причиняет опыт сам по себе без доказательства (несмотря на то что оно никогда не может посредством доказательства быть усилено до такой степени, чтобы причинить без опыта согласие, настолько совершенное и очевидное само по себе, какое оно может причинить вместе с опытом). И именно в этом смысле следует понимать принцип: «Вещи, не могущие производить следствия (effects) одного и того же типа, сами не есть одного и того же типа», и ни в каком другом смысле.

Ответ на возражение 4

На последнее из возражений я отвечаю, что одно и то же предложение может быть заключением в силлогизме, составленном из истинных посылок, и в силлогизме, составленном из ложных посылок. Но вывод, [сделанный] помимо этого, а именно, что поэтому такие посылки могут причинить познание одного и того же вида, несостоятельный. Ибо я не отстаивал общее предложение, а именно, что все посылки причиняют согласие одного вида. Скорее я отстаивал частное предложение, а именно, что некоторые посылки, и т. д. Итак, я утверждаю, что ложные посылки не предназначены причинять согласие того же вида, что предназначены причинять истинные посылки. Ибо ложные посылки причиняют мнение, тогда как истинные очевидные посылки причиняют очевидный акт. С другой стороны, если в посылки верят, тогда они могут вызвать акт веры.

Ответ на основные доводы

На первый основной довод я отвечаю, что некто, сначала увидевший вещь, а впоследствии не видящий ее, может образовать два предложения, составленные из абстрактных познаний, как сделал Павел после явления ему [Христа]. И одно предложение составлено из познаний, причиняющих очевидное согласие, а другое предложение нет, оно напротив, будет неочевидным, подобно тому предложению, что Павел имел о Боге до явления, [то есть] предложение, в которое просто верил. И прежде он имел некоторое другое предложение, очевидное для него посредством доказательства перед явлением, и что одно и то же по виду и числу предложение было более очевидно для него после явления вследствие созерцания Бога.

На второй довод я отвечаю, что необходимое не [становится] известным посредством случайного силлогистически, как через посылку [о случайном]. Однако очевидное познание чего-либо случайного и в самом деле способно быть частичной действующей

причиной, производящей очевидное согласие в отношении к чему-нибудь необходимому. И так и обстоит дело в данном обсуждении.

**Вопрос. Различны ли действительно акты схватывания и суждения?**

Нет: В существовании доказательства в душе без знания душой заключения имеется противоречие. Но доказательство может существовать в душе только вместе с составом предложений доказательства. Поэтому знание [их] есть часть доказательства. Но оно не является ни основанием [доказательства], ни одним из терминов [доказательства]. Поэтому оно есть заключение.

Против. [Обсуждаемые акты] можно разделить, поэтому они отличны друг от друга. Антецедент очевиден исходя из того, что бывают неопределенные предложения, с которыми разум сначала ни соглашается, ни расходится, но позже соглашается вследствие некоторого среднего термина [силлогизма].

Я отвечаю, положив, во-первых, два различения и, во-вторых, дав ответ на вопрос.

Первая часть

Различение 1

Относительно первого я утверждаю, что согласие бывает двух типов: первый, с помощью которого разум соглашается, что то, что нечто существует, имеет место [на самом деле], или что нечто есть благое или белое, имеет место [на самом деле]; второй, с помощью которого разум соглашается со сложным [знаком].

Различение 2

Второе различение состоит в том, что схватывание бывает двух типов, первый [из которых] есть соединение и разделение, то есть [способ] образования предложения, второй из которых есть познание этого сложного [знака], что уже был образован – тем же путем некоторое познание белизны называется ее схватыванием.

Вторая часть

Тезис 1

Что касается второй части, я полагаю два тезиса. Первый состоит в том, что акт согласия, взятый в одном из этих двух смыслов, отличается от схватывания первого типа, то есть от образования предложения.

Я доказываю это сначала так: одно и то же заключение доказывается а priori и а posteriori, и с помощью авторитета, как было показано выше. Так, если бы заключение или его образование были бы [сами по себе] знанием, которое есть некоторый акт согласия, то следовало бы, что знание а priori есть то же, что и знание а posteriori, и подобным же образом, что вера есть то же, что и мнение. И тем самым, что по числу есть одно и то же заключение, было бы в одно и то же время для одного и того же человека очевидным

и неочевидным вместе, потому что, согласно предположению, знание и вера – оба [очевидны]. Ибо сначала можно иметь убеждение в том, что по числу есть одно и то же заключение, и впоследствии [с очевидностью] [это заключение] знать.

Далее, акт сомнения не является несовместимым с заключением доказательства, потому что он не является несовместимым либо с субъектом, либо с предикатом, либо со связкой [заключения]. Поэтому знание не является ни заключением, ни его образованием.

Далее, акт веры (believing) и акт знания являются простыми и с необходимостью извлекаются мгновенно. Но заключение является составным, потому что состав заключения есть само заключение и не [есть] одна из его частей.

#### Тезис 2

Второй тезис состоит в том, что такое согласие, взятое в любом [из двух вышеуказанных] смысле, отличается от второго типа схватывания, от познания предложения, которое уже было [ранее] образовано.

Я доказываю это сначала так: Верующий и неверующий противоречат друг другу относительно такого догмата [веры] «Бог триедин». Поэтому этот догмат, образованный в уме, либо схватывается, либо не схватывается и [во втором случае] познается ими обоими. Если схватывается и если акт веры (believing) не существует в них обоих, тогда акт веры отличается не только от самого догмата, образованного в уме, но также и от схватывания этого догмата. Если [ты даешь ответ], что ими обоими он не схватывается, тогда против этого [я отвечаю следующее]: я полагаю, что в этих двух [верующем и неверующем] все одинаковое, кроме этого акта веры (believing), в связи с которым ясно, что неверующий может схватить обсуждаемый догмат. Подобным же образом, с тем, что не познается [сейчас], никто ни соглашается, ни расходится. Но неверующий не соглашается с этим догматом в своем уме и отрицает его. Поэтому он познает этот догмат.

Далее, схватывающий акт есть причина акта суждения; поэтому они отличаются друг от друга. Следствие ясно. Антецедент доказываемся на примерах. Ибо если некто многократно схватывает предложение и сначала не соглашается с ним и если вследствие некоторого среднего термина он впоследствии однажды с ним согласится, тогда позднее он [будет] склонен согласиться с ним незамедлительно; и это не вследствие какой-либо привычки соглашаться, потому что [такой привычки], чтобы могла склонить его к акту согласия так безошибочно, пока еще нет.

Далее, некто схватывает неопределенное предложение, с которым он ни соглашается, ни расходится. Поэтому схватывание и согласие или расхождение отличны друг от друга.

Далее, некто сначала отрицает предложение и впоследствии принимает его, и на всем протяжении он схватывает его. Поэтому схватывание отличается от согласия и расхождения обоих, потому что, когда некто отрицает [предложение] и когда он принимает его, схватывание последовательно присутствует вместе с ними обоими.

Ответ на основной довод

На основной довод я отвечаю, что в существовании доказательства в душе без акта знания нет противоречия. Ибо акт сомнения не является формально несовместимым ни с заключением, ни с доказательством, хотя, быть может, он несовместим с ними фактически. Следовательно, акт сомнения посредством божественной власти может причиняться в душе вместе с доказательством.

**Вопрос. Каждый ли акт согласия предполагает акт схватывания в отношении к одному и тому же объекту?**

Да: Интеллект не соглашается с чем-либо, за исключением того, что он считает истинным, как и не расходится с чем-либо, за исключением того, что он считает ложным. Но интеллект ничего не считает истинным или ложным, за исключением того, что познается и схватывается. Поэтому каждое согласие необходимо предполагает схватывание.

Против: Если предложение: «Каждое целое больше своей части» образовано в уме, то в отсутствие какого-либо другого схватывания этого предложения интеллект необходимо сразу соглашается с ним. Поэтому такое согласие не предполагает схватывания.

Здесь я сначала проведу различие, затем отвечу на вопрос.

Часть первая

Что касается первой части, я утверждаю, как уже было объяснено выше, акты согласия бывают двух типов. Первый тип есть акт, вследствие которого я соглашаюсь с тем, что имеет место, что нечто есть или не есть такое-то и такое-то, тем же путем, что я соглашаюсь, что имеет место, что Бог существует, и что Бог триедин, и что Бог не есть дьявол. Вместе с тем я не соглашаюсь с [самим] Богом или с [самим] дьяволом; однако я соглашаюсь [с тем, что] имеет место, что Бог не есть дьявол. Отсюда посредством этого акта я ни с чем [по отдельности не] соглашаюсь, говоря буквально, не смотря на то, что посредством этого акта я схватываю [понятие] Бога и дьявола. Ибо каждый акт согласия есть акт схватывания, но не наоборот.

Второй тип есть акт согласия, вследствие которого я соглашаюсь с чем-либо таким образом, что данный акт согласия выражает отношение к чему-либо, тем же путем я соглашаюсь или расхожусь со сложным знаком. Например, я соглашаюсь с предложением: «Человек есть животное», потому что я считаю его истинным. И я не только соглашаюсь с предложением: «Предложение

“Человек есть животное”» есть истинное», где субъектом является предложение: «Предложение “Человек есть животное”», но также я соглашаюсь с предложением: «Человек есть животное» самим по себе и в абсолютном [смысле]. И это так из-за того, что я знаю, что в действительности вещи таковы, как о них утверждается посредством этого предложения.

Вторая часть

Что касается второй части, я утверждаю, что во всех без исключения случаях никогда первый тип согласия необходимо не предполагает схватывания некоторого сложного знака, потому что этот тип согласия не есть согласие в отношении к сложному знаку в качестве предмета (object) [согласия]. Вернее, такое согласие предполагает схватывание единичных вещей, несмотря на то, что интеллект не соглашается с единичными вещами.

Напротив, второй тип согласия, естественно говоря, как раз необходимо предполагает схватывание некоторого сложного знака вне зависимости от того, составлен или нет этот сложный знак из познаний вещей. И это по причине того, что этот тип согласия имеет своим предметом (object) сложный знак. Но обычно никто из нас естественным образом ни соглашается, ни расходится с чем-либо, за исключением того, что познается или схватывается. Поэтому для меня невозможно естественным образом согласиться с каким-либо сложным знаком, если только я не схватываю его.

Возражение 1

Но против этого: если интеллект образует предложение: «Каждое целое больше своей части», то в данном случае в отсутствие какого-либо другого схватывания сложного знака сверх и за пределами этого состава [предложения] очевидное согласие причиняется немедленно. В противном случае данное предложение было бы известно само по себе.

Подобным образом если интеллект образует предложение: «Бог триедин», то в отсутствие какого-либо другого схватывания этого догмата и при наличии приказа воли может быть причинен акт веры. Поэтому согласие такого типа не предполагает схватывания.

Возражение 2

Далее, схватывание сложного знака не есть само по себе предложение, потому что интеллект способен образовать предложение, даже не зная или не схватывая его, — точно так, как я способен познать камень, даже не познавая [само] это познание [камня]. Частью предложения схватывание также не является, потому что каждая часть предложения может быть познанием некоторой вещи вне души; и ни в каком другом познании для акта согласия нет необходимости. Поэтому и т. д.

### Возражение 3

Далее, согласие в отношении некоторой вещи отлично от согласия в отношении сложного знака так же, как схватывание некоторой вещи отличается от схватывания сложного знака. Поэтому согласие, по крайней мере в отношении некоторой вещи, не предполагает согласия в отношении некоторого сложного знака.

#### Ответ на возражение 1

На первое из этих возражений я отвечаю, что касательно обоих – акта согласия в общем и акта веры [в частности] – мой довод действует в отношении первого типа согласия, но не в отношении второго типа.

#### Ответ на возражение 2

На второе из этих возражений я отвечаю, что схватывание сложного знака не есть: а) ни часть предложения, составленного из познаний вещей вне души; б) ни само предложение (хотя оно может быть частью другого предложения). Напротив, это есть познание отличное от обоих – предложения и согласия; и согласие, имеющее своим предметом сложный знак, предполагает именно такое познание. И это истинно не только когда некто соглашается с предложением, составленным из познаний вещей, – например: «Человек есть животное» и «Человек не есть осел» – но и когда некто соглашается с предложением, субъект или предикат которого есть другие предложения. Предложения в соединенном смысле обычно бывают предложениями этого последнего типа, например: «Предложение „Человек есть животное» есть истинное (или необходимое, или случайное)» и «Предложение „Человек есть животное» есть невозможное» и т. д. Ибо для того, чтобы я согласился со сложными знаками этого типа, необходимо, чтобы сначала я схватил (*apprehend*) и познал их.

#### Ответ на возражение 3

На третье возражение я отвечаю, что такой вещи, как согласие в отношении данной вещи, вообще нет, потому что говорить, что я соглашаюсь с камнем или коровой бессмысленно.

#### Ответ на основные доводы

Ответ на основные аргументы очевиден из всего вышесказанного:

### **Вопрос. Различны ли действительно первичная и вторичная интенции?**

Нет: В интеллекте существа (*beingsofreason*) не есть действительно различные. Но и первичные и вторичные интенции есть всего лишь существа в интеллекте. Поэтому и т. д.

Против: Первичная и вторичная интенция есть сущности. И они не есть одна и та же сущность. Поэтому они есть различные сущности, и, следовательно, они действительно различаются друг от друга.



Здесь нам сначала следует установить, что такое первичная интенция и что такое вторичная интенция; затем я отвечу на вопрос.

Первая часть

Первичная интенция

Относительно первой части я утверждаю, что оба [термина] «первичная интенция» и «вторичная интенция» могут браться двояко, а именно в широком и узком [смысле]. То, что называется первичной интенцией в широком смысле, есть любой интенциональный знак, существующий в душе и обозначающий не только интенции или понятия в душе или другие знаки. И я утверждаю это вне зависимости, берется ли «знак» как способный суппонировать что-либо в предложении и быть [значащей] частью предложения, как в случае с категорематическими [знаками], или «знак» берется как такой [термин], что если он берется как значащий, то он не способен ни суппонировать что-либо, ни быть крайним термином предложения, как в случае с категорематическими знаками.

И в этом смысле первичными интенциями называются не только мысленные категорематические знаки, обозначающие вещи, не являющиеся знаками, но также и мысленные синкатегорематические знаки, глаголы, соединительные [знаки] и т. д. Пример: называемое первичными интенциями в этом смысле включает не только (а) понятие «человек», обозначающее каждого единичного человека (сами [по себе] люди ничего не обозначают) и способное суппонировать их и быть частью предложения, (б) понятие «белизна», и (в) понятие «цвет», и т. д., но также (г) синкатегорематические понятия, такие как «если», «однако», «не», «в то время как», и также (д) «есть», «бегущий», «читающий», и т. д. И это так вследствие того, что хотя последние [две разновидности], взятые сами по себе, не суппонировуют вещей, все же присоединяясь к другим [терминам], они заставляют эти [термины] суппонировать вещи разными способами. Например, [знак] «каждый» заставляет [термин] «человек» в предложении «Каждый человек бежит» суппонировать [всех людей] и быть распределенным на [множестве] всех людей, однако этот знак «каждый» сам по себе ничего не обозначает, потому что он не обозначает ни вещь вне души, ни интенцию в душе.

С другой стороны, называемое первичной интенцией в узком смысле есть только мысленное имя, предназначенное по природе быть крайним термином предложения и суппонировать вещь, не являющуюся знаком, – как понятия «человек», «животное», «субстанция», «тело», – короче, все мысленные имена, естественным образом обозначающие единичные вещи, не являющиеся знаками.

## Вторичная интенция

Аналогично называемое вторичной интенцией в широком смысле есть понятие души, не только обозначающее интенции души, являющиеся естественными знаками вещей, как первичные интенции, взятые в узком смысле, но также способное обозначать мысленные знаки, обозначающие условно, в частности, мысленные синкатегорематические знаки. И в этом смысле мы можем и не иметь [ни одного] высказанного слова, которое соответствовало бы данной вторичной интенции.

С другой стороны, если [термин] «вторичная интенция» берется узко, то называемое вторичной интенцией есть понятие, обозначающее только первичные интенции, которые обозначаются естественным образом; например, «род», «вид», «различающий признак», и другие этого типа. Ибо точно так же, как понятие «человек» сказывается о всех людях, когда говорится: «Этот человек есть человек», «Тот человек есть человек», общее понятие, которое есть вторичная интенция, сказывается о первичных интенциях, суппонирующих вещи [вне души], когда говорится:

«Человек есть вид», «Осел есть вид», «Белизна есть вид», «Животное есть вид», «Тело есть род» и «Качество есть род», — тем же путем одно имя сказывается о разных именах, когда говорится: «Человек» есть имя» и «Белизна» есть имя». И вторичные интенции этого типа естественным образом обозначают тем же путем то, что и первичная интенция обозначает вещи вне души естественным образом и способна суппонировать их.

## Вторая часть

### Мнение некоторых

Относительно второй части некоторые утверждают, что первичные и вторичные интенции есть некие вымышленные сущности, существующие лишь [в качестве] объекта (objectively) в уме и не существующие где-либо [в качестве] подлежащего (subjectively).

### Против этого мнения

Против этого [я отвечаю, что] когда предложение подтверждается в вещах, если двух вещей достаточно [для установления] его истины, то полагать [отличную от них] третью вещь избыточно. Но все предложения, вследствие которых полагаются вымышленные сущности, то есть предложения, такие как «Человек понимается», «Человек есть субъект», «Человек есть предикат», «Животное есть род», и т. д. подтверждаются вещами. Поэтому и т. д. Это допущение очевидно исходя из того, что поскольку познание человека полагается в интеллекте, постольку «Человек понимается» не может оказаться ложным. Аналогично, когда (а) [сначала] общая интенция «человек» полагается совместно с общей интенцией «субъект» и когда (б) [затем] было образовано мысленное предложение

«Человек есть субъект», в котором одна интенция сказывается о другой, предложение: «Человек есть субъект» необходимо оказывается истинным в отсутствие всяких вымышленных сущностей.

Далее, такая вымышленная сущность препятствует познанию вещи. Поэтому неверно, что она должна полагаться ради познания. Это допущение очевидно исходя из того, что вымышленная сущность не есть ни идея, ни познаваемая белизна вне души, ни они обе, взятые вместе; вместо [этого], она есть некая третья вещь, посредничающая между познанием и вещью. Поэтому если понимаемое есть такая вымышленная сущность, то понимаемое не есть вещь вне души. И, когда я образую мысленное предложение: «Бог триедин», я понимаю не самого Бога, но вместо [этого] я понимаю эту вымышленную сущность – что кажется абсурдом.

Далее, по той же причине Бог в [своем] понимании прочих вещей понимал бы вымышленные сущности обсуждаемого здесь типа. И таким образом, [на протяжении] вечности имелось собрание стольких вымышленных сущностей, сколько может быть различных умопостигаемых (intelligible) вещей, и эти вымышленные сущности были с такой необходимостью своего существования, что Бог был неспособен их уничтожить, что кажется ложным.

Далее, неверно, что вымышленные сущности обсуждаемого здесь типа должны полагаться, чтобы быть субъектом и предикатом общего предложения. Ибо для этого достаточно акта понимания, потому что вымышленная сущность является столь же единичной в своем существовании и в своей представленности [душе], сколь и акт понимания. Это очевидно исходя из того, что одна вымышленная сущность может быть уничтожена, в то время как другая останется, в точности так же как с актами понимания. Ибо вымышленная сущность либо зависит, либо не зависит по своей сути (essentially) от этого акта, но когда акт перестает существовать, соответствующая вымышленная сущность уничтожена, и вместе с тем вымышленная сущность остается в другом акте; и следовательно, имеются две единичные вымышленные сущности, точно так же как имеется два акта. Если она не зависит от этого единичного акта, то, следовательно, она не зависит по своей сути (essentially) ни от какого акта того же типа, и в результате обсуждаемая вымышленная сущность останется существовать в качестве объекта (inobjectiveexistence) в отсутствие всякого акта, что невозможно.

Далее, то, что Бог производит общее познание в отсутствие вымышленных фикций обсуждаемого здесь типа, не есть противоречие, потому что познание по своей сути (essentially) не зависит от такой вымышленной сущности. Однако то, что акт понимания полагается в интеллекте без [того, чтобы в нем] понималось чье-либо бытие, есть противоречие. Поэтому неверно, что такая

сущность должна полагаться вследствие акта понимания, который [носит] общий [характер].

Ответ автора

Поэтому я утверждаю, что как первичная, так и вторичная интенция есть в действительности акты понимания, потому что все то, что достижимо обращением к вымышленной сущности, может быть достижимо обращением к акту понимания. Ибо как вымышленная сущность акт понимания есть некое подобие объекта, способен обозначать и суппонировать вещи вне души, способен быть субъектом или предикатом в предложении, способен быть родом или видом и т. д.

Из этого очевидно, что первичная и вторичная интенции действительно различны одна от другой. Ибо первичная интенция есть акт понимания, обозначающий вещи, не являющиеся знаками, а вторичная интенция есть акт, обозначающий первичные интенции, поэтому они различны одна от другой.

Ответ на основной довод

Что касается основного довода, из того, что было сказано, очевидно, что как первичная, так и вторичная интенция есть истинным образом действительные сущности (beings), потому что они есть истинным образом свойства, существующие в интеллекте [в качестве] подлежащего (subjectively).

**Вопрос. Различны ли в действительности абсолютные, коннотативные и относительные понятия?**

Нет: Не следует полагать многое без необходимости. Но здесь нет никакой необходимости. Поэтому и т. д.

Против: Выказанные слова различаются друг от друга. Поэтому различаются также и понятия. Вывод очевиден исходя из того, что [выказанные слова] есть подчиненные [понятиям] знаки.

Ответ на вопрос

Я отвечаю, что, согласно [мнениям] философов, несомненным является [утвердительный ответ на этот вопрос]. Ибо понятие «человеческое существо» – абсолютное, понятие «белое» – коннотативное, а понятие «отец» – относительное. И [они] не пересекаются, кроме как в качестве высшего и низшего, потому что каждое относительное понятие есть коннотативное, но не наоборот.

Но имеется проблема относительно того, как они отличаются друг от друга.

И я утверждаю, что они отличаются в том, что абсолютное понятие обозначает все свои сигнификаты равно[значно] (equally) первичным образом (primaryway) и единственным модусом обозначения, а именно в именительном падеже, что очевидно [в случае с] именем «человеческое существо» и схожими именами. [«Человеческое существо»] обозначает всех человеческих

существ равно[значно] (equally) первичным образом (primarily); и оно не обозначает [их] ни [так, что] одно из них [обозначает] первичным образом (primarily), а другое – вторичным образом (secondarily), ни [так, что] обозначает одно из них в именительном падеже, а другое – в косвенном падеже. И такое имя истинно сказывается о вещи без добавления какого-либо термина в косвенном падеже. Например, Сократ есть человеческое существо, хотя он и не является кем-либо из [ныне живущих] человеческих существ. И такое имя, собственно говоря, не обладает номинальным определением.

Коннотативное имя, с другой стороны, обозначает одну вещь первичным образом (primarily), другую вторичным образом (secondarily), и оно обозначает одну вещь в именительном падеже, другую в косвенном падеже. И такое имя, собственно, обладает номинальным определением. И оно не может истинно сказываться о чем-либо, если только к нему не добавлен косвенный падеж. Примерами служат понятия «белое» и ему подобные. Ибо «белое» первичным образом (primarily) обозначает подлежащее [белизны], и оно саму белизну обозначает вторичным образом (secondarily); оно обозначает подлежащее в именительном падеже, и белизну в косвенном падеже. И Сократ не может быть белым, если только [предложение]: «Сократ бел вследствие [присущего ему свойства] белизны» не является истинным. [То же имеет место в предложениях]: «Сократ есть количественный [фрагмент] вследствие [присущего ему свойства] количества» и «Сократ длинный вследствие [присущего ему свойства] длины».

Относительное понятие, особенно конкретное, как таковое соответствует всем вышеупомянутым условиям, которым соответствует коннотативное понятие. Но они отличаются одно от другого тем, что во всех случаях, когда коннотативное понятие истинно сказывается о вещи, только его абстрактная часть может подходящим образом быть добавлена к нему в косвенном падеже, потому что ничто не есть белое, если только это не есть белое вследствие [присущего ему свойства] белизны, или [ничто не есть] горячее, если только оно не есть горячее вследствие [присущего ему свойства] теплоты. Но, когда относительное понятие истинно сказывается о вещи, [часть его], не являющаяся абстрактной [частью], может быть всегда подходящим образом добавлена к нему в косвенном падеже. Примерами служат «отец», «господин» и подобные им. Ибо Сократ не есть господин, если только он не является господином некоторого слуги, также он не есть отец, если только он не является отцом некоторого ребенка, также он не есть [ничто] подобное [чему-либо], за исключением [подобия] тому, что отмечено подобием ему или обладает некоторым подобным [Сократу]

качеством, также он не есть равный, за исключением [равенства] тому, что обладает некоторым равным [Сократу] количеством. И это так для всех относительных имен.

Ответ на основной довод

Ответ на основной довод очевиден из того, что было сказано.

**Вопрос. Есть ли прямой и рефлексивный один [и тот же] акт?**

Да. Если бы они не были одним актом, тогда среди рефлексивных актов интеллекта имелся бы регресс в бесконечность. Это несомненно очевидно. Поэтому и т. д.

Против. В нас акт понимания не есть то же самое, что и объект [акта понимания]. Но прямой акт есть объект рефлексивного акта. Поэтому и т. д.

Здесь сначала я разъясню смысл данного вопроса, затем отвечу на вопрос.

Первая часть

Относительно первой части я утверждаю, что акты берутся не как прямой и рефлексивный, потому что называемое собственно рефлексивным [актом] начинается от данной вещи и заканчивается в этой же вещи. Итак, ни один акт не называется собственно рефлексивным. Но здесь эти термины берутся в несобственном [значении]. Ибо акт, с помощью которого мы понимаем объект вне ума, называется прямым актом, и акт, с помощью которого понимается сам этот прямой акт, называется рефлексивным.

Вторая часть

Относительно первой части я утверждаю, что прямой и рефлексивный акт не есть один [и тот же] акт. Я доказываю это, во-первых, так. Если что-либо познается с помощью данной силы посредством акта, отличного от этого [познаваемого] объекта типа, то эта вещь может познаваться с помощью другой силы того же типа посредством в точности аналогичного акта. Но один ангел познает акт другого ангела посредством акта, отличного от познаваемого акта. Поэтому ангел, чей акт познается другим ангелом, способен познавать свой собственный акт посредством познания, в точности аналогичного познанию, посредством которого второй ангел познает его. Но это познание есть различного вида с объектом. Поэтому это есть отличный [от другого акта] акт. Этот довод кажется сильнее, чем все другие, выдвинутые в пользу этой позиции.

К тому же несомненно, что интуитивное познание отлично от абстрактного познания. Но абстрактное познание может познаваться интуитивно, что очевидно из Диспута I. Поэтому и т. д.

К тому же в воле прямой и рефлексивный акты не есть одно и то же; поэтому и в интеллекте они не есть одно и то же.

Антецедент очевиден исходя из того, что акт любви не есть то же самое, что акт ненависти; но иногда бывает, что кто-то любит саму свою ненависть. Поэтому и т. д.

Два возражения

Против этого: если бы прямой и рефлексивный акт были бы различны, тогда одновременно могло бы существовать бесконечно много актов. Ибо среди этих актов имеется регресс в бесконечность, и последующий акт всегда требует существования предыдущего акта, потому что интуитивное познание естественным образом требует существования своего объекта.

Далее, если бы прямой и рефлексивный акт были бы различны, тогда имелся бы некоторый акт, который мог бы быть интуитивно схвачен интеллектом.

Ответ на возражения

Относительно первого возражения, я признаю регресс в бесконечность среди абстрактных познаний, но не среди интуитивных познаний. [Ответ на] первое [из возражений] очевиден исходя из того, что любое и всякое интуитивное или абстрактное познание может познаваться абстрактно, когда [само] оно [уже] не существует. Ибо некоторое созерцание может перестать существовать и затем может быть познаваемо абстрактно; и это абстрактное познание само может перестать существовать и затем быть познаваемо уже другим абстрактным познанием, так далее в бесконечность. Но актуальная бесконечность или даже какое-либо большое множество не следуют из этого; в самом деле, вовсе никакого [большого] множества из этого необходимо не следует. [Ответ на] второе [из возражений] очевиден исходя из того, что среди интуитивных познаний последующее всегда требует существования предыдущего. И таким образом, если бы имелся регресс в бесконечность, тогда некоторое очень большое множество, скажем, тысяча созерцаний могли бы существовать одновременно; но мы не испытываем этого. Поэтому в таком регрессе можно обозначить последнее созерцание, созерцание, которое нельзя увидеть и которого мы не испытываем в этой жизни. Но что это за созерцание, я не знаю.

Ответ на основной довод

Ответ на второе возражение и на основной довод очевиден исходя из того, что было сказано.

**Вопрос. Знает ли наш интеллект свои акты интуитивно в этой жизни?**

Нет: Ничего, что прежде не было в чувствах, не известно интеллекту. Но акты понимания никогда не в чувствах. Поэтому и т. д.

Против: Абстрактное познание предполагает интуитивное познание. Но интеллектуальные познания известны абстрактно. Поэтому они известны интуитивно.

Ответ на вопрос

На этот вопрос я отвечаю, что ответ да. Ибо первое случайное предложение, известное с очевидностью интеллекту, образовано касательно познания и воления интеллекта, например, предложение, такое как «Акт интеллекта существует» или «Акт воления существует». Поэтому это предложение образовано через посредство либо интуитивного познания, либо абстрактного познания. Если первое, тогда я получаю то, что намеревался доказать; но не второе, потому что абстрактное познание абстрагирует из актуального существования.

Также опытное знание не приходит [в интеллект] без интуитивного познания, без интуитивного знания. Но у кого отсутствует всякое чувственное интуитивное познание, тот [тем не менее] испытывает интеллектуальное познание. Поэтому и т. д.

Ответ на пять доводов в пользу противоположной позиции

Ответ на довод 1

На первый аргумент в пользу противоположной позиции я отвечаю, что не следует, что бесконечно много созерцаний существовало бы одновременно.

На доказательство я отвечаю, что если некто считает, что прямой и рефлексивный акт не различаются друг от друга, тогда он может утверждать, что само созерцание камня, когда оно существует, есть созерцаемое. И тогда он может утверждать, что предложение, составленное из созерцания камня и [из] понятия камня, не может оставаться существующим, когда созерцание камня не существует, даже если другое предложение, составленное из абстрактных познаний, могло бы остаться без созерцания камня.

С другой стороны, если считается, что рефлексивный акт отличен от прямого акта, тогда я отвечаю, что созерцание камня будет созерцаемо посредством другого созерцания. Однако [регресс] в конце остановится на созерцании, которое не будет созерцаемо посредством отдельного (distinct) созерцания, даже если оно могло бы быть созерцаемо, если бы не было препятствия.

Теперь я допускаю, что регресс [мог бы продолжаться] до бесконечности божественной властью. Однако, естественно говоря, будет некоторое созерцание, которое не может быть созерцаемо. Это потому, что наш интеллект есть ограниченная сила и, таким образом, способен на ограниченное число созерцаний и не более. Но я не знаю, на котором созерцании [регресс] остановится, хотя, быть может, он остановится на втором созерцании, потому что второе созерцание может и не быть способным созерцаться естественным образом.

Ответ на довод 2

На следующий довод я отвечаю, что ты неравным [образом] способен испытывать первое созерцание и второе созерцание и так



далее до бесконечности. Ибо регресс останавливается на созерцании, которое не может быть созерцаемо. Это вследствие ограниченный интеллект, который способен лишь на столь много созерцаний и не более. Я допускаю, однако, что можно естественным образом иметь более одного созерцания одного и того же объекта в одно и то же время, по крайней мере два или три.

Ответ на довод 3

На следующий довод я отвечаю, что я соглашаюсь с очевидностью с предложением: «Я созерцаю», и я отстаиваю, что это согласие причиняется созерцанием этого созерцания. Но из этого не следует, что будет бесконечно много созерцаний в одно и то же время или что естественным образом может быть регресс в бесконечность. Вернее, регресс остановится на каком-то созерцании, которое не есть созерцаемое естественным образом; также я не могу согласиться с очевидностью с образованным предложением: «Я вижу созерцание, на котором останавливается регресс».

Ответ на довод 4

Что касается следующего аргумента, я допускаю, что если бы имелось второе созерцание в душе, тогда оно было бы способно созерцаться, если бы не препятствие. Но если бы оно существовало в моей душе наряду с первым созерцанием, тогда я был бы не способен видеть его, потому что первый акт не допускает, [чтобы] второе созерцание было созерцаемо. И я утверждаю, что возможность его быть созерцаемым удалена не потому, что второе созерцание существует в интеллекте, потому что если бы оно существовало в интеллекте, тогда оно было бы способно созерцаться. Скорее возможность его быть созерцаемым удалена потому, что оно существует в интеллекте наряду с другим актом. И я утверждаю, что я испытываю созерцание камня, но я не испытываю созерцания этого созерцания.

В поддержку этого ответа имеется ответ Августина в конце 8-й главы 8-9 части IX книги «О Троице», где он говорит, что часто бывало, что он читал [вслух] и вместе с тем не замечал, что он читал и [не] слышал, потому что он был отвлечен актом другой способности, даже если несовместимости между обсуждаемыми актами не было. Также часто случается, что человек, намеревающийся смотреть, не воспринимает, что он слышит что-либо, даже если он слышит это; вместе с тем несовместимости между актами видения и актами слышания нет. Так и обстоит дело в обсуждаемом случае. Даже если нет несовместимости между последним созерцанием, на котором регресс останавливается естественным образом, и созерцанием этого созерцания (или других предыдущих [созерцаний]), первый акт, тем не менее, в этой жизни может препятствовать второму.

#### Ответ на довод 5

На следующий довод я отвечаю, что я не сомневаюсь в том, что я познаю камень в силу созерцания камня и также в силу созерцания первого созерцания, и, может быть, иногда в силу этих двух созерцаний и также в силу некоторого привычно известного предложения.

Пример: я не сомневаюсь, что обладаю опытным познанием, потому что созерцаю созерцание камня. Но я не сомневаюсь в том, что познаю камень вследствие рассуждения от следствия к причине, тем же путем, что я познаю огонь посредством дыма в силу того факта, что в другое время видел дым, причиненный присутствием огня. Тем же путем в силу того факта, что, когда камень присутствует перед моим интеллектом, я испытываю, что подобное созерцание причиняется во мне, [поэтому] я рассуждаю так: эти следствия одного и того же вида; поскольку они произведены причинами одного и того же вида. И так же была ранее объяснена суть дела касательно речи ангелов. Привычно известное предложение такое: «Все следствия одного вида имеют причины одного вида». (Я не делаю обобщающего утверждения, что все следствия одного вида имеют причины одного вида.)

#### Ответ на основной довод

На основной довод я отвечаю, что Философ утверждает, что о вещах, существующих вне души, ничего не понимается [в разуме], за исключением того, что прежде было в чувствах. И согласно ему, эти все вещи есть чувственные вещи. И он есть верный авторитет [в том, что касается] этих вещей, хотя и не [в том, что касается] духовных (spiritual) вещей.

#### **Вопрос. Различаются ли действительно чувствующая и интеллектуальная душа в человеке?**

Нет: Составная сущность обладает всего одним существованием. Но человек есть составная сущность. Поэтому человек обладает всего одним существованием. Поэтому человек обладает всего одной формой, потому что именно форма дает существование.

Против: [Обсуждаемая здесь] сущность есть животное, предшествующее по природе ее бытию в качестве человека. Поэтому человек есть животное в силу одной формы и человек в силу другой формы.

#### Ответ на вопрос

##### Доказательство 1

На этот вопрос я отвечаю, что ответ да. Однако доказать это трудно, потому что это не может быть доказано из предложений, известных через самих себя. Тем не менее мое первое доказательство, что они действительно различны, таково: Невозможно, чтобы одновременно в одном и том же подлежащем существовали

противоположности. Но акт желания чего-либо и акт отвращения того же [чего-либо] есть противоположности в одном и том же подлежащем (subject). Поэтому, если в действительности они существуют одновременно, они не существуют в одном и том же подлежащем (subject). Но несомненно, что они существуют одновременно в человеке, потому что в интеллектуальном стремлении человек отвращается от той же вещи, которую желает в чувственном стремлении.

Это подтверждается Аристотелем, где он говорит, что противоположные желания существуют в одном и том же [человеке], то есть акты были бы противоположностями, если бы они по природе были предназначены быть получаемыми в одном и том же подлежащем (subject).

Ты можешь возразить, что эти желания называются противоположными, потому что они по природе предназначены склонять кого-либо к противоположным целям; и в этом смысле они фактически являются противоположностями, потому что одно из них склоняет к следованию [своему желанию] или воздержанию, что несовместимо одно с другим. И противоположности этого типа могут и в самом деле существовать в одном подлежащем (subject); однако они не являются формальными противоположностями.

Против этого: Следуя той же нити рассуждения, я могу так же легко обосновать, что акт воления и акт противволения не являются формально противоположными актами, но только фактически противоположными актами, потому что они по природе предназначены склонять к противоположным целям. Итак, пал способ доказательства, что данные вещи есть противоположности.

Далее, одна и та же субстанциальная форма не может одновременно иметь два акта желания в отношении того же самого объекта. Но в человеке часто бывает, что одновременно есть акт воления данного объекта и акт желания того же объекта путем чувственного желания. Поэтому эти акты не существуют [совместно] в одном и том же подлежащем.

Далее, что есть одно и то же по числу, не извлекает одновременно акт естественного желания данной вещи и другой акт – свободного желания ее. Но воля свободно волит данную вещь, и чувственное стремление естественным образом желает ее. Поэтому, и т. д.

#### Доказательство 2

Во-вторых, я аргументирую так: ощущения (sensations) существуют в чувствующей душе как подлежащее (subjectively), и это [происходит] опосредованно или непосредственно. И они не существуют как подлежащее (subjectively) в интеллектуальной душе. Поэтому две – [чувствующая и интеллектуальная] – души

различны. Большая посылка [доказательства] очевидна, потому что единственная вещь, которой может быть приписано [свойство быть] подлежащим ощущений (sensations), есть чувствующая душа или чувствующая сила, и если чувствующая сила есть акциденция души, тогда она сама будет существовать как подлежащее [ощущений] в чувствующей душе. Меньшая посылка доказывается исходя из того, что если бы это было не так, тогда каждое из схватываний (apprehensions) чувствующей души было бы актом понимания (understanding), потому что каждое из них существовало бы как подлежащее (subjectively) в интеллектуальной душе. Аналогично если бы ощущения существовали как подлежащее (subjectively) в интеллектуальной душе, тогда обособленная душа была бы способна ощущать. Ибо если ощущение существует в чувствующей душе как в подлежащем (subjectively) и Бог способен сохранить каждую акциденцию [ощущения] в [душе как в] подлежащем (subjectively) в отсутствие чего-либо помимо этого, тогда [отсюда] следует, что он способен сохранить ощущения в обособленной душе, что есть абсурд. Ты можешь возразить, что непосредственным подлежащим (subject) ощущения или чувствующей силы является именно целое составное, а не форма. Против этого [я отвечаю, что], как будет показано с очевидностью в другом месте, неверно, что акциденция является более простой, чем ее первоначальное подлежащее (subject). Поэтому ощущение не может иметь составное как свое непосредственное и первоначальное подлежащее, потому что ощущение есть простая акциденция. Аналогично если бы целое составное было бы подлежащим (subject) чувствующих сил, тогда эти силы были бы силами души не более чем силами тела, потому что они бы существовали как в подлежащем (subjectively) в одном [из них] не более, чем в другом.

#### Доказательство 3

В-третьих, я аргументирую так. Неверно, что одна и та же по числу форма как простирается, так и не простирается [и есть] как материальная, так и нематериальная. Но в человеке чувствующая душа простирается, и [она] материальна, тогда как интеллектуальная душа нет, потому что она существует целиком во всем [теле] и есть целиком в каждой [его] части. Поэтому и т. д.

#### **Вопрос. Является ли акт более совершенного объекта более совершенным?**

Нет: Если бы ответ был «да», тогда для бесконечного объекта был бы бесконечный акт. И в результате каждый акт в отношении к Богу был бы бесконечным.

Против: Если бы ответ был «нет», тогда доказать, что один акт более совершенный, чем другой, никакого способа бы не было. Здесь я сначала проведу различение, затем я отвечу на вопрос.

### Первая часть

По поводу первой части я утверждаю, что имеются два способа понимать, что значит для одной вещи быть более совершенной, чем другая. Одним способом это понимается, когда эти вещи различного вида; другим способом это понимается, когда эти вещи одного и того же вида. Первым способом ангел более совершенен, чем человек, а человек более совершенен, чем осел. Вторым способом одна белизна более совершенна, чем другая белизна, и всякая форма, имеющая больше частей одной и той же [меры] количества или массы или силы, чем другая форма того же вида, есть более совершенная. Например, одна белизна есть более совершенная, чем другая, потому что она имеет больше частей белизны одной и той же [меры] количества. Аналогично один [акт] милосердия более совершенный, чем другой.

### Вторая часть

#### Тезис 1

По поводу второй части я придерживаюсь двух тезисов. Первый состоит в том, чтобы для более совершенного объекта всегда был бы более совершенной акт нет необходимости, и это [в зависимости от того], является ли объект составным или несоставным. Я доказываю это сначала так. Основание (principle) есть более совершенный объект, чем заключение. Но в отношении к одному и тому же основанию могут быть акты заблуждения и акты сомнения, оба из которых менее совершенны по виду, чем акт знания [заключения]. Поэтому некоторый акт в отношении к более совершенному объекту может быть менее совершенным, чем некоторый акт в отношении к менее совершенному объекту.

Далее, возьмем два несоставных объекта, например, ангел и человек. Тогда [я рассуждаю] так: акт ненависти кого-нибудь менее совершенен, чем акт любви кого-нибудь. Но я могу ненавидеть ангела и любить человека. Поэтому и т. д.

Далее, слабый акт менее совершенный, чем интенсивный акт (по крайней мере, если «более совершенный» берется вторым способом, хотя если «более совершенный» берется первым способом, это не всегда обязательно). Но иногда бывает, что некто любит лучший и более совершенный объект менее интенсивно, и это бывает как с объектами одного вида, так и с объектами разных видов. Например, иногда человек любит большее милосердие менее интенсивно, чем он любит меньшее милосердие, и иногда он любит ангела менее интенсивно, чем он любит человека. Это очевидно исходя из того, что он иногда думает менее интенсивно о более совершенном объекте, чем о менее совершенном. Поэтому и т. д.

## Тезис 2

Второй тезис состоит в том, что для более совершенного акта всегда может иметься скорее более совершенный объект, чем менее совершенный объект, и в результате некоторый акт есть более совершенный в отношении к этому более совершенному объекту, чем любой акт в отношении к тому менее совершенному объекту.

С позиций этого тезиса следует отметить, что в отношении к одному и тому же составному или несоставному объекту, могут иметься разные акты. К примеру, в отношении к одному и тому же заключению могут иметься акт знания, акт заблуждения и акт сомнения; и подобным же образом в отношении к одному и тому же объекту могут иметься акт любви и акт ненависти. И несмотря на то, что акт заблуждения может быть более совершенным, чем некоторый акт в отношении к более совершенному объекту, тем не менее наиболее совершенный из трех вышеупомянутых актов в отношении к заключению есть более совершенный, чем любой другой акт в отношении к менее совершенному заключению. И я утверждаю то же самое о несоставных объектах различного вида. Ибо наиболее совершенный акт в отношении к более совершенному объекту лучше, чем любой акт в отношении к менее совершенному объекту. Например, наиболее совершенный акт, извлекаемый в отношении к ангелу, есть более совершенный, чем любой акт, извлекаемый в отношении к человеку.

Я доказываю это так. Обсуждаемые акты есть [акты] разного вида. И, как несомненно ясно, неверно, что наиболее совершенный акт в отношении к менее совершенному объекту есть более совершенный, чем наиболее совершенный акт в отношении к более совершенному объекту. Поэтому поскольку необходимо верно, что один из актов есть более совершенный, чем другой (потому что они разного вида), [постольку следует], что наиболее совершенный акт в отношении к более совершенному объекту есть более совершенный, чем наиболее совершенный акт в отношении к менее совершенному объекту. Теперь [посылка], что обсуждаемые акты разнятся по виду, доказывается исходя из того, что противоположные акты в отношении к одному и тому же объекту разнятся по виду, например, акт заблуждения и акт знания. Поэтому с тем большим основанием наиболее совершенные акты в отношении к объектам различного вида есть сами различного вида.

Ты можешь возразить, что это ведь акты в отношении к составным объектам разнятся по виду, а не акты в отношении к несоставным объектам. Против этого [я отвечаю], что оснований для утверждения этого о первых имеется не больше, чем [для утверждения этого] о вторых. Далее, если бы это было так, тогда акт ненависти и акт любви, оба имеющие несоставные объекты, были

бы одного и того же вида. И снова если бы это было так, тогда акт блаженства и естественный акт любви, имеющие оба несоставные объекты, были бы одного и того же вида. Подобным же образом созерцание некоторой твари, на такой взгляд, могло бы быть блаженством, потому что если бы оно было бы того же вида, что и созерцание Бога, тогда оно могло бы быть усилено вплоть до степени силы, равной силе созерцания Бога.

Ответ на основной довод

На основной довод я отвечаю, что этот путь рассуждения обоснован только когда в этом регрессе в бесконечность можно добиться совершенства (complete) упорядочивающим способом, то есть только когда акт в отношении к бесконечному объекту с необходимостью предполагает бесконечно много актов, имеющих бесконечно много объектов, которые упорядочены в соответствии с большим или меньшим совершенством. Но в обсуждаемом случае это обстоит не так. Ибо несомненно ясно, что Бога можно знать и любить до или после какого-либо сотворенного объекта. Поэтому акт, в котором он любим, есть с необходимостью конечный.

Возражение

Против этого: а) если акт в отношении к бесконечному объекту есть конечный б) и другой акт в отношении к А, которое есть сотворенный объект, есть также конечный, тогда, поскольку акт в отношении к бесконечному объекту превышает акт в отношении к А в пропорции, скажем, два к одному, Бог может сделать объект вдвое совершеннее, чем А. И пусть этот объект будет В. В этом случае, согласно вышесказанному, наиболее совершенный акт в отношении к В вдвое превосходит наиболее совершенного акта в отношении к А. И снова Бог мог бы сделать другой объект вдвое превосходящий В. И пусть этот объект будет С. В этом случае наиболее совершенный акт в отношении к С вдвое превосходит наиболее совершенного акта в отношении к В. Следовательно, поскольку, по гипотезе, наиболее совершенный акт в отношении к В равен акту в отношении к бесконечному объекту, с необходимостью следует, что наиболее совершенный акт в отношении к С вдвое превосходит акта в отношении к бесконечному объекту. И таким образом, акт в отношении к конечному объекту превосходил бы по совершенству акт в отношении к бесконечному объекту.

Ответ на возражение

На это возражение можно ответить многими способами. Если в отношении к совершенству среди [вещей] различных видовлагается граница, одним способом можно ответить, что выше [упомянутый] случай не есть возможный. И поэтому если акт в отношении к бесконечному объекту вдвое совершеннее акта в отношении к А, который есть индивид предельного (highest) вида, тогда

неверно, что Бог может сделать другой вид вдвое совершеннее [этого]. Итак, сила данного довода таким образом уничтожена.

Но этому ответу противостоит сложность с бесконечным регрессом среди актов понимания через рефлексивные акты, каждый из которых более совершенный из-за более совершенного объекта, я имею в виду, что последующий более совершенный, чем предыдущий. Поскольку прямой акт имеет своим объектом белизну, этот акт лучше, чем белизна, поэтому первый рефлексивный акт более совершенный, чем прямой акт, вследствие более совершенного объекта. Ибо на том же основании второй рефлексивный акт более совершенный, чем первый, и т. д. для остальных. Отсюда следует, что в соответствии с большим и меньшим совершенством среди объектов различного вида может быть бесконечный регресс.

На этот довод можно ответить, что: а) среди таких вещей имеется бесконечный регресс, б) однако акта, равного субстанции по совершенству, не достичь никогда. И поэтому в обсуждаемом здесь случае можно ответить, что, несмотря на бесконечный регресс этого типа, какого-либо акта, столь же совершенного, что и акт в отношении к бесконечному объекту, не достичь никогда. И это так, потому что акты не одного и того же типа и первый по природе не предназначен быть равным второму по совершенству.

Ты можешь возразить, что: а) акт в отношении к бесконечному объекту превышает прямой акт в определенной количественной пропорции, пусть, скажем, двадцать к одному; б) и что первый рефлексивный акт превышает прямой акт в этой же пропорции, в) и что второй рефлексивный акт превышает первый рефлексивный акт так же значительно, г) и что третий превышает второй так же значительно. Но все конечное превышаетс добавлением того же количества. Поэтому можно достигнуть рефлексивного акта, который будет более совершенным, чем акт в отношении к бесконечному объекту.

Я отвечаю и утверждаю, что если некто термин «пропорция» использует правильно (*properly*), то ему не следует допускать, что акт в отношении бесконечного объекта превышает прямой акт в некоторой пропорции. Ибо это верно, только если возможно полагать равную часть и неравную часть, в силу соединения которых нечто становится более совершенным, как, к примеру, с двумя частями воды и огня и белизны, и т. д. Но в обсуждаемом случае первый акт превышает второй сам по себе целиком и в своей целокупности таким образом, что каждая часть первого превышает целое другого не только по виду, но и по совершенству таким же образом, как каждая часть белизны более совершенна, чем всякая чернота.



Подобным образом я отвечаю, что второе принятое предложение, а именно: «Все конечное [превышается добавлением того же количества]» истинно относительно вещей одного вида, в котором последующая вещь может истинным образом добавляться к предыдущей таким же образом, как часть воды добавляется к воде, и таким же образом, как часть белизны добавляется к предшествующей белизне. Обсуждаемое предложение тоже истинно, когда возможно полагать одну равную часть и другую превышающую часть. Напротив, это предложение не имеет отношения к тем вещам, в которых возможно продвижение в бесконечность согласно совершенству не через добавление вещей того же количества, но через добавление вещей той же пропорции, вещей, которые сами как целые неравны. Однако сколь-нибудь большого количественного совершенства достичь не удастся никогда, потому что никогда не удастся достичь совершенства последней субстанции. И так обстоит дело с рефлексивными актами в обсуждаемом здесь случае.

#### Два возражения

Но предложенное возражение выдвигается снова, на этот раз для случая, когда нечто добавляется в соответствии с твоей глоссой: если некто страдает о чем-либо болезненном, тогда он еще более печалится о чем-либо еще более болезненном. Например, человек более печалится по поводу того, что его будут наказывать в течение двух дней, чем по поводу того, что его будут наказывать в течение одного дня и т. д. Следовательно, он будет бесконечно печалиться по поводу того, что его будут наказывать в течение бесконечного промежутка времени. И здесь часть печали прибавляется к части [печали].

Далее, слабая привычка создает преграду для воли, и более интенсивная привычка создает большую преграду. Поэтому имеется некоторая привычка, делающая невозможным преодоление чувственного желания.

#### Ответ на возражение 1

На первое из этих возражений я отвечаю, что некто может печалиться точно так же об экстенсивно (*extensively*) бесконечном наказании, и не более, чем другой человек (или этот же человек в другое время), печалиться о конечном наказании.

Быть может, ты станешь рассуждать тем же способом, как ранее, что человек, который печалится согласно правильному мотиву (*rightreason*), [печалится] более о том, что более болезненно, и т. д. Я отвечаю, что возможно, что некто согласно правильному мотиву станет печалиться от страха конечного наказания так же, как другой человек (или тот же человек в другое время) печалится о бесконечном наказании. Основание (*reason*) для этого такое, что каждое

создание ограничено, и поэтому ему доступны такие-то и такие-то действия (effects) и не более. И поэтому, достигнув доступного ему предела, ему тогда ничто большее не доступно.

Против этого: правильный мотив диктует, что о бесконечном наказании ему надо печалиться более, чем о конечном.

Я отвечаю, что это не так; скорее мотив диктует, что ему надо печалиться более, если он способен на это. Подобным образом можно ответить, что, вследствие недостаточности доступного ему, такой человек, делая все, что ему доступно, способен желать обладания кратковременным созерцанием Бога так же интенсивно, как он способен желать обладания созерцанием Бога в течение бесконечного промежутка времени.

Ты можешь возразить так: я утверждаю, что это есть именно Бог, причиняющий кому-то печаль о бесконечном наказании и причиняющий кому-то желание созерцания, длящегося бесконечно. Так как Он не ограничен, он может причинить бесконечную печаль о бесконечном наказании.

Здесь можно ответить двумя способами. Во-первых, можно ответить, что причиненное Богом любое количество этого типа таково, что Бог может сделать количество еще более интенсивное до бесконечности; и этому бесконечному регрессу никогда не будет предела. С другой стороны, можно ответить, что если приращению формы имеется граница, то необходимо указать некий акт, который столь же интенсивный в отношении к конечному объекту, сколь и в отношении к бесконечному объекту.

Ответ на возражение 2

На второе возражение можно ответить, что привычка не может создать преграду для воли, потому что, если бы она могла, это было бы посредством некоторого продуктивного или деструктивного действия, ни одно из которых не может быть положено в обрешаваемом случае. Тем не менее воля вообще спонтанно следует за страстью без всякого принуждения. И именно это святые называют налагающим (inflicting) преграду на волю.

Ты мог бы возразить, что, если бы это было так, было бы неверно, что воля, следующая слабой страсти, более повинна, чем воля, следующая сильной страсти. Мой ответ состоит в том, что можно утверждать, что [воля] более повинна не вследствие этой преграды, наложенной на волю. Скорее [воля] более достойна похвалы в пределах того, что она водит подвергаться большему числу зол и болезненных страстей ради Бога; и [воля] более повинна в пределах того, что она водит терпеть смиренно меньше бедствий. Снова [воля] более достойна похвалы в пределах того, что она избегает большего [количества] удовольствий и больших удовольствий, и [воля] более достойна порицания в пределах того, что ей

не удается избежать меньшего [количества] удовольствий и меньших удовольствий, но взамен уступает им.

С другой стороны, можно ответить, что привычка налагает преграду на волю. И я допускаю, что привычка может быть столь интенсивной, что полностью склоняет волю к акту, согласующемуся с чувственным стремлением таким образом, что воля вовсе неспособна водить противоположное (если только, быть может, имеется граница приращению страсти, в таком случае воля может быть способна преодолеть сильнейшую страсть и отсюда все более слабые страсти, и, быть может, чувственному стремлению недоступен этот тип обсуждаемой привычки или страсти по ту сторону известной степени, степени, которую воля способна преодолеть). И в соответствии с первым взглядом если привычка может быть настолько усилена, что вынуждает волю, тогда необходимо сказать, что в таком случае воля была бы неспособна грешить. У нее не было бы, однако, недостатка в свободе, потому что она была бы способна грешить в отношении к другим объектам, и также она была бы способна грешить в отношении обсуждаемого объекта, если бы привычка или страсть были ослаблены.

Что касается довода, что был ранее, другой возможный ответ состоит в том, что некоторый акт в отношении конечного объекта может быть более совершенным, чем тот же акт в отношении к бесконечному объекту.

**Вопрос. Имеет ли земной странник простое и понятие собственно о Боге либо до соединения и разделения, либо после?**

Да: Простое понятие есть понятие, в отношении которого ставятся вопросы, используя составные понятия, например: «Есть ли Бог бесконечное бытие» и «Есть ли Бог чистая актуальность?» Но вопросы, такие как эти, задают в отношении понятия «Бог». Поэтому и т. д. Большая посылка очевидна, потому что такие вопросы ставятся не в отношении составного понятия собственно (proper) о Боге. Ибо в этом случае одно и то же понятие использовалось бы, чтобы ставить вопросы в отношении себя самого, что ложно.

Против: Ни одно создание не содержит, сущностно (essentially) или фактически, собственного (proper) и простого понятия Бога. Поэтому ни одно создание не способно причинить такое понятие.

Ответ на вопрос

Тезис 1

На этот вопрос я отвечаю сначала, что до соединения и разделения земной странник в чисто естественном состоянии не способен иметь познания Бога, которое абсолютное, то есть не коннотативное, и утвердительное, то есть не отрицательное, и простое, то есть несоставное, и собственное, то есть не общее.

Причина этого в том, что в противном случае никто не был бы способен отрицать, что Бог существует. Ибо я предполагаю, что до соединения и разделения никакое собственное познание о невозможной вещи не причиняется ощущением вещи, потому что ощущение не имеет отношения к невозможной вещи, такой, что могла бы причинить собственное познание ее, и ощущение, [следуя] той же нити рассуждения, причинило бы собственные познания бесконечно многих невозможных вещей, потому что оно имело бы одинаковое отношение ко всем невозможным вещам. Тогда я рассуждаю так. Ты допускаешь, что собственное понятие Бога причиняется до соединения и разделения. И [ты не допускаешь этого] на основе веры, потому что мы согласны [с тобой] в вере, однако не делаем такого утверждения. Поэтому, по-видимому, ты заключаешь, что собственное познание Бога причиняется ощущением, и, следовательно, существование Бога очевидно каждому неверующему исходя из того, что он видит, что существует белизна. Ибо он был бы способен рассуждать с очевидностью, что понятие, причиненное ощущением, есть понятие не чего-либо невозможного, но чего-либо возможного, и что простое и собственное познание Бога, на твой взгляд, причиняется ощущением белизны до соединения, и что это познание есть познание не чего-либо невозможного, но чего-либо возможного. Поэтому каждый неверующий был бы способен знать с очевидностью, что Бог возможен; и, поскольку актуальность не отличается от возможности в вечных вещах, каждый неверующий был бы способен знать с очевидностью, что Бог существует, что ложно. Поэтому я утверждаю, что до соединения и разделения земной странник не имеет и не способен иметь такого понятия о Боге.

Далее, несложное познание одной вещи не причиняет первого, несложного, простого и собственного познания другой вещи. Ибо оно не причиняет интуитивного познания этой второй вещи, потому что, естественно говоря, интуитивное познание причиняется непосредственно самой вещью; и оно не причиняет первого абстрактного познания этой второй вещи, потому что если абстрактное познание есть простое и собственное, то оно необходимо предполагает интуитивное познание. Поэтому поскольку земной странник в своей жизни неспособен видеть Бога интуитивно, он не может иметь такого познания Бога.

#### Тезис 2

Во-вторых, я утверждаю, что земной странник не способен иметь простого и собственного понятия обсуждаемого здесь типа [также и] после соединения и разделения. Причина этого в том, что рассуждение, переходящее от одного к другому (*discursivereasoning*),

собственно включает сложные знаки. Поэтому только сложные познания, а не несложные познания могут быть достигнуты посредством переходящего от одного к другому рассуждения, потому что все несложные познания предполагаются в соединении и разделении. Поэтому и т. д.

#### Возражение 1

Но против этого: во-первых, исходя из того, что было сказано, мы бы никогда не поняли Бога через понимание чего-либо еще. Это доказывается исходя из того, что общие понятие «первобытие», «три» и «один» сменяют одно за другим в уме с теми же временными интервалами, что и в речи. Но, когда первое из этих понятий существует в уме, неверно, что Бог понимается более, чем какое-то [другое] создание; это также неверно, когда существует второе понятие или существует третье. Поэтому Бог никогда не понимается через посредство собственного понятия, если только эти последовательно образованные понятия не причиняют собственного понятия.

#### Возражение 2

Далее, если [в первый раз] земной странник не понимает Бога через посредство простого и собственного понятия, тогда для понимания Бога во второй раз было бы необходимо начинать с [понятия] «бытие» и спускаться через соединение и разделение. И поэтому прошло бы немало времени, прежде чем можно было бы понять Бога во второй раз.

#### Возражение 3

Далее, определение сотворенной субстанции способно причинить собственное и простое понятие определяемой вещи; поэтому описание Бога способно причинить простое понятие Бога. Антецедент очевиден исходя из того, что в противном случае: а) в категориальном упорядочении это определение определяемой вещи было бы неразличимо от ее простого понятия, б) и в доказательстве не было бы трех терминов, потому что в доказательстве простого понятия определяемой вещи не было бы.

#### Возражение 4

Далее, если бы это было не так, тогда в нас не существовало бы ни одного относительного понятия. Ибо ни один крайний [термин] не способен причинить понятие о втором крайнем [термине], а относительное понятие не причиняется двумя крайними [терминами] до соединения и разделения, потому что опыт учит, что интеллект не обладает относительным понятием, прежде чем он сравнит один крайний [термин] со вторым через посредство соединения и разделения. Например, понятие подобия причиняется именно посредством образования интеллектом сложного знака: «Эта белая вещь подобна той».

### Возражение 5

Далее, если бы это было так, мы были бы неспособны обладать пониманием химеры одномоментно (in a single moment), потому что, как уже говорилось ранее, части составного понятия сменяют одна за другой в уме точно так же, как они делают это в речи.

### Возражение 6

Далее, когда интеллект образует сложный знак: «Бог отличен от всякой всякой вещи, которая не есть он сам», субъект этого мысленного предложения либо: а) есть простое понятие Бога; в таком случае я получаю что намеревался доказать; б) не есть простое понятие о Боге, в таком случае я образую следующее предложение, обращаясь к сущности (entity), которая есть Бог, таким путем: «Эта сущность, обозначаемая сложным знаком, отлична от всякой вещи, которая не есть он сам». И в этом случае я обращаюсь к Богу либо: а) через единичный акт, и в таком случае я получаю что намеревался доказать, б) или через понятие, составленное из многих актов, в таком случае будет иметь место регресс в бесконечность.

### Ответ на возражение 1

Что касается первого из этих возражений, я допускаю, что земной странник неспособен понять Бога естественным образом, если он не понимает что-либо еще. Ибо несмотря на то, что посредством целокупного составного понятия понимается один Бог, вместе с тем посредством каждого из понятий, являющихся частью этого составного понятия, понимается [также еще] нечто, отличное от Бога, потому что каждое из этих понятий есть общее [как] для Бога, [так] и для других вещей.

Но я утверждаю далее, что доказательство дефектное. Ибо даже если в некоторых случаях общие понятия могут следовать один за другим в том же порядке в уме, что и в речи, вместе с тем это не необходимо. Ибо интеллект способен образовать предложение, в котором многие общие понятия одновременно субъекты и предикаты, и, следовательно, в составном понятии такого типа может пониматься Бог.

### Ответ на возражение 2

На второе возражение я отвечаю, что нет необходимости начинать с [понятия] «бытие», потому что можно начать с первого [понятия] или с наивысшего. Более того, чтобы понять Бога во второй раз, не требуется такого спуска или рассуждения через соединение и разделение, переходящего с одного на другое, как не требуется и много времени. Ибо Бог, будучи однажды понят посредством составного понятия в первый раз, в другие разы он может пониматься в мгновение посредством привычки, склоняющей к точно похожему познанию, тем же путем, что и целое предложение может быть образовано в мгновение.

### Ответ на возражение 3

Что касается третьего возражения, я отрицаю допущение, потому что, как правило, определение предполагает понятие определяемой вещи. Ибо познание вещи, определяемой определением, собственно говоря, причиняется интуитивным познанием отдельного индивида (singleindividual), потому что понятие вида может быть абстрагировано из [интуитивного познания] отдельного индивида, тогда как определение [отдельного индивида] касательно всех его частей целокупно причинено быть не может, кроме как познанием многих индивидов.

На доказательство я отвечаю, что ни одна из обсуждаемых невозможностей не следует. Ибо из того, что понятие определяемой вещи отлично от ее определения, не следует, что понятие причинено определением, потому что оно никоим образом не причинено им. Скорее они различны сами по себе, и каждое причинено своими собственными причинами, которые отличны одна от другой.

### Ответ на возражение 4

На четвертое возражение я отвечаю, что этот довод доказывает в точности противоположное, потому что относительное понятие причиняется обоими крайними [терминами], положенными одновременно до соединения и разделения. Я доказываю это исходя из того, что субъект и предикат предложения предшествуют соединению, по крайней мере в природном порядке. Но теперь самим образованием сложного знака: «Эта белизна похожа или равна той другой белизне» интеллект полагает относительные понятия в части предиката; поэтому эти понятия предшествуют соединению. Поэтому порядок здесь таков: когда созерцаются две белизны, тогда сначала в интеллекте причиняется специфическое понятие белизны, затем через посредство этого специфического понятия естественным образом причиняется понятие схожести, и, утверждая я, оно причиняется непосредственно самими белизнами или их познанием, и после этого, по крайней мере в природном порядке, образуется предложение.

На доказательство я отвечаю, что, как уже было объяснено ранее, опыт учит, что неверно, что интеллект посредством акта согласия заключает о том, что две белизны похожи, прежде чем сравнить одну белизну с другой путем соединения и разделения. С другой стороны, о том, что до соединения и разделения интеллекту недостает относительного понятия [схожести], опыт не учит.

### Ответ на возражение 5

На пятое возражение я отвечаю, что мы способны понять химеру в мгновение путем составного понятия, включающего противоречие, но никоим образом не путем простого и собственного познания.

И я утверждаю далее, что это доказательство допускает нечто ложное, а именно, что части составного понятия сменяют одна другую в уме точно так же, как они сменяют в речи. Ибо эти понятия существуют одновременно в неделимом подлежащем (subject) в уме, но не в речи.

Ответ на возражение 6

На последнее возражение я отвечаю, что субъект предложения: «Бог отличен [от всякой вещи, которая не есть он сам]» не есть простое понятие, но напротив, составное понятие. Тем же путем я утверждаю, что, когда образуется предложение, такое как «Эта сущность, обозначенная составным понятием, отлична от [всякой вещи, которая не есть она сама]», субъект этого второго предложения есть понятие, составленное из понятия Бога и указательного местоимения. И далее, когда в произнесении образуется [следующее] предложение: «Эта сущность, обозначенная этим вторым составным понятием, отлична от [всякой вещи, которая не есть она сама]», субъект есть по-прежнему составное понятие. Итак, я допускаю, что при образовании предложений этого типа, отличных друг от друга по крайней мере по числу, имеется регресс в бесконечность, и субъект каждого из предложений всегда будет составным понятием, а не простым понятием.

Ответ на основной довод

На основной довод я отвечаю, что составные понятия, такие как «бесконечное бытие» и «чистая актуальность», используются для постановки (pose) вопросов и доказательств понятий, взятых в частности, когда спрашивается, является ли «некоторое» бытие во вселенной бесконечным и является ли чистой актуальностью, и когда доказывается, что «некоторое» бытие есть бесконечное и есть чистая актуальность. Но субъект этого предложения есть понятие, составленное из понятия бытия вообще и синкатегорематического термина «некоторый». И поэтому нет ничего неуместного в том, чтобы одно составное понятие было бы использовано для постановки вопросов и для доказательства другого составного понятия.

**Вопрос. Можно ли иметь несколько собственных понятий о Боге?**

Нет. Либо имеет место, либо не имеет места, что одна и та же вещь соответствует этим понятиям. Если имеет место, то эти понятия являются синонимами. Если не имеет места, тогда в Боге имеется некоторое действительное различие, помимо различения ипостасей.

Против. «Высшее благо», «бесконечное бытие», «чистый акт» – несколько понятий, собственных Богу и [истинно] сказываемых о Боге. Поэтому и т. д.



## Ответ на вопрос

### Тезис 1

На этот вопрос я отвечаю, что о Боге нельзя иметь несколько истинных и взаимозаменяемых понятий, все из которых абсолютны, а не коннотативны; положительны (affirmative), а не отрицательны; просты, а не сложны. Первое условие исключает такие понятия как «первопричина», «творец», «правитель», «дарующий блаженство». Второе условие исключает такие понятия, как «вечный», «бессмертный», «бесконечный». Третье условие исключает такие [понятия], как «истинно (intensively) бесконечное бытие», «наивысшее благо», «чистый акт». Но никто не может обладать двумя чтойными (quidditative) понятиями, которые были бы собственно [понятиями] Бога и отвечали бы всем этим условиям, или двумя такими понятиями, одно из которых было бы чтойным (quidditative), а другое – нарицательным (denominative). (И я говорю здесь о понятии, которое есть абстрактное познание.)

Первое доказывается исходя из того, что если [некто имел бы два чтойных понятия этого типа], тогда вследствие того же довода имелось бы бесконечно много чтойных понятий о Боге, потому что если можно иметь два, тогда не может быть приведено основание, почему [такие понятия] должны быть ограничены каким-либо определенным числом. Ибо [в этом случае] нельзя приводить довод простоты объекта, потому что, несмотря на эту простоту [Бога], ты полагаешь два собственных чтойных понятия, и так же другой человек может вследствие того же довода полагать бесконечно много.

Далее, вещь воспринимается и понимается через такие понятия абстрактно, точно таким же путем, как она воспринимается и понимается интуитивно. Но вещь созерцаема интуитивно только в одном отдельном и ясном акте созерцания со стороны интеллекта, акте созерцания, который есть собственное познание. Поэтому о Боге возможно только такое собственное понятие.

Далее, если интеллект один и тот же и объект один и тот же и отличий не имеется, тогда понятие, которое есть следствие (effect) [акта созерцания], будет одно и то же и одно [по числу]. В противном случае все способы обоснования уникальности следствия (effect) [акта созерцания] были бы уничтожены.

Второе доказывается исходя из того, что касательно одной и той же вещи в отсутствие (а) всяких различий в самой вещи; (б) всяких внешних коннотаций, (в) всяких грамматических и логических модусов [обозначения] нельзя иметь два таких различных понятия разных типов, одно из которых чтойное, другое нарицательное. Ибо если исключить все эти вещи, тогда что обозначается посредством одного понятия, обозначается посредством другого

и тем же модусом обозначения. И тогда либо оба из них будут чтойные, либо ни одно не будет [чтойным].

Далее, неверно, что имеются два собственных абстрактных подобия одного и того же простого объекта, таких, что ни одно из них не похоже на другое. Но прощение подобно вещи, понятием о которой оно является. Поэтому не может быть двух таких понятий, одно [из которых] чтойное, а другое нарицательное.

Далее, целокупная чтойность, и ничего более, выражается обоими понятиями. Поэтому оба чтойные, потому что это и есть то, что [означает] для понятия быть чтойным.

Тезис 2

Во-вторых, я утверждаю, что нельзя естественным образом обладать таким собственным понятием, о Боге, отвечающим всем вышеупомянутым условиям, либо до, либо после соединения, как было показано в другом Избранном диспуте.

Тезис 3

В-третьих, я утверждаю, что счастливый на небесах, созерцающий Бога впервые, обладает после этого созерцания ровно одним понятием собственно о Боге. Ибо он обладает единичным абстрактным познанием, которое абсолютное, положительное и простое понятие собственно о Боге, понятие, которое нельзя применить (cannot apply) к чему-либо еще.

Тезис 4

В-четвертых, я утверждаю, что наш интеллект не может обладать таким собственным и простым понятием в отношении к любому созданию либо с [созерцанием], либо без созерцания этого создания. И это вследствие того, что всякое такое познание или понятие есть равным образом подобие и равным образом представляет все в точности похожие единичные [вещи] (individuals), и, таким образом, оно есть собственное понятие одного не более, чем другого.

Возражение 1

Но против этого: отрицательное понятие не сказывается положительно о вещи, понятием о которой оно является. Это доказывается исходя из того, что положительное понятие и отрицательное понятие об одной и той же вещи, к примеру «белизна» и «небелизна», есть противоречащие понятия. И они обозначают в точности ту же вещь; в противном случае они бы не противоречили друг другу. Следовательно, эти два понятия не сказываются положительно об одной и той же вещи. Но «бесконечное» сказывается положительно о божественной мудрости, потому что положительное предложение: «Божественная мудрость бесконечна» истинно. Поэтому и т. д.

Возражение 2

Далее, даже если «бесконечное», которое есть часть сложного понятия, есть [само по себе] отрицательное [понятие], целокупное

сложное понятие, тем не менее, положительное, потому что оно равносильно утвердительному (affirmative) предложению, к примеру: «Божественная мудрость бесконечна».

Ответ на возражения

На первое из этих возражений я отвечаю, что отрицательное понятие обозначает некоторые вещи положительно и некоторые отрицательно. Пример: «небелизна» отрицательно обозначает [разные случаи] белизны, о которых она не сказывается, и не суппонирует их. Однако она положительно обозначает все вещи, отличные от [разных случаев] белизны, сказывается о них истинным образом и суппонирует их. Ибо если имеется в виду нечто отличное от белизны, тогда «Это есть небелизна» истинно.

Исходя из этого, мой ответ на довод такой, что отрицательное понятие не сказывается положительно о вещи, которую оно обозначает отрицательно. Вместе с тем оно и в самом деле сказывается положительно о вещи, которую обозначает положительно. Так, «бесконечное» не сказывается положительно о какой-либо конечной вещи, потому что «бесконечное» обозначает все конечные вещи отрицательно. Но оно обозначает все бесконечные вещи положительно и, таким образом, сказывается обо всех них истинно и истинно их суппонирует.

На доказательство я отвечаю, что несмотря на то, что положительное понятие и отрицательное понятие противоречат друг другу, тем не менее, они обозначают не одну и ту же в точности вещь, за исключением противоречия «бытие» (being) и «небытие» (non-being), которые обозначают в точности одну и ту же вещь, потому что то, что «бытие» обозначает положительно, «небытие» обозначает отрицательно, и ничего другого оно положительно не обозначает. В других [парах] противоречащих понятий отрицательное понятие обозначает положительно много вещей, не обозначаемых положительным понятием. Например, «небелый» обозначает положительно много вещей, не обозначаемых [понятием] «белый». Но о таких понятиях говорят, что они противоречат друг другу, так как то, что одно понятие обозначает положительно, другое обозначает отрицательно.

Что касается обсуждаемого случая, я утверждаю, что «конечный» и «бесконечный» противоположны друг другу, и поэтому «бесконечный» не сказывается положительно о том, о чем положительно сказывается «конечный», и это потому, что «бесконечный» обозначает все вещи отрицательно. Но «бесконечный» сказывается положительно о тех вещах, которые не есть конечные, таких как Бог.

Ответ на второе возражение очевиден из этого.

Ответ на основной довод

На основной довод я отвечаю, что о Боге можно иметь несколько собственных понятий, которые формально составные

и равносильны составным понятиям, но не несколько собственных понятий, которые есть простые в вышеуказанном отношении.

**Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Какое определение единичного дается автором?
2. Почему «всякое познание общего есть познание единичного»?
3. В чем заключается различие между интуитивным и абстрактным познанием?
4. Почему невозможно интуитивное познание несуществующей вещи?

**Абеляр Пьер** (1079 г., Ле-Пале, близ Нанта – 21 апреля 1142 г., аббатство Сен-Марсель, близ Шалон-сюр-Сон, Бургундия) – средневековый французский философ-схоласт, теолог, поэт и музыкант.

В качестве основной онтологической проблемы, осмысляемой в трактате Абеляра, можно назвать вопрос о возможности и «природе» человеческой свободы. Обращаясь к обсуждению тончайших нюансов христианского богословия, касающихся таких понятий, как «грех», «порок», «страсть», средневековый мыслитель одновременно вскрывает целый пласт собственно философских проблем: соотношение необходимости и свободы, субстанциальность зла, характер связи природного и сверхприродного в бытии человека. Осмысление всех этих проблем осуществляется Пьером Абеляром в контексте идеи внутреннего или духовного «измерения» человеческого бытия как «основания» свободы человека. Данная идея, которую можно назвать открытием и завоеванием средневековой христианской мысли, сохраняет свою актуальность и в контексте современной онтологической проблематики детерминизма.

**АБЕЛЯР П. ЭТИКА, ИЛИ ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ<sup>10</sup>**

Что такое порок души и что называется собственно грехом?

Итак, порок – это то, благодаря чему мы склоняемся к прегрешению, то есть то, что заставляет нас сочувствовать тому, чему сочувствовать не надлежит, что, к примеру, мы можем сделать или можем прекратить делать. Но это сочувствие мы называем собственно грехом или изъяном души, который заслуживает осуждения, либо, иначе говоря, оставляет нас виновными перед Богом. Что же это за сочувствие, если не презрение Бога и не оскорбление Его? Бог не может пострадать ни от какого ущерба, кроме презрения. Ибо сам Он – высшее могущество, которое не умалится никаким ущемлением, но Он мстит за презрение к себе. Итак, грех – это

<sup>10</sup> Извлечение из кн.: Абеляр П. Этика, или познай самого себя // Абеляр П. Теологические трактаты. М.: Прогресс, Гнозис, 1995. С. 249–266.

презрение нашего Творца, и грешить – значит презирать Творца, то есть не совершать ради Него того, что, мы верим, нам надлежит делать ради Него, или же не отречься ради Него оттого, от чего, мы верим, нам надлежит отречься ради Него. Определяя таким образом грех чисто отрицательно, говоря: не делать либо не отречься оттого, от чего следует отречься, – мы ясно показываем, что нет никакой субстанции греха, потому что он заключается скорее в небытии (*nonesse*), нежели в бытии (*esse*), подобно тому как мы сказали бы, определяя тень: это – отсутствие света там, где должен быть свет.

Но, может быть, ты возразишь, что, поскольку воля к злодеянию есть грех, делающий нас виновными перед Богом так же, как воля к добродетели делает нас правыми, то грех заключается в злой воле так же, как добродетель – в доброй; в таком случае грех, как и добродетель, находится не только в небытии, но также и в бытии. Желая, таким образом, делать то, что, как мы думаем, угодно Богу, мы угождаем Богу, а желая делать то, что, на наш взгляд, противно Богу, мы гневим Бога и, возможно, оскорбляем или презираем Его.

Но я отвечаю, что, если мы внимательно рассмотрим вопрос, то помыслить об этом нужно иначе, чем кажется. Ведь так как иногда мы грешим безо всякой злой воли и так как сама злая воля обудывается, не погаснув, то она может оказаться источником борьбы и пальмовой ветвью для тех, кто ей противится, и увенчать их короной славы. О воле [в таком случае] стоит сказать, что она уже – не столько грех, сколько некая неизбежная слабость. В самом деле: вот некий человек, на которого в припадке бешенства напал его жестокий хозяин и преследовал его с обнаженным мечом, стараясь убить. Тот долго бегал от него, стараясь, насколько можно, ускользнуть от смерти и, не желая убивать господина, был к тому принужден, чтобы не быть самому убитым. Можешь ли ты, кто бы ты ни был, сказать мне, что в этом деянии возымела быть злая воля? Ведь, правда же, пытаясь избегнуть смерти, он хотел сохранить собственную жизнь. Но разве была тут злая воля? Нет, конечно же, и я так думаю. Но она стала бы таковой, когда бы он пожелал убить преследующего [его] господина. Обещаю: ты ответишь правильно и тонко, если сможешь определить [его] волю самозащитой. Но, как я уже о том сказал, он совершил вопреки желанию убийство, которое отсрочивал, сколько мог, не желая навредить жизни [господина] и зная, что из-за такого убийства подвергнет опасности собственную жизнь. Разве охотно он совершил то, что грозило ему самому опасностью для жизни?

Если ты ответишь, что он все же действовал по охоте и, хотя, несомненно, не желал убивать своего господина, стремясь избегнуть [собственной] смерти, и был, что ясно, до того доведен,

то нам на это нечего возразить. Но, как уже сказано, воля, с помощью которой он, как ты говоришь, хотел избегнуть смерти, а не убить господина, не должна быть порицаема как зло. Тем не менее он совершил ошибку, будучи принужденным согласиться на убийство, хотя бы и под страхом несправедливой смерти; скорее ему следовало принять смерть, нежели причинить ее, поскольку он все же сам завладел мечом [господина], а не получил его от власти. Отсюда истина: все взявшие меч, мечом погибнут (Мф. 26,52), что значит: из-за такой неосмотрительности он подвергнется осуждению своей души. Итак, он желал, как сказано, избегнуть смерти, не убивая господина, но, так как он согласился на убийство, соглашаться на которое был не должен, то его грехом и было то несправедное согласие, предваряющее убийство. Может быть, кто-нибудь скажет так: поскольку он хотел убить своего господина ради того, чтобы избегнуть смерти, то из этого нельзя просто сделать вывод, что он желал его убить; как если бы я кому-нибудь сказал: поскольку я хочу, чтобы ты владел моим плащом, то ты мне за это [должен] дать пять солидов, что значит: за эту цену я охотно бы согласился, чтобы плащ стал твоим, но на этом основании [еще] не признаю, что желал бы, чтобы он был твоим. Если также некий человек, который должен сесть в тюрьму, захотел бы поместить туда вместо себя сына, чтобы подыскать за себя выкуп, можем ли только на этом основании признать, что он желал бы заключить в тюрьму своего сына? Ведь его принуждают претерпеть это с великими охами и вздохами.

Как бы то ни было, как я о том сказал, волю, состоящую из огромной душевной печали, нужно называть не столько волей, сколько – скорее – страстью (*passio*). И так же [можно сказать]: «этого хотят ради того», как если бы утверждалось; претерпевается то, чего не хотят, ради того, чего жаждут. Так говорят, что робкому делают прижигание или ампутацию ради его выздоровления, мученики принимают страсти, дабы возвыситься до Христа, асам Христос [умалиется] – дабы через Его Страсти мы были спасены. Однако заставить нас уступить не просто, как этого ни желай. Ведь страсти может не быть, если что-либо не устанавливается против воли. И никто не претерпевает там, где исполняется его воля и он наслаждается тем, что делает. Апостол во всяком случае сказал: Имею желание разрешиться и быть со Христом (Флп. 1,23), что значит умереть ради того, чтобы возвыситься до Него. Сам он напоминает в другом месте: Мы не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью (2 Кор. 5, 4). Ту же мысль, высказанную Господом, напомнил блаженный Августин, [мысль], где Христос сказал Петру: Прострешь руки твои, и другой препояшет тебя, и поведет, куда не хочешь (Ин. 21, 18). Христос же по слабости

человеческой природы сказал Отцу: Если возможно, да минует Меня чаша сия: впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39). Ведь душа Его, естественно, страшилась великого испытания смертью, и то, что Он полагал злодейской карой, не могло быть желанным для Него. О том в другом месте написано: Он истязуем был, но страдал добровольно (Ис. 53, 7). Или же [это] нужно понять так, что речь идет о Божественной природе, от Чьей воли зависело принятие человеком страсти. Или же слова «Он страдал добровольно» употреблены [здесь] вместо «Он решил [страдать]», как у псалмопевца: Что Сам возжелал, Он сделал.

Итак, ясно, что иногда грех можно совершить вовсе без злой воли, а отсюда – уверенность: нельзя говорить, будто грех – это воля.

Ты, конечно, скажешь, что мы грешим, когда принуждены грешить, но не так, как грешат добровольно, как если бы дело обстояло так, будто мы хотели совершить то, о чем знаем, что нам никоим образом не должно совершать. В таком случае кажется, что та злая воля и грех – одно и то же. Мужчина, к примеру, увидев некую женщину, жаждет обладать [ею], и его дух (mens) через телесное вождение вздымается так, что воспламеняется позорным желанием соития. Скажешь ли ты из-за этого, что такая воля и постыдное желание – нечто иное, как грех?

Отвечаю: если та воля обуздывается добродетелью воздержания и, однако, не подавляется, то что же она сохраняет для битвы и что упорствует в сражении и, побежденная, [все же] не угасает? Где же битва, если нет источника для сражения? И откуда бы взяться великой награде, если бы не было того, за что мы тяжело претерпели? Когда сражение завершилось, не с чем уже бороться, остается только получить награду; в этом мире мы непрестанно сражаемся, чтобы в том получить венец победителя. Но чтобы битва состоялась, нужно существование врага, который бы сопротивлялся и совершенно не ослабевал. Этот враг – наша злая воля, над которой мы одерживаем победу, подчиняя ее Божьей воле, [но] подчиняя не полностью, так что всегда у нас остается то, против чего мы могли бы упорно бороться.

Что значительного мы сделали бы ради Бога, если бы не претерпели ничего противного нашей воле, но наслаждались бы тем, чего хотели? Кто мог бы выразить нам признательность, если бы мы ублажали нашу волю тем, относительно чего утверждаем, что делаем это за ради самих себя? Или что, ты можешь спросить, заслуживается у Бога: что делаем мы охотно или сопротивляясь? Я, по крайней мере, ничего [на это] не отвечаю: ибо при воздаянии Он взвешивает не столько наши деяния, сколько душу, и, как мы в дальнейшем обнаружим, деяние ничего не добавляет к нашим за-

слугам, [независимо от того], проистекает ли оно из злой или доброй воли. Так как мы предпочитали Божью волю нашей, чтобы скорее следовать Ему, нежели себе, то мы добиваемся перед Ним весомой заслуги на основании совершенства истины, в коей выражается Его совершенство: Я сошел [с небес] не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня [Отца] (Ин. 6, 38). К тому Он увещает и нас: Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, [и жены и детей...], а притом и самой жизни своей (то есть если не отказывается от внушений своих [родичей] и от собственной воли, чтобы полностью подчиниться Моим наставлениям), тот не достоин Меня (Лк.14.26).

Таким образом, нам предписывается ненавидеть отца нашего, не убивая его; таким же образом предписывается ненавидеть нашу волю, чтобы не следовать ей, не разрушая ее, однако, до основания. Ведь Тот, Кто говорит: Я не есть желания твои и Отстранись от воли своей (Ср.: Иез. 18, 31) – повелевает нам не удовлетворять наших желаний, но и не полностью освободиться от них. Конечно, удовлетворение их – порок, а лишиться их невозможно по нашей слабости. Грех заключен, следовательно, не в вожделинии женщины, но в согласии на вожделение. Осуждается не плотское желание, но согласие на него.

Что мы сказали о сладострастии, то же можем заметить и относительно сластолюбия. Некий человек проходит через сад и при виде сладких плодов его охватывает страсть их отвесть, однако он сопротивляется своему вожделению, чтобы ничего там тайком, то есть [совершив] грабеж, не сорвать, хотя дух его распалился великой жаждой в предвкушении удовольствия съесть их. Где желание, там несомненно и воля. Тот человек желает [отвесть] плод, он не сомневается, что, съев его, испытает удовольствие; его слабая природа, разумеется, побуждает его соблазниться тем, чего нельзя допустить без ведома или без позволения владельца. Человек тот подавляет желание или нет? Нельзя сказать, что он погасил его, но так как он не поддался ему, то греха с ним не случилось.

Но зачем об этом? Чтобы прояснить, наконец, на таких [примерах], что сама воля, то есть желание сделать недозволенное, совсем не называется грехом, ибо, как мы утверждали, он состоит в согласии на него. Мы соглашаемся на недозволенное тогда, когда никоим образом не уклоняемся от его совершения, будучи внутренне готовыми довести это до конца, лишь только представится возможность. Итак, всякому, кого ловят на этом умысле (*intentio*), обвинение кое-что добавляет, преувеличивая грех, но перед Богом он все равно обвиняемый, который силится, сколько может, ради такой проделки, и проделывает это [настолько успешно], насколько [это] от него зависит, даже если его, как вспоминает блаженный



Августин, застигнут за сим делом. Но хотя воля не есть грех, и мы подчас, как сказали, совершаем грех против воли, кое-кто тем не менее утверждает, что всякий грех добровольен; [правда], в этом вопросе они проводят некоторое различие между грехом и волей, так как одно можно назвать волей (voluntas), а другое своеволием (voluntarium), то есть одно означает собственно волю, а другое – произвол. Но если мы называем грехом то, что предварительно называли собственно грехом, то есть презрение Бога, или: согласие на то, относительно чего знаем, что ради Бога это нужно прекратить, – то каким образом мы можем сказать, что грех – это произвол, а значит, что мы хотим презреть Бога? «Грешить» значит, что мы сами хотим либо стать хуже, либо стать достойными осуждения? Как бы ни хотели мы совершить то, за что впоследствии, знаем, нас должно настичь возмездие, то есть за что мы удостоимся наказания, – мы, однако, наказанными быть не желаем. Тем самым мы очевидно неправедны, потому, что хотим совершить неправедное, но не хотим подвергнуться беспристрастному праведному наказанию: праведная кара неприятна, неправедное же деяние приятно.

Часто случается так, что, желая возлечь с той [особой], о которой известно, что она замужем, мы, хотя и прельщены ее внешнею, никоим образом не хотели бы вступить с нею в связь именно оттого, что она замужем. Существует, напротив, множество людей, кто из самолюбия домогается жен сильных мира сего, [притом] гораздо сильнее, чем если бы то были девицы, [именно] оттого, что они жены таких людей. Они жаждут совершить прелюбодеяние больше, нежели предаться разврату, то есть отклониться от закона не меньше, а больше. Есть и такие, кому очень стыдно, что они вовлеклись в соблазн вожделения, поддавшись злой воле, и из этого делают вывод, что по телесной слабости возжелали того, чего никоим образом не желали бы вожделеть. Как можно назвать добровольным согласие, которого мы не хотим давать, хотя, как было сказано, по [утверждению] некоторых, всякий грех мы можем назвать добровольным? Я совершенно не вижу на то оснований, если только под «добровольным» мы не подразумеваем все, за исключением неминуемого, когда, очевидно, никакого греха избежать нельзя. Иначе пришлось бы назвать добровольным то, что происходит в результате любого воления. В самом деле, тот, кто принужден был убить своего господина, не имел желания убивать, однако это совершилось на основании некоего воления, потому что, очевидно, он хотел избежать или отсрочить собственную смерть.

Некоторые испытывают огромное волнение, слыша, как мы говорим, что греховный поступок ничего не добавляет ни к вине, ни к Божьему осуждению. Они, естественно, возражают, что

в греховном поступке преследовалось некое наслаждение, которое увеличивает грех, — как, например, при соитии либо при поедании [чужих плодов], о чем мы говорили. То, что они утверждали, не было бы абсурдным, если бы они нас убедили, что такого рода телесное удовольствие есть грех, а не нечто такое, что можно совершать и безгрешно. Конечно, если они так считают, то при всех обстоятельствах никому нельзя заниматься телесной услугой. Тогда и супруги не свободны от греха, так как соединяются друг с другом ради узаконенного физического наслаждения. Также и тот, кто испытывает удовольствие, смакуя плоды. Равно повинны были бы и те больные, которые для выздоровления поддерживают себя более вкусной пищей, способствующей избавлению от недуга; эту [пищу] они никоим образом не принимают без удовольствия, а если бы принимали, то она не принесла бы им ни малейшей пользы. Наконец, и Господь, Творец как пищи, так и плоти, не остался бы за порогом вины, если отпустил им такие лакомства, что по неведению они невольно принудили себя к греху, благодаря самонаслаждению. Как же Он создал таковые [яства] нам в пищу, или: как Он позволил ими питаться, если нам было бы невозможно их есть безгрешно? Как можно утверждать, что совершается грех, [когда речь идет] о том, что дозволено? Ведь и бывшее когда-то незаконным и запретным, а затем дозволенное и ставшее законным, уже вовсе совершается безгрешно. Например, у нас ныне дозволено употребление свинины и многого другого, некогда запрещенного иудеям (см.: Ис. 65, 4; 66, 17). Когда, таким образом, мы видим, что даже иудеи, обращенные ко Христу, свободно употребляют такого рода пищу, которую запрещал [им] Закон, разве мы в таком случае утверждали бы, что они невинны, если бы не признали, что это им было предоставлено Богом? Итак, если прежде им был запрет на такую пищу, а теперь вышло дозволение, и само дозволение освобождает от греха и устраняет обвинение в презрении Бога, то будет утверждать, что некто в том согрешил, ибо Божье соизволение это узаконивает? Если в первый день творения нам было дозволено сожителство с женой либо пропитание вкусной пищей, благодаря которой безгрешно жилось в раю, то кто может обвинить нас грешниками, если мы не преступали границ дозволенного?

Но снова утверждают, что супружеские отношения и желание вкусно поесть позволительны только при условии исключения всякого удовольствия и что тоже самое можно делать совершенно без улады. Но если это так, то людям дозволено поступать так, как никоим образом поступать нельзя, и неразумным было разрешение, предоставляющее действовать подобным образом, каковым оно несомненно стать не может. Более того, на каком основании Закон некогда понуждал к браку, чтобы каждый в Израиле оставил

потомство? Или – на каком основании апостол заставляет супругов согласно исполнять [супружеский] долг, если они никоим образом не могут сделать этого безгрешно? Каким же образом говорит он о долге там, где грех неизбежен? Или – как можно принуждать кого бы то ни было к такому поступку, которым будет [нанесено] оскорбление Богу? Отсюда ясно, как я полагаю, что никакую естественную телесную усладу не стоит причислять к греху, признавая виной то, что позволяет испытать радость по мере возможности. Если, например, какого-либо благочестивого [человека] некто принудил лечь среди женщин, связав веревками, и у того от мягкой постели и женского окружения возбуждается желание, но не согласие на него, то кто осмелится назвать грехом позыв, который природа с необходимостью налагает [на человека]? Здесь дан перевод соответствующего места Септуагинты – Библии 70 толковников. В еврейском тексте, Вульгате и русском переводе так: «Кто родится чистым от нечистого? ни один

Ты можешь возразить, что, по мнению некоторых, даже в законном сожительстве телесное вождение считается грехом. Ведь и Давид говорит: Вот, я в беззаконии зачат (Пс, 50, 7) и апостол, изрекший; Потом опять будьте вместе и т. д. (1 Кор. 6,5),– затем добавил: Впрочем это сказано мною как позволение, а не как повеление (1 Кор. 7, 6). Кажется, больше на основании авторитета, чем разума, мы признаем, чтобы то самое телесное развлечение почитали грехом. Известно, что Давид был зачат в браке, а не в разврате, и об индульгенции, то есть прощении, не мог просить, как заявляют, там, где вовсе нет вины. Мне же кажется, что, когда Давид говорил, что он был зачат в беззаконии, то есть в грехах, не добавив, о каких [грехах идет речь], то он намекает на общее проклятие [идущее от] первородного греха, из-за которой каждый, очевидно, по вине прародителей, подвергается осуждению подобно тому, как о том написано в другом месте: Никто не чист от грязи, даже дитя новорожденное (Иов XIV, 4). Как напоминает блаженный Иероним, сам разум уличает, что, пока душа в детстве формируется, она не знает греха. Если же она равно чиста от греха и нечиста от грязи греха, то нельзя ли понять это не как вину, а как кару? Ясно же, что [такая душа] не имеет вины презрения к Богу, потому что разумом не воспринимает того, что ей надобно делать; тем не менее она не избавлена от грязи греха прародителей, начиная с которого она навлекает на себя хотя и не вину, но кару, и претерпевает в наказание то, что те совершили, как грех. Так, когда Давид сказал, что зачат он был в беззаконии, то есть в грехах, то он [тем самым] отметил, что по вине прародителей был подвержен общему приговору к осуждению, и обращает эти преступления не столько к ближайшим, сколько к далеким родичам.

Что же до слов апостола об индульгенции, то понимать это нужно не так, как обычно воспринимают, то есть: будто он сказал об индульгенции как об отпущении, прощении греха. Вот что он утверждал: по позволению, а не по повелению; как если бы говорил: по отпущении, а не по принуждению. Если же супруги желают и единодушно решат, то они могут полностью отказаться от телесных уз, и никаким принуждением их нельзя к тому побудить. Если же таковое не является их решением, то они имеют и [на то] индульгенцию, то есть отпущение, ибо отклоняются от более совершенной жизни из-за привычки к жизни не слишком стесненной. Потому апостол здесь трактует индульгенцию не как прощение греха, но как допущение более широкой, хотя и менее совершенной жизни во избежание блуда, упреждая людей от великого греха, и лучше пусть меньшее пойдет в заслугу, нежели большее вменится в прегрешение. Здесь мы подвели к тому, чтобы тот, кто, возможно, пожелает всякое телесное удовольствие счесть грехом, не сказал бы, что грех увеличивается от [такого] поступка; тот, например, кто само согласие души переносит на совершение деяния, так что душа загрязнилась бы не только согласием на позорное деяние, но и самим позорным деянием, как если бы можно загрязнить ее тем, что случилось вовне, в теле. На деле же совершение поступков нимало не способствует увеличению любого рода греха, и ничто не может загрязнить душу, кроме принадлежащего ей, то есть согласия, относительно которого мы утверждаем, что только оно одно и составляет грех, предшествуя воле и душе или следуя за исполнением поступков. Впрочем, хотим мы или совершаем то, чего не нужно, однако по этой причине еще не грешим, ибо и воление, и его исполнение часто бывают безгрешны. Как и наоборот, согласия на грех можно добиться без того и другого. Отчасти мы уже показали на примере, как воля, вызванная вожделением и сопровождаемая соблазном, при виде женщины или чужого яблока, не ведет к согласию. Мы показали это так жена на примере дурного согласия при отсутствии дурного желания, сославшись на случай убийства [служгой] своего господина, что не являлось пороком. См. также: Aurelii Augustini De sermone Domini in Monte, col. 1246.

Относительно того, что не должно случаться, я полагаю, никто не скрывает, что часто это происходит безгрешно, ибо — очевидно — свершается по принуждению или неведению. Некая, например, женщина, претерпев насилие, могла лечь в постель с мужем другой либо некий муж, каким-то образом обманутый, спал с той, кого принял за жену, либо же кто-то по ошибке убивает [человека], полагая себя обязанным убить его в качестве его судьи. Грех, таким образом, не в том, чтобы возжелать жену другого или войти с нею в связь, но скорее в том, чтобы согласиться на это желание

или на этот поступок. Именно согласие с желанием Закон называет [просто] желанием, когда гласит: Не возжелай (Втор. 5, 21). В самом деле, «не возжелай» означает не предотвращение того, чего бы не можем избежать и в чем, как сказано, не грешим, но предотвращение согласия на это. Именно так нужно понимать то, что сказал Господь: Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением (5, 28), то есть: кто посмотрит [на нее] так, что возникает согласие с вожделением, уже прелюбодействовал [с нею] в сердце своем (там же), хотя бы на деле не предавался распутству; это значит, он уже несет на себе вину за грех, хотя бы до сих пор воздерживался от [его] осуществления.

И, как мы обстоятельно обсуждали, повсюду, где кажется, что действия ограждаются правилом или запретом, это нужно относить либо на счет воли, либо на счет согласия на действие, нежели на счет самого действия; впрочем, ничто из относящегося к заслуге не подпадало под запрет; [поступки же] чем менее достойны наставления, тем менее находятся в нашей власти. Ибо много такого, что запрещает нам действовать, но воля и согласие всегда в нашей власти. Так, сказал Господь: Не убий. Не лжесвидетельствуй (Втор. 5, 17, 20). [В словах] относительно деяния и речи нет ни о запрете вины, ни о ее предостережении, если мы воспримем их буквально, а только о деянии [как выражении] вины. Ибо грех не в убийстве человека и не в том, чтобы возлечь с чужой женой, потому что [эти поступки] иногда могут совершаться безгрешно. В самом деле, если запрет такого рода – относительно действия – воспринимается буквально, то тот, кто хочет принести лжесвидетельство или даже согласится [на него] на словах, не станет обвиняемым на основании закона, пока не станет известно, что по некоей причине он о чем-то умалчивает. Ведь не сказано, чтобы мы не желали лжесвидетельствовать либо не желали на словах соглашаться на это, но только чтобы мы действительно так не говорили. Или же: Закон запрещает нам жениться на наших сестрах или вступать с ними в кровосмесительную связь. Однако нет никого, кто мог бы соблюдать этот завет, так как никто не может опознать в точности в той или иной женщине свою сестру. Никто, утверждаю, если бы Он не установил завета не столько на действия, сколько на согласие [на них]. Если же случается, что кто-либо по неведению женится на своей сестре, то разве он – преступник завета, хотя и содейл то, что Закон запретил делать? Не преступник, ответишь ты, так как он не соглашался на нарушение, ибо не ведал, что творил. Так что говорить как о преступнике нужно не о том, кто совершает запретное, но [о том], кто соглашается на то, что известно как запретное. Запрет, следовательно, нужно понимать не на основании поступка, а на основании согласия [на него], что очевидно, когда повелевают:

не делай того-то или того-то, или, как говорится, не предвкушай сознательно того-то.

И блаженный Августин, тщательно обдумав это [и поняв], что всякий грех влечется к благодати либо к алчности скорее, нежели к [свершению] поступков, сказал: Никакой закон не предписывает ничего, кроме благодати, и не запрещает ничего, кроме алчности. Отсюда и апостол: Все заповеди, – говорит, – заключаются в сем слове: «люби ближнего твоего как самого себя», – и затем: Любовь есть исполнение закона (Рим. 13, 9-10). Конечно, заслуга не уменьшится, если ты подашь готовую милостыню бедняку, а милосердие побуждает тебя ее раздавать, но пусть будет готова твоя воля на это, когда такой возможности нет и нет сил у тебя [что-либо сделать], ибо нет условий. Известно, конечно, что есть поступки, которые следует совершать либо вовсе не исполнять в равной мере как добрым, так и дурным людям. И одно [лишь] намерение различает их. Как напоминает вышеназванный доктор, в том же поступке, в котором нам явлены Бог Отец и Господь Иисус Христос, мы обнаруживаем и [действия] Иуды-предателя. То же самое, [что Богом и Господом Иисусом], содеяно и этим предателем, как напоминает апостол: Как Отец предал Сына Своего, а Сын предал Сам Себя (Римл. 8, 32; Гал. 12,20), так и Иуда предал своего Учителя. Изменник совершил тот же поступок, что и Бог. Но разве он поступил хорошо? Ведь даже если [в конечном счете и] благо, то при всех обстоятельствах не хорошо, или же: он не должен был [совершать] то, что было выгодно ему лично. В самом деле, Бог мерит не тем, что люди делают, а тем, с какой душой они могут делать [нечто]; и не в поступке, а в намерении (*intentio*) поступающего состоит заслуга или подвиг. Часто, однако, одно и то же совершается по-разному: благодаря праведности одного и неправедности другого. Двое, к примеру, вешают некоего преступника. Один движим ревностью к справедливости, а другой – застарелой вражеской ненавистью, и хотя совершается одно и то же деяние – повешение – и при всех обстоятельствах они совершают то, что сделать – благо, и то, чего требует справедливость, но из-за разницы намерения одно и то же делается разное: одним – со злом, другим – с благом. Размышления над историей с Авраамом имели дальние следствия. Достаточно вспомнить «Страх и трепет» С. Кьеркегора, где эта история – ось анализа. Этика как всеобщее представлена С. Кьеркегором как искушение для индивида, который в качестве единичного устанавливает с Богом-Абсолютом абсолютные отношения, то есть выступает как нравственный индивид. Абельяр рассматривает иной парадокс: испытание Авраама представляется как внимательное вслушивание в заповеди для опознания истинной воли Бога, имеющее своим следствием осознанный поступок.

Кто, наконец, не знает, что сам дьявол не делает ничего, что не позволил бы ему делать Бог? Ни когда он заслуженно наказывает неправедного, ни когда ему дозволяется унижить какого-либо праведника ради его очищения или же ради того, чтобы тот [показал] пример терпения? Но хотя он делает то, что Бог позволяет ему делать, подстрекаемый своей подлостью, и хотя воля его всегда неправедна, но могущество его называется благим или даже праведным: могущество он получил от Бога, а воля – его собственная. Что до трудов, то кого из избранных можно отождествить с лицемерами? Кто [как не избранные] из любви к Богу претерпевают или совершают столько, сколько те – из жажды людской славы? Кто, наконец, не знает, что подчас праведно совершается то, что Бог запрещает делать, как и наоборот: начинают иногда [совершать] то, что, однако, менее всего следует делать. Так, мы в самом деле знаем, что Он запретил распространять слухи о некоторых чудесах, с помощью которых исцеляются больные ради примера смирения, дабы никто случайно не возжелал бы себе славы от подобного прекрещтывания. Но тем не менее получившие эту милость не прекрещтали разглашать о ней из почтения к Тому, Кто это делал и Кто запретил [это] открывать, о чем написано: Но сколько Он ни запрещал им, они еще более разглашали и т. д. (7, 36). Разве осудишь за преступление таких виновников, которые совершили [его] и притом сознательно вопреки завету, ими полученному? Кто обвинит их в преступлении, разве что в том, что решались совершить [его] из почтения к Нему, ибо не совершили ничего из-за презрения Того, Кто повелел [молчать]. Скажи, умоляю, повелел ли Христос то, чего не нужно было предписывать или же те [люди] распустили слух о том, относительно чего нужно было сдерживаться? Благом было повелеть то, что не было благом выполнить. Обвинишь ли ты Господа в том, что случилось с Авраамом, коему Он сначала повелел принести в жертву своего сына, а затем Сам остановил предписанное? Разве не во благо Бог повелел совершить то, что не стало бы благим по свершении? А если оно стало бы благим, то почему впоследствии было предотвращено? Если же были одинаково благими и повеление, и предотвращение [жертвоприношения] – не без разумного же повода Бог позволяет или заставляет делать нечто, – то, как видишь, одно лишь намерение исполнить завет, а не совершение поступка оправдывает перед Богом, так как Он повелевает во благо то, что не является благим при исполнении. В самом деле, у Бога не было намерения и [в действительности] Он повелевал так поступить не для того, чтобы Авраам принес в жертву сына, но чтобы испытать этим его повинование, неизбежность его веры либо любви к Нему и поставить нам в пример. Именно это сам Господь затем открыто признал, когда сказал: Теперь я знаю,

что боишься ты Бога (Быт. 22, 12) и столь искренне сказал: Я повелел тебе это ради того, чтобы узнать, что ты готов [повиноваться] и чтобы другие узнали, что я сделал то, что Сам Я знал о тебе до [начала] времени. Намерение Бога было в [испытании] поступка, которое было праведным. И столь же праведным был запрет его, касающийся тех вышеназванных [случаев], которые, как мы упоминали. Он запретил [разглашать], но не ради того, чтобы соблюдали запрет, а ради того, чтобы даровать нам, немощным, примеры воздержания от тщеславия. Потому [Аврааму] Бог повелел то, свершение чего не было бы благим, как и, наоборот, [исцеленным] запретил то, свершение чего было бы благим. И как там намерение оправдывает Его, так и здесь оно оправдывает тех, кто на деле не исполнил завета. Ибо они знали, что Он заповедал не для того, чтобы сдержали заповеданное, а чтобы возвеличить вышеуказанный пример. Таким образом, волею Повелителя они не презрели того, Чьей воле, как понимали, они не противятся. Если бы мы даже судили более по делам, нежели по намерениям, то учли бы, что иногда нам не только можно действовать против Божьего завета, но действовать основательно и сознательно, не будучи обвиненными в каком-либо грехе; и не нужно называть злыми ни волю, ни поступок под предлогом, что завет Бога соблюдается ради деяния, хотя намерение [получившего завет] волею Повелителя не противоречит установившему сей завет. Так же умысел Повелителя оправдывает Его Самого, повелевшего совершить то, что, однако, совершать следует менее всего; так и стремление к благодати оправдывает того, кому был завет.

Чтобы кратко заключить вышесказанное, рассмотрим четыре [компонента греха], которые нужно различать последовательно и весьма тщательно, а именно: изъян души, толкающий к прегрешению, затем самый грех, который мы усмотрели в согласии на зло, то есть в презрении к Богу, далее волю, направленную на зло, и, наконец, злокозненный поступок. Так же как хотеть — значит не то же, что исполнить волю свою, также и согрешить — не значит совершить преступное деяние. Грех [проистекает] из согласия души, благодаря которому мы грешим; преступное деяние нужно понимать на основании совершения поступка, то есть когда мы на деле осуществили то, на что прежде дали согласие.

Грех, или искушение, как мы полагаем, выражается тремя способами: внушением, удовольствием и согласием. Понимать это надо так, что благодаря этой троице мы часто низводимся до преступного деяния, как то случилось с прародителями. Ведь [всему] предшествовало именно внушение дьявола, обещавшего бессмертие, если [те] отведают запретный [плод] с дерева. Затем настал черед удовольствия, когда жена, увидев красоту дерева и поняв, что



[плод] его приятен на вкус, зажглась желанием [отведать] его, предвкушая наслаждение едой. Она была втянута в преступление, согласившись на него, тоща как должна была подавить [свое желание], дабы повиноваться запрету. Хотя она должна была искупать это прегрешение раскаянием, чтобы заслужить прощение, она, напротив, закрепила его деянием; таким образом, она, совершая грех, прошла по трем ступеням. Так и мы часто теми же тремя ступенями идем не к провинности, но к греховному деянию, то есть через внушение, или поощрение со стороны другого, извне толкающего нас на поступок, [совершать] который не следует. Поскольку мы познали, сколь приятно поступать подобным образом, то даже прежде содеянного наш дух зачаровывается удовольствием от самого деяния и через удовольствие искушает нас в [наших] помыслах. Пока мы льстим этому удовольствию, соглашаясь [на него], мы грешим. Тогда этими тремя ступенями мы и доходим до греховного деяния.

Кое-кто желал бы понимать под именем внушения внешние плоти, [осуществляющееся] даже в отсутствие внушающего, например, когда кто-либо начинает испытывать вожделение при виде женщины. Но такое внушение на деле нужно называть ничем иным, как удовольствием. Именно это удовольствие, полученное, так сказать, из необходимости, и прочие [удовольствия] того же рода, которые, как мы выше упоминали, не есть прегрешение, апостол называет человеческим искушением, когда говорит: Вас постигло искушение не иное, как человеческое; — и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести (1 Кор. 10, 13). Искушением же вообще называется любая склонность души к какому-либо поступку, который не следует [совершать], будь на то воля или согласие. Человеческим же называют искушение, без которого едва ли [можно] или даже никогда нельзя совладать с человеческой слабостью, например, с плотским вожделением или желанием вкусно поесть, от которых просил избавить себя тот, кто говорил: От грехов юности освободи меня, Господи (Пс. 24, 7), то есть от тех искушений, что естественно и необходимо [рождены] вожделением, дабы они не заманили к согласию. Или же: пусть я вовсе освобожусь от них, завершив ту, полную искушений жизнь. Поэтому и говорит апостол: Вас постигло искушение не иное, как человеческое; точно та же мысль и когда он говорил: если склоняется дух ваш к удовольствию, которое, как мы назвали, есть человеческое искушение, то, распалившись, пусть дух ваш не склонится к согласию, в коем и состоит грех. Ибо сказал он, как если бы кто-либо спросил его, могли бы мы какой-нибудь нашей силой сопротивляться этим вожделениям: И верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми, что значит: Ему нужно

довериться скорее, чем надеяться на себя, [Ему], Который, обещав нам свою помощь, истинен во всех своих обетах, потому что Он – Тот, Кто верен, так что всем, разумеется, нужно оказывать ему доверие. В этом случае Он не допускает нас к искушению сей наших возможностей, так как через милосердие свое умеряет свой человеческий соблазн так, чтобы не оказать давления на грех больше, чем мы могли бы претерпеть, сопротивляясь ему. Тогда Он делает сверх того: само это искушение обращает на пользу, и хотя через него Он нас испытывает, [но] так, чтобы затем, когда предупредит, Он мог бы нас не столь удручать, и мы меньше стали бы бояться вражеского натиска, над которым уже одержали победу, научившись выдерживать [его]. Всякую битву, нами не испытанную, мы переносим тяжелее и более странится [ее]. Когда же обыкновением станет побеждать, то равно ослабеет и сила врага и страх [перед ним].

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. В чем автор видит различие между грехом и пороком?
2. Почему, по мнению Абельяра, свобода может быть только духовной?
3. Почему «нет субстанции греха»?
4. В чем отличие воли от страсти?
5. Прокомментируйте положение «при воздаянии взвешиваются не деяния, но душа»;
6. В чем заключается различие между собственной и несобственной волей?
7. О какой «противоположности факта и духа» говорится в тексте?

**Ансельм Кентерберийский** (1033 г., Аоста, Италия – 21 апреля 1109 г., Кентербери, Англия) – католический богослов, средневековый философ, архиепископ Кентерберийский.

В центре произведения Ансельма – вопрос о соотношении свободы и божественного предопределения в жизни человека. Выступая в качестве одной из важнейших тем христианской антропологии, этот вопрос является в то же время одним из аспектов детерминизма как онтологического учения о всеобщих связях действительности. Осмысляя проблему человеческой свободы, Ансельм Кентерберийский конкретизирует данный вопрос применительно к ряду моментов: понятие воли как способности свободного выбора, соотношение «правильной» и «неправильной» воли, онтологический статус человека как «выбирающего» существа. Все вышесказанное делает трактат «О свободном выборе» значимым источником не только в контексте знакомства с основными положениями средневековой христианской онтологии, но и в рамках

освоения таких важнейших онтологических категорий, как «необходимость», «свобода», «возможность».

## **АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ. О СВОБОДНОМ ВЫБОРЕ<sup>11</sup>**

### **Глава I. [Что] способность грешить не относится к свободе выбора**

*Ученик.* Поскольку кажется, что свободный выбор находится в противоречии с благодатью, а также предопределением Божиим и предвидением, я хочу знать, что есть сама свобода выбора и всегда ли мы ее имеем. Ведь если, как говорят, свобода выбора заключается в способности грешить или не грешить, которой мы всегда обладаем, как возможно то, что иной раз мы [все же] нуждаемся в благодати? Если же мы не всегда обладаем ею, почему грех вменяется нам в вину, раз мы грешим не по свободному выбору?

*Учитель.* Я не считаю, что свобода выбора – это способность грешить и не грешить. Ведь если бы таково было ее определение, то выходило бы, что ни Бог, ни ангелы, которые не могут грешить, не имеют свободы выбора: грех молвить.

*Ученик.* Что, если сказать, что свобода выбора, присущая Богу и добрым ангелам, – это одно, а наша – другое?

*Учитель.* Свобода выбора у людей и впрямь отличается от свободы выбора у Бога и добрых ангелов, однако определение этой свободы для тех и других должно быть одним согласно самому имени: ведь хотя одно животное отличается от другого или по субстанции, или по акциденциям, определение согласно самому имени животного для всех животных одно и то же. Поэтому нужно дать такое определение свободы выбора, в котором содержалось бы ни больше, ни меньше, чем в ней самой. Следовательно, поскольку свободная воля Бога и добрых ангелов не может грешить, способность грешить не принадлежит к определению свободы выбора. Иначе говоря, ни свобода, ни часть свободы не есть способность греха. Чтобы понять это лучше, слушай, что я буду говорить.

*Ученик.* Для этого я здесь.

*Учитель.* Какая воля кажется тебе более свободной: та, которая столь сильно хочет и может не грешить, что нисколько не в силах отклониться от прямой стези несогрешения, или та, которую как-нибудь да можно склонить ко греху?

*Ученик.* Я не вижу (так просто), почему не свободнее та, которая предрасположена и к тому, и к другому.

<sup>11</sup> Извлечение из кн.: Ансельм Кентерберийский. О свободном выборе // Антология средневековой мысли. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. Т. 1. С. 231–249.

*Учитель.* Разве тебе не кажется, что человек, который в такой степени владеет приличным и подобающим, что не может его утратить, свободнее владеющего этим же так, что может потерять и может быть приведен к тому, что неприлично и не подобает?

*Ученик.* Я думаю, что это, без всякого сомнения, так.

*Учитель.* Также и то скажешь не менее несомненно, что грешить всегда есть неподобающее и вред?

*Ученик.* Никто в здравом уме не рассудит по-другому.

*Учитель.* Значит, та воля свободнее, которая не может уклониться от прямизны несогрешения, чем та, что может ее покинуть.

*Ученик.* По-моему, ничего нельзя утверждать более основательно.

*Учитель.* Не думаешь ли ты, что то, что, будучи прибавлено, уменьшает свободу, а будучи отделено, увеличивает, – это свобода или часть свободы?

*Ученик.* Не могу так думать.

*Учитель.* Тогда способность (potestas) грешить, которая, будучи прибавлена к воле, уменьшает ее свободу, а если отнимается – увеличивает, не есть ни свобода, ни часть свободы.

*Ученик.* Не может быть ничего более последовательного.

**Глава II. [Что] ангел и человек согрешили все же через эту способность и через свободный выбор; и [что] хотя они могли служить греху, однако грех не мог над ними властвовать**

*Учитель.* Значит, к свободе выбора не относится то, что внешне свободно (extraneum a libertate).

*Ученик.* Ни в чем не могу возразить твоим доводам. Но немало беспокоит меня то, что и ангельская, и наша природа сначала имела способность грешить, а если бы не имела ее, то не согрешила бы: поэтому если через эту способность, чуждую свободному выбору, согрешила каждая из названных природ, как можем мы говорить, что она согрешила через свободный выбор? А если согрешила не по свободному выбору, то, очевидно, согрешила в силу необходимости. Одно из двух – свободно или по необходимости: или если свободно, то как же, если не силой свободного выбора? И потому, если не по свободному выбору, ясно видно, что она согрешила по необходимости. Есть и другое, что тревожит в связи с этой необходимостью греха. Именно, тот, кто способен грешить, может быть рабом греха; ибо «делающий грех есть раб греха» (Ин. 8, 34.). А над тем, кто может быть рабом греха, грех может властвовать: тогда как же свободной была создана его природа или что за свободный выбор был у того, над кем мог властвовать грех?

*Учитель.* И через способность грешить, и добровольно, и по свободному выбору, и не по необходимости наша и ангельская

природа вначале согрешила и могла служить греху; и притом, однако, грех не смог овладеть ею так, чтобы она могла быть названа несвободной или выбор ее – несвободным.

*Ученик.* Мне нужно доступнее объяснить то, что ты говоришь; ибо сейчас это от меня скрыто.

*Учитель.* Ангел-отступник, как и первый человек, согрешил по свободному выбору, ибо он согрешил по своему выбору, столь свободному, что никакая другая вещь не могла принудить его к греху. И потому он справедливо осуждается, так как если он имел такую свободу выбора, то он согрешил не от какого-то принуждения или какой-либо необходимости, но добровольно. В то же время, хотя он согрешил по своему выбору, который был свободен, но не через само то, благодаря чему он был свободен, т. е. не через способность не грешить и греху не служить, а силой бывшей у него способности греха, которая не подвигала к свободе не делать греха, но и не принуждала служить греху. Что же до того, что тебе кажется, будто следует, что если он мог быть рабом греха, то грех мог над ним властвовать, и потому ни сам он, ни выбор его не могли быть свободными, то это не так. В самом деле, тот, кто не служит, имеет власть не служить, и нет чужой власти, чтобы заставить его служить, хотя своей собственной властью он мог бы служить: пока он пользуется властью не служения, а неслужения, ничто не может, овладев им, заставить его служить. Так, хотя свободный богач может сделаться рабом бедняка, но пока он этого не делает, ни сам он не утрачивает имени свободного, ни о бедняке не говорится, что он может владеть этим богатым; а если говорится, то неправильно, потому что это не в его власти, а во власти другого. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы ангел и человек до грехопадения были свободны или имели свободный выбор.

### **Глава III. Как, сделавшись рабами греха, они имели свободный выбор, и что есть свободный выбор**

*Ученик.* Ты убедил меня в том, что ничто наверняка не мешает этому до грехопадения; но как могли они сохранять свободный выбор уже после того, как сделались рабами греха?

*Учитель.* Хотя они подчинились греху, все же были не в состоянии уничтожить в себе природную (*naturalem*) свободу выбора; а добились они того, что без другой благодати, не той, которую они имели прежде, они не в силах были пользоваться этой свободой.

*Ученик.* Верую; но желаю понять.

*Учитель.* Рассмотрим вначале, какого рода свободу выбора они имели до грехопадения, коль скоро несомненно, что они имели свободный выбор.

*Ученик.* Ожидаю этого.

*Учитель.* Как тебе кажется, для чего они имели свободу выбора? Для достижения ли того, чего они хотели; для хотения ли того, что они должны и чего надлежит хотеть?

*Ученик.* Для хотения того, что должно и чего надлежит им хотеть.

*Учитель.* Значит, они имели свободу выбора для правильности воли: т. е. пока они хотели бы должного, имели бы правильность воли.

*Ученик.* Это так.

*Учитель.* Но когда говорится, что они имели свободу для правильности воли, если чего-то не добавить, то останется еще неясность. Поэтому я спрашиваю: ради чего они имели эту свободу для правильности воли: ради того, чтобы взять ее самим, без дающего, когда они ее еще не имели; или ради получения в обладание той, которую они еще не имели; или ради утраты для полученной и ради самостоятельного возвращения утраченной; или ради вечного сохранения полученной?

*Ученик.* Я не думаю, чтобы они имели свободу взять правильность без дающего, потому что они не могли иметь ничего, чего бы не получили. Нельзя сказать также, что они имели свободу ради получения в обладание от дающего того, чего они не имели: ибо не следует верить, что они были созданы без правильной воли. Но нельзя отрицать, что они имели свободу воспринять ту же правильность, если они ее утратили и она возвращена им самим дающим: такое мы часто видим у людей, возвращаемых высшей благодатью от несправедности к праведности.

*Учитель.* Ты верно говоришь, что они могут воспринять утраченную правильность, если она возвращается им: но мы ищем ту свободу, которую они имели перед тем, как согрешили, — а тогда они, несомненно, имели свободный выбор; а не ту, в которой никто не нуждался бы, если бы никогда не утратил истины.

*Ученик.* Позволь же мне продолжить, и я отвечу на остальное из того, о чем ты спрашивал. Неверно и то, что они имели свободу для того, чтобы утратить эту самую правильность; ибо утратить правильность воли есть грех, а выше ты показал, что способность [решить не является ни свободой, ни частью свободы. Но и не для того, чтобы своими силами возвратить утраченную правильность, получили они свободу: поскольку эта первоначальная правильность дана была для того, чтобы никогда ее не утрачивать. Ведь сама возможность (*potestas*) возвращения утраченного породила бы небрежение к сохранению имеющегося. Вследствие этого остается то, что свобода выбора дана разумной природе для сохранения полученной правильности воли.

*Учитель.* Ты хорошо ответил на то, о чем спрашивалось. Но к этому еще важно рассмотреть, ради чего разумная природа

должна сохранять эту правильность: ради самой ли правильности или ради другого?

*Ученик.* Если бы эта свобода была дана разумной природе не для того, чтобы она сохраняла правильность воли ради самой правильности, то эта природа не была бы способна к праведности (*adiustitiam*), ибо известно, что праведность есть правильность воли, сохраняемая ради себя самой. А мы-то веруем, что свобода выбора необходима для праведности. Поэтому нужно без сомнений утверждать, что разумная природа получила ее только для сохранения правильности воли ради самой этой правильности.

*Учитель.* Значит, поскольку всякая свобода есть способность (*potestas*), то эта свобода выбора есть способность сохранять правильность воли ради самой правильности.

*Ученик.* Не может быть иначе.

*Учитель.* Итак, сейчас ясно, что свободный выбор есть не что иное, как воля, способная сохранять правильность воли ради самой правильности.

*Ученик.* Вполне ясно. Но пока [воля] имела саму правильность, она могла сохранять то, что имела. После же того, как ее утратила, как может сохранять то, чего не имеет? Выходит, когда нет правильности, которую она могла бы сохранить, нет свободного выбора, который мог бы ее сохранить: ведь нельзя сохранить то, чего нет.

*Учитель.* Даже если нет правильности воли, все равно разумная природа имеет не меньше того, что ей принадлежит. Я думаю, что среди наших способностей (*potestates*) нет такой, чтобы ее одной хватило для действия: и все-таки даже когда отсутствует то, без чего никак нельзя привести в действие наши способности (*potestates ad actum perducere*), тем не менее говорится, что мы их имеем все, сколько есть. Так, никакого орудия самого по себе недостаточно для произведения действия (*ad operandum*); но и в том случае, когда нет того, без чего мы не можем пользоваться орудием, мы лжем, говоря, что имеем орудие какой-либо деятельности (*instrumentum operis*). Покажу тебе на одном, чтобы ты мог это заметить во многом. Ни о ком, кто зряч, не говорят, что он вообще не может видеть гору.

*Ученик.* Тот, кто вообще не может видеть гору, конечно, незряч.

*Учитель.* Значит, имеющий зрение имеет способность (*potestatem*) и орудие для того, чтобы видеть гору: и все же если нет горы и ты скажешь ему: «Видь гору!», он ответит тебе: «Не могу, поскольку ее нет; если бы была, мог бы видеть». Опять: если бы гора была, но не было света, он ответил бы на требование увидеть гору, что не может без света; но если бы был свет, мог бы.

И еще: если теперь есть зрячий, и гора, и ответ, но что-то препятствует зрению, например, кто-то закрывает ему глаза, он скажет, что не может видеть гору; но если бы ничто не мешало его зрению, тогда, без сомнения, он был бы способен видеть гору.

*Ученик.* Все это общеизвестно.

*Учитель.* Значит, ты видишь, что способность (*potestas*) видеть какое-то тело есть одна в видящем, другая в вещи, которая предстоит зрению; третья в среде (*inmedio*), т. е. ни в видящем, зрячем, ни в зримом: и та, что в среде, — одна в помогающем (зрению) (*inadjuvante*), другая — в не мешающем, т. е. когда ничто, что могло бы помешать, не мешает.

*Ученик.* Вижу ясно.

*Учитель.* Итак, есть четыре этих способности, из которых если одной какой-нибудь не хватает, три остальные не могут ничего поделать, ни все вместе, ни по отдельности; и при этом если другие отсутствуют, мы не отрицаем ни того, что зрячий имеет зрение, или орудие, или способность видеть, ни того, что можно видеть вещь зримую, ни способность света помогать зрению.

#### **Глава IV. Каким образом они имеют способность сохранять правильность, которой не имеют**

*Учитель.* Четвертая же способность, называется способностью не в собственном смысле (*improprie*): ведь о том, что обычно препятствует зрению, говорят, что оно дает способность зрения, лишь поскольку оно не отнимает этой способности. И способность видеть свет состоит только из трех вещей, потому что в этом случае одно и то же есть предмет зрения и то, что помогает зрению. Разве это не всем известно!

*Ученик.* Конечно, это ни для кого не тайна.

*Учитель.* Значит, если и тогда, когда отсутствует вещь, которую можно видеть в темноте, или с закрытыми, или с завязанными глазами, мы все же, насколько это касается только нас самих, имеем способность видеть какую-либо видимую вещь: что мешает нам иметь способность сохранения правильности воли ради самой правильности, даже когда нет самой правильности, пока есть в нас разум (*ratio*), которым мы можем ее познать, и воля, которой мы можем ее удерживать? Ведь именно в этом состоит вышеназванная свобода выбора.

*Ученик.* Довольно дал ты мне уразуметь, что способность сохранения правильности воли всегда присуща разумной природе и что эта способность была свободной в выборе первого человека и ангелов, от которых без их желания правильность воли нельзя было бы отнять.

#### **Глава V. [Что] никакое искушение не может заставить согрешить того, кто этого не хочет**

Но как теперь понять, что благодаря этой способности выбор человеческой воли является свободным, в то время как часто



человек, имеющий правильную волю, будучи вынуждаем искушением, сам не желая, утрачивает эту правильность?

*Учитель.* Если только «нежелающим» мы называем того, кто не хочет, то никто, «сам не желая», не утратит ее: человек может быть связан не по своей воле, потому что можно связать того, кто этого не хочет; можно быть побитым против воли, потому что можно побить того, кто этого не хочет; можно быть убитым вопреки желанию, ибо можно убить того, кто этого не хочет; но нельзя хотеть по своей воле, потому что не может хотеть тот, кто не хочет хотеть; ведь всякий, кто хочет, хочет и самого своего хотения.

*Ученик.* Как же тогда говорится, что против воли лжет тот, кто лжет, чтобы не быть убитым, если он делает это лишь потому, что хочет? Ведь он, вопреки желанию обманывая, не желая, желает обманывать.

*Учитель.* Может быть, потому говорится, что он, не желая, обманывает, что когда он так хочет истины, что не стал бы обманывать, если бы дело не шло о жизни, тогда он и хочет обмана ради жизни и не хочет обмана ради самого обмана, потому что хочет истины и потому, желая и не желая, обманывает. Ведь одно – воля, которой мы хотим чего-то ради него самого, как когда хотим здоровья ради него самого; и другое – когда хотим чего-то ради иного, как когда хотим пить полынную настойку для здоровья. Поэтому, наверное, соответственно этим различным волям можно сказать, что он обманывает вопреки воле и не вопреки. Поэтому когда говорят, что кто-то, не желая, обманывает, так как он этого не хочет, то поскольку речь идет об истине, этим не отрицается мое суждение, согласно которому никто вопреки желанию не утрачивает правильность воли: ибо обманывающий хочет ее утратить ради жизни. В отношении к этому желанию он утрачивает ее не против воли, а добровольно; об этой-то воле мы теперь говорим, т. е. о той, которой он хочет обманывать ради жизни, а не о той, которой он не хочет обмана ради самого обмана. Или потому, конечно, он обманывает вопреки желанию, что не по своей воле он непременно должен либо быть убит, либо солгать, т. е. он неволен в этой ловушке, – чтобы по необходимости было что-то одно из этих двух. Ведь хотя необходимо, чтобы он или был убит, или солгал, все же не необходимо ему быть убитым, потому что он может остаться жив, если солжет; и не необходимо ему лгать, так как он может не лгать, но тогда будет убит. Ни одно из двух не определено как необходимое, каждое лишь возможно. Итак, хотя не по своей воле он должен либо солгать, либо погибнуть, все же из этого не следует, что он не по своей воле обманет или что не по своей воле будет убит.

Есть и другой довод, часто применяемый для объяснения того, почему говорится, что некто делает против воли, и вопреки

желанию, и в силу необходимости то, что все же делает добровольно. А именно: о том, что мы можем сделать, не иначе как с трудом, и потому не делаем. Мы говорим, что мы не можем этого сделать, и бросаем «по необходимости» или невольно; а о том, что мы не можем бросить без того, чтобы иметь в дальнейшем осложнения, и потому все-таки делаем, мы утверждаем, что это мы делаем вопреки желанию и не по своей воле, и по необходимости. В этом смысле и о том, кто обманывает, чтобы не умереть, говорится, что он лжет невольно и вопреки желанию, и в силу необходимости, потому что не может избежать обмана без дальнейшего осложнения, ведущего его к смерти. Значит, как о том, кто обманывает ради жизни, неправильно говорится, что он обманывает вопреки желанию, потому что он обманывает, желая этого, так неправильно сказать, что он не по своей воле хочет обмануть, потому что он этого хочет, исключительно желая этого. Ведь как тот, кто обманывает, хочет самого обмана, так и когда он хочет обмануть, он хочет самого желания.

*Ученик.* Не могу отрицать того, что ты говоришь.

*Учитель.* Как же тогда несвободна та воля, которую чужая власть, без ее согласия, не может подчинить?

*Ученик.* Подобно этому не можем ли мы утверждать, что воля лошади свободна, поскольку она служит у нее влечению плоти не иначе как по ее воле?

*Учитель.* Здесь нет подобия; в лошади ведь не сама воля себя подчиняет, но, от природы (naturaliter) подчиненная, всегда с необходимостью служит стремлению плоти. В человеке же пока сама воля правильна, она не станет ни служить, ни подчиняться тому, кому не следует, ни от самой правильности не отвратится никакой чуждой силой, если только сама, по собственному желанию, не согласится с тем, что не должно; а это согласие она явным образом имеет не от природы и не в силу необходимости, но из себя самой.

*Ученик.* Ты вполне ответил на мое возражение о воле лошади. Возвратись же туда, где мы были.

*Учитель.* Разве ты станешь отрицать, что всякая вещь свободна от той вещи, которая ни принудить ее не может без ее на то воли, ни запретить ей что-либо?

*Ученик.* Не вижу, как бы мог я это отрицать.

*Учитель.* Скажи еще, как одолевает правильная воля и как одолевается (superatur)?

*Ученик.* Стойкое желание этой правильности значит для нее «победить»; желание же того, что не следует, — «потерпеть поражение».

*Учитель.* Я думаю, что искушение может отвлечь правильную волю от этой правильности или притянуть ее к тому, что

не следует, только по ее желанию: так что она одного не хочет, а другого хочет.

*Ученик.* И в этом я не вижу заблуждения ни с какой точки зрения.

*Учитель.* Тогда кто может утверждать, что воля несвободна для сохранения правильности и несвободна от искушения и грез, если никакое искушение не может ее иначе как по ее желанию отвлечь от правильности ко греху, т. е. к желанию того, что не следует? Ведь когда она побеждается, не чужой побеждается силой, но своей.

*Ученик.* Это доказывается сказанным тобою.

*Учитель.* Разве ты не видишь, что из этого следует, что никакое искушение не может победить правильную волю? Ведь если может, то имеет силу (*potestatem*) победить и своей силой побеждает; но этого не может быть, потому что воля побеждается не иначе как своей собственной силой. Оттого искушение никак не может победить правильную волю; и когда говорится такое, говорится не в собственном смысле (*improprie*). Ибо подразумевается при этом не что иное, как то, что воля может подчиниться искушению; как, наоборот, когда говорится, что слабый может быть побежден сильным, говорится, что «может» относительно не его собственной возможности, а чужой; потому подразумевается, что сильный имеет силу (*potestatem*) победить слабого.

## **Глава VI. Каким образом наша воля сильна против искушений, хотя кажется бессильной**

*Ученик.* Поистине, ты так подчиняешь нашей воле все посягательства и не позволяешь никакому искушению овладеть ею, что ни в чем я не могу возразить твоим утверждениям; однако не могу не заметить, что в этой самой воле есть некое бессилие (*impotentiam*), которое почти все мы испытываем, когда нас одолевает сила искушения. Поэтому пока ты не покажешь, что есть согласие между той силой, которую ты доказываешь, и этим бессилием, которое мы ощущаем, не сможет мой дух прийти к спокойствию насчет этого вопроса.

*Учитель.* Как ты думаешь, в чем заключается это бессилие воли, о котором ты говоришь?

*Ученик.* В том, что она не может быть стойко приверженной праведности.

*Учитель.* Если по причине бессилия она не привержена праведности, значит, отвергается от нее чужой силой.

*Ученик.* Согласен.

*Учитель.* Что это за сила?

*Ученик.* Сила искушения (*vistentationis*).

*Учитель.* Эта сила не отвращает ее от правильности, если сама не хочет того, что ей внушает искушение.

*Ученик.* Это так. Но само искушение своей силой принуждает ее хотеть того, что оно ей внушает.

*Учитель.* Как принуждает ее хотеть? Так ли, что она правда, может не хотеть, но не без сильного сожаления или так, что ни в коей мере не может не хотеть?

*Ученик.* Конечно, должен признать, иной раз так давят на нас искушения, что без затруднения (*sinedifficultate*) нет сил не хотеть того, что они внушают; однако не могу сказать, чтобы когда-то они так нас придавили, что мы уж никак не могли не хотеть того, что они велят.

*Учитель.* Вряд ли можно было бы так сказать. Ведь если человек хочет обмануть для того, чтобы не подвергнуться смерти и на какое-то время сохранить жизнь, кто скажет, что для него невозможно хотеть не обманывать ради того, чтобы избежать вечной смерти и достичь вечной жизни? Потому уже ты не должен сомневаться в том, что эта, о которой ты говоришь, неспособность нашей воли сохранить правильность, (проявляющаяся), когда мы поддаемся искушениям, происходит не от неспособности, но из-за затруднения. Ведь мы часто говорим, что мы чего-то не можем, не потому что это для нас невозможно, но потому что мы не можем этого без затруднения. Но это затруднение не уничтожает свободы воли, ибо на волю можно посягать вопреки ее желанию, но нельзя против воли победить ее. Итак, я думаю, теперь ты можешь видеть, как согласуются сила воли (*potentia voluntatis*), которую утверждает рассуждение, основывающееся на истине (*ratio veritatis*), и бессилие, которое мы в себе по-человечески чувствуем (*quam humanitas nostrasentit*). Ведь как затруднение никогда не уничтожает свободу воли, так и это бессилие — о котором мы только говорим, что оно присуще воле, что воля не может удержать своей правильности без затруднения, — тоже не уничтожает у этой воли способности устоять в правильности.

### **Глава VII. Каким образом воля сильнее, чем искушение, даже и тогда, когда им побеждается**

*Ученик.* Как вовсе не могу отрицать того, что ты доказываешь, так несколько не могу подтвердить, что воля сильнее искушения, когда она им одолевается. Ведь если бы воля к сохранению правильности была сильнее, чем толчок (*impetus*) искушения, она, желая того, что удерживает, выстояла бы, тем сильнее, чем то настаивало. Не откуда-нибудь ведь я знаю, что у меня более или менее сильная воля, а именно от того, что я более или менее сильно желаю. Поэтому когда я менее сильно хочу того, что следует,

чем искушение внушает мне то, что не следует, то каким образом искушение не сильнее воли моей, не вижу.

*Учитель.* Я вижу, тебя вводит в заблуждение двусмысленность наименования воли (aequivocatio voluntatis).

*Ученик.* Хотел бы я узнать, в чем эта двусмысленность.

*Учитель.* Как одно и то же слово «зрение» сказывается о разном, так и воля. Помнишь, что мы называем зрением само орудие зрения, т. е. луч, проходящий через глаза, которым мы ощущаем свет и то, что находится на свету; и зрением называем работу этого орудия, т. е. видение (visionem), когда мы пользуемся им. Точно так же волей называется сам орган желания, который есть в душе и который мы обращаем на желание того или иного, как обращаем зрение на видение различных вещей, — и волей называется употребление (usus) этой воли, которая есть орудие желания, как зрением (visus) называется употребление того зрения, которое есть орудие видения. Значит, как зрение, которое есть орган зрения, мы имеем и тогда, когда не видим, а зрение, которое есть работа его (opuseius), имеется лишь тогда, когда мы видим, так и воля как орган желания всегда есть в душе, даже когда душа ничего не хочет или когда спит; волю же, которую я называю употреблением, или работой (usumsiveopus), этого органа, мы имеем лишь тогда, когда чего-нибудь хотим. Итак, эта воля, которую я называю орудием желания, всегда одна и та же, чего бы мы ни хотели. Та же, которая является его работой, столь же многосложна, сколь часто и сколь много мы желаем; так и зрение, которое мы имеем даже в темноте или с закрытыми глазами, всегда то же, что бы мы ни видели. Зрение же как работа его, которое называется и видением, столь многообразно, сколь многое и сколь многими способами мы видим.

*Ученик.* Ясно вижу и охотно понимаю это различие «воли»: и уже, по-моему, вижу, какому обману подвергнулся из-за незнания его; но все же продолжай, что начал.

*Учитель.* Значит, если видишь, что есть две воли, т. е. орудие воления и его работа, в какой из двух, по-твоему, заключается сила желания?

*Ученик.* В той, которая есть орудие желания.

*Учитель.* Значит, если ты знаешь, что некий муж так силен, что когда он держит неприрученного быка, бык не может шевельнуться, и видишь того же мужа так держащим ягненка, что ягненок сам из рук его выскакивает, не будешь ли считать его менее сильным в держании быка, чем в держании овна?

*Ученик.* Конечно, я не буду считать, что он разную имеет силу в каждом из этих дел, но признаю, что он своей силой неодинаково пользуется: именно, сильнее действует на быка, чем на овна.

Но он силен потому, что имеет силу; действие же его называется сильным, поскольку становится сильным.

*Учитель.* Подумай также, что воля, которую я называю орудием желания, имеет неотделимую от нее и никакой другой силой (vis) не превосходимую крепость (fortitude), которой иногда больше, иногда меньше пользуется в желании. Поэтому то, чего она хочет сильнее (fortius), она никогда не отбросит, если ей преднесется то, чего она хочет не так сильно; а если ей представится то, чего она хочет сильнее, она тотчас забросит то, чего не так хочет: и тогда воля – которую мы можем назвать действием (actionem) этого орудия, поскольку воля, когда хочет чего-то, делает свою работу, – тогда, говорю, воля называется более или менее сильным действием, поскольку [действие] становится более или менее сильным.

*Ученик.* Надо признать, что уже понятно то, что ты объясняешь.

*Учитель.* Тогда ты видишь, что когда человек утрачивает имеющуюся правильность воли при вторжении (ingruente) какого-либо искушения, он отнюдь не совращается какой-либо чужой силой, но воля сама обращает себя к тому, чего больше хочет.

### **Глава VIII. [Что] и Бог не может отнять правильность воли**

*Ученик.* Разве что один только Бог может отнять у нее правильность?

*Учитель.* Посмотри, почему не может. Любую субстанцию, которую Он создал из ничего. Он может возратить в ничто; а от воли, имеющей правильность, эту последнюю не может отделить.

*Ученик.* Этого утверждения я не слышал и очень жду от тебя его доказательства.

*Учитель.* Мы говорим о той правильности воли, благодаря которой воля называется праведной, т. е. которая сохраняется ради нее самой. А никакая воля не праведна, кроме той, которая хочет того, чего Бог хочет, чтобы она хотела.

*Ученик.* Та, которая этого не хочет, конечно, несправедна.

*Учитель.* Значит, сохранять правильность воли ради самой правильности для каждого ее сохраняющего означает желать того, чего Бог хочет, чтобы он желал.

*Ученик.* Надо признать, что это так.

*Учитель.* Если Бог отделяет эту правильность от чьей-либо воли. Он делает это или желая, или не желая.

*Ученик.* Не желая не может.

*Учитель.* Значит, если Он отнимает у чьей-то воли названную правильность, хочет того, что делает.

*Ученик.* Без сомнения.

*Учитель.* В таком случае, если Он хочет от чьей-то воли отделить эту правильность, значит. Он не хочет, чтобы тот человек сохранял правильность воли ради самой правильности.

*Ученик.* Так следует.

*Учитель.* Но уже было установлено, что сохранять таким образом правильность воли для каждого сохраняющего ее означает желать того, чего Бог хочет, чтобы он желал.

*Ученик.* Если бы и не было установлено, и тогда было бы так.

*Учитель.* Значит, если Бог часто пресловутую правильность отнимает от кого-то, Он не хочет, чтобы тот хотел того, чего хочет, чтобы он хотел.

*Ученик.* Нет ничего последовательнее и нет ничего невозможнее.

*Учитель.* Итак, нет ничего более невозможного, чем то, что Бог отнимает правильность воли. И тем не менее говорится, что Он это делает, когда не делает так, чтобы эта правильность не утрачивалась. Еще чаще говорится, что «диавол или искушение делают это», т. е. побеждают эту волю, и совращают от правильности, которую она удерживает, из-за того, что если бы [диавол] не пообещал ей или не пригрозил отнять у нее нечто такое, чего она хочет больше, чем этой правильности, то она никогда не отвортилась бы от этой правильности, которой она сколько-нибудь все же хочет.

*Ученик.* Так ясно кажется мне то, что ты говоришь, что, по моему, ничего нельзя на это возразить.

### **Глава IX. [Что] нет ничего свободнее правильной воли**

*Учитель.* Значит, ты понимаешь, что нет ничего свободнее правильной воли, у которой никакая чуждая сила не может отнять ее правильности. Ведь если мы говорим, что когда некто хочет солгать ради того, чтобы не потерять жизнь или здоровье, то принуждается отбросить истину страхом смерти или мучения, это неверно. Ведь он не принуждается желать жизни больше, чем истины: но так как чуждая сила запрещает сохранить то и другое одновременно, воля сама выбирает то, чего больше хочет, самостоятельно (*sponte*), а не подневольно; хотя перед необходимостью утратить одно из двух она поставлена не по своей воле, но против воли. Ведь она не менее сильна в желании истины, чем в желании здоровья, но сильнее хочет здоровья. А если бы она увидела воочию (*praesentem*) славу вечную, которая всегда воспоследует за сохраненной истиной, и муки ада, которым после обмана без промедления будет предана, то, без сомнения, тотчас решила бы, что имеет достаточно сил для сохранения истины.

*Ученик.* Ясно, что больше силы она явила бы в желании спасения вечного ради него самого и в сохранении истины ради награды, чем во временном спасении.

**Глава X. Каким образом делающий грех есть раб греха; и [что] большее чудо – когда Бог вернет правильность утратившему ее, чем когда мертвому возвратит жизнь**

*Учитель.* Итак, разумная природа всегда имеет свободный выбор, ибо она всегда имеет власть сохранять правильность воли ради самой правильности, хотя иногда и с затруднением. Но если свободная воля утрачивает правильность из-за трудности сохранения, она после того так же служит греху неспособностью возвратить эту правильность своими силами; т. е. если она становится «духом ведущим и невозвращающим» (Пс. 27, 39.), ибо «делающий грех есть раб греха» (Ин. 8, 34.). Ведь как никакая воля до того, как обрела правильность, не может получить ее, пока Бог не даст, так, утрачивая полученную, не может обрести ее заново, если Бог не возвратит. И я считаю большим чудом, когда Бог возвращает утраченную правильность, чем когда умершему возвращает утраченную жизнь. Тело ведь, умирая в силу необходимости, не совершает этим греха, такого, чтобы уже никогда не могло заново обрести жизнь; воля же, утрачивая правильность по собственной вине, заслуживает того, чтобы в ней всегда нуждаться. И если кто-то по своей воле принимает смерть, он не отнимает от себя то, чего никогда не Должен был упустить; тот же, кто утрачивает правильность воли, отбрасывает то, что по долгу всегда обязан был сохранять.

*Ученик.* Вижу, что очень верно то, что ты говоришь о рабстве, которым порабощается греху делающий грех, и о невозможности заново обрести утраченную правильность иначе как от того, кем раньше она была дана; а все, кому она дается, должны следить, чтобы держать ее, не выпуская.

**Глава XI. [Что] это рабство не отнимает свободы выбора**

Но этим суждением ты сильно умерил мою радость: я-то уж решил было, что человек всегда наверняка имеет свободу выбора. Поэтому разъясни мне теперь само это рабство, чтобы не казалось, будто оно может противоречить названной свободе. Ведь и то, и другое, т. е. и свобода, и рабство, находятся в воле, и человек является рабом или свободным в зависимости от последней. Итак, если он раб, то в каком же смысле свободен? Или, если свободен, то каким образом он раб?

*Учитель.* Если ты как следует присмотришься, то убедишься, что, когда человек не имеет упомянутой правильности, он без противоречия и свободный, и раб. Ибо никак не в его власти взять правильность, когда он ее имеет; но всегда в его власти сохранить ее, покуда имеет. Он раб, поскольку не может уйти от греха; и он свободен, поскольку не может быть отторгнут от правильности. Но от греха и рабства его он может отвратиться только благодаря кому-то другому; от правильности же может быть совращен только



сам собою, а свободы его ни сам он, ни другой не может лишить его. Ибо он всегда по природе своей свободен для сохранения правильности, если ее имеет, даже и тогда, когда не имеет той, которую сохраняет.

*Ученик.* Теперь мне понятно, как в одном и том же человеке могут вместе без противоречия сосуществовать свобода и рабство.

**Глава XII. Почему скорее называется человек свободным чем рабом, когда он не имеет правильности, так как если он ее имеет, то ее нельзя отнять у него, но если он ее не имеет – он не может своими силами восстановить ее**

Но я очень хочу знать, почему человек скорее называется свободным, когда не имеет правильности, так как если он ее имеет, ее нельзя у него отнять, чем рабом, когда имеет, так как если не имеет, то не может своими силами вновь обрести ее. Ведь он раб, поскольку не может уйти от греха; он свободен, поскольку не может быть отторгнут от правильности; и как он никогда не может быть отторгнут от нее, если имеет, так никогда не может уйти, если не имеет. Поэтому как он всегда имеет эту свободу, так, кажется, всегда имеет и это рабство.

*Учитель.* Рабство есть не что иное, как неспособность не совершать греха. Скажем ли мы, что это неспособность вернуться к правильности или неспособность заново обрести правильность, человек – раб греха только потому, что он, будучи не в силах вернуться к правильности или вновь обрести ее, не может не грешить. Поэтому когда он имеет эту правильность, он не раб греха. А способность сохранения правильности он имеет всегда – и когда имеет правильность, и когда ее не имеет: и потому он всегда свободен.

Что же до того, что ты спрашиваешь, почему он скорее называется свободным, когда не имеет правильности, так как другой в этом случае не может у него отнять ее, чем рабом, когда имеет правильность, поскольку он не может, не имея ее, своими силами восстановить ее, то это так же, как если бы ты спросил, почему скорее говорится, что человек «имеет способность видеть солнце», когда солнца нет, поскольку как только оно появится – он сможет видеть его, чем что [человек] «имеет неспособность видеть солнце», когда [солнце есть, поскольку [если солнца не будет], он не может его сделать видимым. Ведь как даже когда солнца нет, мы имеем в себе зрение (*visum*), которым видим его, когда оно наличествует; так и тогда, когда нам не хватает правильности воли, мы все же имеем в себе предрасположенность (*aptitudinem*) разума (*intelligendi*) и воли (*volendi*), благодаря которой мы можем сохранить ее ради нее самой, когда ее имеем. И как когда у нас есть все для видения солнца, кроме его самого (*nisipraesentiaei*), тогда только мы не имеем способности (*potestatem*), которую нам доставляет его

присутствие; так лишь когда нам недостает этой правильности, мы имеем это бессилие, доставляемое нам ее отсутствием. Ведь человек всегда имеет свободу выбора, но он раб греха не всегда, а только тогда, когда не имеет правильной воли.

*Ученик.* Если бы я со вниманием поразмыслил над тем что ты говоришь, когда разделил зрительную способность на четыре способности, я бы здесь не засомневался: потому признаю свою вину в этом сомнении.

*Учитель.* На сей раз я прощу тебя с условием, что впредь, когда потребуется, ты будешь держать в голове сказанное нами так ясно, чтобы не было нужды повторять.

*Ученик.* Благодарю тебя за прощение. Но не удивляйся, если то, над чем привык размышлять, я, один раз услышав, не могу все сразу навсегда удержать умом.

*Учитель.* Если ты все еще сомневаешься насчет чего-то в определении свободы выбора, которое мы построили, то скажи.

**Глава XIII. [Что] «способность (potestas) сохранять правильность воли ради самой правильности» есть совершенное определение свободы выбора**

*Ученик.* Есть одно, что все еще меня немного беспокоит в нем. А именно, мы часто имеем способность сохранять нечто, которая, однако, не является свободной в таком смысле, что ей не могла бы помешать чужая сила. Поэтому когда ты говоришь, что свобода выбора есть способность сохранять правильность воли ради самой правильности, посмотри, не нужно ли добавить что-то, что приписывало бы этой способности такую свободу, чтобы ее не могла превзойти никакая сила.

*Учитель.* Если способность сохранения правильной воли ради самой правильности можно было бы когда-то найти вне той свободы, которую мы исследовали, нужно было бы добавить то, о чем ты говоришь. Но так как высказанное определение является настолько совершенным определением по роду и видовому отличию, что содержит ни больше, ни меньше, чем ту свободу, которую мы исследуем, то нельзя помыслить ни того, чтобы что-то к нему добавить, ни того, чтобы что-то отнять. Ибо «способность» есть род свободы. То же, что добавлено – «сохранения» – отделяет ее от всякой способности, которая не есть способность сохранения, например, от способности смеха или хождения. Добавляя же «правильности», мы отличаем ее от способности сохранения золота и всего прочего, что не есть правильность. А через прибавление «воли» она отличается от способности сохранения правильности других вещей, как девственности или мнения. И, благодаря тому, что сказано «ради самой правильности», она отделяется от способности сохранения правильности ради другого, как когда правильность сохраняется ради денег или

по природе. Например, по природе сохраняет правильность воли собака, когда любит щенков своих или хозяина, который делает ей добро. Итак, значит, в этом определении нет ничего, что не было бы необходимым для заключения к свободе выбора разумной воли и для исключения прочего – первая достаточным образом включается, а все остальное исключается: в самом деле, наше определение не является ни избыточным, ни недостаточным. Не кажется ли тебе так?

*Ученик.* Мне оно вообще кажется совершенным.

*Учитель.* Скажи же, хочешь ли знать что-нибудь еще о свободе этой, благодаря которой считается, что обладающий ею делает добро или зло. Ведь о ней одной сейчас наш разговор.

#### **Глава XIV. Деление этой свободы**

*Ученик.* Теперь тебе остается произвести деление этой свободы. Ибо хотя согласно этому определению она одинаково присуща всякой природе, разумной природе, все-таки свобода, присущая Богу, очень отличается от тех, которые свойственны разумным тварям, а эти последние свободы отличаются друг от друга.

*Учитель.* Бывает свобода выбора, существующая сама от себя, та, что ни сотворена, ни получена от другого, – она присуща одному Богу; другая, сотворенная Богом и обретаемая, присуща ангелам и людям. И сотворенная или обретаемая, бывает что имеет правильность, которую сохраняет, и [бывает, что) не имеет. Из имеющих одна владеет отделимо (*separabiliter*), другая – нераздельно. Именно та, которой владеют отторжимым образом, и была у всех ангелов до того, как добрые устояли, а злые пали, и у всех людей вплоть до смерти, которые имеют эту правильность.

Та же, которая владеет нераздельно, присуща избранным ангелам и людям. Но ангелам избранным – после смерти порочных, а людям – после смерти их. Та же, что нуждается в правильности, одна нуждается так, что еще может обрести ее, другая – непоправимо. Та, что поправимо нуждается, есть только в этой жизни у всех людей, ее взыскующих, хотя многие ее не восстановят. Та же, что взыскует правильности без надежды восстановить ее, – у порочных людей и (порочных же) ангелов после смерти, а у людей после этой жизни.

*Ученик.* Об определении и разделении свободы этой с Божьей помощью ты так удовлетворил меня, что я ничего не нахожу, что еще нужно было бы спросить об этом.

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Каким образом «свобода и рабство могут сосуществовать в человеке без противоречий»?
2. Какое определение рабства дается в тексте?
3. Как автор определяет «правильную волю»?
4. Почему «даже Бог не может изменить правильную волю»?
5. Что такое свободный выбор, по определению Ансельма?

**РАЗДЕЛ 7.**  
**ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В КОНТЕКСТЕ**  
**«ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА»**  
**ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

**Вопросы для самоподготовки по разделу:**

1. Непознаваемость сотворенного мира и идея активности субъекта в концепции «предположительного мира» Николая Кузанского.
2. Акт самосознания как исходный момент «познающего бытия».
3. Понятие объекта как конструкции познающего разума.
4. Категории сущности и явления и проблема познаваемости мира.
5. Основные положения механистической картины мира. Понятия материи и движения.
6. Природа как «поле возможного преобразования».
7. Концепция линейного (механистического) детерминизма.
8. Всеобщность знания и автономия воли.

**Кузанский Николай** (1401 г., Куза, Трирское курфюршество, Священная Римская Империя – 11 августа 1464 г., Тоди, Умбрия, Священная Римская Империя) – кардинал Римской католической церкви, крупнейший немецкий мыслитель XV века, философ, теолог, ученый-энциклопедист, математик, церковно-политический деятель.

Творчество Николая Кузанского является своеобразным водоразделом между средневековой христианской мыслью и философией и наукой Нового времени. Формально принадлежащий к средневековой традиции, Кузанский закладывает основы совершенно нового мировидения, предполагающего активную роль человеческого познающего разума. В трактате «Об ученом незнании» эта роль утверждается и осмысливается «непрямым» способом, посредством констатации несоизмеримости Божественного и человеческого ума и пересмотра статуса человеческого знания с учетом этой несоизмеримости. В работе «О предположениях» эти положения «ученого незнания» конкретизируются в рамках концепции т. н. «предположительного мира», в качестве которого выступает вся область человеческого знания. Таким образом, основные положения концепции Н.Кузанского указывают на истоки той трактовки понятий «бытие», «мышление», «истина», «субъект», «объект», которая характерна для новоевропейской онтологии.

## КУЗАНСКИЙ Н. ОБ УЧЕНОМ НЕЗНАНИИ<sup>12</sup>

Возлюбленному богом высокопреосвященнейшему отцу господину Юлиану, достопочтенному кардиналу святого апостольского престола, моему уважаемому наставнику

Для твоего высокого и многоопытного ума будет поистине предметом удивления то, что, неосторожно пускаясь излагать свои варварские нелепицы, я избираю судьей тебя, словно при крайней занятости важнейшими общественными делами в должности кардинала апостольского престола у тебя еще может оставаться какой-то досуг и словно глубокого знатока всех прославившихся до нашего времени латинских, а теперь уже и греческих писателей эти мои, может быть, очень нелепые размышления способны привлечь новизной своего заглавия; ведь мои таланты тебе давно хорошо известны. Приходится только надеяться, что само это удивление, – конечно, не перед чем-то прежде неизвестным и якобы содержащимся здесь, а перед дерзостью, с какой я берусь рассуждать о сведущем незнании, – заманит твой жаждущий познанию дух прочесть мою книгу.

Натурфилософы говорят, что влечению к пище предшествует некое болезненное чувство в преддверии желудка, побуждающее природу, которая стремится к самосохранению, подкрепить себя. По-моему, точно так же и сильное удивление, начало философии, предшествует жажде познания, благодаря которой интеллект, чье бытие есть понимание, укрепляет себя исследованием истины. А задает нас обычно редкостное, даже если оно ужасно. Поэтому, неподражаемый наставник, сочти из гуманности, что в этих книжках скрыто что-то достойное, и прими от немца какой ни есть способ рассуждения о божественных вещах. Мне он стал очень дорог из-за вложенного в него большого труда.

### **О том, что знание есть незнание**

Во всех вещах мы замечаем дарованное богом естественное стремление существовать наилучшим образом, какой только доступен природе данного свойства. С той же целью действуют, располагая нужными орудиями, существа, которым прирождена отвечающая задаче познания способность суждения, благодаря чему их стремление не остается напрасным и достигает покоя в желанной основе собственной природы. Если иногда происходит иначе, то это обязательно следствие привходящих обстоятельств, например, когда от болезни извращается вкус или от ложных мнений – рассудок. Поэтому мы говорим, что здоровый свободный интеллект схватывает в любовных объятиях и познает истину, которую

<sup>12</sup> Извлечение из кн.: Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения в 2-х тт. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 50–54.

ненасытно стремится достичь, озирая весь мир в неустанном беге, и не сомневаемся в истине того, с чем не может спорить ни один здравый ум.

С другой стороны, все исследователи судят о неизвестном путем соразмеряющего (proportionabiliter) сравнения с чем-то уже знакомым, так что все исследуется в сравнении и через посредство пропорции. Когда искомое сравнивается при этом с заранее известным путем краткой пропорциональной редукции, познающее суждение незатруднительно, и, наоборот, когда требуется много промежуточных звеньев, возникают трудности и неясности, как известно в математике, где начальные положения редуцировать к первым самоочевидным принципам проще, а последующие труднее, потому что надо обязательно проходить через те начальные. Итак, всякое разыскание состоит в более или менее трудном сравнивающем соразмерении. По этой причине бесконечное, как таковое, ускользая от всякой соразмерности, остается неизвестным.

Соразмерность, означая вместе и сходство в чем-то общем и различие, не может быть понята помимо числа. Поэтому все соразмерное так или иначе охватывается числом. Причем число состоит не только в количестве, образующем пропорцию, но и в любом другом субстанциальном или акцидентальном сходстве или различии. Наверное, ввиду этого Пифагор рассудил, что все и образуется и постигается благодаря силе числа.

Но последняя точность сочетаний в телесных вещах и однозначное приведение неизвестного к известному настолько выше человеческого разума, что Сократ убедился, что он знает только о своем незнании; премудрый Соломон утверждал, что все вещи сложны и неизъяснимы в словах; а еще один муж божественного духа сказал, что мудрость и место разума таятся от глаз всего живущего. Поскольку это так и даже глубочайший Аристотель пишет в «Первой философии», что природу самых очевиднейших вещей нам увидеть так же трудно, как сове – солнечный свет, то ясно, если только наши стремления не напрасны, что все, что мы желаем познать, есть наше незнание.

Если мы сможем достичь этого в полноте, то достигнем знающего незнания. Для самого пытливого человека не будет более совершенного постижения, чем явить высшую умудренность в собственном незнании, всякий окажется тем ученеe, чем полнее увидит свое незнание. Ради этой цели я и взялся за труд написать кое-что о научении такому незнанию.

### **Предварительный обзор нижеследующего**

Собираясь говорить о высшем (maxima) искусстве незнания, я обязательно должен разобрать природу самой по себе максимальности. Максимумом я называю то, больше чего ничего

не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие. Если такое единство универсальным и абсолютным образом возвышается над всякой относительностью и конкретной ограниченностью, то ему ничего и не противоположно по его абсолютной максимальности. Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает в минимум. Тем самым он пребывает во всем; в качестве абсолюта он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него – все. Этот максимум, в котором, несомненно, и видит бога вера всех народов, я постараюсь под водительством Того, Кто один обитает в неприступном свете, исследовать как превышающую человеческий разум непостижимость в своей первой книге.

Во-вторых, как абсолютная максимальность есть абсолютное бытие, благодаря которому все вещи суть то, что они суть, так универсальное единство идущего от него бытия – тоже максимум, исходящий от абсолюта и поэтому существующий в конкретной определенности как Вселенная; соответственно, его единство определено в множество, вне которого не может существовать. Хотя своим универсальным единством этот максимум охватывает все, так что все получающее бытие от абсолюта – в нем и он – во всем, однако он не имеет самостоятельного существования (*subsistentiam*) вне множества, в которое он определился, то есть вне конкретности, от которой он неотделим, его нет. Этот максимум, Вселенную, я коротко опишу во второй книге.

Наконец, в нашем третьем рассуждении пойдет речь о явленности максимума. Поскольку Вселенная самостоятельно существует только в конкретном множестве, среди самого этого множества мы будем разыскивать единый максимум, в котором Вселенная как в своей конечной цели актуально существует максимальным и совершеннейшим образом и который поэтому соединяется с абсолютном, всеобщим пределом. Об этом максимуме, последнем совершенстве, превышающем всякую нашу способность понимания, вместе конкретном и абсолютном, которому имя Иисус вечно благословенный, я тоже прибавлю немного, смотря по тому, что сам Иисус внушит.

Желающий проникнуть в суть дела пусть не задерживается на буквальном значении отдельных выражений, которые не могут удовлетворительно соответствовать высшим духовным таинствам, а поднимается пониманием над смыслом слов. Приводимые для руководства примеры читатель тоже должен трансцендировать, покидая чувственное, с тем чтобы скорее подняться к простому умному видению. Я попытался как можно яснее показать путь к нему

для обычных умов, избегая всякой путаницы стиля и с самого начала заявляя, что корень знающего незнания – в понимании неуловимости точной истины.

### **О том, что точная истина непостижима**

Из самоочевидной несоизмеримости бесконечного и конечного совершенно ясно также, что там, где мы имеем дело с превышаемым и превышающим, нельзя прийти к простому максимуму (*maximum simpliciter*): превышаемое и превышающее конечны, такой максимум необходимо бесконечен. Том самым для любой данной вещи, кроме этого максимума просто, явно мыслима и большая. Поскольку в равенстве мы тоже видим ступени – среди подобных вещей одна больше равна другой, чем третьей, смотря по сходству и различию рода, вида, места, влияния и времени, – то, конечно, нельзя найти ни нескольких, ни даже двух вещей, так подобных и равных друг другу, чтобы они не могли бесконечно становиться еще более подобными. Соответственно мера и измеренное при любом их равенстве тоже всегда останутся разными.

Наш конечный разум, двигаясь путем уподоблений, не может поэтому в точности постичь истину вещей. Ведь истина не бывает больше и меньше, она заключается в чем-то неделимом и, кроме как самой же истиной, ничем в точности измерена быть не может, как круг, бытие которого состоит в чем-то неделимом, не может быть измерен не-кругом. Не являясь истиной, наш разум тоже никогда не постигает истину так точно, чтобы уже не мог постигать ее все точнее без конца, и относится к истине, как многоугольник к кругу: будучи вписан в круг, он тем ему подобнее, чем больше углов имеет, но даже при умножении своих углов до бесконечности он никогда не станет равен кругу, если не разрешится в тождество с ним.

Итак, об истине мы явно знаем только, что в точности, как есть, она неуловима: наш разум относится к истине, как возможность – к абсолютной необходимости, не могущей быть ни больше, ни меньше, чем она есть. Недаром суть (*quidditas*) вещей, истина сущего, непостижима в своей чистоте, и, хоть философы ее разыскивают, никто не нашел ее как она есть. И чем глубже будет наша ученость в этом незнании, тем ближе мы приступим к истине.

### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. О каком основном свойстве человеческого познания говорит Н. Кузанский?
2. Как определяется в тексте «природа максимума»?
3. Как соотносятся между собой человеческое знание и «истина, как она есть»?



## КУЗАНСКИЙ Н. О ПРЕДПОЛОЖЕНИЯХ. ПРОЛОГ<sup>13</sup>

Возлюбленному Богом  
высокопреосвященнейшему отцу  
господину Юлиану,  
достойнейшему кардиналу  
святого апостольского престола,  
своему глубокочтимому наставнику.  
*Николай Кузанский*

Ныне мне представился удобный случай изложить мнение о предположениях. И хотя я знаю, что из-за ущербности человеческих измышлений в целом и недостатков медлительного ума в особенности оно смутно, – все же, преблагой и просвещеннейший во всех науках отец, я дерзнул развернуть его перед тобой, чтобы оно испытало возможное очищение чуть ли не божественным светом, чудесно излучаемым твоим испытаннейшим разумом. Ибо я знаю, что этот вид (formula) новых искусств, подлежащих исследованию, не может оставаться в несовершенстве, если славнейший из всех муж, приняв его, соизволит сделать его достойным улучшения путем шлифовки.

Дай же своим авторитетным суждением надежду тем, кто намеревается устремиться к наивысшему кратким и самым прямым путем.

### **Пролог**

Как ты уже видел в предыдущих книжках об ученом незнании, притом намного глубже и яснее, чем я сам при всех моих усилиях, истина в своей точности непостижима. Из этого следует, что любое человеческое положительное утверждение об истине есть предположение, – поистине, неисчерпаемо приумножение познания истины. Отсюда, так как наше действительное знание несоизмеримо с максимальным, недостижимым для человека знанием, то беспомощное отклонение нашего ненадежного познания от чистоты истины делает наши утверждения об истине предположениями. В таком случае единство непостижимой истины познается в простейшем единстве истины через инаковость, построенную па предположениях, а также через пред положение об инаковости. Позже мы разъясним это положение.

Поскольку же сотворенный разум, обладая ограниченной актуальностью, существует в ином только по-иному, так что между всеми высказывающими пред положения сохраняется различие, то, несомненно, разные предположения разных людей будут ступенями к одной и той же непознаваемой истине, однако

<sup>13</sup> Извлечение из кн.: Кузанский Н. О предположениях. Пролог // Кузанский Н. Сочинения в 2-х тт. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 187–204.

несоразмерными друг другу, а именно так, что мысль одного, хотя бы он и был очень близок к другому, никто никогда не представляет себе безошибочно. По чему и измышления, полученные путем долгих обдумываний из возможностей моего слабого ума и приведенных здесь мною, ты должен рассматривать только как мои предположения, возможно несравнимые с блестящими мыслями более достойных умов. Хотя я и опасаясь, что из-за несовершенства изложения многие будут пренебрегать моими предположениями, но для преобразования их в более ясные мысли я хотел бы подать их более глубоким умам как пищу, которая не совсем бесполезна. Тот же, кто постарается прилежным разжевыванием и многократным повторением извлечь отсюда некую духовную пищу, найдет утешение и подкрепление, даже если она покажется вначале грубой и неприятной из-за своей новизны.

Ведь у более молодых еще нет света опыта, и следует, как бы ведя их за руку, привлекать их к выявлению невидимого, чтобы они поднимались постепенно ко все более неизвестному. Отсюда, чтобы лучше прояснить тайну моих предположений, я прежде всего посредством некоего, всем хорошо известного ряда [чисел] (progressione) создам примерные образцы для понимания, благодаря которым наше рассуждение сможет двигаться к всеобщему искусству предполагания. Далее, я приведу несколько ярких замечаний и позабочусь о том, чтобы подкрепить изголодавшиеся по истине души, показав в нескольких привлекательнейших решениях весьма полезный метод приложения [искусства предполагания].

### **Происхождение предположений**

Предположения, должно быть, происходят из нашего ума, как действительный мир – из бесконечного божественного основания (ratione). Так как человеческий ум, благородное подобие Бога, участвует, насколько может, в плодородии творящей природы, то он из себя как образа всемогущей формы развертывает творения рассудка (rationalia) наподобие действительных вещей. Как божественный ум является формой реального мира, так человеческий ум – формой мира предположений. И как абсолютная божественная бытийность (entitas) в любой вещи есть все то, что она есть, так и единство человеческого ума есть бытийность его предположений. Бог же совершает все посредством (propter) самого себя, будучи равным образом и разумным началом, и концом всего; так и развертывание рассудочного мира, исходящее из нашего свертывающего ума, совершается посредством его творческой силы (fabricatricem). Чем глубже созерцает себя ум в развернутом из него же мире, тем более обильные плоды порождает он в себе самом, так как целью ума является бесконечное основание, единственная мера основания всех вещей, в котором

только ум и увидит себя, как он есть. И тем выше поднимаемся мы в уподоблении этому основанию, чем более щедро тратим свой ум, единственным жизненным центром которого оно является. Поэтому естественным желанием мы устремляемся к совершенствующему нас знанию.

Для того чтобы ты смог подойти к пониманию нашего замысла и признать ум началом предположений, обрати внимание на то, что начало всех вещей, в том числе нашего ума, представляется триединым, так что существует одно начало множества, неравенства и разделения вещей; из его абсолютного единства вытекает множество, из равенства – неравенство, из связи – разделение. Так и ум наш, который признает творящей лишь разумную природу, делает себя триединым началом своей рассудочной деятельности. В самом деле, только рассудок есть мера множества, величины и сложения, так что без него ничего из этого не остается, подобно тому как отрицание бесконечной бытийности означает вместе с тем отрицание бытийных оснований вещей. Поэтому единство ума свертывает в себе всякое множество, его равенство – всякую величину, а его связь – всякое сложение. Итак, ум, эта триединая причина, прежде всего из силы свертывающего единства развертывает множество; множество же порождает неравенство и величину. Вот почему в этом первоначальном множестве как первом прообразе ум охотится за величинами, или совершенствами целых чисел, разнообразными и неравными. Далее, от обоих он движется к сложению. Итак, наш ум есть начало различающее, соразмеряющее и слагающее.

### **Число есть символический прообраз вещей**

Число есть некое естественное производящее начало деятельности рассудка; не обладающие умом, на пример животные, не считают. Число есть не что иное, как развернутый рассудок. Можно признать, что число является началом тех вещей, которых касается рас судок, почему без числа, по свидетельству рассудка, вообще ничего не остается. И если рассудок развертывает число и пользуется им при построении предположений, то это все равно что рассудок пользуется самим собой и образует все по своему высшему естественному подобию,- как Бог, бесконечный ум, сообщает вещам бытие в совечном ему Слове. И ничто не может существовать прежде числа, ибо все существующее по-иному свидетельствует, что оно необходимо возникло из числа. Ведь все, что возникает из простейшего единства, сложено по-своему. И все же никакое сложение не может постигаться без числа, ибо множество частей, а также их различие, как и соразмерность составляемых частей, возникают из числа. И не были бы различными вещами субстанция, величина, белое, черное и так далее – без инакообразия,

которое существует благодаря числу. Число же сложено из себя само го; ведь тройку, например, нужно признать сложеной из трех составляющих, не то она была бы тройкой не более, чем если бы ты представил себе отдельно стену, отдельно крышу и фундамент дома и захотел бы понять его форму. Значит, их нужно представлять не отдельно, но составленными вместе. Тогда комбинация трех будет не чем иным, как тройкой; она, следовательно, сложена из себя самой. Первой конкретной противоположности также надлежит быть конкретизованной из себя самой, что без числа невозможно. Итак, всякое число, будучи сложеном из противоположностей, которые различаются между собой и соразмерны друг другу, существует так, что они суть само число. Четное число противоположно нечетному, и любое число, четное оно или нечетное, состоит из четного и нечетного; значит, оно существует из себя самого. Четверка сложена из нечетной тройки и четной четверки. А то, что она кажется соединением двух двоек, следует относить не к сущности четверки, но к ее количеству.

Как же можно вообразить нечто более сходное с умом, чем число? Разве единство тройки не тройное? И равенство тройки не тройное ли? Так же и связь тройки является тройной. Сущность числа, следовательно, есть первый прообраз ума: ведь конкретизованная во множественности троичность, или единотроичность, оказывается сначала запечатленной в числе. Исходя из рассудочных чисел нашего ума, мы символически строим предположения о реальных невыразимых числах божественного ума и говорим, что первый прообраз вещей в уме творца есть число, подобно тому как число, возникшее из нашего рассудка, есть прообраз [отраженного им] мира уподоблений.

### **О натуральном ряде**

Тебе полезно поразмышлять о природе числа тем основательнее, чем глубже ты пытаешься исследовать все остальное по аналогии с ним. Прежде всего займись его рядом, и ты увидишь, что он исчерпывается четверкой: если сложить 1, 2, 3, 4, то получится число 10, которое разворачивает натуральную силу простого единства. Теперь из этого числа 10, которое есть [уже] второе единство, мы достигаем в том же ряду из четырех чисел квадрата от десяти, т. е. сотни: 10, 20, 30 и 40, сложенные вместе, составляют сотню, которая является квадратом десяти, т. е. корня [этого ряда]. Тем же путем сотенное единство разворачивает тысячу: 100, 200, 300 и 400, сложенные вместе, составляют тысячу. На этом пути, как если бы предстояло еще число, больше нельзя ничего достигнуть, впрочем, после десятки (например, в одиннадцати, где после десяти происходит возвращение к единству) и, равным образом, после тысячи повторение не запрещено.

Итак, в натуральной последовательности существует не более десяти чисел, которые связаны рядом из четырех чисел. И по ту сторону тысячи, т. е. куба (*solidum*) десяти как корня, [эта закономерность] повторяется, не давая ничего нового.

Так как тысяча появляется в десятичном порядке, в трижды повторенном ряду из четырех чисел, то получается, что четверка, развертывание единства, содержит потенцию универсального числа. Ибо единство, взятое в качестве рода, различается по четырем единствам, которые представляются в подобающем порядке: первое – простейшим образом, второе дополнено лишь нулем, как это подобает второму единству, третье дополнено двумя нулями, четвертое – тремя: 1, 10, 100, 1000. Хотя в этом ни кто не сомневается, я привел рисунок в соответствии с нашим замыслом.

### **О четырех единствах**

Ум, подразумевающий (*supponens*), что он охватывает, обдумывает и постигает все вещи, заключает, что он существует во всем и все в нем таким образом, что вне его нет ничего, что могло бы укрыться от его взора. Поэтому он рассматривает свое собственное единство, которое есть его бытийность, в им самим порожденном числовом подобии, как в своем естественном и подлинном образе.

С помощью числа он улавливает в единстве четверное; а именно существует простейшее [единство], второе – единство корня, третье – квадратное, четвертое – кубическое. Таким образом, в начале числа он видит простейшее единство, затем – десятичное единство как корень – [основание] следующих, после этого – сотенное единство как квадрат десяти и, наконец, тысячное единство – куб десяти. Между различными и даже противоположными друг другу единствами, простым и кубическим, невозможно вставить точно одно только промежуточное единство, но необходимы по меньшей мере два: одно из них, единство корня, склоняется к простому единству, другое, квадратное, – к кубическому. Дело в том, что существование простой связи неравных невозможно, так как простой может быть только связь бесконечного единства и равенства. Итак, ум созерцает собственную универсальную бытийность в этих четырех различающихся единствах. Прежде всего он видит простейший ум, который относится ко всему как творец, тотчас же после него – другой, исходящий из первого, корень последующих, затем – третий, исходящий из этого основания и тяготеющий к четвертому, который из-за своей слишком грубой телесности не допускает возникновения последующего.

[Ум] изображает эти умственные единства словесными знаками: первое, высший и простейший ум, он называет Богом; второе, единство корня, не имеющее предшествующего корня, называет

разумом (intelligen tia), третье, квадратичное, конкретизацию разума, он называет душой; последнее же, развертывающее и ни чего в себе не свертывающее единство, кубичность, предположительно [называет] телом. Но все в Боге есть Бог, в разуме – разум, в душе – душа, в теле – тело. Это означает, что ум постигает все или божественным, или разумным, или душевным, или телесным образом: божественным – значит, [ум постигает], что вещь есть истина; разумным – что вещь не есть сама истина, но истинна; душевным – что она подобна истине; телесным – что она даже теряет сходство с истинным и приобретает неясность. Первое единство оказывается совершенно абсолютным, последнее же, на сколько возможно, конкретно и уклоняется от всякой абсолютности; второе единство весьма абсолютно и не достаточно конкретно; третье – недостаточно абсолютно и весьма конкретно. Поэтому как разум не есть целиком божественный или абсолютный, так и рассудочная душа не лишена причастности к божественному, поскольку в удивительном двустороннем движении божественное абсолютное единство постепенно спускается в разум и рассудок, а конкретное чувственное единство через рассудок поднимается к разуму, ум же все различает и одновременно связывает.

### **О первом единстве**

Пусть полезность того, что я скажу тебе, сделает тебя более внимательным – ведь я попытаюсь прояснить великое и тайное. Прежде всего, если представить себе число образцом вещей, станет ясно, что упомянутое божественное единство предшествует всему и все свертывает: предшествуя всякому множеству, оно тем самым опережает всякое различие, инакообразие, противоположность, неравенство, разделение и все остальное, чем сопровождается множество. Ведь единство не есть ни двойка, ни тройка и так далее, хотя оно является всем, чем являются тройка, четверка и остальные числа. Если виды вещей различаются как числа, то само абсолютное единство не обладает никаким видом, именем или образом, хотя оно есть все во всем. Оно есть единство всякого множества, а именно единство множества родов, видов, субстанций, акциденций и вообще всего сотворенного, единая мера всех мер, равенство всего равного и неравного, связь всего соединенного и разделенного; точно так же единство в своей простоте свертывает, развертывает и связывает любое число, будь оно четным или нечетным.

Рассмотри пронизательным умом бесконечную потенцию единства: в самом деле, она бесконечно больше любого заданного числа. Нет числа, как велико бы оно ни было, в котором успокоилась бы потенция единицы. Поскольку благодаря потенции единства можно относительно любого заданного числа непрерывно производить еще большее, ибо потенция одной только единицы

неисчерпаема, то не подлежит сомнению ее всемогущество. Ты уже много слышал об этом и увидишь, что многое можно будет еще сказать. И в самом деле, все возможные высказывания суть числа неразвертываемого единства, или числовые изображения неизменчивой истины, которая усмотрится тем яснее, чем более представляется как абсолютная и единая. Тот, кто представляет себе абсолютное единство, и только его, видит его невыразимым, ибо с какой точки зрения выбрать для него одно, а не другое имя? Если ты отделил все иное и глядишь только на абсолютное единство, если ты понимаешь, что оно никогда не было, не есть и не может быть иным, если ты устраняешь всякое множество, любую точку зрения и вступаешь в само простейшее единство, то ты установишь, что оно является не более простым, чем не-простым, не более единым, чем не-единым. Ты достиг всех тайн, оставив всякое сомнение и затруднение.

Созерцай же единство своего ума посредством этого освобождения от всякого множества, и ты увидишь, что жизнь ума в его абсолютном единстве, в котором он есть все, нетленна. Этому абсолютному единству присуща самая точная достоверность, с тем чтобы и ум замышлял (agat) все в нем и через него. Любой ищущий и разведывающий ум исследует только в его свете, и невозможен никакой вопрос, который уже не подразумевал бы абсолютного единства. Не подразумевается ли в вопросе «существует ли нечто?» бытие, в вопросе «что существует?» – чтойность, «почему?» – причина, «для чего?» – цель. В таком случае то, что подразумевается в любом сомнении, по необходимости совершенно достоверно. Итак, абсолютное единство, поскольку оно есть бытие всего сущего, чтойность всех чтойностей, причина всех причин и цель всех целей, не может быть подвергнуто сомнению, но множество сомнений возникает [только] после него.

Смотри, отец Юлиан, насколько ясна и кратка теология, не разъяснимая словами, так как на любой образуемый вопрос о Боге можно сразу ответить: «Ты видишь, что любой вопрос о Нем бессмыслен». Ведь любой вопрос допускает, что из спрошенного может оказаться истиной только одна из противоположностей или что относительно этого спрошенного следует утверждать и отрицать не то, что относительно другого. Но полагать то же самое в отношении абсолютного единства абсурдно: к нему нельзя отнести ни одного из двух противоположных утверждений в качестве более истинного. Если ты желаешь ответить на вопрос [о Боге] утвердительно, вспомни то, что в вопросе подразумевается безусловно. Когда спрашивают, «существует ли Он?» – следует ответить: «Он есть та бытийность, которая подразумевается как само существующее». И на вопрос «что Он есть?» отвечай так же:

«чтойность». В вопросе «является ли Бог человеком?» подразумеваются бытийность и человеческая природа, поэтому можно сказать, что Он есть та бытийность, благодаря которой существует человеческая природа. И в вопросе «является ли Он ангелом?» будет признано, что Он есть абсолютная бытийность ангельского бытия (*angeleitatis*), и так обо всем остальном. Поскольку же считается, что всякому утверждению противостоит отрицание, то упомянутый ответ еще не может быть совершенно точным; это ты видишь из того, что первое, будучи бесконечным, предшествует всякой противоположности и ему не может подобать ничто из того, что не есть оно само. Значит, предположение о первом, допускающее утверждение, которому противостоит отрицание, или же предпочитающее отрицание в качестве более истинного, чем утверждение, не является совершенно истинным, хотя кажется более истинным то, что Бог – ничто из всего познаваемого и высказываемого, чем то, что Он – нечто из всего этого, все же отрицание, которому противостоит утверждение, не достигает точности. Следовательно, более совершенным является понятие истины, которое преодолевает обе противоположности, одновременно разделяя и связывая их. В самом деле, не может быть более близкого к бесконечности ответа на вопрос «есть ли Бог?», чем «Он ни есть, ни не есть, ни – есть и не есть». Это единственный более высокий, простой, совершенный и более сообразный ответ на любой вопрос о самой первой, простейшей, невыразимой бытийности. Этот наиболее простой предположительный ответ равно относится ко всем вопросам. Все же Он предположителен, ибо абсолютно точный ответ остается невыразимым и непостижимым как для рас судка, так и для разума.

### **О втором единстве**

Это единство – разумное; так как все непервое, исходящее из самого абсолюта, может познаваться лишь при его движении в инаковость, то это единство не будет простейшим, как первое, но сложным – поразумному. А сложное, говорит рассудок, состоит из одного и другого, то есть из противоположностей. Однако это единство составлено из противоположностей так, как это соответствует простому корню; значит, противоположности не предшествуют ему и оно не происходит из них как предшествующих, но противоположности возникают одновременно с ним, как необходимо при составлении числа в соответствии с разумом. В простоте его корня противоположности связываются нераздельно и нерасторжимо. Ведь десятичное единство не имеет корня, ибо ему не предшествует никакое единство, умножением которого оно возникало бы, кроме первого. Оно возникает только из первого, за которым следует всякая противоположенность; и его начало, таким образом, не окутано [тьмой] никаких различий. Поэтому



все, что в последующих [единствах] движется к разделению, в самом этом единстве корня не разделяется, подобно тому как отдельно противостоящие различия, разделенные в видах, свернуты в родовое единстве, корне видов. Связь же проще и раньше всякого разделения.

Поэтому ты видишь, что вопросы о самой бытийности, которые подразумевают одну из противоположностей в качестве отрицаемой и лишь другую в качестве утверждаемой, неуместны, ибо все, что каким-то образом можно утверждать о разуме, лишено несоместимой противоположности. А именно разумное бытие выше и проще того способа бытия, который несоединим с небытием. Откуда это разумное единство есть свертывающий корень [тех] противоположностей, которые при его развертывании выступают несоединимыми. И наоборот, эти противоположности, несоединимые в развернутой квадратуре рассудочного единства, свернуты в разумном единстве. В самом деле, с точки зрения рассудка движение несоединимо противопоставляется покою, но как в первом [единстве] бесконечное движение совпадает с покоем, так и в ближайшем подобии его они не исключают друг друга, но соединимы. Однако покой противостоит движению не так, что, двигаясь, разум в то же время не покоится – ведь это разумное движение более просто, чем способен измерить рассудок. Подобным же образом [можно рассуждать] о покое и обо всем остальном.

Пойми это с присущей тебе тонкостью. В самом деле, я помню, в моей более ранней книге об ученом не знании я часто говорил о Боге сообразно разуму, [а именно] соединяя контрадикторные [суждения] в простом единстве. Но в только что сказанном я развернул [свой] замысел сообразно божественному. Отрицание противоположностей, разделенных или соединенных, не соизмеримо более просто, чем их соединение. Сообразно божественному, в соответствии с понятием первого абсолютного единства, о Боге нужно говорить так; в соответствии с рассматриваемым здесь разумным единством – иначе, а в соответствии с единством рассудка – намного более по-иному. Это последнее единство, не соизмеримое с первым, не доходит полностью до соединения противоположностей, однако в нем противоположности еще пребывают в возможности примирения. Отсюда поскольку все вопросы, исходящие из исследующего рассудка, берут свое бытие из разума, то невозможно поставить о разуме вопрос, в котором в качестве предпосылки не отражался бы [сам] разум. Ибо рассудок, исследуя разум, не постигает его в каких либо чувственных знаках. Каким бы образом он начал это исследование, если бы не озарил его побуждающий свет разума? Итак, разум относится к рассудку, как сам Бог к разуму. Значит, если ты желаешь ответить па вопросы о нем путем

предположения, то обратись к тому, что подразумевается [вопросом], и отвечай в соответствии с этим. На вопрос «существует ли разум?» отвечай: «он есть бытийность, подразумеваемая исследующим рассудком, из которой, как из корня, рассудок берет свою бытийность». На вопрос «что он есть?» соответственно отвечай, что он есть подразумеваемая [в вопросе] разумная чтойность, от которой зависит чтойность рассудка, и т. д. Следовательно, единство корня существует с достоверностью, хотя и не является самой достоверностью, как первое единство, и в каждом рассудке содержится и подразумевается так, как в квадрате корень. Если ты приступишь к исследованию разумной истины, то тебе нужно воспользоваться терминами разума, у которых нет несоединимых противоположностей, поскольку в природе этого разумного единства не может пребывать несоединимость. Наши общеупотребительные выражения, которые суть предметы (*entia*) рассудка, не достигают разума. Ведь разум и не стоит, и не движется, и не покоится, и не занимает никакого места, мало того, он не есть ни форма, ни субстанция или акциденция в том смысле, в каком имеют значение термины, введенные рассудком. Как разум есть корень рассудка, так и его термины суть корни рассудочных терминов. Поэтому рассудок есть слово разума, в котором [разум] отражается как в своем образе. Корнем словесных терминов, следовательно, является язык разума. Но тебе известно, что единство простого рассудка свертывает основание (*rationem*) движения и покоя, кривого и прямого, а также прочих противоположностей. Итак, если основания противоположностей соединяются в простоте более полного единства рассудка и если рассудок есть язык разума, то тебе станет ясно, что свертывание противоположностей, [как они существуют] в разумном единстве, отражается не в общеупотребительных терминах рассудка, а в самом его единстве. Поэтому на вопрос «является ли разум количеством?» можно ответить почти равносильным предположением, говоря в соответствии с рассудком: «разум количественен в том смысле, что является основанием количества: не термин «количество» является разумным, а основание количества». Точно так же на вопрос «существует ли [разум] в пространстве?» следует ответить: «он находится в пространстве в том смысле, что является основанием пространства». В самом деле, пространство разума есть основание пространства. Таким же образом [число], возведенное в квадрат, существует как квадрат корня. Так и разум есть субстанция в том смысле, что из него исходит основание субстанции, и так о прочем. Значит, разум – ничто из того, что может быть сказано или названо, но он – начало основания всего, подобно тому как Бог – начало разума. Обдумай эти вещи с усердием и упорством, и когда ты глубоко вникнешь в них умом, то трудные

для многих вещи откроются тебе в духовной сладости, несравненно превосходящей любое чувственное наслаждение.

### **О третьем единстве**

Душу соответственно понимают как число разума, которое он развертывает в квадрат, подобно тому как сам разум есть число сверхпростого единства; единство же разума, многократно конкретизируясь, исчисляется (*numeratur*) в душе. С другой стороны, единство разума (*intelligentiae*) отражается в душе как в своем собственном образе, поскольку оно в душе развертывается. Бог есть свет разума, ибо Он – единство разума, так же и разум есть свет души, ибо он – единство души. Обрати особое внимание на это, поскольку таким же образом и телесная форма существует как число единства души. Мы видим силу, или единство, души не в ней самой, а чувственно, в ее телесном развертывании. Так и разум мы видим не в нем самом, а в душе, да и первое простейшее и абсолютное единство – не в нем самом, как оно есть, но в разуме как в его числе и знаке. Итак, Бог есть форма разума, разум – форма души, душа – форма тела. Значит, поскольку все тела суть число души, то потенция ее единства по справедливости явится тебе огромной. И сам рассудок тогда рассматривай не как корень кубического тела, а как середину, через которую нисходит в тело разумный корень, ибо душа есть орудие разума и, значит, начало, или инструментальный корень, телесных вещей. Сотенное единство изображает душу, тысячное – тело; тысяча же возникает из умножения десятки на сотню, т. е. [тело возникает] благодаря размножению разума через посредство души. Поскольку душа как инструментальный корень отражается во всех телесных вещах, тебе нетрудно будет охотиться за ней во всех ее чувственных знаках, ибо в этих знаках она есть форма, запечатленная с помощью разума, подобно отпечатку на воске. Все, что воспринимается слухом, несет ее отпечаток. Ты мог бы увидеть, что все вопросы, которые слышишь о душе, отмечены ею, поэтому все они подразумевают рассудочность души (*animae rationem*). Вопрос «существует ли она?», как и все прочие, относится к области рассудка. Значит, в ее существовании нельзя усомниться, ибо без нее не могло бы возникнуть никакого сомнения. Если кто спросит «количественна ли душа?», отвечай, что она количественна не телесно, но количественна как число разума. Раз она есть единство чувственных вещей, то все чувственно различное в ней едино. Чувственная, или телесная, величина, или качество, и также отдельные чувственные вещи пребывают так, что основание души, из единства которой они исходят, оказывается их общим единством. Итак, то, что с точки зрения чувства является различным, иным и противоположным, имеет единственное основание, разнообразная конкретизация которого

образует различие чувственных вещей. Суждения души подобны числам, из которых одно четное, другое нечетное и никогда не может быть одновременно четным и нечетным. Поскольку суждение души есть ее число, то душа приходит к заключению, что противоположности в ее основании несоединимы.

И если ты помотришь более пристально, то окажется, что подобным же образом относится к своему единству число всякого единства. В самом деле, число всякого единства завершается десяткой; число простейшего единства продвигается к десятке посредством простого числа. Итак, то, что в первом единстве есть само это единство, при своем числовом развертывании оказывается различным и разнообразно иным. И разумные сущности, которые являют собою число простейшего и абсолютного единства, причастны к природе числа разумным образом, располагаясь близ первого. Таким образом, в разуме оказываются различие, противоположность, инакообразия и все, что обычно свойственно числу, но в абсолютном единстве все это есть единство.

Так же квадратные различия, противоположности в рассудке суть в разуме единство, а кубические чувственные и телесные противоположности и инакообразия суть единство в рассудке. Если ты хочешь более истинных предположений, то в исследованиях иди этим путем.

### **О последнем единстве**

Чувственное, или телесное, единство есть то, которое изображается тысячей. И потому оно последнее, что является развертыванием [всех] единств. Само же оно внутри себя ничего не свертывает таким образом, чтобы вести к [последующему] числу, подобно тому как и первое единство не следует за числом, свертывая в себе все. Это чувственное единство, плотное и цели ком составное, как сама тысяча. А чтобы проникнуть в понятие этих единств, подумай об их различиях: первое есть как бы единство простейшей точки, второе – простой линии, третье – простой поверхности, четвертое – простого тела. Тогда ты яснее увидишь, что единство простейшей точки есть все то, что существует в единстве линии, поверхности и тела, и что единство линии есть все то, что существует в единствах поверхности и тела. Равным образом и единство поверхности есть все то, что существует в телесном единстве. Три предыдущих единства чувственно невоспринимаемы и различимы только благодаря уму; лишь он один постигает в отдельности точку, линию и поверхность; чувство же, напротив, достигает только телесного.

Теперь ты ясно можешь видеть нелепость нашего стремления посредством чувственных вещей измерить умственные и с помощью плотного тела изобразить тонкость поверхности. Мы поступаем нелепо и когда пытаемся изобразить телом простоту линии,

но всего нелепее, когда мы облакаем неделимую абсолютную точку в телесную форму. Поэтому посредством любых этих телесных, чувственных форм или посредством чувственных сообщений, выраженных в буквах, мы нелепейшим образом только затемняем утонченные теологические и бестелесные (intelligentes) формы.

Чувство души воспринимает чувственное, и нет чувственного без единства ощущения, однако это чувственное восприятие, сбивчивое и грубое, далеко от всякого различия. Ибо чувство воспринимает и не различает; всякое же различие возникает из рассудка, ибо рассудок есть единство чувственного числа. В таком случае, если посредством чувства различают белое и черное, тепло и холод, острое и тупое, одну чувственную вещь и другую, то это происходит в силу специфики рассудка. Поэтому чувство, как таковое, не отрицает – ведь отрицание есть различие, – чувство лишь утверждает о том, что чувственное существует, но не о том, что оно есть то или иное. Следовательно, рассудок пользуется чувством как орудием различения чувственных вещей, но сам он тот, который различает в чувстве чувственно воспринимаемое. Итак, отец Юлиан, обрати внимание: области чувственных вещей чужды любое отрицание и любое небытие. От области же высшего единства, напротив, отдалено всякое утверждение. В области средних единств допускаются и утверждение и отрицание; во втором – свернуто, в третьем – развернуто. В низшем единстве имеют место только глаголы настоящего времени; в первом, высшем, – никакого времени; во втором – свернуто настоящего и не-настоящего времени; в третьем же – развернуто или настоящего, или не-настоящего.

Итак, если ты применишь [эти] термины к единствам, которые тебе предстоит исследовать, ты построишь более истинные предположения. Если спросят о Боге, «существовал ли Он вчера?», то, учитывая, что в отношении Бога слова свободны от времени, ты легко поймешь, что нужно ответить: «поскольку Его прошлое бытие охватывает и настоящее и будущее и не пребывает ни в каком времени, то оно соответствует вечности». Когда такой же вопрос ставится о разумной сущности, то, если прошлое бытие свертывает настоящее и не-настоящее, оно может соответствовать вечному, ненамного отклонившемуся от вечности и [из нее] выходящему. То же о прочем. Если же ты об одном единстве говоришь так, как о другом, то приспособь к этому способ выражения. Когда мы говорим о Боге как люди, обладающие рассудком, то мы прилагаем к Богу правила рассудка, одно о Боге утверждая, а другое отрицая, и применяем к нему противоречивые противоположности разделительно. Таков путь почти всех новых теологов, которые говорят о Боге с точки зрения рассудка; на этом пути, по методу рассудка, мы допускаем многое из того, что должны отрицать в отношении области простого единства.

Рассудок разрешает все во множество и величину; начало же множества есть единство, величины – троичность, как в фигурах многоугольников начало – треугольник. Тогда, согласно рассудку, начало всего едино и троично, не так, что единство и троичность суть многое, поскольку начало множества – единство, во так, что они суть единство и в то же время троичность.

Разум же, напротив, замечая неуместность выражений рассудка, отбрасывает эти термины и представляет Бога началом, стоящим над тем, что обозначается этими терминами, и свертывающим их. И разум, видя свое понятие ущербным пред сиянием божества, утверждает, что божество должно постигаться по ту сторону всякого свертывания и развертывания и не может быть понято, как оно есть. Так же мы обращаемся с разумом, исследуя его посредством рассуждений. Возвышая на этом пути чувственное до рассудка, или разума, или первого абсолютного единства, необходимо говорить о нем соответственно правилам данной области. Если мы освободим единство камня от всякой чувственной, рассудочной или разумной множественности и доведем его до бесконечной простоты, то о нем уже нечего будет сказать: ведь тогда он не больше камень, чем не-камень, но он есть все. То же о прочем. Ты без особых затруднений поймешь это, если заметишь, что абсолютное единство камня есть не более единство камня, чем не-каменя, и что существует только одно абсолютное единство всех вещей, которое есть Бог; и как абсолютное единство этого камня, воспринимаемого чувством и рассудком, есть Бог, так и его разумное единство есть разум. Отсюда видно, по каким правилам нужно создавать предположения об этом.

Обрати, пожалуйста, внимание и вот на что: каким образом чувственное единство, которому закрыт путь к последующему развертыванию, возвращается наверх. А именно с нисхождением рассудка в чувство чувство возвращается обратно к рассудку. Обрати внимание и на ход этого возвращения. Чувство возвращается в рассудок, рассудок – в разум, разум – в Бога; там начало и завершение, в полном круговороте. Итак, чувственное число возвращается в свое начало единства, чтобы через него суметь достичь разума, а через разум – Бога, цели всех целей. Цель чувственных вещей – душа, или рассудок. Значит, отдаляясь от единства рассудка, чувственная жизнь сбивается с пути возвращения и с цели; точно так же сбивается с пути рассудок, если он отходит от единства разума, да и разум, если он уклонится в сторону от абсолютного единства, которое есть истина. Пусть пока об этом будет сказано так.

### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. В чем заключается несоразмерность знания различных людей?

2. Каково происхождение «предположительного знания»?
3. Какова роль операций «свертывания» и «развертывания» в процессе познания?
4. Какое определение числа дает Н. Кузанский?
5. Какова роль единицы в мышлении и познании?
6. Как автор понимает соотношение разума, рассудка и души?

**Декарт Рене** (31 марта 1596 г., Лаэ (ныне Декарт), Франция – 11 февраля 1650 г., Стокгольм, Швеция) – французский философ, математик, механик, физик и физиолог, создатель аналитической геометрии и современной алгебраической символики, автор метода радикального сомнения в философии, механицизма в физике, предтеча рефлексологии.

Работа основоположника новоевропейского рационализма Рене Декарта «Первоначала философии» – важнейший источник в контексте задачи осмысления основных понятий и положений т. н. «онтологии субъекта». Декарт не просто закладывает фундамент новой (по отношению к средневековой) картины мира и, соответственно, новоевропейского естествознания, но – прежде всего – формулирует базовые положения нового способа бытия-мышления. К этим положениям можно отнести опору мыслящего и действующего субъекта на собственный разум, пассивную роль природы как области «косной материи» и объекта математического естествознания, признание «двойственной» природы человека как соединения мыслящей и протяженной субстанций. Осмысление этих положений позволит получить более четкое представление о таких понятиях новоевропейской и современной онтологии, как «субъект», «объект», «природа», «материя», «разум».

## **ДЕКАРТ Р. ПЕРВОНАЧАЛА ФИЛОСОФИИ<sup>14</sup>**

### **Об основах человеческого познания**

1. Человеку, исследующему истину, необходимо хоть один раз в жизни усомниться во всех вещах – насколько они возможны.

Так как мы появляемся на свет младенцами и выносим различные суждения о чувственных вещах прежде, чем полностью овладеваем своим разумом, нас отвлекает от истинного познания множество предрассудков; очевидно, мы можем избавиться от них лишь в том случае, если хоть раз в жизни постараемся усомниться во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение.

<sup>14</sup> Извлечение из кн.: Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения. СПб.: Питер, 2006. С. 472–475, 486–500.

2. Мы должны также считать все сомнительное ложным.

Более того, полезно даже считать вещи, в коих мы сомневаемся, ложными, дабы тем яснее определить то, что наиболее достоверно и доступно познанию.

3. Однако это сомнение не следует относить к жизненной практике.

Но это сомнение должно быть ограничено лишь областью созерцания истины. Ибо что касается жизненной практики, то, поскольку зачастую мы должны действовать прежде, чем избавиться от сомнений, мы нередко бываем вынуждены усвоить то, что является всего лишь правдоподобным, а иногда и просто выбрать одно из двух, если ни одно из них не представляется более правдоподобным, чем другое.

4. Почему мы можем сомневаться в чувственных вещах.

Итак, теперь, когда мы настойчиво стремимся лишь к познанию истины, мы прежде всего усомнимся в том, существуют ли какие-либо чувственные или доступные воображению вещи: первых, потому, что мы замечаем, что чувства иногда заблуждаются, а благоразумие требует никогда не доверять слишком тому, что хоть однажды нас обмануло; затем, потому, что нам каждодневно представляется во сне, будто мы чувствуем или воображаем бесчисленные вещи, коих никогда не существовало, а тому, кто из-за этого впадает в сомнение, не даны никакие признаки, с помощью которых он мог бы достоверно отличить состояние сна от бодрствования.

5. Почему мы сомневаемся даже в математических доказательствах.

Мы усомнимся и во всем остальном, что до сих пор считали максимально достоверным, — даже в математических доказательствах и в тех основоположениях, кои до сегодняшнего дня мы считали само собою разумеющимися, — прежде всего потому, что мы наблюдаем, как некоторые люди заблуждаются в подобных вещах и, наоборот, допускают в качестве достовернейших и самоочевидных вещей то, что нам представляется ложным; но особенно потому, что мы знаем о существовании Бога, всемогущего, создавшего нас: ведь нам неведомо, не пожелал ли он сотворить нас такими, чтобы мы всегда заблуждались, причем даже в тех вещах, которые кажутся нам наиболее ясными. Ибо это возможно не меньше, чем случающиеся иногда ошибки, существование которых мы подмечали прежде. Если же мы вообразим, что созданы не всемогущим Богом, а самими собою или кем-то другим, то, чем менее могущественным мы будем считать нашего творца, тем больше поверим в такую степень нашего несовершенства, которая постоянно ведет нас к ошибкам.



6. Мы располагаем свободой выбора (*liberum arbitrium*) для того, чтобы не соглашаться с сомнительными вещами и таким образом избегать заблуждения. Но кто бы нас ни сотворил и как бы ни был он могуществен или коварен, мы тем не менее ощущаем в себе свободу неизменно воздерживаться от веры в то, что не полностью исследовано и не вполне достоверно, и таким образом остерегаться какого бы то ни было заблуждения.

7. Мы не можем сомневаться в том, что, пока мы сомневаемся, мы существуем: это – первое, что мы познаем в ходе философствования.

Итак, отбросив все то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела; однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, думающие таким образом, были ничем: ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием. А посему положение Я мыслю, следовательно, я существую – первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования.

8. Из этого мы познаем различие между душой и телом, или между вещью мыслящей и телесной.

Это – наилучший путь к познанию природы ума и его отличия от тела. Ведь, исследуя, кто мы такие, предполагающие все отличное от нас ложным, мы в высшей степени ясно усматриваем, что к нашей природе не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела, но ей причастно одно лишь мышление, познаваемое нами поэтому прежде и достовернее, чем какая бы то ни было телесная вещь: ведь наше мышление мы уже восприняли, а по поводу всего остального продолжаем сомневаться.

9. Что такое мышление.

Под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить.

Ибо если я скажу: «Я вижу...» или «Я хожу, следовательно, я существую» – и буду подразумевать при этом зрение или ходьбу, выполняемую телом, мое заключение не будет вполне достоверным; ведь я могу, как это часто бывает во сне, думать, будто я вижу или хожу, хотя я и не открываю глаз, и не двигаюсь с места, и даже, возможно, думать так в случае, если бы у меня вовсе не было тела.

Но если я буду разуместь само чувство или осознание зрения или ходьбы, то, поскольку в этом случае они будут сопряжены с мыслью, коя одна только чувствует или осознает, что она видит или ходит, заключение мое окажется вполне верным.

43. Мы никогда не ошибаемся, если выражаем согласие только с ясно и отчетливо воспринятыми вещами.

Достоверно, что мы никогда не примем ложь за истину, если станем выражать согласие лишь с тем, что мы воспринимаем ясно и отчетливо. Достоверно, говорю я, что, поскольку Бог не обманщик, та способность восприятия, кою он нам даровал, не может ввести в обман; то же самое относится и к способности выражать согласие – в тех случаях, когда она распространяется лишь на вещи, воспринимаемые нами ясно и отчетливо. И хотя эта истина не имеет доказательств, она тем не менее от природы так запечатлена в наших душах, что всякий раз, когда нам дано ясное восприятие какой-либо вещи, мы добровольно соглашаемся с нею и ни в коем случае не можем усомниться в ее истинности.

44. Часто мы плохо судим, когда выражаем согласие с тем, что воспринято нами не ясно, пусть при этом мы и можем случайно натолкнуться на истину; случается это потому, что мы считаем, будто ранее мы достаточно вникли в вопрос.

Достоверно также, что, когда мы соглашаемся с каким-либо доводом, каковой мы не поняли, мы либо впадаем в ошибку, либо лишь случайно наталкиваемся на истину и потому не знаем, что мы не заблуждаемся. Но разумеется, редко бывает, что мы соглашаемся с тем, относительно чего подмечаем, что мы этого не поняли: ведь естественный свет повелевает нам судить лишь о вещах, кои мы успели познать. Однако мы чрезвычайно часто заблуждаемся потому, что полагаем многое познанным нами ранее и, доверившись своей памяти, соглашаемся с этими вещами так, как если бы они были нам полностью понятны, хотя на самом деле мы никогда их не понимали.

45. Что такое ясное и отчетливое восприятие.

Более того, существует весьма много людей, за всю свою жизнь не воспринявших ничего настолько верно, чтобы вынести об этом достоверное суждение. Ведь для такого восприятия, на которое может опираться достоверное и несомненное суждение, требуется не только ясность, но и отчетливость. Ясным восприятием я именую такое, которое с очевидностью раскрывается внимающему уму, подобно тому как мы говорим, что ясно видим предметы, кои достаточно заметны для нашего взора и воздействуют на наш глаз. Отчетливым же я называю то восприятие, кое, являясь ясным, настолько четко отделено от всех других восприятий, что не содержит в себе решительно никакой примеси неясного.

46. На примере боли видно, что восприятие может быть ясным, не будучи при этом отчетливым; однако оно не может быть отчетливым, не будучи ясным.

Так, когда кто-то испытывает какую-либо сильную боль, восприятие этой боли у него весьма ясно, но далеко не всегда отчетливо; обычно люди смешивают это восприятие со своим смутным суждением о природе того, что, как они полагают, в страдающей части тела подобно ощущению боли, кое они только и воспринимают с достаточной ясностью. Таким образом, может быть ясным восприятие, не являющееся отчетливым, но не существует отчетливого восприятия, которое не было бы одновременно ясным.

47. Чтобы искоренить в себе предрассудки раннего детства, надо рассмотреть простейшие понятия и выявить, что именно в каждом из них представляется ясным.

Однако в раннем возрасте ум настолько стеснен телом, что, хотя многое он воспринимает ясно, он решительно ничего не воспринимает отчетливо; и так как, несмотря на это, он обо многом судит, мы черпаем из этих суждений множество предрассудков, с коими большинство людей впоследствии никогда не расстаются. Дабы мы могли освободиться от этих предрассудков, я перечислю здесь суммарно все простейшие понятия, из которых складываются наши мысли, а также проведу различие между тем, что в каждом из них ясно, что расплывчато или из-за чего мы можем впасть в заблуждение.

48. Все, что подпадает под наше восприятие, следует рассматривать как вещи, как впечатления от вещей или как вечные истины. Перечень этих вещей.

Что бы ни подпадало под наше восприятие, мы рассматриваем это как вещи или как некие впечатления от вещей; наконец, это как бы вечные истины, не имеющие никакого бытия за пределами нашего сознания. Из того, что мы считаем вещами, наиболее общее значение имеют субстанция, длительность, порядок, число и другие понятия того же рода, распространяющиеся на все роды вещей. При этом я признаю лишь два высших рода вещей: одни из них – вещи умопостигаемые, или относящиеся к мыслящей субстанции; другие – вещи материальные, или относящиеся к протяженной субстанции, т. е. к телу. Восприятие, воление и все модусы как восприятия, так и воления относятся к мыслящей субстанции; к протяженной же относятся величина, или сама протяженность в длину, ширину и глубину, фигура, движение, положение, делимость этих вещей на части и т. п. Но мы испытываем в себе и нечто иное, не относящееся исключительно к мысли или исключительно к телу и проистекающее от тесного и глубинного единения нашей мысли с телом: таковы чувство голода, жажды и т. д.; сюда же

относятся побуждения, или страсти души, заключающиеся не в одном только мышлении: таковы побуждения к гневу, к радости, к печали, любви и т. п.; наконец, таковы все ощущения боли, щекотки, света и цветов, звуков, запахов, вкусов, тепла, твердости и прочих осязаемых качеств.

49. Вечные истины не могут быть перечислены подобным же образом, да и нет в том нужды.

Итак, мы рассматриваем все это как вещи либо качества, или модусы вещей. Но поскольку мы считаем немыслимым, чтобы из ничего рождалось нечто, мы рассматриваем положение Из ничего ничто не возникает не как сущую вещь и даже не как модус вещи, а как некую вечную истину, пребывающую в нашем уме, и именуем ее общим понятием, или аксиомой. Аксиомы такого рода – Немыслимо одновременно быть и не быть одним и тем же, Свершившееся не может быть несвершенным, Тот, кто мыслит, не может не существовать, пока он мыслит и другие бесчисленные соответствующие положения; перечислить их все весьма трудно, но нельзя их не принимать во внимание, ибо бывают случаи, когда при мысли о них нас не ослепляют никакие предрассудки.

50. Такие истины ясно воспринимаются, но не все одинаково всеми: этому мешают предрассудки.

По крайней мере что до этих общих понятий, то они, без сомнения, могут восприниматься ясно и отчетливо, ибо в противном случае их нельзя было бы назвать общими понятиями – пусть даже некоторые из них поистине не у всех людей одинаково заслуживают такое имя, поскольку не всеми воспринимаются одинаково. Происходит это, думаю я, не потому, что способность познания у одного человека имеет больший охват, чем у другого, но постольку, поскольку, быть может, такие общие понятия противны предвзятым мнениям некоторых людей, кои в силу этого с трудом их воспринимают; в то же время некоторые другие, свободные от подобных предрассудков, воспринимают эти истины с высочайшей степенью ясности.

51. Что такое субстанция и почему это имя в разных значениях относится к Богу и к его творениям.

Что же до всего того, что мы считаем видами или модусами вещей, то стоит затратить труд на рассмотрение каждого в отдельности. Под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи. Однако субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чем другом, может быть только одна, а именно Бог. Возможность же существования всех прочих субстанций мы можем постигать лишь при содействии Бога. Таким образом, имя «субстанция» неоднозначно соответствует Богу и его творениям, как на это

обычно и указывается в школах; иначе говоря, ни одно из значений этого имени не может отчетливо постигаться как общее для Бога и для его творений.

52. О том, какое значение соответствует уму (*menti*) и телу и каким образом эти вещи познаются.

Однако телесную субстанцию и ум, или сотворенную мыслящую субстанцию, можно подвести под общее понятие вещи, нуждающейся для своего существования лишь в содействии Бога. Тем не менее субстанцию нельзя изначально постичь лишь на том основании, что она – существующая вещь, ибо непосредственно это на нас не воздействует; однако мы легко постигаем ее по какому-либо ее атрибуту благодаря известной аксиоме, гласящей, что у небытия не может быть никаких атрибутов, свойств или качеств. На том основании, что мы воспринимаем присутствие какого-то атрибута, мы заключаем, что с необходимостью существует и какая-то вещь, или субстанция, коей этот атрибут может быть приписан.

53. Каждой субстанции присущ один главный атрибут, как мышление – уму, а протяженность – телу.

И хотя субстанция познается на основании любого атрибута, однако каждой субстанции присуще какое-то одно главное свойство, образующее ее природу и сущность, причем с этим свойством связаны все остальные. А именно, протяженность в длину, ширину и глубину образует природу телесной субстанции, мышление же образует природу субстанции мыслящей. Ведь все прочее, что может быть приписано телу, предполагает протяженность и являет собой лишь некий модус протяженной вещи; равным образом все, что мы усматриваем в уме, являет собой лишь различные модусы мышления. Так, например, фигуру можно мыслить лишь в протяженной вещи, равным образом и движение – лишь в протяженном пространстве; точно так же воображение, чувство, волю можно отнести лишь к мыслящей вещи. Напротив, протяженность может мыслиться без фигуры и движения, а мышление – без воображения или чувства, и то же самое относится к прочим субстанциям; всякому внимательному человеку это должно быть ясно.

54. Каким образом мы можем иметь ясные и отчетливые понятия мыслящей и телесной субстанции, а также Бога.

Итак, мы способны иметь два ясных и отчетливых понятия, или две идеи: одну – сотворенной мыслящей субстанции, другую – субстанции телесной, а именно если мы будем строго отличать все атрибуты мышления от атрибутов протяженности. И точно так же мы способны иметь ясную и отчетливую идею несотворенной и независимой мыслящей субстанции, т. е. Бога: нам лишь не следует полагать, что идея эта адекватно выражает все, что содержится в Боге, и не надо ничего к ней примысливать; следует

подмечать лишь то, что содержится в ней действительно и что мы с очевидностью воспринимаем как присущее природе наисовершеннейшего бытия. И конечно, никто не может отрицать присутствия у нас подобной идеи Бога, кроме тех, кто полагает, будто в человеческих умах нет совсем никакого понятия Бога.

55. Каким образом мы отчетливо мыслим длительность, порядок и число.

Длительность, порядок и число также мыслятся нами весьма отчетливо, если только мы не примысливаем к ним никакого понятия (*conceptus*) субстанции, но считаем длительность всего лишь модусом любой вещи, в свете которого мы мыслим эту вещь с точки зрения сохранности ее существования. Подобным же образом мы не будем считать ни порядок, ни число чем-то отличным от расположенных в определенном порядке и имеющих некое число вещей, но станем рассматривать их лишь как модусы, в аспекте которых мы эти вещи постигаем.

56. Что такое модусы, качества и атрибуты.

Под именем модусов я разумею здесь совершенно то же самое, что в других местах я именовал атрибутами или качествами. Но когда мы видим, что они воздействуют на субстанцию или вносят в нее различные оттенки, мы именуем их модусами; когда же в связи с этим разнообразием оттенков субстанция может быть названа такой, а не иной, мы именуем это качествами; и наконец, когда с более общей точки зрения мы видим, что только эти качества присущи субстанции, мы именуем их атрибутами. Поэтому мы говорим, что у Бога нет модусов или качеств в собственном смысле этого слова, но есть лишь атрибуты: ведь в нем не постигается никакой изменчивости. Более того, и в сотворенных вещах свойства, кои никогда не ведут себя различным образом, например бытие и длительность в существующей и длящейся вещи, следует именовать не качествами или модусами, но атрибутами.

57. Одни атрибуты присущи самим вещам, другие – нашему мышлению. Что такое длительность (*duratio*) и время (*tempus*).

Одни из тех свойств, кои мы именуем атрибутами или модусами, существуют в самих вещах, другие же – в нашем мышлении. Так, когда мы отличаем время от длительности, взятой в общем смысле этого слова, и называем его числом движения, это лишь модус мышления; ведь мы никоим образом не разумеем в движении иную длительность, нежели в неподвижных вещах, как это очевидно из следующего: если перед нами два тела, из которых одно в течение часа движется медленно, а другое – быстро, мы насчитываем для одного из них не больше времени, чем для другого, хотя движение в этом последнем значительно интенсивнее.

Однако для измерения длительности любой вещи мы сопоставляем данную длительность с длительностью максимально интенсивных и равномерных движений вещей, из которой складываются годы и дни; вот эту-то длительность мы и именуем временем. А посему такое понимание не добавляет к длительности, взятой в общем ее смысле, ничего, кроме модуса мышления.

58. Число и все универсалии – это лишь модусы мышления.

Таким образом, поскольку число не существует в сотворенных вещах, но лишь рассматривается в абстракции, как род, оно является только модусом мышления; то же относится и ко всему прочему, именуемому нами универсалиями.

59. Каким путем образуются универсалии и что представляют собой пять общепринятых универсалий: род, вид, отличительный признак (*differentia*), собственный признак (*proprium*) и акциденция.

Указанные универсалии образуются только на основе того, что мы пользуемся одной и той же идеей для осмысления всех подобных друг другу индивидуальных вещей, притом для того, чтобы дать всем вещам, представляемым этой идеей, единое имя, какое имя универсально. Так, когда мы видим два камня, мы вникаем не в их природу, а лишь в то, что их имеется два, и образуем идею числа, именуемого нами двойкой; а когда позже мы замечаем двух птиц или два дерева, мы также рассматриваем не их природу, но лишь то, что их в наличии два, и повторяем для себя ту же идею, что и раньше, коя таким образом оказывается универсальной; при этом мы точно так же называем это число универсальным именем «двойка». Подобным же образом, когда мы видим фигуру, ограниченную тремя линиями, мы образуем некую идею, именуемую нами идеей треугольника; позднее мы пользуемся этой идеей как универсальной – в применении к мысленному выражению всех других фигур, ограниченных тремя линиями. А когда мы замечаем, что среди треугольников одни имеют один прямой угол, у других же нет такого угла, мы образуем универсальную идею прямоугольного треугольника, коя, будучи соотнесена с предыдущей как с более общей, именуется видом. При этом указанная прямоугольность является универсальным отличительным признаком, благодаря которому все прямоугольные треугольники отличаются от прочих. Собственным же признаком всех прямоугольных треугольников, присущим всем вместе и каждому в отдельности, является то, что квадрат их оснований равен сумме квадратов катетов. И наконец, если мы предположим, что одни из этих треугольников движутся, а другие неподвижны, это будет их универсальной акциденцией. В силу этого называют пять универсалий: род, вид, отличительный признак, собственный признак и акциденцию.

### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Какова, согласно Декарту, методологическая роль сомнения?
2. Какое положение утверждается автором в качестве наиболее достоверного?
3. Как в тексте определяется мышление?
4. Что такое «ясное и отчетливое знание»?
5. Как Декарт определяет субстанцию?
6. Что такое «врожденные идеи»?

**Кант Иммануил** (22 апреля 1724 г., Кёнигсберг, Пруссия – 12 февраля 1804 г., Кёнигсберг, Пруссия) – немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии, стоящий на грани эпох Просвещения и романтизма.

Предлагаемый отрывок из первой кантовской «Критики» исключительно важен с точки зрения понимания оснований новоевропейской онтологии и того способа бытия, который реализуется в европейской культуре Нового времени. В качестве важнейшей опоры этого способа бытия-мышления может быть названа активность познающего субъекта, «ядром» которой выступает обсуждаемое в данном фрагменте кантовского труда «первоначально-синтетическое единство апперцепции». Последнее трактуется немецким мыслителем как акт самодеятельности субъекта, выражающийся в представлении «я мыслю». Именно этот акт, по мысли Канта, обеспечивает целостность человеческого знания об объекте и, тем самым, определяет характер наших представлений о т.н. «внешнем мире». Таким образом, осмысление кантовского понятия «трансцендентальное единство апперцепции» выступает необходимым моментом процесса освоения таких онтологических понятий, как «субъект», «объект», «пространство», «время».

## **КАНТ И. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДЕДУКЦИЯ ЧИСТЫХ ПОНЯТИЙ РАССУДКА<sup>15</sup>**

### **§15. О возможности связи вообще**

Многообразное [содержание] представлений может быть дано только в чувственном созерцании, т. е. в созерцании, которое есть не что иное, как восприимчивость, и форма его может а priori заключаться в нашей способности представления, будучи, однако, лишь способом, которым подвергается воздействию субъект. Но связь (conjunctio) многообразного вообще никогда не может

<sup>15</sup> Извлечение из кн.: Кант И. Трансцендентальная дедукция чистых понятий рассудка // Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная логика. СПб.: Тайм-Аут, 1993. С. 94–111.



быть воспринята нами через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть акт спонтанности способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь — сознаем ли мы ее или нет, будет ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях, и будет ли созерцание чувственным или нечувственным — есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием синтеза, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений связь есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности. Не трудно заметить, что это действие должно быть первоначально единым, что оно должно иметь одинаковую значимость для всякой связи и что разложение (анализ), которое, по-видимому, противоположно ей, всегда тем не менее предполагает ее; в самом деле, там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать, так как только благодаря рассудку нечто дается способности представления как связанное.

Но понятие связи включает в себе кроме понятия многообразного и синтеза его еще понятие единства многообразного. Связь есть представление о синтетическом единстве многообразного. Следовательно, представление об этом единстве не может возникнуть из связи, скорее наоборот, оно делает возможным понятие связи прежде всего вследствие того, что присоединяется к представлению о многообразном. Это единство, а priori предшествующее всем понятиям связи, не есть упомянутая выше категория единства (§10), так как все категории основываются на логических функциях в суждениях, а в них уже мыслится связь, стало быть, единство данных понятий. Следовательно, категория уже предполагает связь. Поэтому мы должны искать это единство (как качественное, §12) еще выше, а именно в том, в чем содержится само основание единства различных понятий в суждениях, стало быть, основание возможности рассудка даже в его логическом применении.

### **§16. О первоначально-синтетическом единстве апперцепции**

Должно быть возможно, чтобы [суждение] я мыслю сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня оно было бы ничем. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется созерцанием. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [суждению] я мыслю в том самом субъекте,

в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт спонтанности, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его чистой апперцепцией, чтобы отличить его от эмпирической апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление я мыслью, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также первоначальной апперцепцией. Единство его я называю также трансцендентальным единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не сознавал таковыми), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они могут находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне. Из этой первоначальной связи можно сделать много выводов.

Во-первых, это всеобщее тождество апперцепции данного в созерцании многообразного включает в себе синтез представлений и возможно только благодаря осознанию этого синтеза. В самом деле, эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрозненно и не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я присоединяю одно представление к другому и сознаю их синтез. Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений в одном сознании, имеется возможность того, чтобы я представлял себе тождество сознания в самих этих представлениях; иными словами, аналитическое единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого синтетического единства апперцепции. Вот почему мысль, что все представления, данные в созерцании, в совокупности принадлежат мне, означает, что я соединяю их в одном самосознании или по крайней мере могу соединить их в нем, и хотя сама эта мысль еще не есть осознание синтеза представлений, тем не менее она предполагает возможность его; иными словами, только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я (Selbst), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений. Итак, синтетическое

единство многообразного [содержания] созерцаний как данное а priori есть основание тождества самой апперцепции, которая а priori предшествует всему моему определенному мышлению. Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании.

Этот принцип необходимого единства апперцепции сам, правда, имеет характер тождественного, т. е. представляет собой аналитическое положение, но тем не менее он объясняет необходимость синтеза данного в созерцании многообразного, и без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания. В самом деле, Я как простое представление еще не дает ничего многообразного; многообразное может быть дано только в отличном от Я созерцании, и его можно мыслить в одном сознании благодаря связи. Рассудок, в котором самосознанием было бы дано также и все многообразное, был бы созерцающим рассудком; между тем наш рассудок может только мыслить, а созерцания он должен получать из чувств. Итак, я сознаю свое тождественное Я (Selbst) в отношении многообразного [содержания] представлений, данных мне в созерцании, потому что я их все называю своими представлениями, составляющими одно представление. Но это значит, что я а priori сознаю необходимый синтез их, называемый первоначальным синтетическим единством апперцепции, которой подчинены все данные мне представления, причем именно синтез должен подчинять их ей.

### **§17. Основоположение о синтетическом единстве апперцепции есть высший принцип всякого применения рассудка**

Высшее основоположение о возможности всякого созерцания в его отношении к чувственности гласит в соответствии с трансцендентальной эстетикой, что все многообразное в созерцаниях подчинено формальным условиям пространства и времени. В отношении же к рассудку высшее основоположение о возможности созерцания гласит, что все многообразное в них подчинено условиям первоначально-синтетического единства апперцепции. Все многообразные представления созерцания подчинены первому из этих основоположений, поскольку они нам даны, и второму, поскольку они должны иметь возможность быть связанными в одном сознании, так как без этой связи через них ничто нельзя мыслить или познать, потому что в таком случае данные

представления не имели бы общего акта апперцепции я мыслю и в силу этого не связывались бы в одном самосознании.

Рассудок есть, вообще говоря, способность к знаниям. Знания заключаются в определенном отношении данных представлений к объекту. Объект есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рассудка.

Итак, основоположение о первоначальном синтетическом единстве апперцепции есть первое чистое рассудочное познание, на нем основывается все дальнейшее применение рассудка; оно вместе с тем совершенно не зависит ни от каких условий чувственного созерцания. Так, пространство, чистая форма внешнего чувственного созерцания, вовсе еще не есть знание; оно а priori доставляет только многообразное в созерцании для возможного знания. А для того чтобы познать что-то в пространстве, например линию, я должен провести ее, стало быть, синтетически осуществить определенную связь данного многообразного, так что единство этого действия есть вместе с тем единство сознания (в понятии линии), и только благодаря этому познается объект (определенное пространство). Синтетическое единство сознания есть, следовательно, объективное условие всякого познания; не только я сам нуждаюсь в нем для познания объекта, но и всякое созерцание, для того чтобы стать для меня объектом, должно подчиняться этому условию, так как иным путем и без этого синтеза многообразное не объединилось бы в одном сознании.

Это последнее положение, как сказано, само имеет аналитический характер, хотя оно и делает синтетическое единство условием всякого мышления; в самом деле, в нем речь идет лишь о том, что все мои представления в любом данном созерцании должны быть подчинены условию, лишь при котором я могу причислять их как свои представления к тождественному Я и потому могу объединять их посредством общего выражения я мыслю как синтетически связанные в одной апперцепции.

Однако это основоположение есть принцип не для всякого вообще возможного рассудка, а только для того рассудка, благодаря чистой апперцепции которого в представлении я существую еще не дано ничего многообразного. Рассудок, благодаря самосознанию которого было бы также дано многообразное в созерцании, рассудок, благодаря представлению которого существовали бы также объекты этого представления, не нуждался бы в особом акте

синтеза многообразного для единства сознания, между тем как человеческий рассудок, который только мыслит, но не созерцает, нуждается в этом акте. Но для человеческого рассудка этот принцип неизбежно есть первое основоположение, так что человеческий рассудок не может даже составить себе ни малейшего понятия о каком-либо другом возможном рассудке, который сам созерцал бы или хотя и обладал бы чувственным созерцанием, но иного рода, чем созерцания, лежащие в основе пространства и времени.

### **§18. Что такое объективное единство самосознания**

Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Поэтому оно называется объективным, и его следует отличать от субъективного единства сознания, представляющего собой определение внутреннего чувства, посредством которого упомянутое многообразное в созерцании эмпирически дается для такой связи. Могу ли я эмпирически сознавать многообразное как одновременно существующее или последовательное – это зависит от обстоятельств или эмпирических условий. Поэтому эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений само есть явление и совершенно случайно. Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразное, подчинена первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же я мыслю; следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, а priori лежащего в основе эмпирического синтеза. Только это первоначальное единство имеет объективную значимость, между тем как эмпирическое единство апперцепции, которого мы здесь не рассматриваем и которое к тому же представляет собой лишь нечто производное от первого единства при данных конкретных условиях, имеет лишь субъективную значимость. Один соединяет представление о том или ином слове с одной вещью, а другой – с другой; при этом единство сознания в том, что имеет эмпирический характер, не необходимо и не имеет всеобщей значимости в отношении того, что дано.

### **§19. Логическая форма всех суждений состоит в объективном единстве апперцепции содержащихся в них понятий**

Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями. Не вступая здесь в споры по поводу ошибочности этой дефиниции (хотя из нее возникли многие тяжелые последствия для логики), состоящей в том, что она годится разве только для категорических, но не для гипотетических и разделительных суждений (так как они содержат

в себе не отношение между понятиями, а отношение между суждениями), я замечу только, что в этой дефиниции не указано, в чем состоит это отношение.

Исследуя более тщательно отношение между знаниями, данными в каждом суждении, и отличая это отношение как принадлежащее рассудку от отношения, соответствующего законам репродуктивной способности воображения (и имеющего только субъективную значимость), я нахожу, что суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции. Связка есть имеет в суждении своей целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного. Им обозначается отношение представлений к первоначальной апперцепции и ее необходимое единство, хотя бы само суждение и было эмпирическим, стало быть, случайным, как, например, суждение тела имеют тяжесть. Этим я не хочу сказать, будто эти представления необходимо принадлежат друг к другу в эмпирическом созерцании, а хочу сказать, что они принадлежат друг к другу благодаря необходимому единству апперцепции в синтезе созерцаний, т. е. согласно принципам объективного определения всех представлений, поскольку из них может возникнуть знание, а все эти принципы вытекают из основоположения о трансцендентальном единстве апперцепции. Только благодаря этому из указанного отношения возникает суждение, т. е. отношение, имеющее объективную значимость и достаточно отличающееся от отношения этих же представлений, которое имело бы только субъективную значимость, например, согласно законам ассоциации. По законам ассоциации я мог бы только сказать: если я несу какое-нибудь тело, я чувствую давление тяжести, но не мог бы сказать: оно, это тело, есть нечто тяжелое, следовательно, утверждать, что эти два представления связаны в объекте, т. е. безотносительно к состояниям субъекта, а не существуют вместе только (как бы часто это ни повторялось) в восприятии.

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Как, согласно Канту, осуществляется соединение многообразия наглядных представлений в процессе познания?
2. Что такое «чистая апперцепция» или «трансцендентальное единство самосознания»?
3. Какой принцип, согласно Канту, есть «высшее основоположение во всем человеческом знании»?
4. На каком условии, согласно Канту, «основывается возможность самого рассудка»?
5. Каким образом наглядное представление может сделаться объектом?
6. Какое определение суждения дается в тексте?

**Гоббс Томас** (5 апреля 1588 г., Уилтшир, Королевство Англия – 4 декабря 1679 г., Дербишир, Королевство Англия) – английский философ-материалист, один из основателей теории общественного договора и теории государственного суверенитета. Известен идеями, получившими распространение в таких дисциплинах, как этика, теология, физика, геометрия и история.

Фрагмент одного из важнейших произведений Т. Гоббса дает достаточно полное представление об основных положениях новоевропейского эмпиризма. Вместе с тем данный трактат представляет не только историко-философский интерес. Трактовка английским мыслителем вопросов происхождения человеческого знания, природы объекта познания, роли различных способностей разума в познавательном процессе содержит положения, позволяющие выявить некий смысловой инвариант таких понятий, как «природа», «субъект», «объект», «разум». Кроме того, текст одного из видных представителей философии эмпиризма достаточно явно демонстрирует как сильные стороны, так и противоречия данной позиции в ее постоянном противостоянии со сторонниками рационалистического подхода к осмыслению познания.

## ГОББС Т. ЛЕВИАФАН<sup>16</sup>

### Глава 1. Об ощущениях

Что касается человеческих мыслей, то я буду их рассматривать сначала отдельно, а затем в их связи или взаимной зависимости. Взятые отдельно, каждая из них есть представление (representation) или призрак (appearance) какого-либо качества или другой акциденции тела вне нас, называемого обычно объектом. Объект действует на глаза, уши и другие части человеческого тела и в зависимости от разнообразия своих действий производит разнообразные призраки.

Начало всех призраков есть то, что мы называем ощущением (sense) (ибо нет ни одного понятия в человеческом уме (mind), которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения). Все остальное есть производное от него.

Для понимания вопросов, трактуемых в настоящей книге, знание естественной причины ощущения не очень необходимо; и об этом я и писал подробно в другом месте. Тем не менее, чтобы развить каждую часть моей настоящей системы, я здесь вкратце изложу сказанное там.

Причиной ощущения является внешнее тело, или объект, который давит на соответствующий каждому ощущению орган

<sup>16</sup> Извлечение из кн.: Гоббс Т. Левиафан. Ч. 1. Гл. 1–3 // Антология мировой философии. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 309–318.

непосредственно, как это бывает при вкусе и осязании, или опосредствованно, как при зрении, слухе и обонянии. Это давление, продолженное внутрь посредством нервов и других волокон и перепонок тела до мозга и сердца, вызывает здесь сопротивление. Так как это усилие направлено вовне, оно кажется нам чем-то находящимся снаружи. И это кажущееся (*seeming*), или этот призрак (*fancy*), люди называют ощущением. В отношении глаза это есть ощущение света или определенного цвета, в отношении уха – ощущение звука, в отношении ноздрей – ощущение запаха, в отношении языка и неба – ощущение вкуса, а для всего остального тела – ощущение жары, холода, твердости, мягкости и других качеств, которые мы различаем при помощи чувства. Все эти так называемые чувственные качества являются лишь разнообразными движениями материи внутри вызывающего их объекта, движениями, посредством которых объект различным образом давит на наши органы. Точно так же и в нас, испытывающих давление, эти качества являются не чем иным, как разнообразными движениями (ибо движение производит лишь движение). Но то, чем они нам кажутся наяву, точно так же, как и во сне, есть призрак. И подобно тому как давление, трение или ушиб глаза вызывают в нас призрак света, а давление на ухо производит шум, точно так же и тела, которые мы видим или слышим, производят то же самое своим сильным, хотя и не замечаемым нами, действием. В самом деле, если бы те цвета или звуки были в телах или объектах, которые их производят, они не могли бы быть отделены от них, как мы это наблюдаем при отражении в зеркале или когда слышим эхо; в этих случаях мы знаем: объект, который мы видим, находится в одном месте, а призрак – в другом. И хотя на определенном расстоянии представляется, будто произведенный нашей фантазией образ заключается в реальном и действительном объекте, который порождает его в нас, тем не менее объект есть одно, а воображаемый образ, или призрак, – нечто другое. Таким образом, ощущение во всех случаях есть по своему происхождению лишь призрак, вызванный (как я сказал) давлением, т. е. движением находящихся вне нас объектов, на наши глаза, уши и другие предназначенные для этого органы.

Однако во всех университетах христианского мира философы-схоластики, основываясь на некоторых текстах Аристотеля, учат другой доктрине. В отношении причины зрения они говорят, что видимая вещь посылает во все стороны *visible species*, что по-английски означает внешняя видимость, призрак (*apparition*), вид (*aspect*) или видимое видение, проникновение которого в глаз есть зрение. И в отношении причины слуха они говорят, что слышимая



вещь посылает *audible species*, т. е. слышимый вид или слышимое видение, проникновение которого в ухо производит слух. Более того, в отношении причины понимания они также говорят, что понимаемая вещь посылает *intelligible species*, т. е. умственное видение, проникновение которого в рассудок (*understanding*) производит наше понимание

Я говорю это не для отрицания пользы университетов. Но, так как мне придется позже говорить об их роли в государстве, я не должен пропустить случая попутно показать вам, каковы их недостатки, а одним из них является частое употребление ничего не значащих слов.

## **Глава II. О представлении**

Никто не сомневается в той истине, что вещь, находящаяся в состоянии покоя, навсегда остается в этом состоянии, если ничто другое не будет двигать ее; но не так легко соглашаются с тем, что вещь, находящаяся в состоянии движения, всегда будет в движении, если ничто другое не остановит ее, хотя основание в первом и во втором случае одно и то же (а именно, что ни одна вещь не может сама менять свое состояние). Объясняется это тем, что люди судят по себе не только о других людях, но и о всех других вещах, и так как после движения они чувствуют боль и усталость, то полагают, что всякая вещь устает от движения и ищет по собственному влечению отдых; при этом рассуждающие так не спрашивают себя, не есть ли само это желание покоя, которое они в себе находят, лишь другое движение. Исходя из только что указанных соображений, схоластики говорят, что тяжелые тела падают вниз из стремления к покою и из желания сохранить свою природу в таком месте, которое наиболее пригодно для них, и, таким образом, бессмысленно приписывают неодушевленным вещам стремление и знание того, что пригодно для их сохранения (знание большее, чем то, которым обладает человек).

Раз тело находится в движении, оно будет двигаться (если что-нибудь не помешает этому) вечно, и, что бы ни препятствовало этому движению, оно прекратит его не мгновенно, а лишь в определенный промежуток времени и постепенно. Подобно тому как мы наблюдаем в воде, что волны продолжают еще катиться долгое время, хотя ветер уже стих, то же самое бывает с тем движением, которое производится во внутренних частях человека, когда он видит наяву, когда ему снится и т. д. Ибо, после того как объект удален или глаза закрыты, мы все еще удерживаем образ виденной вещи, хотя и более смутно, чем когда мы ее видим. Именно это римляне называют воображением – от образа, полученного при зрении, применяя это слово, хотя и неправильно, ко всем другим ощущениям. Но греки называют это фантазией (*fancy*), что

означает призрак (apparance) и что применимо как к одному, так и к другому ощущению. Воображение есть поэтому лишь ослабленное ощущение и присуще людям и многим другим живым существам как во сне, так и наяву.

Ослабление ощущения у бодрствующих людей есть не ослабление движения, произведенного при ощущении, а лишь затемнение его, подобно тому как свет солнца затемняет свет звезд. Звезды днем не в меньшей степени, чем ночью, проявляют те качества, благодаря которым они бывают видимы. Но так как из всех раздражений, которые наши глаза, уши и другие органы получают от внешних тел, мы ощущаем лишь преобладающее, то ввиду преобладания света солнца мы не ощущаем действия звезд. Вот почему если какой-нибудь объект удаляется от наших глаз, то, хотя впечатление, произведенное им, остается, все же ввиду того, что его место заступают другие, более близкие объекты, которые действуют на нас, представление прежнего объекта затемняется и слабеет, подобно тому как это бывает с человеческим голосом в шуме дня. Отсюда следует, что, чем длительнее время, протекшее после акта зрения или ощущения какого-нибудь объекта, тем слабее его образ, так как непрерывное изменение человеческого тела с течением времени разрушает частицы, находящиеся в движении в акте ощущения. Расстояние во времени и в пространстве, таким образом, оказывает на нас одно и то же действие. Подобно тому как предметы, видимые нами на большом расстоянии, представляются нам тусклыми и не имеющими мелких деталей, а слышимые голоса становятся слабыми и нерасчлененными, точно так же после большого промежутка времени слабеет наш образ прошлого, и мы забываем (к примеру) отдельные улицы виденных нами городов, многие отдельные обстоятельства событий. Это ослабленное ощущение, когда желаем обозначить саму вещь (т. е. вообразить (fancy) саму ее), мы называем, как я сказал, представлением. Но когда мы желаем выразить факт ослабления и обозначить, что ощущение поблекло, устарело и отошло в прошлое, мы называем его памятью.

Память (memory). Таким образом, представление и память обозначают одну и ту же вещь, которая лишь в зависимости от различного ее рассмотрения имеет разные названия.

Богатая память (much memory), или память о многих вещах, называется опытом. Опять-таки, так как мы имеем представление лишь о тех вещах, которые мы раньше восприняли ощущением целиком сразу или по частям в разное время, то в первом случае, - например, когда мы представляем весь объект, как он представился ощущению, - мы имеем простое представление; так мы представляем себе человека или лошадь, которых мы видели раньше; во втором же случае мы имеем сложное представление, например, когда

мы от созерцания человека в одно время и лошади в другое время создаем в уме образ кентавра. Таким образом, когда человек складывает образ своей собственной личности с образом действий другого человека, воображая себя, например, Геркулесом или Александром (что часто случается с теми, кто слишком отдается чтению романов), то мы имеем сложное представление и, собственно говоря, умственную фикцию. Бывают также другие представления, возникающие у людей (хотя и бодрствующих) от слишком сильного воздействия на органы ощущения. Так, например, если мы загляделись на солнце, впечатление образа солнца остается перед нашими глазами долгое время спустя; точно так же человек, долго и интенсивно работавший над геометрическими фигурами, будет и в темноте (несмотря на то что он бодрствует) иметь перед глазами образы линий и углов. Так как этот род фантазии обыкновенно не приходится к слову в разговорах людей, то он и не имеет особого названия.

Сновидения. Представления спящих мы называем сновидениями. Эти последние так же (как все другие представления) были раньше целиком или частями в ощущениях. Но мозг и нервы, эти необходимые органы ощущения, слишком скованы сном и с трудом могут быть движимы действием внешних объектов, чтобы испытывать ощущения. Поэтому сновидения могут иметь место лишь постольку, поскольку они проистекают из возбуждения внутренних частей человеческого тела. Когда эти внутренние части бывают раздражены, то они в силу их связи с мозгом и другими органами держат последние в состоянии движения, ввиду чего прежде приобретенные представления появляются, как если бы человек бодрствовал, и раз органы ощущения столь скованы, что нет ни одного нового объекта, который мог бы овладеть ими и затемнить эти представления более сильным впечатлением, то сновидения по необходимости должны быть более яркими при этом бездействии ощущений, чем наши представления наяву. Отсюда проистекает трудность, а в отношении многих представлений – невозможность точного различения между ощущением и сном. Что касается меня, то, принимая во внимание, что во сне я не часто и не постоянно думаю о тех же лицах, местах, предметах и действиях, о которых думаю наяву, и что я не припоминаю во сне такого длинного ряда связанных мыслей, как в другое время, а также ввиду того, что в бодрствующем состоянии я часто замечаю нелепость моих сновидений, но никогда не думаю во сне о нелепости своих мыслей наяву, то я вполне убежден, что, находясь в бодрствующем состоянии, я не сплю, хотя во сне и воображаю себя бодрствующим.

Так как мы видим, что сновидения порождаются раздражением некоторых внутренних частей тела, то разные раздражения

необходимо должны вызывать различные сны. Вот почему пребывание в холоде порождает страшные сны и вызывает мысль и образ чего-то страшного (ибо движение от мозга к внутренним частям и от внутренних частей к мозгу бывает взаимно); и так как гнев порождает жар в некоторых частях тела, когда мы бодрствуем, то слишком сильное нагревание тех же частей, когда мы спим, порождает гнев и вызывает в мозгу образ врага. Точно так же если естественная красота вызывает желание, когда мы бодрствуем, а желание порождает жар в некоторых других частях тела, то слишком большой жар в этих частях, когда мы спим, вызывает в мозгу образы прекрасного. Короче говоря, наши сновидения – это обратный порядок наших представлений наяву. Движение в бодрствующем состоянии начинается на одном конце, а во сне – на другом.

Призраки, или видения. Труднее всего отличить сновидения человека от его мыслей наяву, когда мы по какой-нибудь случайности не замечаем, что спали, как это легко может случиться с человеком, которого тяготят страшные мысли и сильные укоры совести, а также с человеком, который спит не раздеваясь и не в постели, например с тем, кто дремлет, сидя в кресле. Ведь если какое-нибудь необычайное и необъяснимое явление представится тому, кто раздевается перед сном и старательно готовится ко сну, то он вряд ли примет это за нечто иное, чем сон. Мы читаем о Марке Бруте (которому Юлий Цезарь спас жизнь и который был также фаворитом последнего и тем не менее убил его), что он в ночь накануне сражения при Филиппах, данного им Августу Цезарю, видел ужасное явление, о котором историки обычно рассказывают как о видении. Но, принимая во внимание обстоятельства, можно легко догадаться, что это был лишь короткий сон. В самом деле, сидя в своей палатке, задумавшись и будучи в ужасе от своего безрассудного деяния, он легко мог, вздремнув в прохладе, видеть сон о том, что его более всего ужасало. Тот же страх, по мере того как Брут постепенно просыпался, неизбежно должен был также заставлять явление постепенно исчезнуть. Брут же, не уверенный в том, что он спал, не мог иметь никакого основания считать это сном или чем-либо иным, а не видением. Такие случаи нередки, ибо даже совершенно бодрствующие люди, если они робки и суеверны, начинены всякими страшными сказками и, находясь одни в темноте, подвержены подобного рода иллюзиям. Они верят, что видят бродящих по кладбищу духов и привидения умерших людей, между тем как это лишь их фантазия или же проделка некоторых лиц, пользующихся подобным суеверным страхом, чтобы пройти ночью переодетыми в такие места, посещение которых они желали бы оставить в тайне.

Вследствие незнания, каким образом отличить сновидения и другие яркие фантастические образы от того, что мы видим

и ощущаем наяву, и возникло в прошлом большинство религий язычников, поклонявшихся сатирам, фавнам, нимфам и т. п. В настоящее время такое незнание порождает у невежественных людей их мнения о русалках, привидениях, домовых и могуществе ведьм. Ибо, что касается ведьм, я полагаю, что их колдовство не есть реальная сила, и тем не менее я думаю, что их справедливо наказывают за их ложную уверенность, будто они способны причинять подобное зло, – уверенность, соединенную с намерением причинить это зло, будь они на то способны. Их колдовство ближе к религии, чем к искусству и науке. Что же касается русалок и бродячих привидений, то я полагаю, что такие взгляды распространялись или не опровергались с целью поддерживать веру в полезность заклинания бесов, крестов, святой воды и других подобных изобретений духовных лиц. Не приходится, конечно, сомневаться в том, что Бог может сотворить сверхъестественные явления (unnatural apparitions). Но что Бог это делает так часто, что люди должны бояться таких вещей больше, чем они боятся приостановки или изменения хода природы, что Бог тоже может совершить, – это не является догматом христианской веры. Под тем предлогом, что Бог может сотворить всякую вещь, дурные люди смело утверждают все что угодно, если только это служит их целям, хотя бы они сами считали это неверным. Разумный человек должен верить этим людям лишь постольку, поскольку правильное рассуждение заставляет считать правдоподобным то, что они говорят. Если бы эта суеверная боязнь духов была устранена, а вместе с ней и предсказания на основании снов, ложные пророчества и другие связанные с этим вещи, при помощи которых хитрецы и властолюбцы околпачивают простодушный народ, то люди были бы более склонны повиноваться гражданской власти, чем это имеет место теперь.

Искоренение таких предрассудков должно было быть делом школьных учителей, но последние скорее потакают такого рода воззрениям (doctrine). Ибо (не зная, что такое представление или ощущение) они учат по традиции: одни говорят, что представления возникают сами по себе и не имеют никакой причины, другие – что они обычно порождаются волей и что добрые мысли вдвуются в человека (внушаются ему) Богом, а злые мысли – дьяволом или что добрые мысли влиты (вселены) в человека Богом, а злые – дьяволом. Некоторые говорят, что ощущения получают образы вещей и передают их общему ощущению, а общее ощущение передает их воображению, а воображение – памяти, а память – способности суждения, точно речь идет о вещах, переходящих из рук в руки, и все это с большим количеством слов, которые ровным счетом ничего не объясняют.

Понимание (Understanding). Представление, которое вызывается в человеке (или в каком-нибудь другом существе, одаренном

способностью иметь представления) словами или другими произвольными знаками, есть то, что мы обычно называем пониманием, и оно обще и человеку, и животному. Ибо собака, как и многие другие животные, по привычке будет понимать зев или порицание своего хозяина. Понимание же, составляющее специфическую особенность человека, состоит в понимании не только воли другого человека, но и его идей и мыслей, поскольку последние выражены последовательным рядом имен вещей, соединенных в утверждения, отрицания и другие формы речи. О понимании этого рода я буду говорить ниже.

### **Глава III. О последовательности или связи представлений**

Под последовательностью, или связью мыслей, я понимаю то следование мыслей друг за другом, которое называют (в отличие от речи, выраженной словами) мысленной речью.

Когда человек думает о какой-нибудь вещи, то непосредственно следующая за этим мысль не является совершенно случайной, как это кажется. Мысли не следуют безразлично одна за другой. Напротив, подобно тому как мы не имеем никакого представления о том, чего не было когда-то целиком или частично в нашем ощущении, точно так же мы не имеем перехода от одного представления к другому, если мы никогда раньше не имели подобного перехода в наших ощущениях. Это имеет следующее основание. Все представления суть движения внутри нас, являющиеся остатками движений, произведенных в ощущении. И те движения, которые непосредственно следуют друг за другом в ощущении, продолжают следовать в том же порядке и после исчезновения ощущения, так что если предыдущее движение снова имеет место и является преобладающим, то последующее в силу связанности движимой материи следует за ним таким же образом, как вода на гладком столе следует в том направлении, в котором какая-либо капля ее водится пальцем. Но так как за одной и той же воспринятой вещью в ощущении иногда следует одна вещь, а иногда другая, то с течением времени случается, что, представляя себе одну вещь, мы не можем сказать с уверенностью, каково будет наше ближайшее представление. Одно лишь можно уверенно сказать, а именно что это будет нечто следовавшее за имеющимся у нас представлением в то или иное время ранее.

Неупорядоченная связь мыслей. Связь мыслей, или мысленная речь, бывает двоякого рода. Первого рода связь не упорядочена, не скреплена определенным намерением и не постоянна. В ней нет захватывающей мысли, которая владела бы следующими за ней мыслями и направляла бы их к себе как к желательной и страстной цели. В таком случае мысли, как говорят, блуждают

и кажутся не подходящими друг к другу, подобно тому как это бывает во сне. Таковы обычно мысли тех людей, которые не только находятся вне общества, но и ничем определенным не озабочены. Хотя в таком состоянии их мысль работает так же, как и в другое время, но без всякой гармонии, как звуки, которые издает расстроенная лютия или настроенная – под руками того, кто не умеет играть. Но и в этой беспорядочной скачке мыслей часто можно открыть определенное направление и зависимость одной мысли от другой. Например, казалось бы, что может быть нелепее – при разговоре о нынешней гражданской войне задать вопрос (как это сделал один собеседник) о ценности римского сребренника. Однако для меня связь вполне очевидна.

Именно мысль о войне повела к мысли о выдаче короля его врагам, а эта мысль повлекла за собой мысль о том, как был предан Христос, что в свою очередь навело на мысль о 30 сребренниках, которые были ценой предательства, а отсюда легко вытекал приведенный ядовитый вопрос, и все это в течение одного мгновения, ибо мысли текут быстро.

Упорядоченная связь мыслей. Второго рода связь более постоянна, так как она упорядочивается каким-нибудь желанием или намерением. Ибо впечатление, произведенное вещью, которую мы желаем или боимся, сильно и непрерывно, или же (в случае его временного исчезновения) оно быстро возвращается; иногда оно бывает настолько сильно, что нарушает наш сон. От желания возникает мысль о некоторых средствах, при помощи которых, как нам уже довелось видеть, достигалось нечто подобное тому, к чему мы стремимся, а от этой мысли – мысль о средствах достижения этих средств и т. д., пока мы не доходим до некоего начала, находящегося в нашей собственной власти. Так как цель благодаря силе произведенного ею впечатления часто приходит на ум, то, если мысли начинают блуждать, они опять быстро приводятся в порядок. Это было замечено одним из семи мудрецов и побудило его предписать людям то правило, которым теперь пренебрегают, а именно *respice finem*, что значит: во всех ваших действиях чаще имейте перед глазами то, чего вы хотите достигнуть, как ту вещь, которая направляет все ваши мысли на путь к достижению цели.

Упорядоченная связь мыслей бывает двоякого рода. Связь одного рода имеется тогда, когда мы, имея какое-нибудь воображаемое следствие, ищем производящие его причины или средства; такая связь присуща как человеку, так и животному. Связь другого рода имеется тогда, когда, представляя какую-нибудь вещь, мы ищем все возможные следствия, которые могут быть произведены ею, иначе говоря, представляем себе, что мы можем делать с ней, когда будем ею владеть. Признаков этого рода связи мыслей я никогда

не наблюдал ни у кого другого, кроме как у человека, ибо такого рода любопытство вряд ли присуще какому-нибудь живому существу, имеющему лишь чувственные страсти, каковы голод, жажда, похоть и гнев. Короче говоря, мысленная речь, если она направляется какой-нибудь целью, есть лишь искание или способность к открытиям, то, что римляне называли *sagacitas* и *solertia* – выискивание причин какого-нибудь настоящего или прошлого следствия какой-нибудь настоящей или прошлой причины. Бывает иногда, что человек ищет то, что потерял. В этом случае с целью обнаружить, где и когда случилась пропажа, он мысленно возвращается с одного места на другое, от одного момента времени к другому, начиная с того места и момента, где и когда он впервые заметил пропажу. Это делается с целью найти определенные и ограниченные моменты времени и пространства, в которых надо начать систематические поиски. Отсюда его мысль снова пробегает те же места и моменты, чтобы найти, какое действие или случай были причиной его потери. Это мы называем воспоминанием, или вызыванием в уме. Римляне называют это *reminiscentia*, как если бы это было воспроизведением в сознании наших прежних действий.

Бывает иногда, что человек знает определенное место, в пределах которого ему следует искать; тогда он мысленно пробегает по всем его частям таким же образом, как потерявший драгоценность стал бы искать ее, бегая с места на место по комнате, или же как гончая рыщет по полю, пока не найдет след, или как человек пробегает словарь, чтобы отыскать рифму.

Благоразумие. Иногда человек желает знать последствия какого-нибудь действия, и тогда он представляет себе подобное действие в прошлом и его результаты, предполагая, что одинаковое действие приводит к одинаковым последствиям. Например, тот, кто предвидит, что последует за преступлением, вспоминает, какие последствия подобного преступления он наблюдал раньше, при этом ход его мыслей следующий: преступление, представитель власти, тюрьма, судья, виселица. Этот род мыслей называется предвидением, благоразумием или предусмотрительностью, а иногда – мудростью, хотя такая догадка вследствие трудности наблюдать все обстоятельства бывает очень обманчива. Но несомненно одно: чем богаче опыт человека, тем он более благоразумен и реже обманывается в своих ожиданиях. Только настоящее имеет бытие в природе, прошедшее имеет бытие лишь в памяти, а будущее (*things to come*) не имеет никакого бытия. Будущее есть лишь фикция ума, применяющего последствия прошлых действий к действиям настоящим, что с наибольшей, но не абсолютной уверенностью делает тот, кто имеет наибольший опыт. И хотя мы говорим о благоразумии, когда результат отвечает нашему ожиданию,



однако по существу это лишь предположение, основанное на вероятности. Ибо предвидение будущих вещей, которое есть провидение, присуще лишь тому, чьей волей это будущее должно быть вызвано к жизни. Лишь от него одного и сверхъестественным путем исходит пророчество. Лучший пророк, естественно, является лучшим угадчиком, а лучший угадчик тот, кто больше всего сведущ и искусен в вещах, о которых он гадает, ибо он имеет больше всего знаков, чтобы при их помощи угадать.

Знаки. Знаком (sign) является предыдущее событие по отношению к последующему и, наоборот, последующее по отношению к предыдущему, если подобная последовательность была наблюдаема раньше, и, чем чаще такая последовательность была наблюдаема, тем меньше неуверенности в отношении знака. Вот почему, кто имеет больше опыта в каком-нибудь роде дел, тот имеет в своем распоряжении больше знаков, при помощи которых он может гадать насчет будущего, а следовательно, является наиболее благоразумным. При этом такой человек настолько благоразумнее новичка в подобного рода делах, что преимущество первого не может быть уравновешено природным или импровизированным остроумием второго, хотя многие молодые люди, может быть, думают по-другому.

Однако не благоразумие отличает человека от животного. Бывают животные, которые в возрасте одного года больше замечают и преследуют то, что им полезно, следовательно, более благоразумны, чем десятилетние ребята.

Опыт прошлого. Подобно тому, как благоразумие есть предположение будущего, основанное на опыте прошлого, точно так бывает предположение прошедшего, выведенное из других вещей (не будущих, а тоже прошлых). Тот, кто, например, наблюдал ход вещей и последовательность событий, при которых цветущее государство дошло сначала до гражданской войны, а затем до гибели, угадает при виде гибели другого государства, что подобная война и подобный ход событий имели место и здесь. Но в такой догадке почти так же мало уверенности, как и в отгадывании будущего, ибо они основаны лишь на одном опыте.

Насколько я могу вспомнить, нет другой способности (act) ума, вложенной природой в человека таким образом, чтобы для ее применения требовалось лишь одно, а именно родиться человеком и жить, пользуясь своими пятью чувствами. Те другие способности, о которых я буду говорить позднее и которые кажутся присущими лишь человеку, приобретены и умножены изучением и трудолюбием, а у большинства ученых людей – просвещением и дисциплиной, и все они возникли благодаря изобретению слов и речи. Ибо человеческий ум не имеет никакого другого движения, кроме

ощущения мыслей и связи мыслей, но при помощи речи и метода эти способности могут быть развиты до такой степени, что человек делается отличным от всех других живых существ.

Бесконечное (Infinite). Все, что мы себе представляем, конечно (finite). В соответствии с этим мы не имеем никакой идеи, никакого понятия о какой-либо вещи, называемой нами бесконечной. Человек не может иметь в своем уме образ бесконечной величины, точно так же он не может себе представить бесконечной скорости, бесконечного времени, бесконечной силы или бесконечной власти. Когда мы говорим, что какая-либо вещь бесконечна, то обозначаем лишь, что не способны представить себе конец и пределы названной вещи, так как имеем представление не о самой бесконечной вещи, а лишь о нашей собственной неспособности. Поэтому имя Бога употребляется не с тем, чтобы дать нам представление о Нем, ибо Он непостижим и Его величие и сила непредставляемы, а лишь с тем, чтобы почитать Его. Точно так же, как я уже говорил, все, что понимаем, сначала было воспринято нами в ощущении сразу целиком или по частям, ибо у человека не может быть никакой мысли, никакого представления о вещи, которые бы не содержались в ощущении. Ни один человек поэтому не может представить какую-либо вещь иначе как находящейся в определенном месте, обладающей определенной величиной и способностью быть делимой на части; точно так же никто не может представить ни того, чтобы какая-либо вещь находилась целиком в этом и одновременно в другом месте, ни того, чтобы две или более вещи могли быть одновременно в одном и том же месте, ибо ни то, ни другое никогда не было и не может быть воспринято ощущением, а все это нелепые, бессмысленные разговоры, принятые на веру обманутыми философами и обманутыми или обманывающими схоластами.

### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Как в тексте определяется объект?
2. Какова роль ощущений и представлений в процессе познания?
3. Почему позиция Гоббса по вопросу об источниках познания также предполагает активную роль субъекта?

**Декарт Рене** (31 марта 1596 г., Лаэ (ныне Декарт), Франция – 11 февраля 1650 г., Стокгольм, Швеция) – французский философ, математик, механик, физик и физиолог, создатель аналитической геометрии и современной алгебраической символики, автор метода радикального сомнения в философии, механицизма в физике, предтеча рефлексологии.

Отрывок из методологического трактата Р. Декарта содержит не только основные понятия и положения разработанного

французским мыслителем рационалистического метода познания, но и важные установки концепции мира как объекта, определившей облик классического естествознания Нового времени. Отводя ведущую роль в познавательном процессе интуиции и дедукции, Декарт осмысляет внешний мир, главной характеристикой которого выступает протяженность, как область приложения активности познающего разума. Тем самым уже определяются основные свойства мира-объекта: материальность (вещественность), простота, исчислимость. Осмысление этой связи рационалистической методологии и образа «объективной реальности» дает возможность более глубокого понимания таких важнейших онтологических категорий, как «материя», «объект», «пространство», «внешнее», «внутреннее».

## **ДЕКАРТ Р. ПРАВИЛА ДЛЯ РУКОВОДСТВА УМА. ПРАВИЛА<sup>17</sup>**

### **Правила для руководства ума**

#### **Правило I**

Целью научных занятий должно быть направление ума таким образом, чтобы он мог выносить твердые истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются.

Таково обыкновение людей, что всякий раз, когда они замечают какое-либо сходство между двумя вещами, они в своих суждениях приписывают обоим даже в том, чем эти вещи различаются, то, что, как они узнали, является истинным для одной из них. Так, неудачно сравнивая науки, которые целиком заключаются в познании, присущем духу, с искусствами, которые требуют не которого телесного упражнения и расположения, и видя, что один человек не в состоянии разом обучиться всем искусствам, но легче становится лучшим мастером тот, кто упражняется лишь в одном из них (ведь одни и те же руки не могут приспособиться к возделыванию земли и игре на кифаре или ко многим различным занятиям подобного рода столь же легко, как к одному из них), они думали то же самое и о науках и, отличая их друг от друга сообразно различию их предметов, полагали, что надо изучать каждую науку в отдельности, отбросив все прочие. В этом они безусловно обманывались. Ведь, поскольку все науки являются не чем иным, как человеческой мудростью, которая всегда пребывает одной и той же, на какие бы различные предметы она ни была направлена, и поскольку она перенимает от них различие не большее, чем свет солнца – от разнообразия вещей, которые он освещает, не нужно

<sup>17</sup> Извлечение из кн.: Декарт Р. Правила для руководства ума. Правила 1–14 // Антология мировой философии. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 272–286.

полагать умам какие-либо границы, ибо познание одной истины не удаляет нас от открытия другой, как это делает упражнение в одном искусстве, но, скорее, тому способствует. И право, мне кажется удивительным, что многие люди дотошнейшим образом исследуют свойства растений, движения звезд, превращения металлов и предметы дисциплин, подобных этим, но при всем том почти никто не думает о здоровом смысле или об этой всеобщей мудрости, тогда как все другие вещи в конце концов следует ценить не столько ради них самих, сколько потому, что они что-то прибавляют к этой мудрости. И от того не без основания мы выставляем это правило нормным среди всех, ибо ничто так не отклоняет нас от прямого пути разыскания истины, как если мы направляем наши занятия не к этой общей цели, а к каким-либо частным. Я говорю не о дурных и достойных осуждения целях, каковыми являются пустая слава или бесчестная нажива: ведь очевидно, что приукрашенные доводы и обманы, приуроченные к способностям толпы, открывают к этим целям путь гораздо более короткий, чем тот, который может потребоваться для прочного познания истинного. Но я разумею именно благородные и достойные похвалы цели, так как они часто вводят нас в заблуждение более изощренно, как, например, когда мы изучаем науки, полезные для житейских удобств или доставляющие то наслаждение, которое находят в созерцании истинного и которое является почти единственным в этой жизни полным и не омраченным никакими печальми счастьем. Конечно, мы можем ожидать от наук этих законных плодов, но, если мы во время занятий помышляем о них, они часто становятся причиной того, что многие вещи, которые необходимы для познания других вещей, мы упускаем или потому, что они на первый взгляд кажутся малополезными, или потому, что они кажутся малоинтересными. И надо поверить в то, что все науки связаны между собой на столько, что гораздо легче изучать их все сразу, чем отделяя одну от других. Итак, если кто-либо всерьез хочет исследовать истину вещей, он не должен выбирать какую-то отдельную науку: ведь все они связаны между собой и друг от друга зависимы; но пусть он думает только о приумножении естественного света разума, не для того, чтобы разрешить то или иное школьное затруднение, но для того, чтобы в любых случаях жизни разум (*intellectus*) предписывал воле, что следует избрать, и вскоре он удивится, что сделал успехи гораздо большие, чем те, кто занимался частными науками, и не только достиг всего того, к чему другие стремятся, но и превзошел то, на что они могут надеяться.

### **Правило II**

Нужно заниматься только теми предметами, о которых наши умы очевидно способны достичь достоверного и несомненного знания.

Всякая наука есть достоверное и очевидное познание, и тот, кто сомневается во многих вещах, не более сведущ, чем тот, кто о них никогда не думал, но при этом первый кажется более не сведущим, чем последний, если о некоторых вещах он составил ложное мнение; поэтому лучше не заниматься вовсе, чем заниматься предметами настолько трудными, что, будучи не в состоянии отличить в них истинное от ложного, мы вынуждены допускать сомнительное в качестве достоверного, ибо в этих случаях надежда на приумножение знания не так велика, как риск его убавления. И таким образом, этим положением мы отвергаем все те познания, которые являются лишь правдоподобными, и считаем, что следует доверять познаниям только совершенно выверенным, в которых невозможно усомниться. И как бы ни убеждали себя ученые в том, что существует крайне мало таких познаний, ибо они вследствие некоего порока, обычного для человеческого рода, отказывались размышлять о таких познаниях как слишком легких и доступных каждому, я, однако, напоминаю, что их гораздо больше, чем они полагают, и что их достаточно для достоверного доказательства бесчисленных положений, о которых до этого времени они могли рассуждать только предположительно; и поскольку они считали недостойным ученого человека признаться в своем незнании чего-либо, они настолько привыкли приукрашивать свои ложные доводы, что в последствии мало-помалу убедили самих себя и, таким образом, стали выдавать их за истинные.

Но если мы будем строго соблюдать это правило, окажется очень немного вещей, изучением которых можно было бы заняться. Ибо вряд ли в науках найдется какой-либо вопрос, по которому остроумные мужи зачастую не расходились бы между собой во мнениях. А всякий раз, когда суждения двух людей об одной и той же вещи оказываются противоположными, ясно, что по крайней мере один из них заблуждается или даже ни один из них, по-видимому, не обладает знанием: ведь если бы доказательство одного было достоверным и очевидным, он мог бы так изложить его другому, что в конце концов убедил бы и его разум. Следовательно, обо всех вещах, о которых существуют правдоподобные мнения такого рода, мы, по-видимому, не в состоянии приобрести совершенное знание, поскольку было бы дерзостью ожидать от нас самих большего, чем дано другим; так что, если мы правильно рассчитали, из уже открытых наук остаются только арифметика и геометрия, к которым нас приводит соблюдение этого правила.

Мы, однако, не осуждаем ввиду этого тот способ философствования, который до того изобрели другие, и орудия правдоподобных силлогизмов, чрезвычайно пригодные для школьных баталий, ибо они упражняют умы юношей и развивают их посредством

некоего состязания, и гораздо лучше образовывать их мнениями такого рода, даже если те очевидно являются недостоверными, поскольку служат предметом спора между учеными, чем предоставлять их, незанятых, самим себе. Ведь, может быть, без руководителя они устремились бы к пропасти, но, пока они идут по следам наставников, пусть и отступая иногда от истинного, они наверняка избрали путь во всяком случае более безопасный по той причине, что он уже был изведен более опытными людьми. И мы сами рады, что некогда точно так же были обучены в школах, но поскольку мы уже освободились от клятвы, привязывавшей нас к словам учителя, и наконец в возрасте достаточно зрелом убрали руку из-под его ферулы, если мы всерьез хотим сами установить себе правила, с помощью которых мы поднялись бы на вершину человеческого познания, то среди первых, конечно, следует признать это правило, предостерегающее, чтобы мы не злоупотребляли досугом, как делают многие, пренебрегая всем легким и занимаясь только трудными вещами, о которых они искусно строят по истине изощреннейшие предположения и весьма правдоподобные рассуждения, но после многих трудов наконец слишком поздно замечают, что лишь увеличили множество сомнений, но не изучили никакой науки.

Теперь же, так как мы несколько ранее сказали, что из других известных дисциплин только арифметика и геометрия остаются не тронутыми никаким пороком лжи и недостоверности, то, чтобы более основательно выяснить причину, почему это так, надо заметить, что мы приходим к познанию вещей двумя путями, а именно посредством опыта или дедукции. Вдобавок следует заметить, что опытные данные о вещах часто бывают обманчивыми, дедукция же, или чистый вывод одного из другого, хотя и может быть оставлена без внимания, если она неочевидна, но никогда не может быть неверно произведена разумом, даже крайне малорассудительным. И мне кажутся малополезными для данного случая те узы диалектиков, с помощью которых они рассчитывают управлять человеческим рассудком, хотя я не отрицаю, что эти же средства весьма пригодны для других нужд. Действительно, любое заблуждение, в которое могут впасть люди (я говорю о них, а не о животных), никогда не происходит из неверного вывода, но только из того, что они полагаются на некоторые малопонятные данные опыта или выносят суждения опрометчиво и безосновательно. Из этого очевидным образом выводится, почему арифметика и геометрия пребывают гораздо более достоверными, чем другие дисциплины, а именно поскольку лишь они одни занимаются предметом столь чистым и простым, что не предполагают совершенно ничего из того, что опыт привнес бы недостоверного, но целиком состоят в разумно выводимых заключениях. Итак, они являются наиболее

легкими и очевидными из всех наук и имеют предмет, который нам нужен, поскольку человек, если он внимателен, кажется, вряд ли может в них ошибиться. Но потому не должно быть удивительным, если умы многих людей сами собой скорее предаются другим искусствам или философии: ведь это случается, поскольку каждый смелее дает себе свободу делать догадки о вещи темной, чем об очевидной, и гораздо легче предполагать что-либо в каком угодно вопросе, нежели достигать самой истины водном, каким бы легким он ни был.

Теперь из всего этого следует заключить не то, что надо изучать лишь арифметику и геометрию, но только то, что ищущие прямой путь к истине не должны заниматься никаким предметом, относительно которого они не могут обладать достоверностью, равной достоверности арифметических и геометрических доказательств.

### **Правило III**

Касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе.

Следует читать книги древних, поскольку огромным благодеянием является то, что мы можем воспользоваться трудами столь многих людей как для того, чтобы узнать о тех вещах, которые уже некогда были удачно открыты, так и для того, чтобы напомнить себе о тех остающихся во всех дисциплинах вещах, которые еще надлежит придумать. Но при всем том есть большая опасность, как бы те пятна заблуждений, которые возникают из-за слишком внимательного чтения этих книг, случайно не пристали к нам, сколь бы мы тому ни противились и сколь бы осмотрительными мы ни были. Ведь писатели обычно бывают такого склада ума, что всякий раз, когда они по безрассудному легко верию склоняются к выбору какого-либо спорного мнения, они всегда пытаются изощреннейшими доводами склонить нас к тому же; напротив, всякий раз, когда они по счастливой случайности открывают нечто достоверное и очевидное, они никогда не представляют его иначе как окутанным различными двусмысленностями, либо, надо думать, опасаясь, как бы не умалить достоинства открытия простотой доказательства, либо потому, что они ревниво оберегают от нас неприкрытую истину.

Так вот, хотя бы все они были искренними и откровенными и никогда не навязывали намничего сомнительного в качестве истинного, но все излагали по чистой совести, однако, поскольку вряд ли одним человеком было сказано что-нибудь такое, противоположное чемуне было бы выдвинуто кем-либо другим, мы всегда пребывали бы в нерешительности, кому из них следует поверить.

И совершенно бесполезно подсчитывать голоса, чтобы следовать тому мнению, которого придерживается большинство авторов, так как, если дело касается трудного вопроса, более вероятно, что истина в нем могла быть обнаружена скорее немногими, чем многими. Но хотя бы даже все они соглашались между собой, их учение все же не было бы для нас достаточным: ведь, к слову сказать, мы никогда не сделали бы математиками, пусть даже храня в памяти все доказательства других, если бы еще по складу ума не были способны к разрешению каких бы то ни было проблем, или философиями, если бы мы собрали все доводы Платона и Аристотеля, а об излагаемых ими вещах не могли бы вынести твердого суждения: ведь тогда мы казались бы изучающими не науки, а истории. Кроме того, напомним, что никогда не следует смешивать вообще никакие предположения с нашими суждениями об истине вещей. Это замечание имеет немаловажное значение: ведь нет более веской причины, почему в общепринятой философии еще не найдено ничего столь очевидного и достоверного, что не могло бы привести к спору, чем та, что ученые, недовольствуясь познанием вещей ясных и достоверных, сперва осмелились высказаться и о вещах темных и неведомых, которых они коснулись посредством только правдоподобных предположений; затем они сами мало-помалу прониклись полным доверием к ним и, без разбора смешивая их с вещами истинными и очевидными, в конце концов не смогли заключить ничего, что не казалось бы зависимым от какого-либо положения такого рода и потому не было бы недостоверным.

Но чтобы далее нам не впасть в то же самое заблуждение, рассмотрим здесь все действия нашего разума, посредством которых мы можем прийти к познанию вещей без всякой боязни обмана, и допустим только два, а именно интуицию и дедукцию.

Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция, хотя она и не может быть произведена человеком неправильно, как мы отмечали ранее. Таким образом каждый может усмотреть умом, что он существует, что он мыслит, что треугольник ограничен только тремя линиями, а шар — единственной поверхностью и тому подобные вещи, которые гораздо более многочисленны, чем замечает большинство людей, так как они считают недостойным обращать ум на столь легкие вещи.



Впрочем, чтобы ненароком не смутить кого-либо новым употреблением слова «интуиция» и других слов, в использовании которых я в дальнейшем вынужден подобным же образом отдаляться от их общепринятого значения, я здесь вообще предупреждаю, что я совсем недумаю о том, каким образом все эти слова употреблялись в последнее время в школах, поскольку было бы очень трудно пользоваться теми же названиями, а подразумевать совершенно другое; я обращаю внимание только на то, что означает полатыни каждое такое слово, чтобы всякий раз, когда не хватает подходящих выражений, я мог вложить нужный мне смысл в те слова, которые кажутся мне наиболее пригодными для этого. Однако же эта очевидность и достоверность интуиции требуется не только для высказываний, но также и для каких угодно рассуждений. Взять, к примеру, такой вывод: 2 и 2 составляют тоже, что 3 и 1; тут следует усмотреть не только то, что 2 и 2 составляют 4 и что 3 и 1 также составляют 4, но в добавок и то, что из этих двух положений с необходимостью выводится и это третье.

Впрочем, может возникнуть сомнение, почему к интуиции мы добавили здесь другой способ познания, заключающийся в дедукции, посредством которой мы постигаем все то, что с необходимостью выводится из некоторых других достоверно известных вещей. Но это нужно было сделать именно так, поскольку очень многие вещи, хотя сами по себе они не являются очевидными, познаются достоверно, если только они выводятся из истинных и известных принципов посредством постоянного и нигде не прерывающегося движения мысли, ясно усматривающей каждую отдельную вещь; точно так же мы узнаем, что последнее звено какой-либо длинной цепи соединено с первым, хотя мы и не можем обозреть одним взором глаз всех промежуточных звеньев, от которых зависит это соединение, — узнаем, если только мы просмотрели их последовательно и помнили, что каждое из них, от первого до последнего, соединено с соседним. Итак, мы отличаем здесь интуицию ума от достоверной дедукции потому, что в последней обнаруживается движение, или некая последовательность, чего нет в первой, и, далее, потому, что для дедукции не требуется наличной очевидности, как для интуиции, но она, скорее, некоторым образом заимствует свою достоверность у памяти. Вследствие этого можно сказать, что именно те положения, которые непосредственно выводятся из первых принципов, познаются в зависимости от различного их рассмотрения то посредством интуиции, то посредством дедукции, сами же первые принципы — только посредством интуиции, и, напротив, отдаленные следствия — только посредством дедукции. Эти два пути являются самыми верными путями к знанию, и ум не должен допускать их больше — все другие надо отвергать, как

подозрительные и ведущие к заблуждениям; однако это не мешает нам поверить, что те вещи, которые были открыты по наитию, более достоверны, чем любое познание, поскольку вера в них, как и всякая вера в загадочные вещи, является действием не ума, а воли, и, если бы она имела основания в разуме, их прежде всего можно и нужно было бы отыскивать тем или другим из уже названных путей, как мы, быть может, когда-нибудь докажем более обстоятельно.

#### **Правило IV**

Для разыскания истины вещей необходим метод.

Смертными владеет любопытство настолько слепое, что часто они ведут свои умы понеизведанным путям без всякого основания для надежды, но только для того, чтобы проверить, не лежит ли там то, чего они ищут; как если бы кто загорелся настолько безрассудным желанием найти сокровище, что непрерывно бродил бы по дорогам, высматривая, не найдет ли он случайно какое-нибудь сокровище, потерянное путником. Точно так же упражняются почти все химики, большинство геометров и немало философов; я, правда, не отрицаю, что они иногда блуждают до такой степени удачно, что находят нечто истинное, однако я признаю по этой причине не то, что они более усердны, а лишь то, что они более удачливы. Но гораздо лучше никогда не думать об отыскании истины какой бы то ни было вещи, чем делать это без метода: ведь совершенно несомненно, что в следствие беспорядочных занятий такого рода и неясных размышлений рассеивается естественный свет; ослепляются умы; и у всех тех, кто привык таким образом бродить во мраке, настолько ослабляется острота зрения, что впоследствии они не могут переносить яркого света; это подтверждается и на опыте, так как очень часто мы видим, что те, кто никогда не утруждал себя науками, судят о встречающихся вещах гораздо более основательно и ясно, чем те, кто все свое время проводил в школах. Под методом же я разумею достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, незатрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать.

Здесь же следует отметить два пункта: не принимать безусловно ничего ложного за истинное и достигать познания всех вещей, ибо если мы не знаем какую-либо вещь из тех, которые мы можем знать, то лишь потому, что мы никогда не замечали никакого пути, который вел бы нас к такому познанию, или потому, что мы впали в противоположное заблуждение. Но если метод правильно объясняет, каким образом следует пользоваться интуицией ума, чтобы не впасть в заблуждение, противное истине, и каким образом

следует отыскивать дедуктивные выводы, чтобы прийти к познанию всех вещей, то, мне кажется, для того чтобы он был совершенным, не нужно ничего другого, поскольку невозможно приобрести никакого знания, кроме как посредством интуиции ума или дедукции, как уже было сказано раньше. Ведь он не может простирается и до того, чтобы указывать, каким образом следует совершать эти действия, ибо они являются первичными и самыми простыми из всех, так что, если бы наш разум не мог пользоваться ими уже раньше, он не воспринял бы никаких предписаний самого метода, сколь бы легки они ни были. Другие же действия ума, которыми диалектика силится управлять с помощью этих двух первых, здесь бесполезны, или, скорее, их нужно отнести к числу препятствий, так как невозможно прибавить к чистому свету разума ничего, что бы некоторым образом его не помрачило.

Поскольку же польза от этого метода столь велика, что предаваться без него наукам, кажется, скорее вредно, чем полезно, я легко убеждаюсь в том, что он был некоторым образом постигнут уже прежде более сильными умами, хотя бы под руководством одной лишь природы. Ведь человеческий ум заключает в себе нечто божественное, в чем были посеяны первые семена полезных мыслей, так что часто, как бы они ни были попираемы и стесняемы противными им занятиями, они все-таки производят плод, вызревающий сам собой. Это мы замечаем в самых легких из наук — арифметике и геометрии; в самом деле, для нас достаточно ясно, что древние геометры применяли некий анализ, который они распространяли на решение всевозможных проблем, хотя и ревниво утаили его от потомков. И теперь процветает некий род арифметики, называемый алгеброй, который осуществляет в отношении чисел то, что древние делали в отношении фигур. Однако эти две науки являются не чем иным, как появившимися сами собой плодами, вызревшими из врожденных начал данного метода, и я не удивляюсь, что применительно к простейшим предметам этих наук они до сих пор развивались более успешно, чем в остальных науках, где их обычно стесняют большие препятствия, но все-таки и там, если их пестовать с величайшей заботливостью, они, без сомнения, смогут достичь полной зрелости.

Это я главным образом и задумал сделать в данном трактате: ведь я не ценил бы высоко эти правила, если бы они были достаточны только для разрешения тех пустых проблем, которыми привыкли развлекаться досужие счетчики или геометры, ибо я в этом случае полагал бы, что я выделился не чем иным, как тем, что забавлялся пустяками, быть может, более искусно, нежели другие. И хотя здесь я буду много говорить о фигурах и числах, поскольку ни из каких других дисциплин не могут быть почерпнуты

примеры столь же очевидные и столь же достоверные, тем не менее всякий, кто будет внимательно следить за моей мыслью, легко заметит, что ни и чем я не думаю здесь так мало, как об общепринятой математике, но излагаю некую другую дисциплину, такую, что упомянутые науки являются скорее ее покровом, нежели частями. Ведь эта наука должна содержать в себе первые начала человеческого рассудка и достигать того, чтобы извлекать истины из какого угодно предмета; и, если говорить откровенно, я убежден, что она превосходит любое другое знание, переданное нам людьми, так как она служит источником всех других знаний. О покрове же я сказал не потому, что хотел бы укрыть и укутать эту науку, чтобы уберечь ее от толпы, но скорее потому, что хотел бы принарядить и украсить ее так, чтобы она могла быть более приемлемой для человеческого ума.

Когда я впервые направил ум на математические дисциплины, я сразу же перечитал большую часть из того, что обычно передается от авторитетов в этих науках; в особенности я читал арифметику и геометрию, поскольку, как было сказано, это простейшие из наук, являющиеся как бы путями к остальным. Но ни в той, ни в другой мне тогда, пожалуй, не попались в руки авторы, которые бы меня вполне удовлетворили. Конечно же очень многое из того, что я прочитал у этих авторов касательно чисел, было истинным, как я, проведя расчеты, убедился на опыте; касательно же фигур многое они определенным образом представляли моим глазами выводили на основании некоторых заключений, но почему это обстояло именно так и каким образом было обнаружено, сами они, по-видимому, не показывали уму достаточно хорошо. Поэтому я не был удивлен, что даже многие из даровитых и образованных людей, испробовав эти науки, или быстро бросали их, как ребяческие и пустые, или, напротив, у самого порога отвращались от изучения тех же самых наук, как крайне трудных и запутанных. И действительно, нет ничего более бессмысленного, чем заниматься голыми числами и воображаемыми фигурами, так что может показаться, будто мы желаем найти успокоение в познании подобных пустяков, и потом настолько предаться тем поверхностным доказательствам, которые обнаруживаются чаще благодаря случаю, чем искусству, и относятся больше к зрению и воображению, чем к разуму, что мы некоторым образом отучимся пользоваться самим рассудком. В то же время нет ничего более сбивающего толку, нежели посредством такого способа доказательства освободиться от новых трудностей, скрытых в путанице чисел. Когда же потом я подумал, откуда же повелось, что первые создатели философии не хотели допускать к изучению мудрости кого-либо несведущего в математике, как будто эта дисциплина казалась им самой легкой

из всех и совершенно необходимой для того, чтобы просветить и подготовить умы к освоению других, более возвышенных наук, я вполне утвердился в подозрении, что они знали некую математику, весьма отличную от общепринятой математики нашего времени. Не то чтобы я считал, что они знали эту самую науку в совершенстве, ведь их безумные ликования и жертвы, приносимые в благодарность за незначительные открытия, ясно показывают, насколько они были безыскусны. И меня не заставят отказаться от моего мнения некоторые их механизмы, которые восхваляются у историков, ибо, хотя эти механизмы, вероятно, были весьма просты, их легко можно было превозносить, вплоть до признания их чудесами, невежественной и склонной к изумлению толпе. Но я убежден, что какие-то первые семена истин, которые присущи человеческим умам от природы и которые мы в себе заглушаем, ежедневно читая и слыша о стольких различных заблуждениях, обладали в той безыскусной и незатейливой древности такую силой, что благодаря тому самому свету ума, при посредстве которого люди видели, что следует предпочитать добродетель удовольствию, а честное — полезному, даже если они и не знали, почему это обстояло именно так, они также познали истинные идеи философии и математики, хотя и не могли еще овладеть в совершенстве самими науками. И мне по крайней мере кажется, что какие-то следы этой истинной математики обнаруживаются еще у Паппа и Диофанта, которые жили пусть и не в самую раннюю эпоху, но все же за много веков до нашего времени. Я поверил бы тому, что ее впоследствии утаили с неким опасным коварством сами авторы; ведь подобно тому, что многие мастера делали, как стало известно, со своими изобретениями, авторы, возможно, опасались, что эта наука, поскольку она была самой легкой и простой, обесценилась бы, став общедоступной, и вместо нее предпочли показать нам как результаты своей науки, чтобы удивить нас, кое-какие бесплодные истины, остроумно доказанные на основании умозаключения, вместо того чтобы учить самой науке, которая не оставила бы никаких поводов для удивления. Наконец, было несколько даровитейших мужей, которые в наше время попытались воскресить эту самую математику, ибо ничем другим, кажется, не является та наука, которую называют чужеземным именем «алгебра», если бы только она могла быть освобождена от множества чисел и от необъяснимых фигур, которыми она загромождена, таким образом, что не испытывала бы больше недостатка в той высшей ясности и легкости, какая должна быть, как мы предполагаем, в истинной математике. Когда эти мысли обратили меня от частных занятий арифметикой и геометрией к некоему общему исследованию математики, я прежде всего задался вопросом,

что же именно подразумевают все под этим названием и почему не только уже упомянутые науки, но также астрономия, музыка, оптика, механика и многие другие называются частями математики. В данном случае, конечно, недостаточно рассмотреть происхождение названия, ибо, если бы слово «математика» означало лишь то же самое, что и «дисциплина», (все прочие) дисциплины назывались бы математическими с не меньшим правом, чем сама геометрия. Но мы видим, что нет почти ни одного человека, который, если он успел хотя бы ступить на пороги школ, не сумел бы легко различить среди встречающихся ему вещей, что же относится к математике, а что — к другим дисциплинам. Рассматривающему это более внимательно стало бы в конце концов ясно, что к математике относятся лишь все те вещи, в которых исследуются какой-либо порядок или мера, и не важно, в числах ли, или фигурах, или звездах, или звуках, в любом ли другом предмете придется отыскивать такую меру; а потому должна существовать некая общая наука, которая, не будучи зависимой ни от какого частного предмета, обьясняла бы все то, что может быть обнаружено в связи с порядком и мерой, и эта самая наука должна называться незаимствованным именем, а уже сделавшимся старым, но вновь вошедшим в употребление именем всеобщей математики, ибо в ней содержится все то, благодаря чему другие науки и называются частями математики. Насколько же она превосходит в полезности и легкости другие, подчиненные ей науки, видно из того, что она распространяется на все те вещи, некоторые распространяются и они, и, сверх того, на многие другие, и, если она включает в себе какие-то трудности, точно такие же обнаруживаются и в этих науках, которым вдобавок присущи и другие трудности, вытекающие из их частных предметов и ей не свойственные. Отчего же теперь, когда все узнали ее название и понимают, даже не уделяя ей внимания, чем она занимается, происходит так, что многие усердно постигают другие дисциплины, которые от нее зависят, но саму ее никто не старается изучить? Я, конечно, удивился бы этому, если бы не знал, что все считают ее слишком легкой, и если бы не заметил уже давно, что человеческие умы, пренебрегая тем, что, как они полагают, можно легко (обнаружить), всегда спешат прямо к новым и более внушительным предметам.

Но, сознавая свою слабость, я решил в поисках знания о вещах твердо придерживаться такого порядка, чтобы, всегда начиная с самых простых и легких вещей, никогда не переходить к другим до тех пор, пока мне не покажется, что в самих этих вещах не осталось более ничего из того, к чему следует стремиться. Вот почему, насколько было в моих силах, я до сих пор разрабатывал эту всеобщую математику так, чтобы потом я мог считать себя способным

изучать несколько более возвышенные науки с усердием, отнюдь непреждевременным. Однако, прежде чем отойти от этого, я попытаюсь собрать воедино и расположить по порядку все то, что я нашел весьма достойным внимания в предшествующих занятиях, как для того, чтобы впредь, когда с возрастом ослабеет память, я без труда мог, если потребует необходимость, восстановить это по своей книжке, так и для того, чтобы отныне, освободив память от этих вещей, я мог обратить более свободный ум к другому.

### **Правило V**

Весь метод состоит в порядке и расположении тех вещей, на которые надо обратить взорума, чтобы найти какую-либо истину. Мы будем строго придерживаться его, если шаг за шагом сведем запутанные и темные положения к более простым, а затем попытаемся, исходя из усмотрения самых простых, подняться по тем же ступеням к познанию всех прочих.

В одном этом заключается итог всего человеческого усердия, и для желающего приступить к познанию вещей следование данному правилу не менее необходимо, чем нить для Тесея, желающего проникнуть в лабиринт. Однако многие или не размышляют над тем, что оно предписывает, или вовсе не знают его, или предполагают, что в нем нет нужды, и часто исследуют труднейшие вопросы, настолько беспорядочно, что кажутся мне поступающими точно так же, как если бы они попытались одним прыжком преодолеть расстояние от самой нижней части до верха какого-то здания, пренебрегая ступенями лестницы, предназначенными для этой цели, или не замечая их. Так поступают все астрологи, которые, не зная природы небес и даже не понаблюдав как следует за их движениями, надеются, что они смогут определить их воздействия. Так ведет себя большинство тех людей, которые изучают механику отдельно от физики и наугад изготавливают новые орудия, приводящие в движение. Таким же образом поступают и те философы, которые, пренебрегая опытами, думают, что истина выйдет из их собственного мозга, словно Минерва из головы Юпитера. И все они очевидно грешат против этого правила. Но так как зачастую порядок, который здесь требуется, является настолько темным и запутанным, что не все будут в состоянии узнать, каков же он, то вряд ли кто-либо сможет достаточно хорошо оградить себя от заблуждения, если он не будет тщательно соблюдать то, что излагается в следующем правиле.

### **Правило VI**

Для того чтобы отделять самые простые вещи от запутанных и исследовать их по порядку, необходимо в каждом ряде вещей, в котором мы прямо вывели некоторые истины из других, усматривать, что в нем является наиболее простым и насколько удалено от этого все остальное — более, или менее, или одинаково.

Хотя и кажется, что это положение не научает ничему особо новому, оно тем не менее содержит главный секрет искусства, и во всем данном трактате нет положения более полезного: ведь оно указывает, что все вещи могут быть выстроены в некие ряды, хотя и не постольку, поскольку они относятся к какому-либо роду сущего, подобно тому как философы распределили их по своим категориям, но поскольку одни из них могут быть познаны на основании других так, что всякий раз, когда возникнет какое-либо затруднение, мы сможем тотчас узнать, не будет ли полезным сначала обозреть некоторые другие вещи, и какие именно, и в каком порядке.

Для того же, чтобы это могло быть сделано правильно, необходимо отметить, во-первых, что все вещи в том смысле, в каком они могут быть полезными для нашего замысла, согласно которому мы не рассматриваем их природы как обособленные, но сравниваем их друг с другом, чтобы познать одни на основании других, можно назвать или абсолютными, или относительными.

Абсолютным я называю все, что заключает в себе искомую чистую и простую природу, например все то, что рассматривается как независимое, причина, простое, всеобщее, единое, равное, подобное, прямое и другое в том же роде. Я называю абсолютное также самым простым и самым легким для того, чтобы пользоваться им для разрешения вопросов. Относительным же является то, что причастно той же самой природе или по крайней мере чему-либо производному от нее, в соответствии с чем оно может быть соотносено с абсолютным и выведено из него посредством некоего ряда, но вдобавок оно привносит в свое понятие нечто другое, что я именую отношениями; таковым (т. е. относительным) является все то, что называют зависимым, действием, сложным, частным, множественным, неравным, несходным, непрямым и т. д. Эти относительные вещи отдалены от абсолютных тем больше, чем больше они содержат подобных отношений, подчиненных друг другу; и мы предупреждаем в данном правиле, что необходимо различать все эти отношения и следить за их взаимной связью и их естественным порядком, так чтобы, начав с последнего из них, мы смогли, пройдя через все другие, достичь того, что является наиболее абсолютным. И секрет всего искусства состоит в том, чтобы среди всех вещей мы старательно подмечали наиболее абсолютное. Ведь некоторые вещи с одной точки зрения более абсолютны, чем другие, но, будучи рассмотрены иначе, оказываются более относительными; так, всеобщее, конечно, более абсолютно, нежели частное, потому что оно обладает более простой природой, но оно же может быть названо и более относительным, нежели частное, так как в своем существовании зависит от единичных вещей и т. д. Подобным же образом некоторые вещи иногда действительно более абсолютны,



чем другие, но тем не менее они еще не являются наиболее абсолютными из всех; так, если мы рассматриваем единичные вещи, вид представляет собой нечто абсолютное, если же рассматриваем род, вид есть нечто относительное; среди измеримых вещей протяжение есть нечто абсолютное, но среди протяжений таковым является длина и т. д. И наконец, для того чтобы было более понятно, что мы рассматриваем здесь ряды вещей, подлежащих познанию, а не природу каждой из них, мы намеренно перечислили причину и равное среди абсолютных вещей, хотя их природа в действительности относительна: ведь причина и действие у философов являются соотносительными; однако, если — мы здесь отыскиваем, каково действие, сначала надлежит познать причину, а не наоборот. Равные вещи также соответствуют друг другу, но те, которые являются неравными, мы узнаем лишь путем сопоставления с равными, а не наоборот и т. д. Следует отметить, во-вторых, что существует хотя бы несколько чистых и простых природ, которые можно усмотреть прежде всего и сами по себе, независимо от каких-то других, либо в самих опытах, либо с помощью некоего присущего нам света; и мы говорим, что необходимо старательно подмечать их, ибо они являются теми же самыми природами, которые мы называем наиболее простыми в каждом ряде. Все же прочие могут быть постигнуты не иначе, как если будут выведены из них, и это осуществимо либо непосредственно и ближайшим путем, либо только через посредство двух, или трех, или более того различных заключений, число которых также необходимо заметить, чтобы узнать, на большее или на меньшее число ступеней отдалены они от первого и наиболее простого положения. Таковой является повсюду связь следствий, из коей возникают те ряды искомых вещей, к которым необходимо свести любой вопрос, чтобы он мог быть исследован при помощи верного метода. Но так как нелегко обозреть их все и, кроме того, так как их нужно не столько удерживать в памяти, сколько различать благодаря некоей остроте ума, следует отыскать нечто способное настроить умы таким образом, чтобы всякий раз, когда понадобится, они тотчас замечали их; для этого, конечно, нет, как испытал я сам, ничего более подходящего, чем приучиться с известной проницательностью размышлять обо всем самом малом из того, что мы уже восприняли ранее.

Наконец, в-третьих, следует отметить, что не нужно начинать занятия с исследования трудных вещей, но, прежде чем приступить к разрешению каких-либо определенных вопросов, сначала надлежит без всякого разбора собрать обнаруживающиеся сами собой истины и затем постепенно рассмотреть, можно ли вывести из них какие-либо другие, а из последних — опять-таки другие, и далее в той же последовательности. Потом, сделав это,

необходимо внимательно поразмыслить над открытыми истинами и тщательно обдумать, почему мы смогли отыскать одни из них скорее и легче, чем другие, и каковы они, чтобы, исходя из этого, мы также могли, когда займемся каким-либо определенным вопросом, решить, к отысканию каких других истин полезно приступить прежде всего. Например, если бы мне представилось, что число 6 есть удвоенное 3, я искал бы затем удвоенное 6, а именно 12, и снова искал бы, если угодно, удвоенное 12, а именно 24, и удвоенное 24, а именно 48, и т. д.; и отсюда я, как это нетрудно сделать, вывел бы, что между 3 и 6 существует та же самая пропорция, которая существует между 6 и 12, а также между 12 и 24 и т. д., и ввиду этого числа 3, 6, 12, 24, 48 и т. д. являются непрерывно пропорциональными. Потому-то, хотя бы все это было настолько очевидным, что показалось бы чуть ли не ребяческим, я, внимательно поразмыслив, конечно, понимаю, каким образом запутываются все вопросы, которые могут быть поставлены касательно пропорций или отношений вещей, и в каком порядке они должны быть исследованы; в одном этом заключается свод всей чисто математической науки. Действительно, я замечаю, во-первых, что удвоенное 6 найти было не труднее, чем удвоенное 3, и равным образом во всех случаях, когда найдена пропорция между двумя какими бы то ни было величинами, можно допустить бесчисленное множество других величин, между которыми была бы та же самая пропорция, и что природа затруднения не изменилась бы, если бы отыскивались три, или четыре, или большее число величин подобного рода, так как, разумеется, следует искать каждую из них в отдельности, не принимая в расчет прочие. Затем я замечаю, что, хотя для данных величин 3 и 6 я легко нашел бы третью в непрерывной пропорции, а именно 12, тем не менее для двух данных крайних величин, а именно 3 и 12, не так легко можно найти среднюю, а именно 6; для рассматриваемого причина этого очевидно, что здесь на лицо иной род затруднения, совершенно отличный от предшествующего, так как для того, чтобы найти среднее пропорциональное, следует одновременно обращать внимание на две крайние величины и на пропорцию, которая существует между этими двумя, с тем чтобы путем ее деления получить некую новую величину; это действие весьма отлично от того, которое, если даны две величины, требуется для нахождения третьей в непрерывной пропорции. Я иду еще дальше и исследую, одинаково ли легко для данных величин 3 и 24 можно было бы найти одну из двух средних пропорциональных, а именно 6 и 12; и здесь встречается еще один род затруднения, более запутанный, чем предыдущие, ибо здесь следует одновременно обращать внимание и в только на один или на два, а на три различных члена, чтобы найти четвертый. Можно пойти еще дальше и рассмотреть,

было ли бы еще труднее, если даны только 3 и 48, найти одно из трех средних пропорциональных, т. е. 6, 12 и 24; на первый взгляд кажется, что это именно так. Но потом сразу же оказывается, что это затруднение, можно расчленить и уменьшить, а именно если сначала отыскивать лишь односреднее пропорциональное – между 3 и 48, т. е. 12, а потом отыскивать другое среднее пропорциональное – между 3 и 12, а именно 6, и другое – между 12 и 48, а именно 24, и, таким образом, это затруднение можно свести ко второму, ранее описанному роду затруднения. Из всего этого мне вдобавок видно, как можно достичь познания одной и той же вещи различными путями, один из которых гораздо труднее и темнее другого. Так, найти эти четыре непрерывно пропорциональных числа 3, 6, 12, 24, если из них допускаются два следующих друг за другом, а именно 3 и 6, или 6 и 12, или 12 и 24, с тем чтобы на основании этих двух найти остальные, будет действием чрезвычайно легким для выполнения; и тогда мы говорим, что искомая пропорция исследуется прямо. Если же допускаются два числа, чередующиеся через одно, а именно 3 и 12 или 6 и 24, с тем чтобы потом найти остальные, тогда мы говорим, что затруднение исследуется косвенно первым способом. Равным образом, когда допускаются два крайних числа, а именно 3 и 24, с тем чтобы на основании их отыскать промежуточные 6 и 12, тогда пропорция будет исследоваться косвенно вторым способом. Точно так же я мог бы продолжать и далее и вывести из одного этого примера многие другие следствия, но и упомянутых достаточно для того, чтобы читатель понял, что я хотел сказать, когда называл какое-либо положение выводимым прямо или косвенно, и чтобы он признал, что на основе знания о некоторых наиболее легких и первичных вещах многое и в других дисциплинах может быть открыто внимательно размышляющими и тщательно исследующими людьми.

### **Правило VII**

Чтобы придать науке полноту, надлежит все, что служит нашей цели, вместе и поотдельности обозреть в последовательном и нигде не прерывающемся движении мысли и охватить достаточной и упорядоченной эnumerацией.

Соблюдение того, что здесь предлагается, необходимо, чтобы отнести к числу достоверных истин, которые, как мы сказали выше, непосредственно невыводимы из первых и самоочевидных принципов. Ведь это иногда делается при помощи столь длинного ряда выводов, что, когда мы достигаем данных истин, нам нелегко припомнить весь путь, который привел нас к этому; потому мы и говорим, что слабость памяти нужно возместить неким последовательным движением мысли. Так, если, например, посредством различных действий узнал прежде всего, каковым

является отношение между величинами А и В, потом между В и С, затем между С и D и, наконец, между D и Е, я не вижу еще, каково отношение между А и Е, и не могу вполне понять его на основании уже известных отношений, если не вспомню их все. Вот почему я несколько раз пробегаю их неким последовательным движением мысли, созерцающей каждое отношение в отдельности и одновременно переходящей к другим, пока не научусь переходить от первого к последнему настолько быстро, что, не допуская почти никакого участия памяти, смогу, по-видимому, созерцать все сразу: ведь таким образом нетолько оказывается помощь памяти, но еще и преодолевается медлительность ума, и вне которого отношения расширяются его способности.

Однако мы добавляем, что это движение нигде не должно прерываться, так как те, кто пытается слишком быстро вывести что-либо из отдаленных принципов, часто не просматривают всю цепь промежуточных заключений настолько тщательно, чтобы непроскочить ненароком многих из них. Но конечно, как только пропускается нечто даже самое малое, тотчас разрывается цепь и рушится вся достоверность заключения.

Кроме того, мы говорим здесь, что энумерация требуется для придания науке полноты, ибо, хотя другие предписания способствуют разрешению очень многих вопросов, но только благодаря энумерации, каким бы вопросом мы ни занимали ум, мы всегда вынесем истинное и достоверное суждение о нем, и потому от нас совершенно ничего не ускользнет, а мы, по-видимому, будем знать что-либо обо всем.

Итак, здесь энумерация, или индукция, – это исследование всего того, что относится к какому-либо предложенному вопросу, настолько тщательное и точное, что на основании его мы можем с достоверностью и очевидностью заключить, что нами ничего не было пропущено по недосмотру 8; так что, если искомая вещь и останется скрытой от нас после того, как мы применили эту энумерацию, мы по крайней мере станем более сведущими в том отношении, что твердо уясним: эта вещь не могла быть найдена никаким известным нам путем; и если, как часто бывает, мы случайно сумели бы обозреть все пути, которые открыты к ней людям, то можно было бы смело утверждать, что познание ее превосходит все способности человеческого ума.

Кроме того, следует отметить, что под достаточной энумерацией, или индукцией, мы разумеем только ту, благодаря которой истина выводится достовернее, чем посредством любого другого рода доказательства, за исключением простой интуиции, и всякий раз, когда какое-либо познание нельзя свести к индукции, для нас, если сброшены все узы силлогизмов, остается этот единственный путь,

к которому мы должны проявлять полное доверие. Ибо, какие бы положения мы непосредственно ни выводили одни из других, они, если бы вывод был очевиден, оказывались бы уже сведенными к подлинной интуиции. Однако, если мы выводим нечто одно из многочисленных и разрозненных положений, способности нашего разума зачастую бывают недостаточными для того, чтобы он сумел охватить их все единым взором; в таком случае разуму следует довольствоваться достоверностью этого действия. Точно так же мы не можем одним взором глаз различить все звенья какой-либо очень длинной цепи, но тем не менее, если бы мы увидели соединение каждого звена в отдельности с соседним, этого было бы достаточно, чтобы сказать, что мы также усмотрели, каким образом последнее звено соединяется с первым.

Я сказал, что это действие должно быть достаточным, потому что часто оно может быть неполноценным и, следовательно, ведущим к заблуждению. Ведь иногда, хотя бы мы и обзрели посредством энумерации многие весьма очевидные положения, тем не менее если мы упустим нечто даже самое малое, цепь разрывается и рушится вся достоверность заключения. Иногда же мы наверняка охватываем энумерацией все положения, но неразличаем каждое из них в отдельности, так что все они познаются нами только смутно. Далее, эта энумерация иногда должна быть полной, иногда – раздельной, а порой от нее не требуется ни того, ни другого, потому-то и было сказано только, что она должна быть достаточной. Действительно, если бы я захотел посредством энумерации доказать, сколько родов сущностей являются телесными и каким-либо образом доступными чувствам, я не стал бы утверждать, что их существует столько-то, и не более, если бы прежде не узнал с достоверностью, что посредством энумерации все они были охвачены мною и каждый из них был отделен от других. Однако, если я захочу тем же путем показать, что разумная душа не является телесной, нет необходимости в том, чтобы энумерация была полной, но будет достаточно, если я разом распределю все тела по нескольким группам таким образом, что докажу: разумная душа не может быть отнесена ни к одной из них. Если, наконец, я захочу показать посредством энумерации, что площадь круга больше всех площадей других фигур равного периметра, то не нужно просматривать все фигуры, но достаточно доказать это для некоторых фигур в частности, чтобы посредством индукции вывести то же самое и для всех других.

Я добавил также, что энумерация должна быть упорядоченной, как потому, что против уже перечисленных недостатков нет никакого более действенного средства, чем исследовать все по порядку, так и потому, что, если бы, как часто случается, каждую из вещей, относящихся к обсуждаемому предмету, потребовалось рассмотреть

в отдельности, не хватило бы никакой человеческой жизни, либо от того, что эти вещи чрезвычайно многочисленны, либо от того, что одни и те же вещи слишком часто оказывались бы подлежащими повторению. Но если мы расположим их все в наилучшем порядке, так что большинство их окажется сведенным в определенные классы, будет достаточно либо рассмотреть тщательно один из этих классов, или что-нибудь одно из каждого класса, или некоторые из них прежде, чем прочие, либо по крайней мере никогда ничего не просматривать без пользы дважды. Это полезно настолько, что зачастую благодаря правильно установленному порядку за короткое время и без особого труда доводится до конца многое, казавшееся на первый взгляд необъятным.

Однако этот порядок вещей, подлежащих энумерации, в большинстве случаев может быть различным и зависит от выбора каждого, и потому, чтобы удачно придумать его, стоит вспомнить, что было сказано в пятом правиле. Даже в самых незамысловатых человеческих искусствах есть весьма много вещей, весь метод обнаружения которых заключается в установлении этого порядка: так, если бы вы захотели составить наилучшую анаграмму посредством перестановки букв какого-либо имени, не нужно ни переходить от более легкого к более трудному, ни отличать абсолютное от относительного, ведь этим действиям здесь нет места, но вам будет достаточно установить такой порядок исследования перестановок букв, при котором одни и те же перестановки никогда не просматривались бы дважды и совокупность их, например, была бы подразделена на определенные классы таким образом, чтобы тот час становилось ясно, в каком именно классе больше надежды обнаружить то, что отыскивается, ведь тогда работа часто будет не долгой, а лишь ребяческой.

Впрочем, не нужно разделять эти три последних правила, потому что в большинстве случаев о них следует думать одновременно и все они одинаково содействуют совершенствованию метода; и нет большой разницы, какое из них было преподано первым, но мы в кратце объяснили их здесь, потому что в оставшейся части трактата не понадобится почти ничего другого, как только изложить в частности то, что мы охватили здесь в общем.

### **Правило VIII**

Если в ряде вещей, подлежащих изучению, встретится какая-либо вещь, которую наш разум не в состоянии достаточно хорошо рассмотреть, тут необходимо остановиться и не изучать другие вещи, следующие за ней, а воздержаться от не нужного труда. Три предшествующих правила предписывают порядок и объясняют его, настоящее же указывает, когда именно он совершенно необходим и когда — только полезен. Разумеется, все, что составляет целую ступень в этом ряде, посредством которого следует переходить

от относительного к чему-то абсолютному или обратно, с необходимостью нужно исследовать прежде всего дальнейшего. Но если, как часто бывает, многие вещи относятся к одной и той же ступени, всегда полезно при этом обозреть их все по порядку. Однако мы не обязаны соблюдать это требование столь точно и строго, и в большинстве случаев, хотя мы познаем с очевидностью не все, но лишь немногие вещи или даже какую-либо одну, все же можно продвигаться дальше.

Это правило с необходимостью следует из доводов, приведенных для обоснования второго правила, однако не следует считать, что оно не содержит ничего нового для того, чтобы сделать нас более учеными, хотя и кажется лишь удерживающим нас от исследования некоторых вещей и не выявляющим никакой истины: несомненно, что оно по крайней мере не учит новичков ничему другому, как только тому, чтобы они не трудились напрасно, почти на том же основании, что и второе правило. Но тем, кто вполне усвоил семь предыдущих правил, оно указывает, каким образом они смогут удовлетворить самих себя в какой угодно науке настолько, что не пожелают больше ничего; ибо всякий, кто точно соблюдал бы предыдущие правила для разрешения какого-либо затруднения и кому тем не менее будет предписано этим правилом где-либо остановиться, узнает тогда с достоверностью, что он не сможет найти искомое знание никакими стараниями, и не по причине ущербности ума, но потому, что этому препятствует природа самого затруднения или человеческий удел. Данное познание есть наука в не меньшей мере, чем то, которое выявляет природу самой вещи, и, по-видимому, не был бы в здравом уме тот, кто простирал бы свою любознательность дальше. Все это следует пояснить одним или двумя примерами. Если, например, кто-либо занимавшийся одной лишь математикой отыскивает ту линию, которую в диоптрике называют анаклатической, т. е. ту, на которой параллельные лучи преломляются таким образом, что после преломления все они пересекутся в одной точке, он, конечно, легко заметит, что в соответствии с правилами пятым и шестым определение этой линии зависит от отношения углов преломления к углам падения; но так как он не будет способен к этому исследованию, поскольку оно относится не к математике, а к физике, тут он будет вынужден остановиться на пороге и не делать ничего, если бы даже он захотел почерпнуть это знание у философов или заимствовать его из опыта: ведь он погрешил бы против третьего правила. И кроме того, это положение еще является составным и относительным, однако можно обладать достоверным опытом только в отношении вещей совершенно простых и абсолютных, как будет сказано в своем месте. Тщетно будет он также предполагать между такими углами некое соотношение, которое, по его

допущению, будет самым истинным из всех, ведь тогда он скорее отыскивал бы не анакластическую линию, но лишь такую, которая бы соответствовала смыслу его предположения.

Если же какой-либо человек, который не только изучает математику, но и желает, в соответствии с первым правилом, отыскать истину во всех встречающихся вещах, натолкнется на то же самое затруднение, он обнаружит далее, что названное соотношение между углами падения и преломления зависит от изменения этих углов вследствие различия сред, что это изменение опять-таки зависит от способа, каким луч проникает сквозь прозрачное тело, и что познание этого способа проникновения требует, чтобы природа действия света также была известна, что, наконец, для понимания действия света необходимо знать, что такое естественная сила вообще, и понимать, что последняя является наиболее абсолютным во всем данном ряде. Итак, после того как он ясно постигнет это посредством интуиции ума, он вернется по тем же ступеням, согласно пятому правилу, и если на второй ступени он не сможет тотчас же познать природу действия света, он перечислит, по правилу седьмому, все другие естественные силы, так что на основе познания чего-либо другого, по крайней мере посредством сравнения, о котором мы скажем позднее, он уразумеет также и эту природу; сделав это, он отыщет, каким образом луч проникает сквозь прозрачное тело, итак будет просматривать по порядку остальное, пока не дойдет до самой анакластической линии. Хотя до сих пор ее тщетно отыскивали многие, тем не менее я не вижу ничего, что могло бы препятствовать ее очевидному познанию кем-либо в полной мере использовавшим наш метод.

Но приведем самый замечательный пример. Если кто-то поставит своей задачей исследовать все истины, для познания которых достаточно человеческого разумения, — а это, мне кажется, надлежит сделать хотя бы раз в жизни всем, кто серьезно доискивается здравого смысла, — он наверняка обнаружит с помощью данных правил, что ничего невозможно познать прежде, чем разум, так как от него зависит познание всего остального, а не наоборот; затем, постигнув все то, что непосредственно следует за познанием чистого разума, он среди прочего перечислит все другие орудия познания, какими мы обладаем, кроме разума; их окажется только два, а именно фантазия и чувство. Итак, он приложит все старание, чтобы различить и исследовать три этих способа познания, и, увидя, что истина и ложь в собственном смысле могут существовать не иначе как лишь в разуме, но зачастую они ведут свое происхождение только от двух других способов, он постарается обратить внимание на все те вещи, которыми он может быть введен в заблуждение, с тем чтобы остерегаться их, и точно перечислит все пути, которые открыты людям к истине, с тем чтобы следовать верным путем: ведь они



ненастолько многочисленны, чтобы нельзя было легко найти их все посредством достаточной энумерации. Неопытным это покажется удивительным и невероятным, как только в отношении каждого предмета он отличит те познания, которые лишь наполняют или украшают память, от тех, благодаря которым кто-либо должен быть назван поистине более просвещенным, что достигается так же легко... Он вполне осознает, что больше не пребывает в неведении относительно чего-либо по недостатку ума или умения и что другим человеком вообще не может быть познано что-нибудь, чего и он не был бы также способен познать, стоит ему как подобает направить ум на то же самое. И хотя зачастую могут предвидеться многие затруднения, исследование которых будет ему запрещено настоящим правилом, но, поскольку он ясно поймет, что эти затруднения превышают все способности человеческого ума, он не будет вследствие этого считать себя более несведущим, но само знание о том, что искомая вещь не может быть познана никем, с избытком удовлетворит его любознательность, если он благоразумен.

Но чтобы нам не быть всегда неуверенными в том, что же может познать ум, и чтобы не усердствовать не осмотрительно и понапрасну, прежде чем мы приступим к познанию вещей в частности, надлежит хотя бы раз в жизни тщательно исследовать, к каким же познаниям способен человеческий разум. Чтобы лучше осуществить это, всегда необходимо из вещей, одинаково легких, сначала исследовать те, которые являются более полезными. Ведь этот метод подобен тем из механических ремесел, которые не нуждаются в посторонней помощи, но сами наставляют, каким образом надо изготавливать инструменты для них. Действительно, если кто-либо пожелал бы заняться одним из этих ремесел, например кузнечным, но оказался бы лишенным всех инструментов, он вначале, конечно, был бы вынужден использовать твердый камень или какую-нибудь необработанную глыбу железа вместо наковальни, взять булыжник вместо молота, приладить деревянные палки наподобие щипцов и по мере необходимости подбирать другие орудия такого же рода; затем, приготовив это, он не принялся бы тотчас же выковывать для нужд других людей мечи, или шлемы, или еще какую-нибудь вещь из тех, которые делаются из железа, но прежде всего изготовил бы молоты, наковальню, щипцы и прочие полезные для него самого инструменты. Данный пример убеждает нас в том, что, поскольку в этих начинаниях мы сможем обнаружить только некоторые безыскусные предписания, которые кажутся скорее врожденными нашим умам, чем приобретенными при посредстве искусства, не следует тотчас пытаться с их помощью уладить споры философов или распутать хитросплетения математиков; но сначала их следует использовать для того, чтобы с величайшим усердием разыскивать

все другое, являющееся более необходимым для исследования истины, в особенности потому, что нет никакой причины, по которой покажется более трудным раскрыть это, чем какие-либо вопросы из тех, что обычно ставятся в геометрии, или физике, или других дисциплинах.

Но здесь по истине не может быть ничего полезнее, чем изучать, что такое человеческое познание и как далеко оно простирается. Потому ныне мы и охватываем это одним-единственным вопросом, который, как мы полагаем, необходимо исследовать первым из всех при помощи правил, уже изложенных ранее, а это хотя бы раз в жизни должно быть сделано каждым из тех, кто мало-мальски любит истину, потому что в исследовании данного вопроса заключены верные средства познания и весь метод. Напротив, ничто не кажется мне более нелепым, чем, как делают многие, смело спорить о тайнах природы, о влиянии небес на эти низшие области, о предсказании грядущих событий и о подобных вещах, никогда, однако, даже не задавшись вопросом о том, достаточно ли человеческого разума, чтобы это раскрыть. И не должно казаться утомительным или трудным делом определение границ того ума, который мы осознаем в нас самих, раз мы зачастую не колеблемся выносить суждение даже о тех вещах, которые находятся вне нас и совершенно чужды нам. И не является непомерной задачей, если мы хотим объять мыслью все вещи, содержащиеся в нашей вселенной, с тем чтобы узнать, каким образом каждая из них подлежит исследованию нашего ума: ведь не может быть ничего столь многочисленного или разрозненного, что его нельзя было бы посредством той энумерации, о которой мы говорили, заключить в известные границы и распределить по нескольким разделам. Для того же, чтобы опробовать это напредложенном вопросе, мы сначала разделяем на две части все, что его касается, так как он должен быть отнесен или к нам, способным к познанию, или к самим вещам, которые могут быть познаны; два этих пункта мы обсуждаем по отдельности.

И мы, конечно, замечаем в самих себе, что только разум способен к науке, но ему могут содействовать или препятствовать три другие способности, а именно воображение, чувство и память. Следовательно, нужно рассмотреть по порядку, для того чтобы остеречься, в чем каждая из этих способностей может мешать или, чтобы воспользоваться всеми их возможностями, в чем может быть полезной. И таким образом, эта первая часть будет исследована посредством достаточной энумерации, как будет показано в следующем правиле. Затем нужно перейти к самим вещам, которые должны рассматриваться лишь постольку, поскольку они затрагиваются разумом; в этом смысле мы разделяем их на природы наиболее простые и сложные, или составные. Простые могут быть только духовными,

или телесными, или относящимися и к тому и к другому роду; наконец, из составных одни разум сознает пребывающими именно таковыми до того, как он вынесет о них определенное суждение, другие же составляет он сам. Все это будет подробнее изложено в двенадцатом правиле, где будет доказано, что ложь не может иметь места нигде, кроме как в этих последних, которые составляют разумом; потому мы разделяем их еще на те, которые выводятся из простейших самоочевидных природ и о которых мы будем рассуждать во всей следующей книге, и те, которые предполагают также другие (являющиеся, как мы убеждаемся на опыте, составными в действительности) и для описания которых мы предназначаем целиком третью книгу. И во всем трактате мы, конечно, будем пытаться все пути, которые открыты людям к познанию истины, проследить столь тщательно и представить столь легкими, что всякий, кто в совершенстве изучит весь этот метод, каким бы посредственным умом он ни обладал, увидит тем не менее, что нет никаких путей, закрытых для него в большей степени, чем для других людей, и что он не останется больше в неведении о чем-либо по недостатку ума или умения. Но всякий раз, как он направит ум на познание какой-либо вещи, он или полностью обретет это познание, или доподлинно узнает, что оно зависит от какого-нибудь опыта, который не в его власти, и потому не станет обвинять свой ум, хотя и будет вынужден на этом остановиться, или, наконец, докажет, что искомая вещь превышает все способности человеческого ума, и, таким образом, он не будет вследствие этого считать себя более не сведущим, так как знание этого является знанием в не меньшей степени, чем знание чего бы то ни было другого.

### **Правило IX**

Следует целиком обратить взор ума на самые незначительные и наиболее легкие вещи и дольше задерживаться на них, пока мы не причинимся отчетливо и ясно усматривать истину.

Описав два действия нашего разума – интуицию и дедукцию, которыми, как мы сказали, только и надо пользоваться при изучении наук, продолжим в этом и следующем правилах разъяснение того, какими стараниями мы можем стать более способными к осуществлению этих действий и одновременно усовершенствовать две главные способности ума, а именно проницательность в отчетливом рассмотрении каждой из вещей и находчивость в искусном выведении одних из других.

При этом, как нужно пользоваться интуицией ума, мы узнаем хотя бы из сравнения ее созрением: ведь тот, кто хочет сразу обозреть одним взором много предметов, не увидит отчетливо ни одного из них; и равным образом тот, кто имеет обыкновение в одном акте мышления обращать внимание сразу на многие предметы,

обладает путаным умом. Однако те мастера, которые занимаются тонкой работой и привыкли со вниманием устремлять взор на отдельные точки, благодаря упражнению приобретают способность в совершенстве различать сколь угодно малые и тонкие вещи; точно так же те, кто никогда не разбрасывается мыслью сразу на различные предметы, а всегда всецело сосредоточивается на рассмотрении самых простых и легких вещей, становятся пронизательными.

Тем не менее порок, общий для смертных, заключается в том, что трудное кажется им более прекрасным; и многие полагают, что они ничего не узнают, когда усматривают весьма ясную и простую причину какой-либо вещи, а между тем они восхищаются некоторыми напыщенными и выспренними рассуждениями философов, хотя они большей частью покоятся на основаниях, никем никогда не изученных в достаточной степени: поистине безрассудны те, кто считает потемки более яркими, чем свет. Напротив, следует отметить, что те, кто действительно знает, с одинаковой легкостью распознают истину независимо от того, вывели они ее из простого предмета или из запутанного: ведь они постигают любую истину посредством сходного, единого и определенного акта, с тех пор как они однажды достигли ее; но вся разница заключается в пути, который, конечно, должен быть длиннее, если он ведет к истине, более удаленной от первых и в высшей степени безусловных начал.

Итак, всем следует привыкнуть сразу охватывать мыслью столь небольшое и столь простое, что они никогда не сочтут себя знающими то, что не усматривается ими так же отчетливо, как то, что они познают отчетливее всего. Правда, некоторые рождаются гораздо более способными к этому, чем другие, однако при посредстве искусства, а также упражнения умы могут стать гораздо более способными к этому; есть один пункт, на который, как мне кажется, здесь следует указать прежде всего, а именно: чтобы каждый твердо убедил себя в том, что не из внушительных и темных вещей, а лишь из легких и более доступных должны выводиться сколь угодно сокровенные знания.

Ведь если я, например, захочу исследовать, может ли какая-либо естественная сила в одно мгновение перенестись в отдаленное место через все промежуточное расстояние, я не обращу ни к магнитной силе, ни к влиянию звезд, ни даже к скорости света, чтобы выяснить, не происходят ли, возможно, такие действия мгновенно: ведь это может быть доказано мною с большим трудом, чем то, что требуется; но я лучше поразмышляю над пространственными перемещениями тел, так как во всем этом роде не может быть ничего более ощутимого. И я замечу, что камень действительно не может мгновенно передвинуться из одного места в другое, так как он является телом; сила же, подобная той, которая движет

камнем, передается только мгновенно, если она в чистом виде переходит от одного носителя к другому. Например, если я приведу в движение один конец сколь угодно длинной палки, я легко пойму, что сила, благодаря которой движется эта часть палки, в то же самое мгновение с необходимостью приводит в движение также и все другие ее части, ибо в этом случае сила передается в чистом виде и не находится в каком-либо теле, как, например, в камне, посредством которого она переносится.

Таким же образом, если я захочу узнать, как из одной и той же простой причины могут одновременно проистекать противоположные действия, я не буду заимствовать у врачей лекарства, которые изгоняют одни жидкости и удерживают другие, и не буду нести вздор о Луне, будто она согревает посредством света и охлаждает посредством скрытого качества; но лучше я рассмотрю весы, на которых один и тот же груз в одно и то же мгновение поднимает одну чашу и вместе с тем опускает другую, и т. п.

### **Правило X**

Чтобы стать находчивым, ум должен упражняться в разыскании тех вещей, которые уже были открыты другими, и при помощи, метода обозреть даже самые незамысловатые изобретения людей, но в особенности те, которые объясняют или предполагают порядок. Признаюсь, я родился с таким умом, что всегда находил величайшее удовольствие от занятия не в том, чтобы выслушивать доводы других, а в том, чтобы находить их собственными стараниями; это — единственное, что привлекало меня к изучению наук, когда я был еще молодым, и всякий раз, когда какая-либо книга сулила в заглавии новое открытие, я пробовал, прежде чем читать дальше, узнать, не достиг ли бы и я, возможно, чего-либо подобного благодаря некоей врожденной находчивости, и тщательно остерегался, как бы не лишиться себя этого невинного удовольствия поспешным чтением. Это удавалось столь часто, что я наконец заметил, что я успешнее достигал истины вещей не так, как обыкновенно делают другие, т. е. не посредством путаных и проводимых вслепую изысканий и скорее благодаря случаю, нежели искусству, — на основе длительного опыта я выявил верные правила, которые не мало способствуют этому и которыми я воспользовался впоследствии для установления многих других правил. И тщательно разработав таким образом весь этот метод, я убедился в том, что с самого начала следовал наиболее полезному из всех способов изучения.

Однако, так как от природы не у всех людей умы настолько склонны к исследованию вещей собственными силами, это правило указывает, что нам не надо сразу же заниматься более трудными и возвышенными вещами, но прежде следует изучить всякие легчайшие и простейшие искусства, и в особенности те, где царит

большой порядок, каковыми являются искусство мастеров, которые ткут ткани и ковры, или женщин, которые вышивают либо переплетают нити, меняя узор ткани бесчисленными способами; такого же рода все игры счисления, все, что относится к арифметике, и т. п.: все эти искусства удивительно хорошо упражняют ум, если только мы обязаны их открытием не другим, а самим себе. Ведь поскольку в них не остается ничего скрытого и они всецело соответствуют способности человеческого познания, они отчетливейшим образом представляют нам бесчисленные порядки, совершенно различные между собой и тем не менее правильные, – порядки, внадлежащем соблюдении которых заключается почти вся человеческая находчивость. И потому мы уведомили, что это нужно отыскивать при помощи метода, который в названных более легких искусствах обычно является не чем иным, как постоянным соблюдением порядка, либо существующего в самой вещи, либо искусно придуманного: так, если мы хотим прочесть писание, запечатленное в неизвестных письменах, мы, хотя тут не видно никакого порядка, все же представляем себе какой-то – как для исследования всех предположений, которые могут быть выдвинуты относительно отдельных знаков, или слов, или фраз, так и для расположения их таким образом, чтобы посредством эnumerации мы узнали все, что из них может быть выведено. И более всего надо остерегаться, как бы не потерять попусту время, угадывая подобные вещи случайно и без помощи искусства: ведь, хотя они зачастую могут быть найдены без помощи искусства, а счастливыми иногда, возможно, быстрее, чем другими при посредстве метода, они, однако, ослабляли бы свет ума и приучали бы к ребяческому и суетному настолько, что впоследствии ум всегда оставался бы на поверхности вещей и не мог бы проникнуть глубже. Но все же, чтобы не впасть в заблуждение тех, кто занимает мысль только важными и весьма возвышенными вещами (о каковых они после многих трудов приобретают лишь смутное знание, тогда как они стремятся к знанию глубокому), нам, стало быть, надлежит сначала упражняться в этих более легких вещах, но спомощью метода, так чтобы приучиться открытыми и знакомыми путями, будто играючи, всегда проникать в сокровенную истину вещей: ведь таким образом впоследствии мы постепенно и в короткое, сверх всякого ожидания, время почувствуем, что мы с одинаковой легкостью способны выводить из очевидных начал многие положения, которые кажутся очень трудными и запутанными.

Но некоторые, возможно, удивятся, что в этом месте, где мы исследуем, каким образом мы можем стать более способными к выведению одних истин из других, мы умалчиваем обо всех предписаниях диалектиков, при посредстве которых они рассчитывают управлять человеческим рассудком, предписывая ему некие формы

рассуждения, которые приводят к заключению с такой необходимостью, что, положившись на них, рассудок, даже если он некоторым образом отлынивает от ясного и внимательного рассмотрения самого вывода, сможет тем не менее вывести что-либо достоверное лишь на основании формы. Мы же заметим, что истина часто ускользает из этих уз, а те, кто ими пользуется, сами оказываются запутанными в них. С другими же это случается не так часто, и мы знаем из опыта, что всякого рода остроумнейшие софизмы почти никогда не вводились в заблуждение кого-либо, пользовавшегося лишь чистым рассудком, но обычно вводили в заблуждение самих софистов. Поэтому, особенно остерегаясь здесь того, чтобы наш рассудок не был праздным в то время, как мы исследуем истину какой-либо вещи, отбросим эти формы, как препятствующие нашему намерению, и лучше отыщем все вспомогательные средства, благодаря которым наша мысль остается внимательной, как будет показано в дальнейшем. Но для того чтобы еще очевиднее обнаружилось, что упомянутое искусство рассуждения совершенно ничего непривносит в познание истины, следует заметить, что диалектики не могли бы составить при посредстве этого искусства ни одного силлогизма, приводящего к истинному заключению, если бы прежде они не располагали материалом для него, т. е. если бы они не знали уже раньше ту самую истину, которая выводится в этом силлогизме. Отсюда явствует, что они сами не узнают ничего нового при помощи такой формы, и потому общепринятая диалектика является совершенно бесполезной для стремящихся исследовать истину вещей, но только иногда может быть полезной для более легкого разъяснения другим уже известных доводов, ввиду чего ее нужно перенести из философии в риторику.

### **Правило XI**

После того как мы усмотрели несколько простых положений, полезно, если мы выводим из них нечто иное, обозреть их в последовательном и нигде не прерывающемся движении мысли, поразмышлять над их взаимными отношениями и отчетливо представить сразу столь многие из них, сколь это возможно: ведь таким образом и наше познание становится гораздо более достоверным, и чрезвычайно расширяются способности ума.

Здесь представляется случай яснее изложить то, что было сказано нами об интуиции ума ранее, в третьем и седьмом правилах, так как в одном месте мы противопоставили ее дедукции, в другом же – только эnumerации, которая, как мы определили, является заключением, выведенным из многих разрозненных вещей, простая же дедукция одной вещи из другой, как мы сказали там же, осуществляется при посредстве интуиции. Это нужно было сделать именно так, потому что для интуиции ума нам необходимы два условия,

а именно чтобы положение понималось ясно и отчетливо и затем чтобы оно понималось все сразу, а не в последовательности. Дедукция же, если мы думаем произвести ее так, как в третьем правиле, очевидно не может быть осуществлена вся сразу – она включает в себя некое движение нашего ума, выводящего одно из другого, и потому мы там по праву отличали ее от интуиции. Если же мы обращаемся к ней как к уже завершенной, тогда, как было сказано в седьмом правиле, она больше не означает никакого движения, но является пределом движения, и потому мы полагаем, что она обзревается посредством интуиции тогда, когда она проста и очевидна, но не тогда, когда она сложна и темна; в последнем случае мы дали ей название эnumerации, или индукции, так как тогда она не может быть охвачена разумом вся сразу, но ее достоверность некоторым образом зависит от памяти, в которой должны удерживаться суждения о каждой из частей, подлежащих эnumerации, с тем чтобы из них всех было выведено что-то одно.

Для разъяснения настоящего правила необходимо было провести все эти различия: ведь, после того как в девятом правиле говорилось только об интуиции ума, а в десятом – об одной лишь эnumerации, настоящее правило объясняет, каким образом эти два действия настолько способствуют ДРУГ Другу и являются настолько взаимодополняющими, что кажутся слившимися в одно действие благодаря некоему движению мысли, внимательно созерцающей каждую из вещей и одновременно переходящей к другим.

Мы отмечаем двоякую пользу этого, а именно: это позволяет достовернее познать заключение, о котором мы раздумываем, и делает ум более способным к тому, чтобы находить другие заключения. Ведь когда память, от которой, как было сказано, зависит достоверность заключений, охватывающих больше, чем мы можем постичь в Одном акте интуиции, оказывается неустойчивой и слабой, она должна быть восстановлена и укреплена посредством этого непрерывного и повторяющегося движения мысли: так, если посредством многих действий я узнал сначала, каково отношение между первой и второй величинами, затем – между второй и третьей, потом – между третьей и четвертой и, наконец, между четвертой и пятой, то я не вижу при этом, каково отношение между первой и пятой величинами, и не могу вывести его из уже известных отношений, если не вспоминаю их все; вот почему мне необходимо снова и снова обзрывать их мыслью, пока я не буду переходить от первого к последнему столь быстро, что, не оставляя памяти почти никаких частей, я, буду, по видимому, созерцать все сразу.

Притом нет никого, кто не увидел бы, что этим способом преодолевается медлительность ума, а также расширяются его способности. Но кроме того, следует заметить, что наибольшая польза



настоящего правила заключается в том, что, размышляя над взаимной зависимостью простых положений, мы приобретаем навык мгновенно различать, что является более или менее относительным и через какие ступени оно сводимо к абсолютному. Например, если я обозреваю несколько непрерывно пропорциональных величин, я буду размышлять над всем названным ниже, а именно посредством одинакового акта понимания, не более и не менее легкого, я узнаю отношение между первой и второй, второй и третьей, третьей и четвертой величинами и т. д.; но я не могу так же легко понять, какова зависимость второй величины от первой и третьей одновременно, и мне гораздо труднее понять зависимость второй от первой и четвертой и т. д. На основании этого я затем узнаю, в чем причина того, что, если даны только первая и вторая величины, я легко смогу найти третью и четвертую и т. д., а именно в том, что это осуществляется посредством отдельных и обособленных представлений. Если же даны только первая и третья величины, я не так легко узнаю среднюю величину, потому что это не может произойти иначе как посредством представления, которое одно временно включает два предшествующих представления. Если даны лишь первая и четвертая величины, мне будет еще труднее усмотреть две средние величины, потому что здесь сочетаются сразу три представления, так что вследствие этого показалось бы еще труднее найти на основании первой и пятой величин три средние величины. Но есть другая причина, в силу которой случается иначе, а именно та, что, хотя здесь соединены сразу четыре представления, они темне менее могут быть разделены, поскольку четыре делится на другое число, так что я был бы в состоянии отыскать только третью величину на основании первой и пятой, а затем вторую — на основании первой и третьей и т. д. Тот, кто привык размышлять над этими и подобными вещами, всякий раз, когда он исследует новый вопрос, тотчас же узнает, что в этом вопросе порождает затруднение и каков простейший из всех способов «его разрешения»; это служит величайшим подспорьем в познании истины.

## **Правило XII**

Наконец, следует воспользоваться всеми вспомогательными средствами разума, воображения, чувства и памяти как для отчетливого усмотрения простых положений и для надлежащего сравнения искомых вещей с известными с целью познания первых, так и для отыскания тех вещей, которые должны сравниваться между собой таким образом, чтобы не осталась без внимания никакая сторона человеческого усердия.

Это правило заключает все, что было сказано выше, и показывает в общем то, что нужно будет разъяснить в частности, следующим образом.

Для познания вещей нужно учитывать лишь два условия, а именно нас, познающих, и сами подлежащие познанию вещи. В нас имеется только четыре способности, которыми мы для этого можем воспользоваться, а именно разум, воображение, чувства и память. Конечно, один лишь разум способен к постижению истины, однако он должен прибегать к помощи воображения, чувства и памяти, с тем чтобы мы случайно не оставили без внимания нечто находящееся в нашем распоряжении. Что же касается вещей, достаточно исследовать три пункта, а именно: сначала то, что очевидно само по себе, затем как познается нечто одно на основании другого и, наконец, что из чего выводится. И эта энумерация кажется мне полной и не упускающей совершенно ничего из того, на что может простирается человеческое усердие. Поэтому, обращаясь к первому пункту, я хотел бы изложить в этом разделе, что такое человеческий ум, что такое тело, как оно оформляется умом, каковы во всем составном существе способности, служащие познанию вещей, и как действует каждая из них, если бы данный раздел не казался мне слишком тесным для того, чтобы вместить все то, что должно быть предпослано, прежде чем в этих вещах истина сможет стать очевидной для всех. Ведь я всегда стремлюсь писать так, чтобы не утверждать ничего из того, что обычно побуждает к спору, кроме как предпосылая те самые доводы, которые привели меня к данному заключению и которыми, как я полагаю, можно убедить и других.

Но так как сейчас это невозможно, мне достаточно объяснить настолько кратко, насколько я смогу, какой способ постижения всего, что служит в нас познанию вещей, в наибольшей мере соответствует моему намерению. Не верьте, если вам угодно, что дело обстоит именно так, но что помешает вам следовать тем же самым предположениям, если выяснится, что они ничего не отнимают от истины вещей, но только делают все гораздо более ясным? Именно так в геометрии вы выдвигаете некоторые предположения о количестве, которыми никоим образом не ослабляется сила доказательств, хотя зачастую в физике вы думаете о его природе иначе. Итак, во-первых, следует понять, что все внешние чувства, поскольку они являются частями тела, хотя мы и направляем их на объекты посредством деятельности, а именно посредством пространственного движения, все же, строго говоря, ощущают лишь посредством претерпевания, тем же самым способом, каким воск воспринимает фигуру от печати. И не надо думать, что это сказано ради аналогии, но следует понять, что внешняя фигура ощущающего тела реально изменяется объектом совершенно таким же способом, как фигура, которую образует поверхность воска, изменяется печатью. Это следует допустить не только тогда, когда мы осызаем какое-либо тело как обладающее фигурой, или твердое, или шероховатое и т. д., но и тогда, когда

посредством осязания мы воспринимаем тепло или холод и т. п. Точно так же и в других чувствах, а именно: передняя непрозрачная часть глаза воспринимает таким образом фигуру, напечатленную под воздействием света, составленного из различных цветов, и наружная оболочка ушей, ноздрей и языка, непроницаемая для объекта, таким образом заимствует и новую фигуру у звука, запаха и вкуса. Весьма полезно представить себе все это таким образом, так как ничто не воспринимается чувствами легче, чем фигура, ведь она осязается и созерцается. А то, что из этого предположения не следует ничего ложного скорее, чем из какого угодно другого, доказываемся на основании того, что представление о фигуре является настолько общим и простым, что им охватывается любая чувственно воспринимаемая вещь. Например, ты можешь предположить, что цвет является всем, чем угодно, однако ты не будешь отрицать, что он является протяженным и, следовательно, обладающим фигурой. Что же окажется неприемлемым, если, остерегаясь, как бы нам не допустить бесполезно какое-либо новое сущее и опрометчиво не измыслить его, мы при этом не будем отрицать все, что думали о цвете другие, а лишь отвлечемся от всего иного, кроме того, что обладает природой фигуры, и воспримем различие, которое существует между белым, голубым, красным и т. д., как различие, которое существует между этими или подобными им фигурами?

И то же самое может быть сказано обо всем, так как верно, что бесконечного множества фигур достаточно для описания всех различий между чувственно воспринимаемыми вещами. Во-вторых, следует понять, что в то время, как внешнее чувство возбуждается объектом, фигура, какую оно воспринимает, передается некоей другой части тела, которая называется общим чувством 9, в то же самое мгновение и без реального перехода какого-либо сущего из одного места в другое: совершенно таким же способом, каким теперь, когда я пишу, я разумею, что в то же самое мгновение, когда на бумаге вычерчивается каждая из букв, выдвигении находится не только нижняя часть пера – в ней не может быть никакого, даже малейшего, движения, так чтобы одновременно оно не сообщалось и всему перу; и все эти различия движений обозначены в воздухе и верхней частью пера, хотя я не представляю себе ничего реального, переносимого с одного конца на другой. Кто же подумает, что между частями человеческого тела существует более слабая связь, чем между частями пера, и что проще можно придумать для описания этого?

В-третьих, следует понять, что общее чувство выполняет также роль печати, запечатлевая в фантазии, или воображении, как в воске, эти фигуры или идеи, приходящие от внешних чувств чистыми и бестелесными; эта фантазия является настоящей частью тела, причем такой величины, что разные ее части могут облекаться

во множество фигур, отличных друг от друга, и обычно удерживать их довольно долго и тогда на лицо именно то, что называется памятью.

В-четвертых, следует понять, что двигательная сила или сами нервы берут свое начало в мозгу, где находится фантазия, которой они различным образом приводятся в действие, подобно тому как общее чувство приводится в действие внешним чувством или как перо в целом движимо своей нижней частью. Этот пример также показывает, как фантазия может быть причиной многих движений в нервах; отчетливых образов этих движений она тем не менее не содержит в себе, но она обладает некоторыми другими образами, из которых могут происходить эти движения, ведь и перо в целом движется не так, как его нижняя часть, болевшего, в своей большей части оно очевидно движется совершенно иначе и в обратном направлении. На основании этого нетрудно уразуметь, каким образом могут производиться все движения другими живыми существами, хотя в них и не допускается совершенно никакого познания вещей, но допускается лишь чисто телесная фантазия, и, кроме того, каким образом производятся в нас самих все те действия, которые мы совершаем без какого-либо содействия рассудка.

Наконец, в-пятых, следует понять, что та сила, посредством которой мы, собственно, и познаем вещи, является чисто духовной и отличается от тела в целом не менее, чем кровь от кости или рука от глаза; она является единственной в своем роде и либо вместе с фантазией воспринимает фигуры от общего чувства, либо прилагается к тем, какие сохраняются в памяти, либо создает новые фигуры, которые занимают воображение настолько, что часто оно бывает не в состоянии сразу воспринять идеи от общего чувства или превратить их в двигательную силу соответственно чисто телесной предрасположенности. Во всех названных случаях эта познающая сила иногда является пассивной, иногда деятельной и уподобляется то печати, то воску, что, однако, следует принимать здесь лишь за аналогию, ведь в телесных вещах не обнаруживается чего-либо совершенно подобного этой силе. И она является одной и той же силой, которая, когда она вместе с воображением направлена на общее чувство, обозначается словами «видеть», «осознать» и т. д.; когда она направлена на одно лишь воображение, как облекаемое в различные фигуры, она обозначается словом «вспоминать»; когда она направлена на воображение, как измышляющее новые фигуры, — словами «воображать» или «представлять»; когда, наконец, она действует одна — словом «понимать»; как совершается последнее действие, я изложу подробнее в своем месте. И потому же сообразно этим различным функциям эта самая сила называется либо чистым разумом, либо воображением, либо памятью, либо чувством, но, строго

говоря, она именуется умом, когда она то создает в фантазии новые идеи, то имеет дело с уже созданными; мы рассматриваем ее как способную к этим различным действиям, и различие между упомянутыми названиями нужно будет иметь в виду в дальнейшем. Поняв же все это таким образом, внимательный читатель легко заключит, на какую помощь от каждой способности следует рассчитывать и как далеко может простираться человеческое усердие, чтобы возместить недостатки ума. Ведь если разум может приводиться в действие воображением или, наоборот, воздействовать на последнее; если воображение также может воздействовать на чувства посредством двигательной силы, направляя их на объекты, или, наоборот, чувства могут воздействовать на воображение, в котором они и запечатлевают образы тел, а память, по крайней мере та, которая телесна и подобна воспоминанию животных, ничем не отличается от воображения, то из этого, несомненно, следует, что, когда разум имеет дело с теми вещами, в которых нет ничего телесного или подобного телесному, он не может опираться на эти способности. Напротив, чтобы они не мешали ему, необходимо отстранить чувства и освободить воображение от всякого отчетливого впечатления, насколько это возможно. Однако если разум предпринимает исследование какой-либо вещи, могущей быть отнесенной к телу, ее как можно более отчетливая идея должна создаваться в воображении; для того чтобы удобнее было осуществить это, необходимо предъявить внешним чувствам саму вещь, которую данная идея будет представлять. Но много вещей не могут содействовать разуму в отчетливом усмотрении каждой из них. Для того же, чтобы вывести из многого, собранного вместе, что-либо одно, а это часто приходится делать, нужно отсесть от идей о вещах все, что не требует наличного внимания, с тем чтобы остальное легче было удержать в памяти; и таким образом, тогда нужно будет предъявлять внешним чувствам не сами вещи, а скорее их некие упрощенные изображения, которые, если только их достаточно для предотвращения ошибок памяти, оказываются тем более удобными, чем они проще. И всякий, кто будет соблюдать все это, не упустит, как мне кажется, совершенно ничего из того, что относится к этой части вопроса.

Для того чтобы перейти еще и ко второй его части и чтобы строго отличить понятия простых вещей от понятий тех вещей, которые из них составляются, и усмотреть в вещах обоих видов, где может быть ложь, с тем чтобы остерегаться ее, и какие вещи могут быть достоверно познаны, с тем чтобы заниматься только ими, в этом разделе, как и в предшествующих, следует допустить некоторые положения, которые, возможно, не у всех получают признание. Однако даже если иные считают, что они являются не более истинными, чем те воображаемые орбиты, посредством которых астрономы описывают

свои явления, это не важно, лишь бы с их помощью различали, какое познание о какой угодно вещи может оказаться истинным или ложным.

Итак, мы говорим, во-первых, что единичные вещи по отношению к нашему познанию следует рассматривать иначе, нежели высказываясь о них в зависимости от того, как они существуют в действительности. Ведь, если, например, мы рассмотрим какое-либо протяженное и обладающее фигурой тело, мы признаем при этом, что оно в порядке вещей является чем-то единым и простым, ибо в этом смысле оно не могло бы быть названо составленным из телесной природы, протяжения и фигуры, потому что эти части никогда не существовали отдельно друг от друга. Но по отношению к нашему разуму мы называем данное тело чем-то составленным из этих трех природ, так как мы уразумели каждую из них в отдельности, прежде чем смогли судить, что три эти природы одновременно обнаруживаются в одном и том же предмете. Вот почему, говоря здесь о вещах лишь постольку, поскольку они воспринимаются разумом, мы называем простыми только те, познание которых является столь ясным и отчетливым, что они не могут быть разделены умом на большее число познаваемых более отчетливо частей; таковы фигура, протяжение, движение и т. д.; все же остальные вещи мы представляем себе некоторым образом составленными из этих простых. Это следует понимать в столь общем смысле, чтобы не были исключены даже те вещи, которые мы иногда отвлекаем от самих простых вещей; это бывает, когда мы говорим, что фигура есть предел протяженной вещи, понимая под пределом нечто более общее, чем под фигурой, так как, разумеется, можно говорить также о пределе длительности, пределе движения и т. д. Ведь тогда, хотя обозначение предела отвлечено от фигуры, вследствие этого оно не должно, однако, казаться более простым, чем фигура; но скорее, поскольку понятие предела прилагают и к другим вещам, таким, как предел длительности или движения и т. д., которые отличаются, как вещи совершенно иного рода, от фигуры, оно должно было быть отвлеченным также и от этих вещей, и потому оно является чем-то составленным из многих совершенно различных природ, к которым оно приложимо только неоднозначно.

Во-вторых, мы говорим, что те вещи, которые по отношению к нашему разуму называются простыми, являются или чисто интеллектуальными, или чисто материальными, или общими. Чисто интеллектуальными являются те вещи, которые познаются разумом при посредстве некоего врожденного света и без помощи какого-либо телесного образа. Ибо несомненно, что существуют некоторые вещи такого рода и невозможно измыслить какую-либо телесную идею, которая дала бы нам представление о том, что такое

познание, сомнение, незнание, а также что такое действие воли, которое позволительно назвать волеием, и тому подобное; тем не менее мы действительно познаем все это, и столь легко, что для этого нам достаточно лишь быть наделенными рассудком. Чисто материальными являются те вещи, которые познаются существующими только в телах: такие, как фигура, протяжение, движение и т. д. Наконец, общими следует называть те, которые без различия приписываются то телесным вещам, то духовным, как, например, существование, единство, длительность и тому подобное. Сюда следует отнести также те общие понятия, которые служат как бы некими узлами для соединения других простых природ и на очевидности которых основывается все, что мы выводим в рассуждении. Именно таковы положения: «Две величины, равные какой-либо третьей, равны между собой»; «Две вещи, которые не могут быть отнесены к одной и той же, третьей, одинаковым образом, имеют какое-то различие и между собой» и т. д. И именно эти общие понятия могут быть познаны или чистым разумом, или разумом, созерцающим образы материальных вещей.

Впрочем, к числу этих простых природ позволительно отнести также лишенность и отрицание их, поскольку они понимаются нами, так как познание, посредством которого я усматриваю, что такое ничто, или мгновение, или покой, не менее истинно, чем то, посредством которого я разумею, что такое существование, или длительность, или движение. И данный способ понимания будет содействовать тому, чтобы мы впоследствии получили возможность сказать, что все остальные вещи, которые мы познаем, составлены из этих простых природ: так, если я вынесу суждение о том, что какая-либо фигура не находится в движении, я скажу, что моя мысль является некоторым образом составленной из фигуры и покоя, и так же о прочем.

В-третьих, мы говорим, что все эти простые природы известны сами по себе и никогда не заключают в себе никакой лжи. Это легко будет показано, если мы отличим ту способность разума, посредством которой он созерцает и познает вещь, от той, посредством которой он выносит суждение, утверждая или отрицая; ведь может случиться, что мы сочтем неизвестными нам те вещи, которые мы в действительности познаем (а именно если мы предположим, что в них кроме того, что мы созерцаем, или того, что мы достигаем в мышлении, есть нечто иное, скрытое от нас), и что эта наша мысль окажется ложной. По этой причине очевидно, что мы ошибемся, если решим, что нами никогда не будет полностью познана какая-либо из этих простых природ: ведь если мы достигаем умом хотя бы чего-то наименьшего в ней, что, конечно, необходимо, поскольку мы предполагаем вынести некоторое суждение о ней, из одного этого

следует заключить, что мы познаем ее полностью; ибо иначе она не могла бы быть названа простой, а была бы составлена из того, что мы постигаем в ней, и того, что мы считаем нам неизвестным.

В-четвертых, мы говорим, что соединение этих простых вещей между собой является или необходимым, или случайным. Оно необходимо, когда одна вещь настолько подразумевается неким неявным способом в представлении о другой, что мы не сможем отчетливо представить себе ни ту, ни другую, если будем считать, что они отделены друг от друга: таким образом фигура связана с протяжением, движение – с длительностью, или временем, и т. д., потому что невозможно представить себе ни фигуру, лишенную всякого протяжения, ни движение, лишенное всякой длительности. Точно так же, если я говорю: «4 и 3 составляют 7», это составление является необходимым; ибо мы не представляем себе отчетливо число семь, если неким неявным способом не включаем в него чисел три и четыре. Таким же образом и все, что доказывается относительно фигур или чисел, необходимо соединено с тем, о чем это утверждается. И названная необходимость обнаруживается не только в чувственно воспринимаемых вещах, но также, например, если Сократ говорит, что он сомневается во всем, отсюда с необходимостью следует: значит, он понимает по крайней мере то, что он сомневается, и, значит, он познает, что нечто может быть истинным или ложным, и т. д.: ведь эти следствия необходимо связаны с природой сомнения<sup>11</sup>. Случайным же является сочетание этих вещей, при котором они не соединяются никакой неразрывной связью, как, например, когда мы говорим: тело одушевлено, человек одет и т. д. Существует также много вещей, зачастую с необходимостью связанных между собой, которые причисляются к случайным большинством людей, не замечающих связи между ними; таково положение: «Я существую, следовательно, Бог существует», а также «Я понимаю, следовательно, обладаю умом, отличным от тела» и т. д. Наконец, следует отметить, что случайны и высказывания, обратные очень многим высказываниям, являющимися необходимыми: так, хотя из того, что я существую, я достоверно вывожу, что Бог существует, однако на основании того, что Бог существует, невозможно утверждать, что я также существую.

В-пятых, мы говорим, что мы никогда не сможем уразуметь ничего, кроме этих простых природ и некоторого их смешения, или соединения, между собой; причем зачастую легче сразу заметить многие природы, связанные между собой, чем отделить одну из них от других, ведь я, например, могу познавать треугольник, хотя бы я никогда и не думал о том, что в познании его содержится также познание угла, линии, числа три, фигуры, протяжения и т. д. Это, однако, не мешает нам говорить, что природа треугольника составлена из всех этих природ и что они являются более известными, чем



треугольник, поскольку они есть то самое, что в нем разумеется; кроме того, в этом же треугольнике скрыто, возможно, и многое другое, чего мы не замечаем, как, например, величина углов, которые равны двум прямым, и бесчисленные отношения, какие существуют между сторонами и углами, и вместимость площади и т. д.

В-шестых, мы говорим, что те природы, которые мы называем составными, познаются нами или потому, что мы узнаем на опыте, каковы они есть, или потому, что мы составляем их сами. Мы испытываем все, что воспринимаем чувством, все, что слышим от других, и вообще все, что приходит к нашему разуму или извне, или вследствие созерцания, обращенного им на самого себя. Здесь следует заметить, что разум никогда не может быть введен в заблуждение никаким опытом, если он усматривает исключительно лишь ту вещь, которая является его объектом, поскольку он располагает ею или в самом себе, или в образе, и если вдобавок он не признает ни того, что воображение верно воспроизводит объекты чувств, ни того, что чувства воспринимают действительные фигуры вещей, ни того, наконец, что внешние вещи всегда таковы, какими они кажутся. Мы подвержены заблуждению во всех следующих случаях: если кто-либо рассказал нам небылицу и мы верим, что речь шла о происшедшем событии; если страдающий желтушной болезнью считает, что все вокруг желтое, так как его глаз окрашен в желтый цвет; если, наконец, когда расстроено воображение, как это случается с меланхоликами, мы полагаем, что его беспорядочные призраки представляют действительные вещи. Однако это не введет в заблуждение разум мудреца, так как все, что он воспримет от воображения, он, конечно, будет считать действительно запечатленным в последнем, однако он никогда не признает, что одна и та же вещь переходит в целости и без какого-либо изменения от внешних вещей к чувствам и от чувств к фантазии, если прежде он не узнал об этом каким-то другим способом. Но мы сами составляем вещи, которые разумеем, всякий раз, когда мы верим, что в них содержится нечто непосредственно не воспринимаемое нашим умом ни в каком опыте: так, когда больной желтухой убеждается в том, что видимые им вещи желтые, эта его мысль будет составлена из того, что представляет ему его фантазия, и того, что он добавляет от себя, а именно: цвет кажется ему желтым не вследствие изъяна глаза, а потому что видимые им вещи действительно желтые. Отсюда следует, что мы можем обманываться только тогда, когда вещи, в которые мы верим, некоторым образом составляются нами самими.

В-седьмых, мы говорим, что это составление может быть осуществлено тремя способами, а именно: посредством внушения, посредством предположения или посредством дедукции. По внушению составляют свои суждения о вещах те, кто располагает свой ум

к вере во что-либо, склоняясь к ней не на каком-то разумном основании, а только будучи побуждаем либо некоей вышней силой, либо собственной свободой, либо склонностью фантазии: первая никогда не вводит в заблуждение, вторая – редко, третья – почти всегда; но первая не имеет отношения к данному разделу, так как она не подпадает под правила искусства. Посредством предположения мы составляем суждения, как, например, когда на основании того, что вода, более удаленная от центра мира, чем земля, составляет и более тонкую субстанцию, а также того, что воздух, находящийся выше воды, является и более разреженным, чем она, мы допускаем, что выше воздуха находится нечто эфирное, наичистейшее и гораздо более тонкое, чем сам воздух, и т. д.

Но все, что мы составляем таким способом, хотя и не вводит нас в заблуждение (если мы считаем это только вероятным и никогда не утверждаем, что оно истинно), но и не делает нас более сведущими.

Итак, остается одна лишь дедукция, посредством которой мы сможем составлять вещи так, что будем уверены в их истине; однако и в ней может быть много недостатков: например, если из того, что в данном пространстве, наполненном воздухом, мы ничего не воспринимаем ни посредством зрения, ни посредством осязания, ни посредством какого-либо другого чувства, мы заключаем, что это пространство является пустым, неправильно соединяя природу пустоты с природой этого пространства; и так происходит всякий раз, когда мы считаем, что из отдельной или случайной вещи может быть выведено нечто общее и необходимое. Но в нашей власти избежать этой ошибки, а именно если мы никогда не будем соединять никакие предметы, не усмотрев, что соединение одного с другим является совершенно необходимым, как, например, если мы выводим, что никакая вещь, не будучи протяженной, не может обладать фигурой, из того, что фигура необходимо связана с протяжением, и т. д.

Из всего этого следует, во-первых, что мы четко и, как я думаю, посредством достаточной энумерации разъяснили то, что сначала смогли показать, лишь беспорядочно и грубо [используя оружие, врученное нам] Минервой, а именно: людям не открыто никаких других путей к достоверному познанию истины, кроме очевидной интуиции и необходимой дедукции, а также разъяснили и то, что представляют собой те простые природы, о которых говорилось в восьмом правиле. И ясно, что интуиция ума распространяется как на познание всех этих природ, а также необходимых связей между ними, так, наконец, и на все остальное, что разум прямо испытывает как находящееся или в нем самом, или в фантазии. О дедукции же больше будет сказано в дальнейшем.

Во-вторых, отсюда следует, что не нужно вкладывать никакого труда в познание этих простых природ, так как они достаточно

известны сами по себе, но нужно только отделять их друг от друга и созерцать каждую в отдельности, устремляя на нее взор ума. Ведь нет настолько тупоумного человека, который не заметил бы, что, когда он сидит, он некоторым образом отличается от самого себя, стоящего на ногах; однако не все так же четко отделяют природу положения от остального, что содержится в этой мысли, и не могут утверждать, что в данном случае не меняется ничего, кроме положения. Мы не зря предупреждаем здесь об этом, так как зачастую ученые бывают настолько остроумными, что найдут способ стать слепыми даже в том, что является самоочевидным и что всегда знают даже крестьяне; это случается с ними всякий раз, когда они пытаются объяснить эти известные сами по себе вещи при посредстве чего-либо более очевидного: ведь они или разъясняют другое, или не разъясняют совершенно ничего. Действительно, кто не замечает всего того, каким бы оно ни было, по отношению к чему происходит изменение, когда мы меняем место, но кто представит себе то же самое, когда ему будет сказано: место есть поверхность окружающего тела? В то время как эта поверхность может изменяться, я остаюсь неподвижным и не меняющим места; или, наоборот, она может двигаться со мной так, что, хотя меня будет окружать та же самая поверхность, тем не менее я более не буду находиться в одном и том же месте. Но не кажется ли, что ученые произносят магические слова, которые имеют таинственный смысл и превосходят способности человеческого ума, когда они говорят, что движение – вещь, известнейшая каждому, – есть акт сущего в потенции, поскольку оно находится в потенции? Ведь кто поймет эти слова? Кто не знает, что такое движение? И кто не признает, что они искали узлы в тростнике? Итак, следует сказать, что никогда не нужно пользоваться для объяснения вещей никакими определениями такого рода, чтобы мы не постигали составные вещи вместо простых; но каждому нужно внимательно созерцать лишь вещи, отделенные от всех других, сообразно свету своего ума.

В-третьих, из сказанного следует, что все человеческое знание заключается только в том, чтобы мы отчетливо усматривали, каким же образом эти простые природы сходятся воедино для составления других вещей. Это весьма полезно отметить, так как всякий раз, когда предполагают исследовать какое-либо затруднение, почти все останавливаются на пороге, пребывая в сомнении относительно того, какими мыслями они должны занять ум, и решив, что необходимо отыскать какой-нибудь новый род сущего, ранее им неизвестный; например, если их спрашивают, какова природа магнита, они, предчувствуя, что это вещь непростая и трудная, тотчас же отвлекают ум от всего того, что очевидно, обращают его ко всему наитруднейшему и, скитаясь, ждут, не найдут ли они случайно, блуждая

в пустом пространстве многочисленных причин, чего-либо нового. Но тот, кто думает, что в магните не может быть познано ничего, что не состояло бы из некоторых простых природ, известных сами по себе, и не сомневается в том, что надлежит сделать, сначала тщательного собирает все те опыты с этим камнем, какими он может располагать, затем пытается вывести из них, каково сочетание простых природ, необходимое для того, чтобы произвести все те действия, которые были опытным путем обнаружены им в магните; однажды раскрыв это, он может смело утверждать, что постиг подлинную природу магнита, насколько она могла быть раскрыта человеком на основании данных опытов.

Наконец, в-четвертых, из сказанного следует, что никакие познания вещей не нужно считать более темными, чем другие, поскольку все они одной и той же природы и заключаются лишь в составлении вещей, известных сами по себе. Почти никто этого не замечает, но, отдавая предпочтение противоположному мнению, более самонадеянные даже позволяют себе объявлять свои предположения как бы подлинными доказательствами, и в вещах, которых они совершенно не знают, они предсказывают, что словно сквозь облако узрят истины, зачастую темные; их они не боятся выставлять напоказ, облекая свои представления в те или иные слова, с помощью которых они обыкновенно много рассуждают и последовательно говорят, но которых на самом деле не понимают ни они сами, ни их слушатели. Более же скромные часто воздерживаются от исследования многих вещей, хотя и легких и весьма необходимых для жизни, только потому, что считают себя неспособными их исследовать; и так как они полагают, что эти вещи могут быть постигнуты другими, наделенными большим умом, они присоединяются к мнениям тех, чьему авторитету они больше доверяют. В-восьмых, мы говорим, что можно только вывести либо вещи из слов, либо причину из действия, либо действие из причины, либо подобное из подобного, либо части или само целое из частей...

Впрочем, для того чтобы кто-либо случайно не упустил из виду ряд наших предписаний, мы разделяем все, что может быть познано, на простые положения и вопросы. Для простых положений мы не выдвигаем иных предписаний, кроме тех, которые готовят познавательную способность к более отчетливому созерцанию и более проницательному исследованию каких угодно объектов, так как эти положения должны возникать сами собой и не могут быть искомыми; это мы очертили в первых двенадцати правилах, в которых, как мы полагаем, мы представили все то, что, по нашему мнению, может каким-либо образом сделать более легким использование рассудка. Из вопросов же одни совершенно понятны, если даже неизвестно их решение, — мы будем говорить только о них

в двенадцати правилах, непосредственно следующих за настоящим; наконец, другие не разумеются в совершенстве – их мы откладываем до последних двенадцати правил. Такое разделение мы придумали не без умысла: как для того, чтобы не быть принужденными говорить о вещах, которые предполагают познание последующего, так же и для того, чтобы с самого начала усвоить те вещи, которыми, как мы полагаем, и следует прежде всего заниматься с целью усовершенствования умов. Надо заметить, что к числу совершенно понятных вопросов мы относим только те, в которых четко различаем три вещи, а именно: по каким признакам может быть распознано то, что является искомым, когда оно встретится; что именно представляет собой то, из чего мы должны его вывести; и как должно быть доказано, что они зависят друг от друга до такой степени, что одно ни в коем случае не может измениться, если другое остается неизменным. Поскольку мы будем располагать всеми посылками, останется объяснить не что иное, как то, каким образом находят заключение хотя и не посредством выведения из одной простой вещи чего-то одного (ведь, как уже было сказано, это может быть произведено и без предписаний), но посредством выделения чего-то одного зависимого от многих соединенных вместе вещей, – выделения настолько искусного, что для него нигде не потребуются большей способности ума, чем требуется для того, чтобы сделать простейший вывод. Вопросы подобного рода, так как они в большинстве своем являются отвлеченными и встречаются почти исключительно в арифметике или геометрии, неискушенным покажутся малополезными, однако я напоминаю, что в изучении этого искусства должны долгие усердствовать и упражняться те, кто желает в совершенстве овладеть следующей частью данного метода, в которой мы рассуждаем обо всех других вопросах.

### **Правило XIII**

Если мы вполне понимаем вопрос, его надо освободить от любого излишнего представления, свести к простейшему вопросу и посредством эnumerации разделить на возможно меньшие части.

Мы подражаем диалектикам лишь в том, что, как они для обучения формам силлогизмов предполагают термины, или содержание последних, известными, так и мы здесь заранее требуем, чтобы вопрос был вполне понят. Однако мы не различаем, как они, два крайних и средний термины, а рассматриваем весь этот предмет таким образом: во-первых, во всяком вопросе с необходимостью должно быть нечто неизвестное, ибо иначе не стоило бы и задаваться им; во-вторых, само это неизвестное должно быть каким-либо способом обозначено, ибо иначе мы не были бы побуждаемы отыскивать именно его скорее, чем что-либо другое; в-третьих, оно может быть обозначено так только через посредство чего-то другого, являющегося известным. Все это есть и в несовершенных вопросах: так, если

нас спрашивают, какова природа магнита, то, что, по нашему разумению, обозначается при помощи этих двух слов — «магнит» и «природа», является известным, что и побуждает нас отыскивать именно это скорее, чем другое, и т. д. Но, вдобавок, для того чтобы вопрос был совершенным, мы хотим, чтобы он был во всех отношениях определен настолько, что не отыскивалось бы ничего более, кроме того, что может быть выведено из данного: например, если кто-либо спросит у меня, какой вывод о природе магнита должен быть сделан исключительно на основании тех опытов, проведение которых приписывает себе Гильберт, будь они верными или неверными; а также, если меня спросят, что я думаю о природе звука исключительно лишь на основании того, что три струны А, В, С издают одинаковый звук и из них струна В по предположению вдвое толще, чем А, но не длиннее ее и натянута грузом в два раза более тяжелым, а струна С хотя и не толще, чем А, но только вдвое длиннее и вместе с тем натянута грузом в четыре раза более тяжелым, и т. д. Из этого легко понять, каким образом все несовершенные вопросы могут быть сведены к совершенным, что подробнее будет изложено в своем месте; а также видно, каким образом может быть соблюдено данное правило, чтобы освободить хорошо понятое затруднение от всякого излишнего представления и довести его до того, чтобы мы больше не помышляли заниматься тем или иным предметом, а в общем сравнивали бы друг с другом некоторые величины. Ибо после того, например, как мы решили рассмотреть лишь те или иные опыты с магнитом, для нашего мышления не будет представлять никакого затруднения отвлечься от всех других опытов.

Кроме того, стоит добавить, что затруднение надо сводить к простейшему, а именно согласно пятому и шестому правилам, и разделять согласно седьмому правилу: например, если я исследую магнит на основании многих опытов, я буду обзирать их по отдельности один за другим; таким же образом, если я исследую звук, то, как было сказано, я буду по отдельности сравнивать друг с другом струны А и В, потом А и С и т. д., чтобы впоследствии охватить их все вместе достаточной эnumerацией. И здесь на ум приходят лишь три этих предписания, которые должны соблюдаться чистым разумом по отношению к терминам какого-либо положения, прежде чем мы дойдем до его окончательного разъяснения, если потребуется применить следующие одиннадцать правил; каким образом это надлежит сделать, станет яснее из третьей части данного трактата. Под вопросами же мы разумеем все то, в чем отыскивается истинное или ложное; их различные роды следует перечислить для того, чтобы определить, что мы в состоянии предпринять по отношению к каждому из вопросов. Мы уже сказали, что только в интуиции вещей, либо простых, либо составных, не может быть лжи; и в этом смысле они еще

не называются вопросами, но они получают такое название, как только мы решаем вынести о них какое-то определенное суждение. Ведь мы относим к числу вопросов не только те, которые исходят от других людей, но стоял вопрос также о самом незнании, или, вернее, сомнении Сократа, когда, впервые обратившись к нему, Сократ начал исследовать, не было ли истинным то, что он во всем сомневается, и убедился, что это так. Отыскиваем же мы либо вещи на основании слов, либо причины на основании действий, либо действия на основании причин, либо целое или другие части на основании частей, либо, наконец, сразу многое из этого.

Мы говорим, что вещи отыскиваются на основании слов, всякий раз когда затруднение заключается в неясности речи; сюда относятся не только все загадки, каковой была загадка Сфинкса о живом существе, которое сначала является четвероногим, затем двуногим и потом наконец становится трехногим, а также загадка рыбаков, которые, стоя на берегу с удилицами и крючками для рыбной ловли, говорили, что у них больше нет того, что они поймали, но, наоборот, у них есть то, чего они еще не смогли поймать, и т. д. — также и большая часть того, о чем спорят ученые, почти всегда относится к вопросу о названии. И не следует столь плохо думать о великих умах, полагая, что они плохо представляют себе сами вещи, всякий раз когда они объясняют их при помощи не вполне подходящих слов: например, когда они называют местом поверхность окружающего тела, они не представляют себе ничего действительно ложного, а лишь неверно употребляют слово «место», обозначающее соответственно общепринятому употреблению ту простую и известную саму по себе природу, в силу которой говорится, что нечто находится здесь или там, и которая целиком заключается в некотором отношении вещи, о коей говорится, что она находится в определенном месте, к частям внешнего пространства, — природу, которую иные, видя, что название «место» укрепилося за окружающей поверхностью, неудачно назвали внутренним «где»<sup>15</sup>; то же происходит и в других случаях. И эти вопросы о названии встречаются так часто, что если бы среди философов навсегда установилось согласие относительно значения слов, то почти все их споры были бы прекращены.

Причины отыскиваются на основании действий, всякий раз когда мы исследуем относительно какой-либо вещи, существует ли она, или какова она... Впрочем, поскольку, в то время как нам предлагается разрешить какой-либо вопрос, мы зачастую не узнаем тотчас же, к какому роду он относится, и то ли надо отыскивать вещи на основании слов, то ли причины на основании действий и т. д., мне ввиду этого кажется излишним много говорить об этих предметах в отдельности. В самом деле, будет быстрее и удобнее, если мы сразу проследим по порядку все, что надлежит сделать

для разрешения любого затруднения; и потому в каждом данном вопросе прежде всего надо постараться отчетливо уразуметь, что в нем отыскивается.

Ведь иные часто так торопятся в исследовании положений, что направляют на их разъяснение блуждающий ум, прежде чем узнают, по каким признакам они смогут различить искомую вещь, если та случайно встретится; они не менее глупы, чем тот мальчик, который, будучи куда-то послан хозяином, так стремился услужить, что бросился бежать, еще не получив приказаний и не зная, куда же было велено пойти.

Но безусловно, хотя во всяком вопросе и должно быть нечто неизвестное, ибо иначе не стоило бы задаваться им, все же необходимо, чтобы оно было так обозначено посредством определенных условий, что мы всецело были бы вынуждены исследовать что-то одно скорее, чем другое. И таковыми являются условия, о которых мы говорим, что их изучением следует заняться с самого начала: это произойдет, если мы направим взор ума так, чтобы отчетливо усмотреть каждое из них, тщательно исследуя, насколько то неизвестное, которое мы отыскиваем, определяется каждым из них; ведь при этом человеческие умы обыкновенно впадают в заблуждение двояким образом, а именно или допуская нечто большее, чем то, что дано для определения вопроса, или, наоборот, нечто упуская.

Следует остерегаться, как бы не предположить большего и более точного, чем то, что дано, особенно в загадках и других вопросах, искусно придуманных для того, чтобы обводить умы, но подчас и в прочих вопросах, когда для их разрешения, по-видимому, допускается в качестве достоверного нечто, в чем нас убеждает не какой-то верный довод, а укоренившееся мнение. Например, в загадке Сфинкса не нужно думать, что названием «нога» обозначаются только настоящие ноги живых существ, но нужно еще рассмотреть, не может ли оно относиться к чему-то другому, как оно и есть, а именно к рукам ребенка и к палке старца, поскольку и тем и другим пользуются, как ногами, для передвижения. Таким же образом в загадке рыбаков нужно остерегаться, чтобы мысль о рыбах не овладела нашим умом настолько, что отвлекла бы его от представления о тех животных, которых бедняки помимо желания зачастую носят с собой и, поймав, выбрасывают. Таков же и случай, когда отыскивается, каким образом была устроена некогда виденная нами чаша, в центре которой возвышалась колонна, на коей была водружена статуя Тантала, как бы намеревающегося напиться: хотя налитая вода прекрасно держалась в этой чаше, пока не поднималась настолько высоко, что могла бы попасть в рот Тантала, однако лишь только она достигала губ несчастного, вся она тотчас же вытекала. На первый взгляд кажется, что вся хитрость заключалась в устройстве этой статуи Тантала;



однако на самом деле оно никоим образом не определяет вопрос, а лишь сопутствует ему, ибо все затруднение состоит только в том, чтобы отыскать, каким образом должна быть устроена чаша, чтобы вся вода вытекала из нее, как только она достигнет определенной высоты, но никак не раньше. Точно так же, наконец, когда на основании всех тех наблюдений за звездами, которыми мы располагаем, отыскивается, что мы можем с достоверностью утверждать об их движениях, не нужно безосновательно допускать, что Земля неподвижна и помещена в центре мира, как делали древние, потому что так казалось нам с детства, но как раз это и должно быть подвергнуто сомнению, с тем чтобы впоследствии мы изучили, какое достоверное суждение можно вынести на этот счет; и так же в остальных случаях.

Пропусками же мы грешим всякий раз, когда не размышляем над каким-либо условием, требующимся для определения вопроса, выражено ли оно в самом вопросе или должно быть понято каким-то иным образом: например, когда отыскивается вечное движение, но не естественное, каковым является движение звезд или ключевых вод, а произведенное человеческим усердием, кто-то (коль скоро некоторые люди верили в то, что это может быть осуществлено, полагая, что Земля непрерывно вращается вокруг своей оси, а магнит сохраняет все качества Земли) может подумать, что он откроет вечное движение, если приладит этот камень так, чтобы тот двигался по кругу или по крайней мере сообщал железу свое движение вместе с другими своими свойствами. Даже если бы это и произошло, он, однако, не произвел бы при помощи искусства вечного движения, а лишь воспользовался бы тем движением, которое является естественным, точно так, как если бы он в речном потоке расположил колесо таким образом, чтобы оно всегда находилось в движении; а значит, он упустил бы условие, требующееся для определения вопроса, и т. д.

Достаточно поняв вопрос, нужно ясно усмотреть, в чем заключается составляющее его затруднение, чтобы легче разрешить его, освободив от всего остального.

Не всегда достаточно понять вопрос для того, чтобы узнать, в чем заключено составляющее его затруднение; но вдобавок надо поразмыслить над каждой из вещей, которые являются в нем искомыми, с тем чтобы, если нам встретятся легко обнаруживаемые вещи, мы опустили их и, устранив их из обсуждаемого положения, оставили лишь то, что нам неизвестно. Так, в вопросе о чаше, описанном немногим ранее, хотя мы и легко замечаем, как должна быть сделана чаша — в ее центре должна быть воздвигнута колонна, на чаше должна быть изображена птица и т. д., — остается, когда мы отбросим все это как не относящееся к делу, затруднение в чистом виде, заключающееся в том, что вода, содержащаяся в чаше, достигнув

определенной высоты, вся вытекает; нужно отыскать, отчего это происходит.

Итак, мы говорим здесь, что только и стоит по порядку обозреть все данное в некотором положении, отбрасывая то, что с очевидностью покажется нам не относящимся к делу, удерживая необходимое и откладывая сомнительное для более тщательного исследования.

#### **Правило XIV**

То же самое следует отнести к реальному протяжению тел, и протяжение в целом должно предстать воображению через посредство простых фигур, ибо таким образом оно гораздо отчетливее представляется разумом.

Для того же, чтобы воспользоваться также и помощью воображения, следует отметить, что всякий раз, когда выводится нечто неизвестное из чего-либо другого, уже заранее известного, вследствие этого не открывается какой-то новый род сущего, но все это знание лишь расширяется до такой степени, что мы представляем себе искомую вещь тем или иным способом приобщенной к природе того, что дано в положении. Например, если кто-то слеп от рождения, не надо надеяться на то, что при помощи каких-либо доводов мы когда-нибудь сделаем так, что он представит себе верные идеи цветов, какими мы обладаем, получая их от чувств; однако, если кто-то хотя бы когда-нибудь видел основные цвета, а промежуточных и смешанных не видел никогда, может быть так, что при посредстве некоей дедукции он представит образы и тех цветов, которых он не видел, на основании их сходства с другими цветами. Точно так же, если в магните обнаружится какой-либо род сущего, подобного которому дотоле не постигал наш разум, не надо надеяться на то, что мы когда-нибудь познаем его посредством рассуждения, — для этого мы должны были бы быть наделенными либо каким-то новым чувством, либо божественным умом; но мы поверим, что достигнем всего, что в этом деле может быть осуществлено человеческим умом, если мы весьма отчетливо представим себе то сочетание уже известных сущностей, или природ, которое производит те же самые действия, какие выявляются в магните.

Конечно, все эти уже известные сущности, каковыми являются протяжение, фигура, движение и им подобные, которые здесь неуместно перечислять, познаются посредством одной и той же идеи в различных предметах, и мы не представляем себе по-равному фигуру венца, будь он серебряный или золотой; эта общая идея переносится с одного предмета на другой не иначе как посредством простого сравнения, благодаря которому мы утверждаем, что искомое является в том или ином отношении подобным, либо тождественным, либо равным чему-то данному, так что во всяком рассуждении мы точно познаем истину только посредством сравнения.

Например, так: всякое А есть В, всякое В есть С, следовательно, всякое А есть С; сравниваются друг с другом искомое и данное, а именно А и С, соответственно тому, что и то и другое есть В, и т. д. Но, поскольку, как мы уже много раз предупреждали, формы силлогизмов никоим образом не способствуют постижению истины вещей, читателю будет полезно, полностью отбросив их, понять, что вообще все познание, которое не приобретается посредством простой и чистой интуиции какой-либо единичной вещи, приобретается посредством сравнения двух или многих вещей. И конечно, почти все усердие человеческого рассудка состоит в том, чтобы готовить это действие, ибо, когда оно очевидно и просто, не требуется никакой помощи искусства, а нужен только естественный свет для того, чтобы усмотреть истину, которая обретается благодаря этому сравнению. Следует отметить, что сравнения называются простыми и очевидными лишь тогда, когда искомая и данная вещи одинаковым образом приобщаются к некоторой природе; все же остальные сравнения нуждаются в подготовке не по какой другой причине, кроме как потому, что эта общая природа находится в обеих вещах не одинаковым образом, а соответственно каким-то другим отношениям или пропорциям, в которые она облекается; и особая роль человеческого усердия состоит не в чем ином, как в сведении этих пропорций к тому, чтобы стало ясно видно равенство между искомым и тем, что известно.

Далее следует отметить, что к такому равенству не может быть сведено ничего, кроме допускающего большее и меньшее, и что все это охватывается названием «величина», так что, после того как в соответствии с предшествующим правилом термины затруднения были отвлечены от любого предмета, мы понимаем, что отныне будем заниматься только величинами вообще.

Но для того чтобы и тогда воображать нечто и пользоваться не чистым разумом, а разумом, прибегающим к помощи образов, рисуемых в фантазии, следует, наконец, отметить, что о величинах вообще нельзя сказать чего-либо, что не могло бы быть отнесено и к каждой из них в отдельности.

Из этого легко заключить, что будет весьма полезно, если мы перенесем то, что, по нашему разумению, можно сказать о величинах вообще, на тот вид величины, который и легче и отчетливее всего рисуется в нашем воображении; а таким является реальное протяжение тел, отвлеченное от всего иного, кроме того, что оно обладает фигурой; это следует из сказанного в двенадцатом правиле, где мы представляли себе саму фантазию вместе с содержащимися в ней идеями не чем иным, как подлинно реальным, протяженным и обладающим фигурой телом. Это также очевидно само по себе, так как ни в каком другом предмете не проявляются более

четко все различия пропорций; ведь, хотя одна вещь может быть названа более или менее белой, чем другая, а равно и один звук — более или менее высоким, чем другой, и т. д., мы все же не можем точно определить, состоит ли такое превышение в двойной или тройной пропорции и т. д., кроме как посредством некоторой аналогии с протяжением тела, обладающего фигурой. Следовательно, остается незыблемым и неизменным положение о том, что вполне определенные вопросы едва ли содержат в себе какое-либо затруднение, кроме того, которое заключается в выведении равенств из пропорций; и все то, в чем обнаруживается именно такое затруднение, может и должно быть с легкостью отделено от всякого другого предмета и затем сведено к протяжению и фигурам, о которых мы поэтому, оставив любую другую мысль, только и будем рассуждать далее вплоть до двадцать пятого правила.

Здесь нам хотелось бы найти читателя, склонного к занятиям арифметикой и геометрией, хотя я предпочел бы, чтобы он еще не занимался названными науками, нежели был обучен им по общему обыкновению: ведь применение излагаемых мною здесь правил в изучении этих наук, для которого оно вполне достаточно, является гораздо более легким, чем применение их в вопросах любого другого рода; и польза от этого для достижения более возвышенной мудрости столь велика, что я не побоюсь сказать, что данная часть нашего метода была открыта не благодаря математическим проблемам — скорее сами они должны изучаться почти исключительно ради совершенствования этого метода. И я не предполагаю в упомянутых дисциплинах ничего, кроме, быть может, некоторых вещей, кои известны сами по себе и доступны каждому; однако их познание, каким обычно обладают иные люди, даже если оно не искажено какими-либо явными ошибками, тем не менее затемняется многочисленными двусмысленными и неправильно понятыми принципами, что мы попытаемся в разных местах исправить в дальнейшем.

Под протяжением мы разумеем все то, что обладает длиной, шириной и глубиной, не рассматривая, реальное ли это тело или только пространство; и, кажется, нет нужды в более обстоятельном объяснении, ибо нет ничего, что легче представлялось бы нашим воображением. Так как, однако, ученые часто пользуются столь тонкими различиями, что рассеивают естественный свет и находят неясности даже в тех вещах, которые всегда известны и крестьянам, то их надо предупредить, что словом «протяжение» здесь не обозначается нечто отдельное и обособленное от самого предмета и что вообще мы не признаем таких философских сущностей, которые действительно были бы недоступны воображению. Ведь, хотя кто-нибудь и сумеет убедить себя, например, в том, что, если

все, являющееся протяженным в природе вещей, обратится в ничто, это, однако, не окажется противоречащим тому, что будет существовать одно лишь протяжение само по себе, он тем не менее воспользуется для этого представления не телесной идеей, а только разумом, выносящим неправильное суждение. Он сам признает это, если внимательно поразмыслит над тем самым образом протяжения, который он тогда же попытается создать в своей фантазии: действительно, он заметит, что он не воспринимает его лишенным всякого предмета, а представляет себе его совершенно иначе, нежели судит о нем; так что эти отвлеченные сущности (что бы разум ни думал об истине вещей) все-таки никогда не создаются в фантазии отделенными от их предметов.

Но, так как отныне мы не будем ничего предпринимать без помощи воображения, стоит потрудиться над тем, чтобы строго различить, посредством каких идей должно быть сообщено нашему разуму каждое из значений слов. Вот почему мы предлагаем рассмотреть три следующие формы выражения: протяжение занимает место, тело обладает протяжением, и протяжение не есть тело.

Первая из них показывает, каким образом протяжение принимается за то, что является протяженным; действительно, я разумею совершенно одно и то же и когда говорю: протяжение занимает место, и когда говорю: протяженное занимает место. Из этого, однако, не следует, что во избежание двусмысленности лучше пользоваться словом протяженное, ибо оно не обозначало бы столь четко то, что мы разумеем, а именно то, что какой-либо предмет занимает место, так как он является протяженным; и кто-нибудь мог бы истолковать выражение: протяженное есть предмет, занимающий место, — только так, как если бы я сказал: одушевленное занимает место. Это рассуждение объясняет, почему мы сказали, что будем здесь вести речь скорее о протяжении, чем о протяженном, хотя мы и считаем, что протяжение не должно пониматься иначе, чем протяженное.

Перейдем теперь к следующим словам: тело обладает протяжением, — где мы, хотя и понимаем, что протяжение обозначает нечто иное, чем тело, тем не менее не создаем в нашей фантазии двух различных идей: одну — тела, другую — протяжения, а создаем только одну идею протяженного тела; в действительности это не что иное, как если бы я сказал: тело является протяженным, или, вернее, протяженное является протяженным. Это свойственно тем сущностям, которые пребывают только в другом и никогда не могут быть поняты без их предмета; иначе обстоит дело с теми сущностями, которые реально отличаются от их предметов, ибо если бы я, например, сказал: Петр обладает богатствами, — то идея Петра была бы совершенно отлична от идеи

богатств; таким же образом, если бы я сказал: Павел богат, — я вообразил бы нечто совершенно иное, чем если бы я сказал: богатый есть богатый. Не распознавая этого различия, многие неверно полагают, что протяжение содержит в себе нечто отличное от того, что является протяженным, подобно тому как богатства Павла есть нечто иное, чем сам Павел.

Наконец, когда говорится: протяжение не есть тело, — тогда слово «протяжение» понимается совсем иначе, чем выше; и в данном значении ему не соответствует в фантазии никакая особая идея, а все это высказывание исходит от чистого разума, который один обладает способностью обособлять отвлеченные сущности такого рода. Это становится причиной заблуждения, свойственного многим людям, которые, не замечая, что протяжение, взятое в таком смысле, не может быть воспринято воображением, представляют его себе посредством верной идеи; поскольку же эта идея необходимо включает в себя понятие тела, то, когда они говорят, что протяжение, понимаемое таким образом, не есть тело, они неразумно противоречат себе самим, приходя к тому, что одна и та же вещь одновременно является и телом и не телом. И весьма важно различать высказывания, в которых такие названия, как протяжение, фигура, число, поверхность, линия, точка, единица и т. д., обладают настолько узким значением, что исключают и то, от чего они на самом деле не отличаются, как тогда, когда говорится: протяжение или фигура не есть тело; число не есть счисляемая вещь; поверхность есть предел тела, линия — поверхности, точка — линии; единица не есть количество и т. д. Все эти и подобные им положения должны быть совершенно отделены от воображения, как бы верны они ни были; вот почему мы не будем вести о них речь в дальнейшем.

Нужно особо отметить, что во всех других положениях, где эти названия, хотя они и сохраняют то же самое значение и признаются тем же самым способом отвлеченными от их предметов, все-таки не исключают или не отрицают что-либо, от чего они реально не отличаются, мы можем и должны воспользоваться помощью воображения, ибо тогда, хотя разум замечает исключительно лишь то, что обозначается словом, воображение все же должно создать верную идею вещи, для того чтобы, когда потребует необходимость, сам разум мог обращаться к другим ее свойствам, не выраженным в названии, и никогда не полагал опрометчиво, что они были исключены. Так, если стоит вопрос о числе, мы воображаем какой-то предмет, измеряемый посредством многих единиц, и, хотя разум в это время размышляет только о множественности данного

предмета, мы тем не менее будем остерегаться, чтобы впоследствии он не пришел на основании этого к какому-либо заключению, где предполагалось бы, что счисляемая вещь была исключена из нашего представления; так делают те люди, которые приписывают числам и удивительные тайны, и сущие пустяки, в кои они, конечно, не уверовали бы до такой степени, если бы не представляли себе число отличным от счисляемых вещей. Таким же образом, если мы имеем дело с фигурой, мы будем считать, что говорим о протяженном предмете, понимаемом только в том смысле, что он обладает фигурой; если – с телом, то мы будем считать, что говорим о том же самом предмете как обладающем длиной, шириной и глубиной; если – с поверхностью, то мы представим себе его как обладающий длиной и шириной, опуская, но не отрицая глубину; если – с линией, то представим себе его только как обладающий длиной; если – с точкой, то представим себе его, опуская все иное, кроме того, что он есть сущее. Хотя я здесь подробно обосновываю все эти выводы, умы смертных все же настолько полны предубеждений, что я еще опасаясь, что в данной части трактата очень немногие будут достаточно надежно ограждены от всякого риска заблуждения и что в этом длинном рассуждении они найдут объяснение моего мнения слишком кратким; действительно, сами науки – арифметика и геометрия, хотя они и являются наиболее достоверными из всех, тем не менее здесь вводят нас в заблуждение. Ибо какой счетчик не думает, что его числа должны быть не только отвлечены разумом от всякого предмета, но и действительно отделены от него воображением? Какой геометр не затемняет очевидность своего объекта противоречивыми принципами, когда он утверждает, что линии не имеют ширины, а поверхности – глубины, и тем не менее потом образовывает одни из других, не замечая, что та линия, в результате движения которой, по его представлению, возникает поверхность, есть настоящее тело, а та линия, которая не имеет ширины, есть только модус тела, и т. д.? Но, чтобы не задерживаться слишком долго на перечислении этих ошибок, изложим покороче, каким образом, по нашему предположению, должен пониматься наш объект, чтобы мы как можно легче доказали все истинное, что утверждается о нем в арифметике и геометрии. Итак, мы занимаемся здесь протяженным объектом, не рассматривая в нем совершенно ничего иного, кроме самого протяжения, и умышленно воздерживаясь от употребления слова «количество», ибо некоторые философы настолько изошренны, что они отличили также количество от протяжения<sup>16</sup>; но мы предполагаем, что все вопросы приведены к такому виду, что не требуется ничего иного,

кроме как познать некое протяжение на основании сравнения его с каким-то другим протяжением, уже известным. Действительно, поскольку мы не ожидаем здесь познания какого-нибудь нового сущего, а только хотим привести пропорции, сколь бы запутанными они ни были, к тому, к тому, чтобы неизвестное было найдено равным чему-то известному, то, несомненно, все те различия пропорций, которые существуют в других предметах, могут быть обнаружены также и между двумя или многими протяжениями. И потому для нашей цели достаточно рассмотреть в самом протяжении все те свойства, которые могут способствовать выявлению различий пропорций, и таковых оказывается только три, а именно измерение, единица и фигура.

Под измерением мы разумеем не что иное, как способ и основание, в соответствии с которыми какой-либо предмет рассматривается как измеримый, так что не только длина, ширина и глубина суть измерения тела, но и тяжесть есть измерение, в соответствии с которым предметы взвешиваются, скорость есть измерение движения, и других таких примеров бесконечное множество. Ведь само деление на многие равные части, будь оно реальным или только мысленным, есть собственно измерение, в соответствии с которым мы исчисляем вещи; и тот способ, каким образуется число, собственно, и называется видом измерения, хотя есть некоторая разница в значениях этого слова. Действительно, когда мы рассматриваем части по отношению к целому, тогда мы говорим, что исчисляем; когда, наоборот, рассматриваем целое как разделенное на части, мы измеряем его: например, мы измеряем века годами, днями, часами и мгновениями; если же мы будем считать мгновения, часы, дни и годы, мы в конце концов дойдем и до веков.

Из этого явствует, что в одном и том же предмете может быть бесконечное множество различных измерений и что они совершенно ничего не добавляют к измеряемым вещам, но понимаются одинаковым образом, независимо от того, имеют ли они реальное основание в самих предметах или были придуманы по произволу нашего ума. Действительно, чем-то реальным является тяжесть тела, или скорость движения, или деление века на годы и дни, но не таково деление дня на часы и мгновения и т. д. Тем не менее все это признается одинаковым, если рассматривается только в отношении измерения, как это следует делать здесь и в математических дисциплинах, ибо исследование того, является ли основание упомянутых измерений реальным, больше касается физиков.

Рассмотрение этого обстоятельства проливает много света на геометрию, так как почти все плохо представляют в ней три вида



величины: линию, поверхность и тело. В самом деле, как было отмечено ранее, линия и поверхность непредставимы как действительно отличные от тела или друг от друга, но, когда они рассматриваются просто как отвлеченные разумом, тогда они суть различные виды величины не в большей степени, чем одушевленное и живое в человеке суть различные виды субстанции. И следует заметить мимоходом, что три измерения тел – длина, ширина и глубина – отличаются друг от друга только названием, ибо ничто не мешает в каком-то данном теле избрать какое угодно протяжение в качестве длины, а другое – в качестве ширины и т. д. И хотя только эти три измерения имеют реальное основание во всякой протяженной вещи как просто протяженной, все-таки здесь мы принимаем их во внимание не более, чем бесконечное множество других измерений, которые или создаются разумом, или имеют другие основания в вещах: так, в треугольнике, если мы хотим точно его измерить, необходимо в действительности знать три величины, а именно: либо три стороны, либо две стороны и один угол, либо два угла и площадь и т. д.; точно так же в трапеции необходимо знать пять, а в тетраэдре – шесть величин и т. д., которые все могут быть названы измерениями. Для того же, чтобы избрать здесь те из них, которые в наибольшей степени содействуют нашему воображению, мы никогда не будем одновременно обращать внимание больше, чем на одно или два измерения, рисуемых в нашей фантазии, даже если мы понимаем, что в положении, которым мы будем заниматься, содержится сколько угодно других. Ведь задача искусства – различать возможно большее число их так, чтобы мы замечали только очень немногие из них одновременно, но вместе с тем все – в последовательности.

Единица есть та общая природа, к которой, как мы сказали выше, должны быть одинаково приобщены все те вещи, какие сравниваются между собой. И если в вопросе нет какой-либо уже определенной единицы, мы можем взять вместо нее или одну из уже данных величин, или любую другую, которая и будет общей мерой для всех остальных; и мы поймем, что в ней заключено столько же измерений, сколько и в тех крайних членах, которые должны будут сравниваться между собой, и представим ее себе либо просто как нечто протяженное, отвлекаясь от всего иного (тогда она будет тем же самым, что и точка у геометров, когда они посредством ее движения образуют линию), либо как некоторую линию, либо как квадрат.

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Чем ограничена область интересов познающего разума?
2. Какое определение интуиции и дедукции дается в тексте?
3. Что такое «всеобщая» («универсальная») математика?

**Локк Джон** (29 августа 1632 г., Рингтон, Сомерсет, Англия – 28 октября 1704 г., Эссекс, Англия) – британский педагог и философ, представитель эмпиризма и либерализма. Способствовал распространению сенсуализма.

Концепция познания, изложенная в произведении Дж. Локка «Опыт о человеческом разуме», значима прежде всего с точки зрения полемики английского мыслителя с некоторыми положениями Р. Декарта и других представителей новоевропейского рационализма. Особый интерес представляет критика Локком теории врожденных идей и альтернативная данной теории концепция происхождения идей из опыта. При этом сам опыт трактуется Локком двояко: как восприятие внешних вещей и как «внутреннее восприятие» деятельности самого разума, или рефлексия. Признание важной роли рефлексии в процессе формирования идей, а также учение Локка о первичных и вторичных качествах тел указывает на моменты, которые можно считать «базисом несомненности» всей онтологии Нового времени, вне зависимости от принадлежности к одному из противоборствующих направлений – рационализму или эмпиризму.

## **ЛОКК ДЖ. ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕ<sup>18</sup>**

### **Глава первая. Об идеях вообще и их происхождении**

1. Идея есть объект мышления. – Так как каждый человек знает то, что он мыслит, и так как находящиеся в уме идеи есть то, чем занят ум во время мышления, то несомненно, что люди имеют в своем уме различные идеи, как, например, выражаемые словами «белизна», «твердость», «сладость», «мышление», «движение», «человек», «слон», «войско», «опьянение» и др. Прежде всего, стало быть, нужно исследовать, как человек приходит к идеям.

2. Все идеи приходят от ощущения или рефлексии. – Предположим, что душа есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом она получает их? Откуда она приобретает тот обширный запас, который деятельное и беспредельное человеческое воображение разрисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает она весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит. Наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими, доставляет нашему

<sup>18</sup> Извлечение из кн.: Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Антология мировой философии. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 417–421.

разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь.

3. Объект ощущения есть один источник идей. – Во-первых, наши чувства, будущи обращены к отдельным чувственно воспринимаемым предметам, доставляют уму' разные отличные друг от друга восприятия вещей в соответствии с разнообразными путями, которыми эти предметы действуют на них. Таким образом мы получаем идеи желтого, белого, горячего, холодного, мягкого, твердого, горького, сладкого и все те идеи, которые мы называем чувственными качествами. Когда я говорю, что чувства доставляют их уму, я хочу сказать, что от внешних предметов они доставляют уму то, что вызывает в нем эти восприятия. Этот богатый источник большинства наших идей, зависящих всецело от наших чувств и через них входящих в разум, я и называю «ощущением».

4. Деятельность нашего ума – другой их источник. – Во-вторых, другой источник, из которого опыт снабжает разум идеями, есть внутреннее восприятие деятельности нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями. Когда ум начинает размышлять и рассматривать эту деятельность, они доставляют нашему разуму идеи другого рода, которые мы не могли бы получить от внешних вещей. Таковы восприятие, мышление, сомнение, вера, рассуждение, познание, желание И вся многообразная деятельность нашего ума. Когда мы сознаем и замечаем их в себе, то получаем от них в своем разуме такие же отличные друг от друга идеи, как и те, которые мы приобретаем от тел, действующих на наши чувства; Этот источник идей каждый человек целиком имеет внутри себя, и хотя этот источник не есть чувство, поскольку не имеет никакого дела с внешними предметами, тем не менее он очень сходен с ним и может быть довольно точно назван «внутренним чувством». Но, называя первый источник «ощущением», я называю второй «рефлексией», потому что он доставляет только такие идеи, которые приобретаются умом при помощи рефлексии о своей собственной деятельности внутри себя (I, стр. 128-129).

23. Если спросят, когда же человек начинает иметь идеи, то верный ответ, на мой взгляд, будет: «Когда он впервые получает ощущение». Так как в душе не бывает признака идей до доставления их чувствами, то я понимаю, что идеи в разуме одновременны с ощущением, т. е. с таким впечатлением или движением в какой-нибудь части нашего тела, которое производит в разуме некоторое восприятие. Этими-то впечатлениями, произведенными на наши чувства внешними объектами, впервые, кажется, занимается душа в деятельности, называемой нами «восприятием, воспоминанием, размышлением, рассуждением» и т. д.

## **Глава вторая. О простых идеях**

1. Несложные представления. – Чтобы лучше понять природу, характер и какова область нашего знания, нужно обратить серьезное внимание на одно обстоятельство, касающееся наших идей, – на то, что в их числе одни – простые, а другие – сложные. <...>

Холод и твердость, которые человек ощущает в куске льда, – такие же отличные друг от друга идеи в уме, как запах и белизна лилии или вкус сахара и запах розы. Для человека ничто не может быть очевиднее ясного и отличного от других восприятия таких простых идей. Каждая такая идея, будучи сама по себе несложной, содержит в себе только однообразное представление или восприятие в уме, не распадающееся на различные идеи (I, стр. 140-142).

## **Глава шестая. О простых идеях рефлексии**

1. Простые идеи рефлексии – это действия ума в отношении его других идей. – Получая извне упомянутые в предыдущих главах идеи, душа, обращая свой взор вовнутрь, на себя, и наблюдая свои действия в отношении своих идей, получает отсюда другие идеи, которые так же способны быть объектами ее созерцания, как и идеи, воспринимаемые от внешних вещей,

2. Идею восприятия и идею воли мы получаем от рефлексии. – Два главных вида деятельности души, которые чаще всего исследуются и настолько часто встречаются, что каждый, кто желает, может заметить их в себе самом, – это восприятие или мышление и желание или хотение. Сила мышления называется «разумом», а сила желания называется «волею»; обе эти силы ума именуется «способностями». О некоторых модусах (видах) этих простых идей рефлексии, каковы воспоминание, различение, рассуждение, суждение, познание, вера и т. д., я буду иметь случай говорить позже (I, стр. 149).

## **Глава восьмая. Дальнейшие размышления о наших простых идеях**

8. Все, что ум замечает в себе и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания, я называю «идеєю»; способность, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею, я называю «качеством» предмета, в котором эта способность находится. Так, снежный ком способен порождать в нас идеи белого, холодного и круглого. Поэтому силы, вызывающие эти идеи в нас, поскольку они находятся в снежном коме, я называю «качествами», а поскольку они суть ощущения или восприятия в нашем разуме, я называю их «идеями». Если я говорю иногда об идеях, как бы находящихся в самих вещах, я понимаю под ними те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи.

9. Первичные качества. – Среди рассматриваемых таким образом качеств в телах есть, во-первых, такие, – которые совершенно

неотделимы от тела, в каком бы оно ни было состоянии, такие, которые никак не удастся отделить от тела при всех его изменениях, какую бы силу ни применить к нему, такие, которые чувства постоянно находят в каждой частице материи достаточного для восприятия объема, а ум находит, что они неотделимы ни от какой частицы материи, хотя бы она была меньше той, которая может быть воспринята нашими чувствами <...>. Эти качества тела я называю первоначальными или первичными. Мне кажется, мы можем заметить, что они порождают в нас простые идеи, т. е. плотность, протяженность, форму, движение или покой и число.

10. Вторичные качества. Во-вторых. Такие качества, как цвета, звуки, вкусы и т. д., которые на деле не находятся в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения своими первичными качествами, т. е. объемом, формой, сцеплением и движением своих незаметных частиц, я называю вторичными качествами. К ним можно бы присоединить третий вид, признаваемый лишь за силы, хотя это реальные качества в предмете в такой же степени, как и те, которые я, приноравливаясь к обычному способу выражения, называю качествами, но для различения – вторичными качествами. Ибо сила огня производит новую окраску или густоту в воске или глине через свои первичные качества – такое же качество огня, как и его сила порождать во мне новую идею или ощущение теплоты или горения, которого я раньше не испытывал, через те же самые свои первичные качества, т. е. объем, сцепление и движение своих незаметных частиц.

11. Как первичные качества производят свои идеи? – Ближайший вопрос, который мы должны рассмотреть, сводится к тому, как тела вызывают в нас идеи. Очевидно, посредством толчка, единственно возможного для нас способа представить себе воздействия тел (I, стр 155-156).

23. Три вида качеств в телах. – По-настоящему, стало быть, в телах имеется три вида качеств:

Во-первых, объем, форма, число, расположение и движение или покой: их плотных частиц. Эти качества находятся в телах, воспринимаем ли мы их или нет. Если они в таком положении, что мы можем обнаружить их, мы получаем через них идею вещи, как она есть сама по себе, что очевидно для искусственно сделанных вещей. Эти качества я называю первичными.

Во-вторых, сила, содержащаяся во всяком теле способность воздействовать особым образом на какое-либо из наших чувств, благодаря незаметным первичным качествам тела, и в силу этого вызывать в нас различные идеи разных цветов, звуков, запахов, вкусов и т. д. Эти качества называются обыкновенно чувственными.

В-третьих, содержащаяся во всяком теле способность благодаря особому строению первичных его качеств производить такое изменение в объеме, форме, сцеплении частиц и движении другого тела, чтоб оно действовало на наши чувства не так, как прежде. Так, солнце способно делать воск белым, а огонь способен делать свинец жидким. Эти качества называются обыкновенно способностями, или «силами» (I, стр. 160).

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Как соотносятся между собой в процессе познания ощущения и рефлексия?
2. Что такое первичные и вторичные качества?

**Гайденко Пиамы Павловны** (30 января 1934 г., с. Николаевка, Донецкая область, СССР) – советский и российский философ, историк философии. Лауреат премии им. Г. В. Плеханова. Член-корреспондент РАН по Отделению философии, социологии, психологии и права.

Обращение к работам П. П. Гайденко, посвященным возникновению и развитию онтологических предпосылок новоевропейского естествознания, представляется необходимым в свете задачи освоения основных понятий «онтологии субъекта». В предложенном тексте автор осуществляет глубокий анализ тех трансформаций способа мышления, которые сопровождают возникновение галилеевской механики. Данные трансформации связаны в первую очередь с переосмыслением таких важнейших категорий, как «причина», «сущность», «явление», «закон». Прослеживая вслед за автором смысловую динамику этих понятий в творчестве Г. Галилея, читатель получает возможность углубить собственное понимание данных категорий.

### **ГАЙДЕНКО П. П. ПРИЧИНА И ЗАКОН В МЕХАНИКЕ ГАЛИЛЕЯ<sup>19</sup>**

Есть у Галилея рассуждение, весьма существенное для понимания его подхода к изучению движения свободного падения тел. Выслушав Сальвиати, описавшего, каким образом движется тело, брошенное вверх, его собеседник Сагредо замечает: «Мне кажется, что это рассуждение дает достаточные основания для ответа на возбуждаемый философами вопрос о причинах ускорения естественного движения тяжелых тел. Рассматривая тело,

<sup>19</sup> Извлечение из кн.: Гайденко П. П. Причина и закон в механике Галилея // Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени. М.: Наука, 1987. С. 119–124.

брошенное вверх, я нахожу, что мощь, сообщенная ему бросающим, постепенно уменьшается и поднимает тело до тех пор, пока оно превосходит противодействующую мощь тяжести; но, как только они уравниваются, тело перестает подниматься и проходит через состояние покоя, при котором первоначально сообщенный импульс вовсе не уничтожается, а только погашен первоначальный излишек его над весом тела, каковой заставлял тело двигаться вверх. Так как уменьшение этого стороннего импульса продолжается, следствием чего является перевес тяжести, то начинается обратное движение или падение тела, происходящее вначале медленно, вследствие противодействия сообщенной телу мощи, значительная часть которой еще сохраняется в нем; но так как эта последняя постепенно уменьшается и все в большей и большей степени преодолевается тяжестью, то отсюда и возникает постепенное ускорение движения» .

Сагрето, как видно из дальнейшего, излагает здесь собственные соображения Галилея, с помощью которых он вполне в духе физики импето первоначально надеялся дать причинное объяснение метательного движения. Однако сам же Галилей показывает далее, почему он вынужден был оставить этот способ объяснения. Аристотелик Симпличио возражает Сагрето, указывая на то, что таким путем можно объяснить лишь насильственное движение вверх, но невозможно объяснить ускорение тела, которое не подбрасывается вверх, а падает с определенной высоты, выходя при этом из состояния покоя. И хотя Сагрето отвергает аргументы Симпличио, тем не менее сам Галилей – Сальвиати, стремясь преодолеть принципиальное для физики импето различие естественного и насильственного движений, следующим образом разрешает спор своих собеседников: «Мне думается, что сейчас неподходящее время для занятий вопросом о причинах ускорения в естественном движении, по поводу которого различными философами было высказано столько различных мнений; одни приписывали его приближению к центру, другие – постепенному частичному уменьшению сопротивления среды, третьи – некоторому воздействию окружающей среды, которая смыкается позади падающего тела и оказывает на него давление, как бы постоянно его подталкивая; все эти предположения и еще многие другие следовало бы рассмотреть, что, однако, принесло бы мало пользы. Сейчас для нашего Автора будет достаточно, если мы рассмотрим, как он исследует и излагает свойства ускоренного движения (какова бы ни была причина ускорения), приняв, что моменты скорости, начиная с перехода к движению от состояния покоя, идут, возрастая в том же простейшем отношении, как и время... Если окажется, что свойства, которые будут доказаны ниже, справедливы и для движения

естественно и ускоренно падающих тел, то мы сможем сказать, что данное нами определение охватывает и указанное движение тяжелых тел и что наше положение о нарастании ускорения в соответствии с нарастанием времени, т. е. продолжительностью движения, вполне справедливо» .

Высказанный здесь тезис о том, что не обязательно искать причину ускорения падающих тел, что важнее найти закон, описывающий ускорение, и есть аналог тому, что мы наблюдали в живописи. В результате многолетних поисков Галилей приходит к выводу, что для механики существеннее установить закон, описывающий процесс падения тел, т. е. описывающий, как ведет себя явление, нежели устанавливать умопостигаемую его сущность, как это стремилась делать физика импетуса, да и вообще физика в рамках перипатетической программы.

Подобно тому, как художник XVI в. изображает чувственно данные явления, стремясь с помощью правил перспективы найти способ их упорядочения на холсте, он больше не стремится видеть в явлениях лишь внешнюю оболочку, отсылающую к другой, умопостигаемой реальности. Художник находит средство упорядочения чувственно данного с помощью пространства и его геометрических законов, точнее говоря, с помощью правил измерения пространственных соотношений предметов в зависимости от расположения их по отношению к глазу художника (и соответственно зрителя). Ученый же, в данном случае Галилей, находит способ упорядочивающего описания природного процесса с помощью времени: не случайно он говорит о «средстве понятий времени и движения». И вот им найден закон, т. е. способ упорядочения явлений без обращения к умопостигаемой причине, - закон свободного падения тел: «Равномерно или единообразно ускоренным движением называется такое, при котором после выхода из состояния покоя в равные промежутки времени прибавляются равные промежутки скорости» .

Тут, однако, может возникнуть законный вопрос: не является ли галилеево стремление к установлению закона движения вместо обнаружения его умопостигаемой причины продолжением математической традиции античной и средневековой науки, которая не претендовала на раскрытие сущности движения? Такая мысль кажется тем более соблазнительной, что эта традиция близка к платонизму, чем и подтверждается тезис о платонизме Галилея. Так, астрономия со времен Евдокса – от Птолемея и до Коперника – руководствовалась так называемым принципом «спасения явлений»: она рассматривала свои теории как удобные математические фикции, из которых следует предпочесть те, что наиболее хорошо согласуются с наблюдаемыми фактами («спасают



явления»). Этот принцип базировался на характерном для античной (и близкой к ней средневековой) науки различии математического и физического подходов: математик может сконструировать модель, с помощью которой можно описать движение небесных тел, но его конструкция не претендует на раскрытие реальных причин этого движения; такое объяснение, как полагали древние и средневековые астрономы, может дать лишь физика, а не математика. Разделение физики как науки, объясняющей причины, и математики как науки, конструирующей гипотезы для «спасения явлений», базировалось еще на одной предпосылке, а именно на убеждении, что астрономия, в которой как раз и применяются математические фикции, всегда имеет дело с приборами, а потому ее выводы лишь приблизительны. Однако эти аргументы Галилей как раз и оспаривает. Что касается приблизительности небесной механики и механики вообще, то этот вопрос для Галилея центральный: в своих сочинениях он неоднократно подчеркивает абсолютную точность своих экспериментов. А вместе с тем он отвергает и другой аргумент, связанный с разведением физики и математики. Оба эти аргумента внутренне связаны: коль скоро в эксперименте можно достигнуть той же точности, как и в математическом доказательстве, то нет больше необходимости искать другого способа познания физического мира, нежели тот, который дает математика.

Таким образом, сближая математический объект с объектом физическим, преобразованным с помощью эксперимента, настаивая на необходимости иметь дело с идеализованными объектами, а не объектами эмпирического мира, Галилей сразу решает целый ряд проблем.

Во-первых, он снимает различие между физикой как наукой, объясняющей причины движения, и математикой как наукой, позволяющей описать это движение, т. е. сформулировать его закон. Во-вторых, устраняет принципиальные различия между математикой и физикой как науками и механикой как искусством. В-третьих, отменяет традиционное представление о том, что математика – это наука о неизменных сущностях, и ей самым кладет начало новому роду математики, способному как раз описывать движение и изменение, устанавливать законы изменения. В-четвертых, ставит вопрос о том, что для физика важнее установить закон, описывающий процесс изменения явлений, чем искать умопостигаемые причины последних.

Условием возможности решения всех этих проблем является у Галилея эксперимент, который представляет собой идеализированный опыт, или материализацию математической конструкции. И вся эта революция в принципах покоится на допущении, что

сущность физического мира – математическая, а потому правомерна математизация природной реальности. Стало быть, у Галилея речь идет не просто о «спасении явлений», как у Птолемея; у него же нет «зазора» между физическим опытом и математической теорией: математическая конструкция у Галилея не просто «спасает явления», но выражает саму их сущность. Однако поскольку эмпирическая картина движения тел сильно отличается от математической конструкции, то ученый должен создать особое, идеализованное тело или систему тел. Такая система создается в эксперименте, где, по верному замечанию А. В. Ахутина, вещи ставятся в особые – предельные – условия. Именно эксперимент есть та идеальная конструкция, где по замыслу должны совпасть математика и физика. В эксперименте все внешние препятствия и случайные воздействия устранены, наклонные плоскости абсолютно тверды и гладки, движущееся тело имеет совершенно правильную геометрическую форму шара, какой реальное физическое тело никогда не может иметь, и т. д. «Наличие идеализованного предмета открывает возможность ограничиться одним-единственным, специально сконструированным реальным опытом, результат которого имеет теперь уже непосредственно теоретическое значение».

Однако у нас пока остался нерешенным еще один вопрос. Если мы сравниваем механику Галилея с перспективистской живописью, то где же у Галилея то «отнесение к субъекту», которое мы видели у Пьеро делла Франческа и Леонардо да Винчи? Не является ли наша аналогия слишком смелой? «Отнесение к субъекту» мы находим в самом сердце галилеевой механики, а именно в допущении – в пределе – совпадения реального физического процесса с умственной конструкцией. Не случайно Галилей прилагает так много усилий, чтобы доказать, что его эксперименты были абсолютно точными, что нужно только устранить все помехи и провести эксперимент в чистоте, чтобы убедиться в полной справедливости установленного с его помощью закона. Некоторые современные историки и философы науки, например П. Фейерабенд, видят своеобразную «заслугу» Галилея в том, что в своих экспериментах он прибегал к различным уловкам и ухищрениям, видя особый «революционный» смысл в его научной недобросовестности.

Но на наш взгляд, действительный смысл того, что Фейерабенд отнес за счет недобросовестности Галилея, гораздо адекватнее понял Иммануил Кант. «Ясность для всех естествоиспытателей возникла тогда, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью, когда Торричелли заставил воздух поддерживать вес, который, как он заранее предвидел, был равен весу известного ему столба воды, или когда Шталь в еще более позднее время превращал металлы в известь и известь обратно

в металлы, что-то выделяя из них или вновь присоединяя к ним». Принцип механики Галилея, таким образом, состоит в том, что он предложил приписывать вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее нами самими.

Можно спорить с Кантом, когда он в том же духе толкует и античную математику. Но что касается истолкования метода Галилея, то тут Кант справедливо указывает конструктивистский принцип последнего. Именно в этом отождествлении реальности с умственной конструкцией состоит специфический феноменализм Галилея; тенденция Галилея к установлению не причины, а закона явлений внутренне связана с его конструктивистским принципом.

### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Как понимается материя в механике Галилея?
2. Каковы основные свойства материи?
3. В чем заключается основное отличие галилеевского понятия материи от осмысления этой категории в античной и средневековой онтологии?
4. Как понимается материя в концепции Р. Декарта?
5. Почему именно движение по прямой имеет приоритет по отношению к иным видам движения?

**Кант Иммануил** (22 апреля 1724 г., Кёнигсберг, Пруссия – 12 февраля 1804 г., Кёнигсберг, Пруссия) – немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии, стоящий на грани эпох Просвещения и романтизма.

В представленном ниже отрывке из «Критики чистого разума» И. Кант излагает центральный момент своей критической философии, впоследствии вызвавший острую критику и непонимание многих представителей философского сообщества: разделение всего существующего на область вещей в себе (ноуменов) и область явлений (феноменов). Это разделение базируется в кантовской «Критике» на заявленной автором позиции трансцендентальной философии, занимающейся, по словам мыслителя, выявлением априорных (доопытных) условий возможности познания. В качестве важнейшего из этих условий как раз и выступает строгое ограничение области познаваемого сферой «эмпирических наглядных представлений». Таким образом, представленная в данном фрагменте кантовская трактовка границ и возможностей познающего разума позволяет обрести более глубокое понимание таких категорий онтологии теории познания, как «объект», «предмет», «субстанция», «реальность», «феномен», «ноумен».

## КАНТ И. ОБ ОСНОВАНИИ РАЗЛИЧЕНИЯ ВСЕХ ПРЕДМЕТОВ ВООБЩЕ НА PHAENOMENA И NOUMENA<sup>20</sup>

Мы теперь не только прошли всю область чистого рассудка и внимательно рассмотрели каждую часть ее, но также измерили ее и определили в ней место каждой вещи. Но эта область есть остров, самой природой заключенный в неизменные границы. Она есть царство истины (прелестное название), окруженное обширным и бушующим океаном, этим средоточием иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, жаждущего открытий, втягивают его в авантюры, от которых он никогда уже не может отказаться, но которые он тем не менее никак не может довести до конца. Прежде чем отважиться пуститься в это море, чтобы исследовать его по всем широтам и узнать, можно ли найти что-нибудь в них, полезно еще раз взглянуть на карту страны, которую мы собираемся покинуть, и задать прежде всего вопрос, нельзя ли удовлетвориться тем, что в ней есть, или нельзя ли нам в силу необходимости удовлетворяться ею, если нигде, кроме нее, нет почвы, на которой мы могли бы обосноваться; и еще нам нужно узнать, по какому праву владеем мы этой землей и можем ли считать себя гарантированными от всяких враждебных притязаний. Хотя в аналитике мы уже с достаточной полнотой ответили на эти вопросы, все же краткий обзор ее результатов может укрепить наше убеждение, соединяя все моменты аналитики в одном пункте.

Мы видели, что все, что рассудок черпает из самого себя без заимствований из опыта, имеется, однако, у него не для какой иной цели, кроме применения в опыте. Основоположения чистого рассудка, и а priori конститутивные (каковы математические основоположения), и чисто регулятивные (каковы динамические основоположения), содержат в себе только как бы чистую схему для возможного опыта; в самом деле, опыт получает единство только от того синтетического единства, которое рассудок первоначально и самопроизвольно сообщает синтезу воображения в отношении к апперцепции и с которым явления как данные для возможного знания должны уже а priori находиться в связи и согласии. Однако, хотя эти правила рассудка не только истинны а priori, но и заключают в себе источник всякой истины, т. е. в соответствии наших знаний объектам, благодаря чему они содержат в себе основание возможности опыта как совокупности всего знания, в котором объекты могут быть нам даны, тем не менее нам кажется

<sup>20</sup> Извлечение из кн.: Кант И. Об основании различения всех предметов вообще на Phaenomena и Noumena // Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная логика. СПб.: Тайм-Аут, 1993. С. 180–193.

недостаточным услышать только то, что истинно, – нам надо услышать и то, что мы стремимся узнать. Поэтому если с помощью такого критического исследования мы узнаем не более того, что мы узнали бы и так, без утонченных изысканий, путем одного лишь эмпирического применения рассудка, то нам кажется, что выводы, извлекаемые из этого исследования, не окупают затраченных сил. Правда, на это можно ответить, что ничто так не вредит расширению наших знаний, как нескромное желание знать приносимую ими пользу еще до исследования и даже до того, как можно себе составить хоть какое-нибудь понятие об этой пользе, если бы даже она стояла у нас перед глазами. Есть, впрочем, одна полезная сторона таких трансцендентальных исследований, которая даже самому тупому и неповоротливому ученику может стать понятной и важной. Она состоит в следующем: рассудок, занятый лишь своим эмпирическим применением и не размышляющий об источниках своего собственного знания, может, правда, делать большие успехи, но одного он не в состоянии выполнить, а именно определить самому себе границы своего применения и узнать, что находится внутри или вне всей его сферы, так как для этого [знания] требуются именно такие глубокие исследования, как наши. Но если он не может различить, входят ли те или иные вопросы в его кругозор или нет, то он никогда не может быть уверенным в своих правах и в своем достоянии и должен всякий раз ожидать смущающих его наставлений, когда он (неизбежно) выходит за пределы своей области и запутывается в иллюзиях и заблуждениях.

Итак, утверждение, что рассудок может все свои априорные основоположения и даже понятия применять только эмпирически и никогда не трансцендентально, может привести к важным выводам, если оно твердо усвоено. Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении относится к вещам вообще и самим по себе, а эмпирическое – только к явлениям, т. е. к предметам возможного опыта. Что всегда возможно только эмпирическое применение понятий – это видно из следующего. Для всякого понятия требуется, во-первых, логическая форма понятия (мышления) вообще и, во-вторых, возможность дать ему предмет, к которому оно относилось бы. Без предмета оно не имеет никакого смысла и совершенно лишено содержания, хотя и может заключать в себе логическую функцию образования понятия из случайных данных. Но предмет может быть дан понятию не иначе как в созерцании, и, хотя чистое созерцание возможно a priori до предмета, тем не менее и оно может получить свой предмет, стало быть, объективную значимость только посредством эмпирического созерцания, составляя лишь его форму. Таким образом, все понятия и вместе с ними все основоположения, хотя бы они и были вполне

возможны а priori, тем не менее относятся к эмпирическим созерцаниям, т. е. к данным для возможного опыта. Без этого [условия] они не имеют никакой объективной значимости и суть лишь игра воображения или рассудка своими представлениями. В качестве примера возьмем лишь понятия математики, и прежде всего в ее чистых созерцаниях: пространство имеет три измерения, между двумя точками можно провести только одну прямую линию и т. п. Хотя все эти основоположения и представление о предмете, которым занимается эта наука, порождаются в душе совершенно а priori, тем не менее они не имели бы никакого смысла, если бы мы не могли каждый раз показать их значение на явлениях (эмпирических предметах). Вот почему необходимо сделать чувственным (sinnlich) всякое абстрактное понятие, т. е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие (как говорится) было бы бессмысленным (ohne Sinn), т. е. лишенным значения. Математика выполняет это требование, конструируя фигуру, которая есть явление, предлежащее нашим чувствам (хотя и созданное а priori). В этой науке понятия количества ищут смысл и опору в числе, а число — в показываемых нам пальцах, костяшках счетов или палочках и точках. Это понятие вместе с синтетическими основоположениями или формулами, вытекающими из него, всегда остается созданным а priori, но применение их и отношение к возможным (angebliche) предметам можно найти в конце концов только в опыте, возможность которого (что касается формы) а priori содержится в них.

Так же обстоит дело со всеми категориями и вытекающими из них основоположениями. Это видно из того, что даже ни одной из них мы не можем дать реальную дефиницию, т. е. выяснить возможность ее объекта, не принимая во внимание условий чувственности, т. е. формы явлений; следовательно, категории должны быть ограничены областью явлений как своим единственным предметом, потому что без этого условия они теряют всякое значение, т. е. отпадает отношение к объекту, так что никаким примером нельзя даже уяснить себе, какая, собственно, вещь мыслится под таким понятием.

Понятию величины вообще можно дать только такую примерно дефиницию: величина есть определение вещи, благодаря которому мы можем мыслить, сколько раз в вещи дана единица. Однако это «сколько раз» основывается на последовательном повторении, стало быть, на времени и синтезе (однородного) в нем. Реальность в противоположность отрицанию можно определить, если мыслить себе какое-то время (как совокупность всего бытия), которое или наполнено чем-то, или пусто. Если отвлечься от постоянности (от существования во всякое время), то для понятия субстанции не останется ничего, кроме логического представле-

ния о субъекте, которое я пытаюсь сделать реальным, представляя себе нечто такое, что может существовать только как субъект (не будучи ни для чего предикатом). Однако в таком случае я не только не знаю условий, при которых это логическое преимущество относится к любой вещи, но и не в состоянии ничего больше сделать и извлечь отсюда какие-либо выводы, так как этим нельзя определить объект для применения этого понятия, и я не знаю поэтому, имеет ли оно какое-нибудь значение. Точно так же относительно понятия причины (если отвлечься от времени, в котором нечто следует за чем-то другим согласно правилу) я нахожу в чистой категории только то, что причина есть нечто такое, из чего можно заключить к существованию чего-то другого; однако это не дает возможности отличить причину от действия, более того, так как возможность заключения от одного существования к другому предполагает условия, о которых я ничего не знаю, то и никакого определения того, каким образом понятие причины соответствует объекту, найти нельзя. Так называемое основоположение все случайное имеет причину выступает, правда, с большой важностью, как если бы оно обладало собственным достоинством. Однако если на вопрос, что такое случайное, вы мне отвечаете, что случайное – это все то, небытие чего возможно, то я хотел бы знать, по какому признаку вы узнаете об этой возможности небытия, если вы не представляете себе в ряду явлений последовательности и в этой последовательности – существования, которое следует за небытием (или наоборот), т. е. если вы не представляете себе смены; в самом деле, указание на то, что небытие вещи не противоречит само себе, было бы беспомощной ссылкой на логическое условие, необходимое, правда, для понятия, но далеко не достаточное для реальной возможности; подобным образом я могу устранить мысленно всякую существующую субстанцию, не вступая в противоречие с самой собой, однако из этого никак нельзя заключать к объективной случайности ее существования, т. е. к возможности ее небытия самого по себе. Что касается понятия общения, то нетрудно заметить, что так как чистые категории субстанции и причинности не допускают никакой дефиниции, определяющей объект, то точно так же нельзя дать дефиниции взаимной причинности в отношении субстанций друг к другу (*commercium*). Возможность, существование и необходимость нельзя определить иначе как через очевидную тавтологию, если задаться целью почерпнуть их дефиницию из чистого рассудка. В самом деле, бесплодная попытка подменить логическую возможность понятия (поскольку понятие не противоречит само себе) трансцендентальной возможностью вещей (поскольку понятию соответствует предмет) может обмануть и удовлетворить разве только неискушенного человека .

Отсюда бесспорно вытекает, что чистые рассудочные понятия могут иметь только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное применение и что основоположения чистого рассудка можно отнести к предметам чувств только при наличии связи с общими условиями возможного опыта, но их никоим образом нельзя отнести к вещам вообще (безотносительно к тому, как мы их можем созерцать).

Таким образом, трансцендентальная аналитика приводит к следующему важному выводу: единственное, что рассудок может делать а priori, — это антиципировать форму возможного опыта вообще, и так как то, что не есть явление, не может быть предметом опыта, то рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой только и могут быть даны нам предметы. Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений, и гордое имя онтологии, притязавшей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения (например, принцип причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка.

Мышление есть действие, состоящее в том, чтобы относить данное созерцание к предмету. Если способ этого созерцания никаким образом не дан, то предмет остается чисто трансцендентальным и рассудочное понятие имеет только трансцендентальное применение, а именно содержит в себе единство мышления, направленное на многообразное вообще. Следовательно, чистая категория, в которой отвлекаются от всех условий чувственного созерцания — а иные созерцания для нас невозможны, — не определяет ни одного объекта, а выражает лишь мышление, направленное на объект вообще согласно различным модусам. Для применения понятия нужна еще функция способности суждения, на основании которой предмет подводится под понятие, стало быть, нужно еще иметь по крайней мере формальное условие, при котором нечто может быть дано в созерцании. Если это условие — способность суждения (схема) — отсутствует, то такое подведение не может состояться, так как нам ничего не дано, что могло бы быть подведено под понятие. Следовательно, чисто трансцендентальное применение категорий на самом деле вовсе не есть применение их, и оно не имеет никакого определенного или хотя бы определимого только по форме предмета. Отсюда следует, что чистых категорий недостаточно также и для [построения] априорных синтетических основоположений и что основоположения чистого рассудка имеют только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное применение, а за пределами возможного опыта вообще не может быть никаких априорных синтетических основоположений.



Поэтому уместно выразить эту мысль так: чистые категории, без формальных условий чувственности, имеют только трансцендентальное значение, но не имеют никакого трансцендентального применения, потому что такое применение само по себе невозможно, так как чистым категориям недостает условий, необходимых для применения (в суждениях), а именно формальных условий подведения какого-нибудь возможного (*angeblichen*) предмета под эти понятия. Следовательно, так как эти понятия (взяты лишь как чистые категории) не должны иметь эмпирического и не могут иметь трансцендентального применения, то они вообще не имеют никакого применения, если их обособить от всякой чувственности, иными словами, их нельзя применить ни к какому возможному (*angeblichen*) предмету. Строго говоря, категории суть лишь чистые формы применения рассудка в отношении предметов вообще и мышления, хотя посредством одних лишь категорий нельзя ни мыслить, ни определить какой бы то ни было объект.

Здесь в основе лежит иллюзия, которой очень трудно избежать. По своему происхождению категории не зависят от чувственности в отличие от форм созерцания, пространства и времени; поэтому нам кажется, что категории допускают применение, выходящее за пределы всех предметов чувств. Но с другой стороны, они суть не более как формы мышления, содержащие в себе лишь логическую способность а priori объединять в одно сознание многообразное, данное в созерцании, и поэтому если отнять у них единственно возможный для нас способ созерцания, то они могут иметь еще меньше значения, чем чистые чувственные формы, посредством которых по крайней мере дается объект, между тем как свойственный нашему рассудку способ связывания многообразного не имеет никакого значения, если к нему не присоединяется то созерцание, в котором многообразное только и может быть нам дано. — Тем не менее когда мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми объектами (*Sinnenwesen, Phaenomena*), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии [чувственно воспринимаемого объекта] заключается то, что мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым объектам или те же самые объекты с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их умопостигаемыми объектами (*Verstandeswesen, Noumena*). Отсюда возникает вопрос, не имеют ли наши чистые рассудочные понятия значение в отношении ноуменов и не могут ли они быть способом их познания?

Однако уже с самого начала мы встречаемся здесь с двусмысленностью, которая может быть источником серьезных ошибок. Называя предмет в каком-то отношении только феноменом, рассудок создает себе в то же время помимо этого отношения еще представление о предмете самом по себе и потому воображает, что может образовать также понятия о подобном предмете, а так как рассудок не доставляет иных понятий, кроме категорий, то предмет сам по себе необходимо мыслить по крайней мере при помощи этих чистых рассудочных понятий; но тем самым рассудок ошибочно принимает совершенно неопределенное понятие умопостигаемого объекта как некоторого нечто вообще, находящегося вне нашей чувственности, за определенное понятие сущности, которую мы могли бы некоторым образом познать с помощью рассудка.

Если под ноуменом мы разумеем вещь, поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания, так как мы отвлекаемся от нашего способа созерцания ее, то такой ноумен имеет негативный смысл. Если же под ноуменом мы разумеем объект нечувственного созерцания, то мы допускаем особый способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, которое, однако, не свойственно нам и даже сама возможность которого не может быть усмотрена нами; такой ноумен имел бы положительный смысл.

Учение о чувственности есть вместе с тем учение о ноуменах в негативном смысле, т. е. о вещах, которые рассудок должен мыслить без отношения к нашему способу созерцания, стало быть, не просто как явления, а как вещи сами по себе, причем, однако, он понимает, что при таком обособлении [вещей от чувственности] он не может применять к ним свои категории, так как категории имеют значение только в отношении к единству созерцаний в пространстве и времени и потому могут а priori определять это единство посредством общих связующих понятий лишь благодаря тому, что пространство и время только идеальны. Где не может быть этого временного единства, стало быть, у ноуменов, там категории не только нельзя применить, но они теряют всякое значение, так как в этом случае нельзя усмотреть даже самую возможность вещей, которые должны соответствовать категориям. В подтверждение этого мне достаточно лишь сослаться на общее замечание, сделанное мной в самом начале предыдущей главы. Возможность вещи можно доказать, только подкрепляя понятие этой вещи соответствующим ему созерцанием, но никогда ее нельзя доказать ссылкой на одно лишь отсутствие противоречия в понятии вещи. Следовательно, если бы мы захотели применить категории к предметам, рассматриваемым не как явления, то мы должны были бы положить в основу [такого познания] не чувственное, а иное созерцание, и тогда предмет был бы ноуменом в положительном

смысле. Но так как подобный способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, безусловно лежит вне нашей познавательной способности, то и применение категорий никак не может выйти за пределы предметов опыта, и, хотя чувственно воспринимаемым объектам несомненно соответствуют умопостигаемые объекты, к которым наша способность чувственного созерцания не имеет никакого отношения, тем не менее наши рассудочные понятия, будучи лишь формами мышления для наших чувственных созерцаний, нисколько не распространяются на эти вещи. Следовательно, то, что мы назвали ноуменами, мы должны понимать исключительно лишь в негативном смысле.

Если из эмпирического познания устранить всякое мышление (посредством категорий), то не останется никакого знания о каком бы то ни было предмете, так как посредством одних лишь созерцаний ничто не мыслится, и то обстоятельство, что это аффицирование чувственности происходит во мне, не создает еще никакого отношения подобных представлений к какому-либо объекту. Если же я устранию [из мышления] всякое созерцание, то у меня все же останется еще форма мышления, т. е. способ определения предмета для многообразного [содержания] возможного созерцания. Поэтому категории в этом смысле простираются дальше [сферы] чувственного созерцания, так как они мыслят объекты вообще, не обращая внимания на особый вид (чувственности), каким они могут быть даны. Но этим категории не определяют более широкой области предметов, так как допустить, что такие предметы могут быть даны, можно не иначе, как предположив возможность созерцания, отличного от чувственного, но на это мы не имеем никакого права.

Я называю проблематическим понятие, которое не содержит в себе никакого противоречия и находится в связи с другими знаниями как ограничение данных понятий, но объективную реальность которого никоим образом нельзя познать. Понятие ноумена, т. е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь, существующую саму по себе (исключительно посредством чистого рассудка), не заключает в себе никакого противоречия, так как о чувственности нельзя утверждать, будто она единственно возможный способ созерцания. Далее, это понятие необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на [сферу] вещей самих по себе, следовательно, чтобы ограничить объективную значимость чувственного познания (ведь все остальное, на что не распространяется чувственное созерцание, называется ноуменами именно для того, чтобы показать, что область чувственного познания простирается не на все, что мыслится рассудком). Но в конце концов все же возможность таких ноуменов усмотреть

нельзя и вне сферы явлений все остается (для нас) пустым, иными словами, мы имеем рассудок, проблематически простирающийся далее сферы явлений, но у нас нет такого созерцания, и мы даже не можем составить себе понятие о таком возможном созерцании, благодаря которому предметы могли бы быть даны нам вне сферы чувственности, а рассудок можно было бы применять асерторически за ее пределами. Следовательно, понятие ноумена есть только демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение. Однако оно не вымышлено произвольно, а связано с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее.

Поэтому деление предметов на феномены и ноумены, а мира — на чувственно воспринимаемый и умопостигаемый недопустимо в положительном смысле, хотя понятия и допускают деление на чувственные и интеллектуальные понятия, ибо последние не имеют никаких соответствующих им предметов, и потому их нельзя выдавать за объективно значимые. Если отвлечься от чувств, то нельзя понять, каким образом наши категории (которые [в таком случае] остались бы единственными понятиями для ноуменов) имеют еще какое-то значение, так как для соотнесения их с каким-нибудь предметом требуется кроме единства мышления еще кое-что, а именно чтобы было еще дано возможное созерцание, к которому их можно было бы применить. Тем не менее понятие ноумена, взятое в чисто проблематическом значении, остается не только допустимым, но и необходимым как понятие, указывающее пределы чувственности. Но в таком случае оно не есть особый умопостигаемый предмет для нашего рассудка; такой рассудок, которому принадлежал бы умопостигаемый предмет, сам представляет собой проблему, состоящую в том, чтобы познавать свои предметы не дискурсивно посредством категорий, а интуитивно в нечувственном созерцании, о возможности же такого познания мы не в силах составить себе ни малейшего представления. Таким путем наш рассудок приобретает негативное расширение, т. е., называя вещи сами по себе (рассматриваемые не как явления) ноуменами, он оказывается не ограниченным чувственностью, а скорее ограничивающим ее. Но вместе с тем он тотчас же ставит границы и самому себе, признавая, что не может познать вещи сами по себе посредством категорий, стало быть, может мыслить их только как неизвестное нечто.

Впрочем, в сочинениях новейших писателей встречается совершенно иное употребление терминов *mundus sensibilis* и *intelligibilis*, полностью отличающееся от смысла, придаваемого им древними. Этот новый смысл не заключает в себе, конечно, никаких

трудностей, но и не ведет ни к чему, кроме пустословия. Согласно этому новому смыслу терминов, некоторые склонны называть совокупность явлений, поскольку она созерцается, чувственным миром, а поскольку связь между ними мыслится по общим законам рассудка – рассудочным миром. В этом смысле теоретическая астрономия, описывающая лишь наблюдения над звездным небом, давала бы представление о чувственно воспринимаемом мире, а умозрительная астрономия (объясняющая звездное небо, например, по коперниковской системе мира или по законам тяготения Ньютона) – об умопостигаемом. Но такое извращение смысла слов есть лишь софистическая уловка, имеющая целью уклониться от трудного вопроса, изменив его смысл и придав ему удобное для себя значение. Конечно, рассудок и разум можно применять для [познания] явлений, но вопрос в том, имеют ли они еще какое-нибудь применение в том случае, если предмет не есть явление (Noumenon), и это именно и подразумевается, если предмет сам по себе мыслится как чисто умопостигаемый, т. е. как данный только рассудку, а не чувствам. Вопрос, следовательно, в том, возможно ли кроме указанного выше эмпирического применения рассудка (каково даже ньютоновское представление о мироздании) еще трансцендентальное применение его, имеющее своим предметом ноумены; на этот вопрос мы ответили отрицательно. Поэтому если мы говорим, что чувства представляют нам предметы, как они являются, а рассудок – как они есть, то последнее выражение следует понимать не в трансцендентальном, а только в эмпирическом значении, а именно [так], как они должны быть представляемы в непрерывной связи явлений в качестве предметов опыта, а не так, как они, быть может, существуют вне отношения к возможному опыту и, следовательно, к чувствам вообще, стало быть, как предметы чистого рассудка. Это последнее всегда останется для нас неизвестным до такой степени, что мы не узнаем даже, возможно ли всюду такое трансцендентальное (необыкновенное) познание, по крайней мере как знание, подчиненное нашим обыкновенным категориям. Только в связи друг с другом наш рассудок и наша чувственность могут определять предметы. Отделив их друг от друга, мы получаем созерцания без понятий или понятия без созерцаний; и в первом и во втором случае это такие представления, которые не могут быть соотнесены ни с каким определенным предметом.

Если кто-либо после всех этих разъяснений все еще не решается отказаться от чисто трансцендентального применения категорий, то пусть он сделает попытку построить из них какое-нибудь синтетическое утверждение. В самом деле, аналитическое утверждение не двигает рассудок вперед, и так как рассудок имеет дело лишь с тем, что уже мыслится в понятии, то он оставляет нерешенным

вопрос, имеет ли это понятие само по себе отношение к предметам, или же оно обозначает только единство мышления вообще (совершенно отвлеченное от того способа, каким предмет может быть дан); ему достаточно знать лишь то, что содержится в его понятии, а вопрос, к чему само понятие может относиться, не интересует его. Рассудок мог бы попытаться сделать это при помощи синтетического и якобы трансцендентального основоположения, как, например, все, что есть, существует как субстанция или как присущее субстанции определение, все случайное существует как действие чего-то другого, а именно причины и т. п. Спрашивается, откуда рассудок может взять эти синтетические положения, если [содержащиеся в них] понятия должны относиться не к возможному опыту, а к вещам самим по себе (Noumena)? Где здесь то третье, что требуется всегда для синтетического положения, чтобы связать в нем друг с другом понятия, логически (аналитически) совершенно чуждые друг другу? Доказать такое положение, тем более обосновать возможность такого чистого утверждения можно не иначе, как принимая во внимание эмпирическое применение рассудка, т. е. совершенно отказываясь от чистых суждений, свободных от чувственности. Таким образом, понятие чистых, лишь умом постигаемых предметов совершенно свободно от всяких принципов своего применения, так как мы не можем изобрести себе способ, каким они должны были бы быть даны, и проблематическая мысль, оставляющая все же для них место открытым, служит подобно пустому пространству лишь для ограничения эмпирических основоположений, но не содержит в себе и не указывает никакого иного объекта знания вне сферы эмпирических основоположений.

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Каковы границы возможностей и область применения рассудка?
2. Что такое «эмпирическое применение понятий»?
3. Что такое «основоположения рассудка»?
4. Какое определение мышления дается Кантом?
5. В чем заключается отрицательное и положительное значение понятия «вещь в себе»?
6. Как Кант оценивает интеллектуальную интуицию?
7. Как в тексте определяется «проблематическое»?
8. В чем заключается итоговый вывод данной главы?

**Гольбах Поль** (8 декабря 1723 г., Эдесхайм, Германия – 21 января 1789 г., Париж, Франция), французский философ немецкого происхождения, писатель, энциклопедист, просветитель, иностранный почетный член Петербургской Академии наук.

Значимость труда П. Гольбаха «Система природы» в контексте задачи осмысления основных положений и понятий новоевропейской онтологии определяется тем обстоятельством, что данный текст представляет собой своего рода метафизическую картину, описывающую главный объект классической науки Нового времени – природу или материю. В качестве «персонажей» этой картины выступают тела, находящиеся в движении и воздействующие друг на друга в соответствии с определенными причинно-следственными закономерностями. Французский мыслитель не просто характеризует происходящие в природе процессы, но и определяет основные категории, посредством которых эти процессы осмысляются: «причина», «следствие», «материя», «природа», «движение».

## ГОЛЬБАХ П. СИСТЕМА ПРИРОДЫ<sup>21</sup>

### Глава 2. О движении и его происхождении

Движение – это усилие, с помощью которого какое-нибудь тело изменяет или стремится изменить местоположение, то есть последовательно вступить в соответствие с различными частями пространства или же изменить свое расстояние по отношению к другим телам. Одно лишь движение устанавливает отношения между нашими органами и телами, находящимися внутри или вне нас; лишь по сообщаемым нам этими телами движениям мы узнаем об их существовании, судим, об их свойствах, отличаем их друг от друга, распределяем их по разным классам.

Разнообразные существа, субстанции или тела, совокупность которых составляет природу, будучи сами следствиями известных сочетаний, или причин, в свою очередь становятся причинами. Причина – это тело или явление природы (ктге), приводящее в движение другое тело или производящее в нем какое-нибудь изменение. Следствие – это изменение, произведенное каким-нибудь телом в другом теле при помощи движения.

Всякое тело способно в силу своей особенной сущности, или природы, производить, получать и сообщать различные движения; через посредство движения некоторые тела способны воздействовать на наши органы, а последние оказываются в состоянии получать впечатления от них или испытывать изменения в их присутствии. Те тела или существа, которые не могут воздействовать на наши органы ни непосредственно, то есть сами по себе, ни опосредованно, то есть через другие тела, не существуют для нас, ибо они не в состоянии воздействовать на нас и, следовательно, доставлять нам идеи и не могут стать предметом нашего познания

<sup>21</sup> Извлечение из кн.: Гольбах П. Система природы // Гольбах П. Избранные произведения. М.: Мысль, 1963. Т. 1. С. 68–91.

и суждения. Познать какой-нибудь предмет – значит почувствовать его; почувствовать его – значит испытать его воздействие. Видеть – значит испытать такое воздействие через посредство органа зрения; слышать – значит испытать такое воздействие с помощью органа слуха и Так далее Словом, как бы ни действовало на нас тело, мы познаем его лишь благодаря какому-нибудь изменению, произведенному им в нас.

Природа, как сказано, есть совокупность всех тел и всех движений, которые мы знаем, а также массы других, которых мы не можем познать, ибо они недоступны нашим чувствам. Из непрерывного действия и противодействия всех тел, входящих в природу, получается ряд причин и следствий, или движений, подчиненных постоянным и неизменным законам, которые свойственны всякому телу, необходимо присущи его особенной природе и благодаря которым оно действует или движется определенным образом. Различные принципы каждого из этих движений нам не известны, ибо мы не знаем, что первоначально составляет сущность этих тел. Так как элементы тел ускользают от наших органов чувств, мы знаем их только в целом, но не знаем их внутренних сочетаний и пропорций этих сочетаний, из которых неизбежно вытекают весьма различные способы действия, движения и следствия.

Вообще наши чувства обнаруживают в окружающих нас телах два рода движения: во-первых, движение масс, представляющее собой перемещение тел с одного места на другое; этого рода движение непосредственно доступно нашему наблюдению. Так, мы можем видеть, как падает камень, катится шар, движется, или меняет свое положение, рука. Но есть другое, внутреннее и скрытое движение, зависящее от свойственной известному телу энергии, то есть от сущности, от сочетания, действия и противодействия невидимых молекул материи, из которых состоит это тело: это движение не обнаруживается нами непосредственно, мы знаем его лишь по изменениям и превращениям, замечаемым по истечении некоторого времени в телах или смесях. Такого рода, например, те скрытые движения, которые вызываются брожением в молекулах муки: последние, первоначально будучи рассеянными, разрозненными, впоследствии связываются и образуют компактную массу, называемую нами хлебом. Такого же рода те неуловимые движения, благодаря которым растет, крепнет, видоизменяется, приобретает новые качества какое-нибудь растение или животное: наши глаза не способны проследить постепенные действия причин, порождающих эти следствия. Наконец, того же рода и те происходящие в человеке внутренние движения, которые мы называем его умственными способностями, мыслями, страстями, желаниями и о которых можем судить лишь по его поступкам,



то есть по видимым действиям, сопровождающим их или следующим за ними. Так, видя кого-нибудь бегущим, мы умозаключаем, что он внутренне охвачен чувством страха, и Так далее Как видимые, так и скрытые движения называются приобретенными, если они сообщены телу посторонней, существующей вне его причиной, или силой, заметить которую нам позволяют наши чувства. Так, мы называем приобретенным движение, сообщаемое ветром парусам какого-нибудь судна. Мы называем самопроизвольными движения, происходящие в теле, заключающем в самом себе причину наблюдаемых нами в нем изменений. В этом случае мы говорим, что тело действует и движется в силу собственной энергии. Сюда относятся движения идущего, говорящего, думающего человека. Однако, если приглядеться пристальнее, мы убедимся, что, строго говоря, в различных телах природы вовсе нет самопроизвольных движений, ибо все они непрерывно действуют друг на друга и все происходящие в них изменения зависят от видимых или скрытых причин, воздействующих на них. Человеческая воля испытывает воздействие извне и скрытым образом определяется внешними причинами, производящими изменения в человеке. Мы воображаем, что эта воля действует сама собой, так как не видим ни определяющей ее причины, ни способа, каким она действует, ни органа, который она приводит в действие.

Мы называем простыми те движения, которые вызываются в теле одной-единственной причиной, или силой. Мы называем сложными те движения, которые производятся несколькими различными причинами, или силами, независимо от того, равны или не равны, действуют в одинаковом или в противоположном направлении, являются одновременными или следуют друг за другом, известны или неизвестны эти силы.

Каковы бы ни были движения тел, они являются необходимым следствием их сущности или их свойств и свойств тех причин, действие которых испытывают эти тела. Всякая вещь может действовать и двигаться только определенным образом, то есть согласно законам, зависящим от ее собственной сущности, собственного сочетания и собственной природы – словом, от ее собственной энергии и энергии тел, воздействующих на нее. Именно в этом и заключаются неизменные законы движения; я говорю неизменные, ибо они не могут измениться без радикального изменения самой сущности тел. Так, тяжелое тело непременно должно упасть, если не встретит препятствия, способного остановить его в падении. Так, одаренное чувствительностью существо непременно должно искать удовольствий и избегать страданий. Так, вещество огня непременно должно жечь и распространять свет и так далее.

Таким образом, всякое тело имеет свойственные ему законы движения и постоянно действует согласно этим законам, если только более сильная причина не приостанавливает его действий. Так, огонь перестает сжигать горючие вещества, как только прибегают к воде, чтобы приостановить его действие. Так, одаренное чувствительностью существо перестает стремиться к удовольствию при первом опасении, что это причинит ему зло.

Сообщение движения, или переход действия от одного тела к другому, также происходит по определенным и необходимым законам. Всякое тело может сообщить движение другим телам лишь в силу сходства, соответствия, подобия, которые оно имеет с ними. Огонь распространяется лишь тогда, когда встречает вещества, содержащие в себе сходные с ним начала; он гаснет, когда встречает тела, которые не может зажечь, так как они не вступают с ним в определенное отношение.

Все во вселенной находится в движении. Сущность природы заключается в том, чтобы действовать; если мы станем внимательно рассматривать ее части, то увидим, что среди них нет ни одной, которая находилась бы в абсолютном покое. Те, которые представляются нам лишены движения, находятся в действительности лишь в относительном или кажущемся покое. Они испытывают столь неуловимые и малые движения, что мы не можем заметить их изменений. Эта истина, и которой как будто еще сомневается столько мыслителей, была доказана в одном из сочинений знаменитого Толанда, появившемся на английском языке в начале этого века (XVIII в. – Ред.) под названием «Lettersto Serena» («Письма к Серене»). Лица, знакомые с английским языком, могут, если у них имеются еще какие-нибудь сомнения по данному вопросу, обратиться к этому произведению. Все, что кажется нам находящимся в покое, в действительности ни на мгновение не остается в одном и том же состоянии:

все существа непрерывно рождаются, растут, убывают в росте и исчезают с большей или меньшей быстротой. Насекомое-однодневка рождается и гибнет в один и тот же день; следовательно, оно очень быстро испытывает значительные изменения своего существа. Сочетания, образуемые самыми твердыми телами и находящиеся, как кажется, в совершеннейшем покое, разлагаются и распадаются с течением времени; самые твердые камни мало-помалу разрушаются от соприкосновения с воздухом; заржавевшая, изгрызенная временем масса железа должна была находиться в движении на протяжении всех лет, протекших от ее образования внутри земли до того момента, когда мы застаем ее в этом состоянии разложения.

Большинство физиков, по-видимому, недостаточно внимательно размышляли о том, что они называют низусом (*nisus*), то есть о непрерывных воздействиях, оказываемых друг на друга телами, как будто пребывающими в покое. Камень в 500 фунтов весом кажется нам находящимся в покое на земле, однако он ни на минуту не перестает с силой давить на эту землю, которая в свою очередь оказывает ему сопротивление, или отталкивает его. Быть может, скажут, что этот камень и эта земля не действуют друг на друга? Чтобы разувериться в этом, достаточно поместить руку между камнем и землей; нетрудно убедиться, что этот камень, несмотря на его кажущийся покой, обладает силой, достаточной, чтобы раздробить руку. В телах не может быть действия без противодействия. Тело, испытывающее какой-нибудь толчок, притяжение или давление, которым оно сопротивляется, самим этим сопротивлением показывает нам свое противодействие. Отсюда следует, что в данном случае существует некоторая скрытая сила (*visinertiae*), которая направлена против другой силы, и это с очевидностью доказывает, что сила инерции способна эффективно действовать и противодействовать. Наконец, ясно, что силы, называемые мертвыми, и силы, именуемые живыми, или движущими, представляют собой явления одного и того же рода, которые только обнаруживают себя различным образом. («Противодействие равно и противоположно действию». (Бильфингер<sup>1</sup>, О боге, душе и мире, 218, стр. 241.)). К этому комментатор добавляет: («Противодействием называется действие тела, испытывающего воздействия, на воздействующее тело, или действие тела, на которое производится действие, на тело, которое действует. В телах никогда не бывает действия без противодействия; поэтому, когда тело побуждается к движению, оно сопротивляется последнему и это сопротивление оказывает обратное действие на воздействующее тело. Усилие, направленное против усилия воздействующего тела, сила тела, благодаря которой оно оказывает сопротивление, внутреннее начало сопротивления, называется силой инерции, или пассивной силой. Следовательно, тело противодействует благодаря силе инерции. Таким образом, сила инерции и движущая сила тела одно и то же, только обнаруживаются различным образом... Сила же инерции заключается в усилении, направленном против усилия воздействующего тела, обнаруживаемомся» и Так далее) Но нельзя ли сделать еще один шаг вперед и сказать, что в телах и массах, которые кажутся нам в целом покоящимися, имеются, однако, непрерывные действия и противодействия, постоянные усилия, непрекращающиеся сопротивления и импульсы — одним словом, низусы, при помощи которых части этих тел давят друг на друга, оказывают друг другу сопротивление, непрерывно действуют и противодействуют.

Именно благодаря этому такие части удерживаются вместе и образуют массы, тела, сочетания, которые кажутся нам в целом покоящимися, между тем как в действительности ни одна из их частей не перестает действовать. Тела кажутся покоящимися лишь благодаря равенству действующих на них сил.

Таким образом, даже те тела, которые кажутся пребывающими в самом полном покое, в действительности испытывают на своей поверхности или внутри себя непрерывные импульсы от тел, которые проникают в них, расширяют, разрезают, сгущают их, наконец, даже от таких, из которых они состоят. Благодаря этому части тел находятся в действительности в непрерывном взаимодействии, или движении, результаты чего обнаруживаются в конце концов в виде очень заметных изменений. Теплота расширяет и разжижает металлы; отсюда следует, что какая-нибудь полоса железа в силу одних лишь атмосферных колебаний должна находиться в непрерывном движении и в ней нет ни одной частицы, пребывающей хотя бы мгновение в настоящем покое. Действительно, можно ли представить себе, чтобы на одну, хотя бы и внешнюю, частицу твердых тел, все части которых соприкасаются и примыкают друг к другу, оказывали воздействие воздух, холод и тепло и при этом движение не передавалось от точки к точке до самых потаенных частей данных тел? Можно ли понять, не допуская движения, воздействие на наш орган обоняния истечений, исходящих от крайне твердых тел, все части которых кажутся нам пребывающими в покое? Наконец, разве могли бы наши глаза видеть с помощью телескопа отдаленнейшие светила, если бы от этих светил до нашей сетчатки не доходило устремленное вдаль движение?

Одним словом, дополняемое размышлением наблюдение должно убедить нас в том, что все в природе находится в непрерывном движении; что нет ни одной ее части, которая пребывала бы в настоящем покое; наконец, что природа представляет собой действующее целое, которое перестало бы быть природой, если бы не действовало, и в котором при отсутствии движения ничто не могло бы происходить, сохраняться, действовать. Итак, идея природы необходимым образом заключает в себе идею движения. Но, спросят нас:

откуда эта природа получила свое движение? Мы ответим, что от себя самой, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать. Мы скажем, что движение — это способ существования (*fazond'ktre*), необходимым образом вытекающий из сущности материи; что материя движется благодаря собственной энергии; что она обязана своим движением внутренне присущим ей силам; что разнообразие ее движений и вытекающих отсюда явлений происходит от различия свойств, качеств, сочетаний,

первоначально заключающихся в разнообразных первичных веществах, совокупностью которых является природа.

Большинство физиков считали неодушевленными или лишенными способностью двигаться те тела, которые приводятся в движение лишь с помощью какого-нибудь агента, или внешней причины. Отсюда они сочли возможным заключить, будто составляющая эти тела материя совершенно инертна по своей природе. Они не хотели расстаться с этим заблуждением, хотя и видели, что всякий раз, когда какое-нибудь тело предоставлено самому себе или освобождено от препятствий, мешающих его действию, оно стремится упасть, или приблизиться к центру земли посредством равномерно ускоренного движения. Они предпочитали допустить какую-то воображаемую внешнюю причину, о которой не имели никакого представления, чем признать, что эти тела обладают движением по своей природе.

Точно так же, хотя эти мыслители видели над своими головами бесчисленное количество огромных шаров, очень быстро движущихся вокруг общего центра, они не переставали выдумывать фантастические причины этих движений, пока бессмертный Ньютон не доказал, что такие движения являются следствием взаимного тяготения небесных тел. Физики, включая самого Ньютона, считали необъяснимой причину тяготения; между тем ее, по-видимому, можно вывести из движения материи, которое различным образом определяет тела. Тяготение – это некий вид движения, это стремление к центру. Строго говоря, всякое движение есть относительное тяготение; то, что падает по отношению к нам, поднимается по отношению к некоторым другим телам. Отсюда следует, что всякое движение во вселенной есть результат тяготения, ибо во вселенной нет абсолютного верха, низа, центра. Кажется, что тяжесть тел зависит от их внешней и внутренней конфигурации, сообщающей им тот вид движения, который называется тяготением. Свинцовая пуля, имея шарообразную форму, падает быстро и прямо; эта же пуля, превращенная в очень тонкую пластинку, будет дольше держаться в воздухе; под действием же огня этот свинец поднимается вверх. Мы видим, как один и тот же свинец принимает различный вид и в связи с этим действует совершенно различным образом. Между тем весьма простое наблюдение могло бы заставить физиков доньютоновской эпохи понять, как недостаточны допускаявшиеся ими причины для того, чтобы произвести столь значительные следствия. Наблюдая столкновение тел и исходя из известных законов движения, они могли бы убедиться, что последнее всегда передается в соответствии с плотностью тел, из чего им пришлось бы неизбежно заключить, что так как плотность тонкой, или эфирной, материи бесконечно меньше

плотности планет, то она способна сообщить им лишь ничтожное движение.

Если бы к наблюдению природы подходили без предрассудков, то давно убедились бы, что материя действует своими собственными силами и не нуждается ни в каком внешнем толчке, чтобы прийти в движение; заметили бы, что всякий раз, когда смеси различных материальных веществ оказываются в состоянии воздействовать друг на друга, сейчас же возникает движение и что смеси эти действуют с силой, способной производить самые поразительные эффекты. Если смешать железные опилки, серу и воду, то эти вещества, приведенные таким образом в соприкосновение, мало-помалу нагреваются и в конце концов воспламеняются. Если увлажнить муку водой и закрыть эту смесь, то через некоторое время можно убедиться с помощью микроскопа, что она произвела организованные существа<sup>2</sup>, обнаруживающие жизнь, на которую считали неспособной муку и воду. См. «Наблюдения с помощью микроскопа» г. Нидгема, вполне подтверждающие этот взгляд. Разве для мыслящего человека показалось бы более чудесным создание человека необычным путем, чем это создание насекомого с помощью муки и воды? Брожение и гниение явно дают начало живым существам. Так называемое *generatioa equivoca* (самопроизвольное зарождение) таково лишь для тех, кто не желает внимательно наблюдать природу. Так неодушевленная материя может перейти в состояние жизни, в свою очередь являющейся лишь совокупностью движений.

Порождение движения или его распространение, а также энергию материи можно заметить в особенности во всех тех сочетаниях, куда совместно входят огонь, воздух и вода; эти элементы или, вернее, смеси, будучи самыми летучими и быстротечными из тел, являются, однако, в руках природы главными действующими силами, или агентами, порождающими наиболее поразительные из ее явлений: они вызывают гром, вулканические извержения, землетрясения. Наука дает нам в виде пороха, соединенного с огнем, образчик агента изумительной силы. Одним словом, комбинируя вещества, почитаемые мертвыми и косными, мы получаем самые грозные последствия.

Все эти факты неопровержимо доказывают нам, что движение возникает, увеличивается и ускоряется в материи без вмешательства какого бы то ни было внешнего агента; и мы вынуждены заключить на основании этого, что движение есть необходимое следствие неизменных законов, сущности и свойств, присущих различным элементам и разнообразным сочетаниям этих элементов. Не вправе ли мы сделать отсюда вывод, что может существовать бесконечное множество других сочетаний, способных произвести

в материи различные движения, причем нет никакой нужды в том, чтобы для их объяснения допускать существование агентов, познать которые труднее, чем приписываемые им действия?

Если бы люди внимательнее относились к тому, что происходит на их глазах, они не стали бы искать вне природы отличную от нее силу, которая будто бы привела ее в движение и без которой, как им казалось, в природе не могло возникнуть движение. Если под природой мы станем понимать груду мертвых, лишенных всяких свойств и чисто пассивных веществ, то, разумеется, нам придется искать вне этой природы принцип ее движений. Но если мы будем понимать под природой то, чем она является в действительности, а именно целое, разные части которого имеют разные свойства, действуют согласно этим свойствам, находятся в непрерывном взаимодействии, имеют вес и тяготеют к общему центру или удаляются по направлению к периферии, притягивают и отталкивают друг друга, соединяются и разъединяются, производят и разрушают своими непрерывными столкновениями и сближениями все наблюдаемые нами тела, тогда ничто не заставит нас прибегать к содействию сверхъестественных сил, чтобы понять образование наблюдаемых нами вещей и явлений. («Природа – это активная, или движущая, сила; поэтому природой называется также сила всего мира, или универсальная сила в мире».).

Те, кто допускает некоторую внешнюю по отношению к материи причину, обязаны предположить, что эта причина произвела все движения в этой материи, сообщив ей существование. Это предположение основывается на другом, согласно которому материя могла начать существовать, то есть на гипотезе, в пользу которой до сих пор никогда не было приведено солидных аргументов. Выведение из Ничего, или Творение, лишь слово, которое не может дать нам представления об образовании вселенной; оно не имеет никакого смысла, на котором мог бы остановиться наш разум. Почти все древние философы единодушно признавали мир вечным. Окелл Лукан, говор» о вселенной, высказывается определенно: – она всегда была и будет. Все те, кто согласится отказаться от предрассудков, должны будут признать силу принципа, что из ничего не происходит ничто. Ничто не может поколебать этой истины. Творение в том смысле, какое придают ему современные мыслители, теологическая уловка. Еврейское слово *bara* переводится по-гречески в 70 толковниках через слово. Ватабль и Гроций утверждают, что первую еврейскую фразу первого стиха «Бытия» следует переводить так: «Когда бог сделал небо и землю, материя была бесформенна». («Мир, его возникновение и возраст», гл. II, стр. 59.) Отсюда следует, что еврейское слово, переводившееся через творить, означает в действительности формировать,

оформлять, приводить в порядок. Творить и делать – всегда означали одно и то же. Согласно св. Иерониму, *creare* то же самое, что *condere* – основывать, строить. Библия нигде не говорит ясным образом, что мир был сделан из ничего. Тертуллиан признает это, а отец Пето говорит, что эта истина установлена скорее в силу рассуждения, чем авторитета. (Боаобр, История манихеизма, т. I, стр. 178, 206, 218.) Святой Юстин считал, кажется, материю вечной, ибо он хвалит Платона за то, что последний сказал, будто бог при сотворении мира дал лишь толчок материи и придал ей форму. («Творение и уничтожение в современном смысле – мнимые слова; у евреев, греков и латинян вовсе не встречаются слова, которые имели бы тогда подобное значение». («Философские археологии». Кн. I, ч. 7, стр. 374, Амстердам, 1699.)) «Очень трудно, - говорит один аноним, - не допустить вечности материи, так как человеческий ум не может понять, что было или будет время, когда не было или не будет ни пространства, ни протяженности, ни места, ни бездны и когда все сводилось или сведется к небытию». («Рассуждения на различные темы», т. 2, стр. 74).

Это понятие становится еще более темным, когда творение, или образование, материи приписывают некоторому духовному существу, то есть существу, которое не имеет с ней никакого сходства, никакой точки соприкосновения и, как мы скоро покажем, будучи лишено протяжения и частей, не может быть способно к движению, так как последнее представляет собой изменение положения тела по отношению к другим телам, при котором различные части движущегося тела последовательно совпадают с различными точками пространства.

Впрочем, все согласны с тем, что материя не может целиком погибнуть или перестать существовать. Но в таком случае, как же могло когда-либо начаться то, что не может перестать существовать.

Итак, если нас спросят, откуда явилась материя, мы ответим, что она существовала всегда. Если спросят, откуда у материи появилось движение, мы ответим, что по тем же основаниям она должна была двигаться вечно, так как движение – необходимый результат ее существования, сущности и таких первоначальных свойств, как протяжение, вес, непроницаемость, фигура и Так далее В силу этих существенных, основных, присущих всякой материи свойств, без которых о ней невозможно составить себе представление, различные вещества, из которых составлена вселенная, должны были от века давить друг на друга, тяготеть к некоторому центру, сталкиваться, встречаться, притягиваться и отталкиваться, соединяться и разлагаться – одним словом, действовать и двигаться различными способами в зависимости от сущности и энергии, свойственных каждому роду веществ и каждому из их сочетаний. Существование



предполагает в существующей вещи свойства; раз последняя имеет свойства, то ее способы действовать должны необходимо вытекать из ее способа бытия. Если тело обладает весом, оно должно падать; если тело падает, оно должно ударять тела, которые встречает в своем падении; если тело твердо и плотно, то оно должно в силу собственной плотности сообщать движение телам, на которые наталкивается; если у него есть сходство и сродство с последними, то оно должно с ними соединиться; если у него нет такого сходства, оно должно быть ими оттолкнуто и Так далее.

Отсюда ясно, что, предполагая, как это приходится сделать, существование материи, мы должны признать в ней некоторые качества, из которых с необходимостью вытекают определяемые этими качествами движения или способы действия. Чтобы образовать вселенную, Декарт требовал только допустить материю и движение. Ему достаточно было разнообразной материи; различные движения являются следствиями ее существования, сущности, свойств; различные способы действия являются необходимыми следствиями ее различных способов бытия. Материя без свойств есть чистое ничто. Таким образом, если материя существует, она должна действовать; если материя разнообразна, она должна действовать разнообразно; если материя не могла начать существовать, она существует от века, никогда не перестанет существовать и действовать в силу собственной энергии, а движение есть свойство, вытекающее из ее собственного существования.

Существование материи есть факт; существование движения — другой такой же факт. Наши глаза показывают нам существование веществ, имеющих различные сущности, одаренных отличающимися их друг от друга свойствами, образующих различные сочетания. Действительно, неправильно думать, будто материя представляет собой однородное тело, части которого отличаются друг от друга лишь своими различными модификациями. Среди особой одного и того же вида, насколько мы знаем, нет и двух, которые в точности походили бы друг на друга. Так и должно быть: одно различие местоположения неизбежно должно повлечь за собой более или менее заметное различие не только в модификациях, но и в сущности, в свойствах, во всей системе тел и существ. Лица, внимательно наблюдавшие природу, знают, что даже две песчинки, строго говоря, не тождественны между собой. Раз для тел и существ одного и того же вида обстоятельства складываются неодинаково и их модификации не одни и те же, то между ними не может быть точного сходства (см. гл. VI). Эта истина была отлично понята глубокомысленным и остроумным Лейбницем. Вот как выражается один из его учеников: («Из принципа совпадения неразличимого ясно, что элементы материальных вещей в отдельности несходны

между собой и отличаются друг от друга; все они соответствующим образом существуют вне друг друга, отличаясь этим от математических точек, так как не могут подобно последним совпадать друг с другом».)

Если принять во внимание этот принцип, который, по-видимому, всегда подтверждается опытом, можно убедиться, что элементы, или первичные вещества, из которых состоят тела, не одной и той же природы и, следовательно, не могут обнаруживать одинаковых свойств, модификаций, способов двигаться и действовать. Их и без того уже различные движения становятся до бесконечности разнообразными, увеличиваются или уменьшаются, ускоряются или замедляются в зависимости от сочетаний, пропорций, веса, плотности, объема тел и веществ, которые входят в состав последних. Элемент огня явно более деятелен и подвижен, чем элемент земли; земля тверже и тяжелее, чем огонь, воздух, вода. В зависимости от количества этих элементов в составе тел последние должны действовать различно, а их движения должны находиться в известном соответствии с элементами, из которых они образованы. Стихия огня, по-видимому, является в природе принципом деятельности; огонь есть, так сказать, плодотворное брожение, приводящее в брожение массу и придающее ей жизнь. Земля, по-видимому, является принципом твердости тел благодаря своей непроницаемости или же прочной связи своих частей. Вода — элемент, благоприятствующий сочетанию тел, в которое она сама входит составной частью. Наконец, воздух — это жидкость, доставляющая другим элементам необходимое для их движения пространство и, сверх того, способная сочетаться с ними. Эти элементы, которых мы никогда не наблюдаем в чистом виде, находясь в непрерывном взаимодействии между собой, всегда действуя и противодействуя, всегда сочетаясь и разделяясь, притягиваясь и отталкиваясь, достаточны для объяснения образования всех наблюдаемых нами вещей. Их движения непрерывно возникают друг из друга; попеременно выступая в качестве причин и следствий, они образуют таким образом обширный круг рождений и разрушений, соединений и разъединений, который не мог иметь начала и никогда не будет иметь конца. Одним словом, природа есть лишь необъятная цепь причин и следствий, непрерывно вытекающих друг из друга. Движения отдельных тел зависят от общего движения, которое в свою очередь поддерживается ими. Эти движения усиливаются или ослабляются, ускоряются или замедляются, упрощаются или усложняются, порождаются или уничтожаются различными сочетаниями или обстоятельствами, которые ежеминутно изменяют направления, стремления, законы, способы бытия и действия различных движущихся тел. Если бы было верно, что все стремится

образовать одну-единственную массу, и если бы в этой единственной массе наступил момент, когда все было бы *innisus*, то все бы осталось на веки вечные в этом состоянии и во веки веков существовали бы только материя и усилие (*nisus*), что было бы равносильно вечной и всеобщей смерти. Физики понимают под *nisus* усилие, обнаруживаемое каким-либо телом по отношению к другому телу без пространственного перемещения; при этом предположении не могло бы быть причины для разложения тел, ибо, согласно аксиоме химиков, тела действуют только в растворенном виде. Желать идти далее этого, чтобы найти присущий материи принцип действия и начало вещей, — значит лишь отодвинуть трудность и абсолютно отказаться от исследования ее нашими чувствами, которые позволяют нам высказывать суждения лишь о причинах, способных воздействовать на них или сообщать им движение, и познавать лишь эти причины. Поэтому ограничимся утверждением, что материя всегда существовала, что она движется в силу своей сущности, что все явления природы зависят от различных движений разнообразных веществ, которые она заключает в себе и благодаря которым подобно фениксу постоянно возрождается из собственного пепла. («Они утверждают, что нет никакого начала для всего того, что в этом вечном мире всегда было и будет, а что есть некий круговорот рождающих и рождающихся, в котором, по-видимому, заключены и начало и конец всякого порожденного». (Цензорин, О дне рождения.))

Поэт Манилий высказывается аналогичным образом в следующих прекрасных стихах:

(«Все рожденное по смертному закону изменяется, и в смене земных лет не узнают себя племена, в течение веков принимающие различный вид. Но вселенная остается в целостности и сохраняет все свои составные элементы, которые не способны увеличить длительность и уменьшить ветхость. Вселенная всегда будет одной и той же, так как всегда была таковой».)

(«Все меняется, но ничто не пропадает; все перемещается туда и обратно» и Так далее)

### **Глава 3. О материи, ее различных сочетаниях и движениях, или о происходящих в природе процессах**

Мы не знаем элементов тел, но знаем некоторые из их свойств или качеств и отличаем друг от друга различные вещества по тем впечатлениям, или изменениям, которые они вызывают в наших чувствах, то есть по различным движениям, порождаемым в нас их присутствием. Таким образом, мы обнаруживаем в телах протяжение, подвижность, делимость, твердость, тяжесть, силу инерции. Из этих общих и первичных свойств вытекают другие: плотность, фигура, цвет, вес и Так далее Таким образом, по отношению к нам

материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства, а качества, приписываемые нами различным веществам (*matières*), основываются на различных впечатлениях, или изменениях, производимых в нас этими веществами.

До сих пор не было дано удовлетворительного определения материи. Люди, введенные в заблуждение своими предрассудками, имели о ней лишь несовершенные, поверхностные, смутные представления. Они рассматривали эту материю как какое-то единое, грубое, пассивное тело, неспособное двигаться, сочетаться, производить что-нибудь самостоятельно. Между тем они должны были рассматривать ее как род явлений и существ, различные особи которого хотя и имеют некоторые общие свойства, как, например, протяжение, делимость, фигуру и Так далее, но не должны ни быть относимы к одному и тому же классу, ни получать одного и того же наименования.

Пример поможет нам пояснить то, что мы только что сказали, покажет точность этих положений и облегчит их применение. Общие всякой материи качества — это протяженность, делимость, непроницаемость, способность иметь фигуру, подвижность, или свойство передвигаться всей массой. Вещество огня кроме этих общих и присущих всякой материи качеств обладает еще особым свойством двигаться способом, вызывающим в наших органах ощущение теплоты, а также способом, вызывающим в наших глазах ощущение света. Железо, как и материя вообще, протяженно, делимо, способно принимать фигуру, двигаться всей массой. Если же с ним сочетается в определенной пропорции или количестве вещество огня, то железо приобретает два новых свойства, а именно свойства возбуждать в нас ощущение теплоты и вызывать ощущение света, которых оно не имело раньше, и Так далее Все эти отличительные свойства железа неотделимы от него, и обусловленные этими свойствами явления необходимы в строгом смысле слова.

Достаточно хоть сколько-нибудь внимательно приглядеться к происходящим в природе процессам, проследить за телами природы в различных состояниях, через которые они вынуждены проходить в силу своих свойств, чтобы убедиться, что одно лишь движение является источником изменений, сочетаний, форм — одним словом, всех модификаций материи. Именно благодаря движению возникает, изменяется, растет и уничтожается все существующее. Движение изменяет облик вещей, прибавляет к ним или отнимает у них свойства; благодаря движению всякое тело, занимавшее известное место или положение среди остальных тел, вынуждено в силу свойств своей природы оставить его и занять другое, содействуя тем самым рождению, поддержанию, разложению других тел, совершенно отличных от него по своей сущности, роду и месту.

С помощью движения между тремя царствами природы, как назвали их физики, происходит обмен, перемещение, непрерывная циркуляция молекул материи. Природа нуждается где-нибудь в тех молекулах, которые она на время поместила в другом месте; эти молекулы, составявшие одно время благодаря особым сочетаниям тела, наделенные определенными сущностями, свойствами, способами действия, затем более или менее легко разлагаются, или разделяются, и, сочетаясь по-новому, образуют новые тела. Внимательный наблюдатель может убедиться, что все окружающие его тела более или менее явным образом подчинены этому закону. Он замечает, что природа полна странствующих зародышей, одни из которых развиваются, а другие ожидают, чтобы движение поместило их в такую среду, в такое чрево, в такие обстоятельства, которые необходимы, чтобы расширить их, увеличить, сделать более чувствительными путем прибавления к ним близких их первоначальному существу субстанций, или веществ. Во всем этом мы видим лишь следствия движения, неизбежно направляемого, модифицируемого, ускоряемого или замедляемого, усиленного или ослабленного в зависимости от различных свойств, которые последовательно приобретают и теряют тела природы. Это неминуемо производит в каждое мгновение более или менее заметные изменения во всех телах. Последние не могут быть строго тождественными в два последовательных мгновения своего существования. Они вынуждены в каждый момент приобретать или терять что-то, словом, претерпевать непрерывные изменения, затрагивающие их сущность, свойства, силы, массу, способы бытия и качества.

После периода развития в матке, соответствующей элементам их организации, животные растут, крепнут, приобретают новые свойства, новую энергию, новые способности, питаются соответствующими их существу растениями или пожирая других животных, субстанция которых способна поддерживать их, то есть возмещать непрерывную потерю некоторых частей их собственной субстанции, постоянно выделяемых их организмом. Животные питаются, сохраняются, растут и крепнут с помощью воздуха, воды, земли и огня. Лишенные воздуха, этого окружающего их флюида, который оказывает на них давление, проникает их, дает им энергию, они вскоре перестали бы жить. Вода в соединении с воздухом входит во все части тела животного, облегчая функционирование его организма. Земля служит животным основой, придавая прочность их тканям. Она переносится воздухом и водой, несущими ее к тем частям тела, с которыми она может соединиться. Наконец, огонь, принимая тысячи форм и обличий, непрерывно поступает в организм животного, доставляя ему теплоту, жизнь и делая его способным выполнять свои функции. Пища, содержащая в себе все эти

различные начала, попадая в желудок, восстанавливает движение в системе нервов и с помощью своей собственной деятельности и деятельности составляющих ее элементов заводит механизм, который начал ослабевать и сдавать под влиянием понесенных им потерь. Все немедленно изменяется в животном: оно приобретает больше энергии и активности, становится бодрым и обнаруживает больше живости, действует, движется, мыслит иным образом, все его способности проявляются с большей легкостью. Полезно заранее заметить здесь, что все спиртные напитки, то есть субстанции, содержащие в себе большое количество воспламеняющихся и огненных веществ, как вино, водка, ликеры и так далее, больше всего ускоряют органические движения животных, сообщая им теплоту. Так, например, вино, хотя оно и материально, придает мужество и даже остроумие. Весна и лето порождают столько насекомых и животных, благоприятствуют растительности, оживотворяют природу лишь потому, что в это время вещество огня содержится в ней в большем количестве, чем зимой. Огненное вещество есть, очевидно, причина брожения, рождения жизни: это Юпитер древних (см. конец гл. I, ч. II этого сочинения). Отсюда ясно, что, сочетаясь различным образом, так называемые элементы, или первоначальные части, материи благодаря движению постоянно соединяются с субстанцией животных и ассимилируются ею, заметно видоизменяют существо этих животных и влияют на их действия, то есть на явные или скрытые движения, происходящие в них.

Те самые элементы, которые служат для питания, укрепления и сохранения животного, при известных обстоятельствах становятся причинами и орудиями его разложения, ослабления, смерти. Они способствуют его разрушению, если не имеются в той точной пропорции, которая необходима для сохранения его существа. Так, скопившаяся в большом количестве в организме животного вода нервирует его, расслабляет его ткани и мешаает необходимому действию других элементов. Так, большое количество огня вызывает у животного беспорядочные движения, разрушающие весь его организм. Так, воздух, наполненный началами, мало сродными организму, переносит заразу и опасные болезни. Наконец, если известным образом видоизменить пищу, то, вместо того чтобы питать животное, она разрушает и губит его. Все эти вещества сохраняют животное лишь постольку, поскольку они сродны ему; эти вещества разрушают его, если не находятся в той надлежащей пропорции, при которой они способствовали сохранению его существования.

Растения, которые, как мы видели, служат средством питания животных и восстановления их трат, в свою очередь питаются землей, развиваются внутри нее, растут и крепнут за ее счет,

непрерывно получая с помощью корней и пор воду, воздух и огненное вещество. Вода видимым образом оживляет растения, когда они начинают сохнуть и вянуть; она приносит им родственные начала, которые могут усовершенствовать их. Воздух необходим растениям, чтобы они могли вытягиваться в длину; он же доставляет им воду, землю и огонь, в сочетании с которыми находится сам. Наконец, растения получают большее или меньшее количество воспламеняющихся веществ. Различные пропорции, в которых соединяются между собой эти начала, определяют образование различных семейств или классов, на которые ботаники разделили растения в зависимости от их форм и сочетаний, дающих начало бесконечному множеству разнообразнейших свойств. Так вырастают кедр и иссоп, один из которых поднимается до туч, а другой смиренно стелется по земле. Так из желудя мало-помалу вырастает дуб, покрывающий нас своей листвой; так зерно пшеницы, впитав соки земли, само начинает служить пищей человеку, в организм которого оно вносит полученные им начала, или элементы, видоизмененные и комбинированные таким образом, что этот злак становится особенно легко ассимилируемым человеческим организмом, то есть теми жидкими и твердыми веществами, из которых состоит последний.

Мы находим те же самые элементы, или начала, при образовании минералов, а также при их естественном или искусственном разложении. Мы видим, что, различным образом обработанные, модифицированные и комбинированные, почвы способствуют их росту, придают им больше или меньше веса и плотности. Мы видим, что воздух и вода способствуют связи их частей, а огненное вещество, или горючее начало, сообщает им их цвета, иногда обнаруживаясь в виде ярких искр, выбиваемых из них движением. Эти столь твердые тела, эти камни, эти металлы разрушаются и разлагаются с помощью воздуха, воды и огня, как показывает элементарнейший анализ, а также множество фактов, наблюдаемых нами ежедневно.

По истечении известного времени животные, растения и минералы возвращают природе, то есть общей массе вещей, этой универсальной кладовой, заимствованные у нее элементы, или начала. Земля получает тогда обратно свою долю тела, основу и прочность которого она составляла. Воздуху достаются аналогичные ему самому наиболее легкие и тонкие части тела. Вода уносит с собой те части, которые она может растворить. Огонь, разрывая все связывающие его узы, выделяется, чтобы вступить в сочетание с другими телами. Разъединенные, растворенные, переработанные, рассеянные таким образом элементарные части животного образуют новые сочетания. Они идут в пищу для сохранения или разрушения

новых существ, и в том числе растений, которые, созрев, питают и поддерживают жизнь новых животных. Последние в свою очередь претерпевают ту же судьбу, что и первые.

Таковы постоянные происходящие в природе процессы, таков вечный круг, который вынуждено описывать все существующее. Так движение порождает, некоторое время сохраняет, а затем разрушает одну за другой различные части вселенной, между тем как сумма существования всегда остается одной и той же. Природа порождает с помощью своих сочетаний солнца, становящиеся центрами соответствующих систем. Она производит планеты, которые в силу собственной сущности тяготеют к солнцам и вращаются вокруг них. Мало-помалу движение изменяет те и другие; и может быть, когда-нибудь оно рассеет части, из которых составило эти удивительные сочетания, лишь мимоходом созерцаемые человеком в его мимолетном существовании.

Таким образом, непрерывное, присущее материи движение изменяет и разрушает все тела природы, отнимает у них в каждое мгновение какие-нибудь из их свойств, чтобы заменить другими; оно же, изменяя наличные сущности тел, изменяет также их положение, направления, тенденции и законы, регулирующие их способности бытия и действия. От камня, образованного внутри земли путем тесного сочетания сходных и родственных, сблизившихся между собой молекул, до солнца, этого колоссального резервуара пылающих частиц, освещающего небесный свод, от пассивной устрицы до активного и мыслящего человека мы видим непрерывное продвижение, постоянную цепь сочетаний и движений, дающую начало существам, которые отличаются друг от друга лишь входящими в их состав элементарными веществами, а также сочетаниями и пропорциями этих веществ, порождающими бесконечное разнообразие способов существования и действия. В явлениях рождения, питания, сохранения мы всегда увидим лишь различно комбинированные вещества, имеющие свойственные им движения, регулируемые неизменными и определенными законами, вызывающими в них необходимые изменения. В образовании, росте и кратковременной жизни животных, растений и минералов мы найдем лишь вещества, которые комбинируются, соединяются, накапливаются, расширяются и мало-помалу образуют чувствующие, живущие, прозябающие существа или же лишенные этих свойств существа, которые, просуществовав известное время в определенном виде, должны своей гибелью способствовать созданию существ другого вида. «Desiructiounius, generatioalterius». («Разрушение одного – рождение другого».) Строго говоря, ничто не рождается и не умирает в природе. Эту истину поняли некоторые древние философы. Эмпедокл говорит: «Ни для кого из смертных нет ни рождения,



ни смерти; существует только сочетание и разделение того, что было сочетано, и это-то люди называют рождением и смертью». Тот же философ говорит еще: «Дети или ограниченные люди-те, кто воображает, будто рождается что-нибудь, не существовавшее раньше, и будто что-нибудь может окончательно умереть или погибнуть». Plutarch, Contr. Colot. (Плутарх, Против Колота. ) Платон говорит, что, согласно древней традиции, «живые рождаются от мертвых точно так же, как мертвые происходят от живых, и таков постоянный круг природы». Он прибавляет от себя: «Кто знает, не значит ли жить – умереть, а умереть – жить?» Таково было и учение Пифагора, которого Овидий заставляет сказать: «...Родиться – значит начать быть иным, чем то, что было раньше, а умереть – перестать быть им» («Метаморфозы», книга XV, стр. 224).

### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Как Гольбах определяет движение?
2. Как понимается природа в концепции Гольбаха?
3. Что такое «простые» и «сложные» движения?
4. Как соотносятся между собой движение и покой?
5. Какое определение жизни дается в тексте?
6. Как Гольбах обосновывает вечность материи?
7. Что такое материя у Гольбаха, каковы ее основные свойства?

**Декарт Рене** (31 марта 1596 г., Лаэ (ныне Декарт), Франция – 11 февраля 1650 г., Стокгольм, Швеция) – французский философ, математик, механик, физик и физиолог, создатель аналитической геометрии и современной алгебраической символики, автор метода радикального сомнения в философии, механицизма в физике, предтеча рефлексологии.

Вторая часть декартовского трактата «Начала философии» посвящена исследованию основных характеристик т.н. протяженной субстанции. В строгом соответствии со своей рационалистической установкой Декарт выводит и свойства протяженной субстанции, и возможность утверждать само существование таковой, из «внутреннего опыта» познающего разума. В свете этой установки протяженная субстанция оказывается своего рода «негативом» субстанции мыслящей, обладая, в противовес последней, такими свойствами, как развернутость вовне (по отношению к внутреннему измерению «когито»), беспредельность, однородность, бесконечная делимость. Тем самым французский мыслитель формирует онтологические основания естествознания Нового времени и характерного для «онтологии субъекта» активно-преобразовательного отношения «человек-мир».

## ДЕКАРТ Р. ПЕРВОНАЧАЛА ФИЛОСОФИИ<sup>22</sup>

### О началах материальных вещей

1. На основании чего нам достоверно известно о существовании тел.

Хотя мы достаточно убеждены в том, что тела действительно существуют в мире, однако, ввиду того что это существование выше было поставлено под сомнение (см. ч. I, § 4) и причислено к суждениям раннего возраста, теперь следует отыскать, на основании чего оно нам достоверно известно. Прежде всего внутренний опыт убеждает нас в том, что все ощущаемое нами проистекает от какой-то вещи, отличной от нашего мышления, ибо не в нашей власти ощущать одно предпочтительно перед другим: это зависит от вещи, воздействующей на наши чувства. Правда, мы могли бы задать вопрос, не есть ли эта вещь – Бог или нечто отличное от Бога; но так как мы ощущаем или, вернее, так как наши чувства часто побуждают нас ясно и отчетливо воспринимать протяженную в длину, ширину и глубину материю, различные части которой наделены определенными фигурами и движениями, откуда проистекают у нас различные ощущения цветов, запахов, боли и т. п., то, если бы Бог непосредственно сам вызывал в нашем уме идею такой проложенной материи или лишь допускал, чтобы эта идея вызывалась какой-либо вещью, не обладающей ни протяжением, ни фигурой, ни движением, МЫ не могли бы найти ни единого довода, препятствующего нам считать, что Богу угодно нас обманывать, ибо мы постигаем эту материю как вещь, отличную и от Бога, и от нашего мышления, и нам кажется, что идея, которую мы о ней имеем, образуется в нас по поводу вещей внешнего мира, которым она совершенно подобна. Однако природа Бога явно противоречит тому, чтобы он нас обманывал, как то уже было замечено раньше (ч. I, § 29 и 30). Отсюда и должно заключить, что имеется некоторая субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину, существующая в настоящее время в мире и обладающая всеми свойствами, о которых нам с очевидностью известно, что они ей присущи. Эта-то протяженная субстанция и есть то, что называется собственно телом или субстанцией материальных вещей.

2. Каким образом нам известно также, что наша душа связана с неким телом.

Подобным же образом, ясно отмечая внезапное появление боли и иных ощущений, мы должны заключить, что одно определенное тело связано с нашей душой теснее, чем все прочие тела, существующие в мире. Наша душа в силу присущей ей способности

<sup>22</sup> Извлечение из кн.: Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения. СПб.: Питер, 2006. С. 501–520.

к познанию выносит суждение о том, что указанные ощущения происходят не только из нее одной, поскольку она – вещь мыслящая, но также и поскольку она связана с какой-то иной протяженной вещью, движущейся благодаря расположению своих органов; последняя и именуется собственно человеческим телом. Впрочем, обстоятельное изложение этого вопроса я предполагаю дать не здесь.

3. Наши чувства не раскрывают природу вещей, а лишь показывают нам, чем они могут быть для нас полезны или вредны

Для нас достаточно будет заметить, что все воспринимаемое посредством чувств относится только к тесному союзу человеческого тела с душой, что хотя они обычно сообщают нам, в чем внешне тела могут быть для нас полезны или вредны, однако только изредка и случайно наши чувства раскрывают нам, какова природа этих тел. Рассуждая таким образом, мы без труда отбросим все предвзятые суждения, основанные на одних наших чувствах, и станем прибегать только к рассудку, потому что в нем одном естественно заложены первичные понятия, или идеи, представляющие собой как бы зародыши постижимых для нас истин.

4. Не тяжесть, не твердость, не цвет и т. п. составляют природу тела, а одна только протяженность. Поступая так, мы убедимся, что природа материи, или тела, рассматриваемого вообще, состоит не в том, что оно – вещь твердая, весомая, окрашенная или каким-либо иным образом воздействующая на наши чувства, но лишь в том, что оно – субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину. Ибо о твердости мы знаем посредством прикосновения лишь то, что частицы твердых тел оказывают сопротивление движению нашей руки, наталкивающейся на них. Если бы всякий раз с приближением наших рук к телу частицы последнего отступали с той же скоростью, с какой приближаются наши руки, мы, разумеется, никогда не ощущали бы твердости; но, однако, нет никакого основания полагать, чтобы тела, которые могли бы отодвигаться подобным образом, лишены были того, что делает их телами. Отсюда следует, что их природа заключается не в твердости, какую мы иногда ощущаем по их поводу, или в весе, теплоте и прочих подобного рода качествах, ибо, рассматривая любое тело, мы вправе думать, что оно само по себе не обладает ни одним из этих качеств, но тем не менее постигаем ясно и отчетливо, что оно обладает всем, благодаря чему оно – тело, если только оно имеет протяженность в длину, ширину и глубину. Отсюда также следует, что для своего существования тело в указанных выше качествах несколько не нуждается и что природа его состоит лишь в том, что оно – обладающая протяженностью субстанция.

5. Эта истина затемняется господствующими взглядами на разрежение и пустоту. Для того чтобы истина стала совершенно

очевидной, здесь остается прояснить два затруднения. Первое состоит в том, что некоторые, видя вокруг нас тела то более, то мене разреженные, вообразили, будто одно и то же тело Имеет большее протяжение тогда, когда оно разрежено, нежели тогда, когда оно сгущено, причем среди них нашлись до того хитроумные, что пожелали различать субстанцию тела от его величины, а саму величину – от протяжения. Второе затруднение основано лишь на ходячем способе рассуждения, будто, говоря о протяжении в длину, ширину и глубину, мы не разумеем наличия там тела, но одно только пространство, и даже пустое пространство; а это последнее, как многие убеждены, есть чистое ничто.

#### 6. Как происходит разрежение.

Что касается разрежения и сгущения, то, если вникнуть и своя мысли и не допускать по этому поводу ничего, помимо ясной и отчетливой идеи, никто не увидит в разрежении в сгущении чего-либо иного, кроме изменения фигуры разрежаемого или сгущаемого тела. Изменение это надлежит понимать так, что всякий раз, видя тело разреженным, мы должны полагать, что между его частицами существуют промежутки, заполненные каким-либо другим Телом; более же плотными тела становятся вследствие того, что при сближении их частиц эти промежутки уменьшаются или совершенно исчезают, в каковом случае дальнейшее уплотнение сгущенного тела станет немыслимым. Но и в том случае тело остается ничуть не менее протяженным, чем тогда, когда те же частицы, будучи отдалены одна от другой и как бы разбросаны по ответвлениям, заполняли; большее пространство, ибо протяжение в порах и промежутках тела, оставляемых его частицами, когда оно разрежено, следует приписывать не ему самому, но другим телам, заполняющим эти промежутки. Так, видя губку, напившись тайную водой или иной жидкостью, мы не считаем вследствие этого отдельные ее части более протяженными, чем когда она суха и сжата; в первом случае имеются только промытые поры или промежутки между частицами.

7. Оно не может быть вразумительно объяснено никаким иным образом.

Право, я не вижу, почему для объяснения того, как разуется тело, некоторые предпочитают говорить, будто происходит путем его увеличения, нежели воспользоваться примером с губкой. Ибо, хотя при разрежении воздуха или воды мы не замечаем ни пор между частицами, ни того, как эти поры становятся более широкими, ни даже заполняющего их тела, однако гораздо менее разумно измышлять ради кажущегося объяснения разрежения тела (притом с помощью совершенно ничего не значащих терминов) нечто совершенно непостижимое, вместо того чтобы из факта

разрежения заключить о существовании в данных телах пор или промежутков, расширяющихся и заполняемых каким-либо иным телом. Нас не должно затруднять предположение, что разрежение происходит именно таким образом, хотя бы мы и не воспринимали ни одним из наших чувств этого нового тела, ибо нет никакого основания думать, будто все окружающие нас вещи должны восприниматься нашими чувствами; мы видим, что разрежение всего легче объясняется именно так, а иным способом его понять и невозможно. Наконец, это, как мне кажется, явное противоречие – чтобы нечто увеличивалось в размерах, или в отношении протяжения, так чтобы тем самым к нему не присоединилась новая протяженная субстанция, или новое тело, ибо немислимо никакое прибавление величины или протяжения какому-либо телу без присоединения к нему другого имеющего величину и протяжение тела. Это станет еще более ясным из дальнейшего.

8. Величина разнится от имеющего величину, а число – от исчисляемых вещей лишь в нашем мышлении. Причина этому та, что величина разнится от имеющего величину, а число – от исчисленного лишь в нашем мышлении. Это означает, что, хотя мы можем мыслить то, что присуще природе протяженной вещи, заключенной в пространстве десяти шагов, не обращая внимания на самую меру в десять шагов, ибо эта вещь совершенно одинаковой природы и в любой своей части, и в целом; хотя мы также можем мыслить число «десять» или непрерывную величину в десять шагов, не мысля самой вещи, ибо идея числа «десять» остается совершенно одной и той же, относится ли она к мере в десять шагов или к какому-либо иному десятку, и хотя мы можем помыслить непрерывную величину в десять шагов, не думая при этом о той или иной вещи, даже если и не можем помыслить эту величину без чего-либо протяженного, – тем не менее вполне очевидно, что нельзя отнять ничего от такой величины или такого протяжения, не отняв столько же от вещи; и соответственно невозможно отнять что-либо от вещи, не отняв столько же от величины или протяжения.

9. Телесную субстанцию нельзя помыслить без протяжения.

Если некоторые, может быть, и говорят по этому поводу иное, я все же не думаю, чтобы они мыслили нечто иное, чем только что сказанное. Различая субстанцию от протяжения и величины, они либо не понимают под именем субстанции ничего, или же составляют себе только смутную идею бестелесной субстанции, ошибочно относя ее и к телесной субстанции; тем самым они оставляют за протяжением истинную идею материальной субстанции, которую называют акциденцией, выражаясь столь неточно, что ясно видно, насколько их слова не соответствуют их мыслям.

10. Что такое пространство, или внутреннее место. Пространство, или внутреннее место, также различается от тела, заключенного в этом пространстве, лишь в нашем мышлении. И действительно, протяжение в длину, ширину и глубину, образующее пространство, образует и тело. Разница между ними только в том, что телу мы приписываем определенное протяжение, понимая, что оно вместе с ним изменяет место всякий раз, когда перемещается; пространству же мы приписываем протяжение столь общее и неопределенное, что, удалив из некоторого пространства заполняющее его тело, мы не считаем, что переместили и протяжение этого пространства, которое, на наш взгляд, пребывает неизменным, пока оно имеет ту же величину и фигуру и не изменяет положения по отношению к внешним телам, которыми мы определяем это пространство.

11. В каком смысле можно сказать, что оно не отличается от заключенного в нем тела. Мы легко поймем, что одно и то же протяжение составляет природу как тела, так и пространства и что тело и пространство друг от друга различаются не больше, чем природа вида или рода различается от природы индивидуума, если для того, чтобы лучше разобраться, какова наша истинная идея о теле, мы обратимся к примеру камня и удалим из его идеи все то, что, как мы знаем, не принадлежит к природе тела\*. Прежде всего удалим твердость, потому что, если камень раздробить в порошок, он лишается твердости, не переставая, однако, вследствие этого быть телом; удалим и цвет, так как мы часто видим камни настолько прозрачные, что цвет в них как бы вовсе отсутствует; удалим, далее, тяжесть, потому что хотя огонь исключительно легок, тем не менее и он является телом; наконец, удалим холод и теплоту и все прочие качества подобного рода, так как мы не считаем их присущими камню и не думаем, будто камень меняет свою природу оттого, что представляется нам то теплым, то холодным. Рассматривая таким образом этот камень, мы обнаружим, что истинная идея, какую мы о нем имеем, состоит единственно в том, что мы отчетливо видим в нем субстанцию, протяженную в длину, ширину и глубину; то же самое содержится и в нашей идее пространства, причем не только пространства, заполненного телами, но и пространства, которое именуется пустым.

12. И в каком смысле оно отличается. Однако здесь существует различие в способе нашего понимания, ибо, если камень удален из пространства, или из того места, где он находится, то мы считаем, что удалено и протяжение этого камня, так как мы полагаем, что одно неотделимо от другого; однако протяжение места, в котором находился камень, мы считаем пребывающим без изменения, хотя бы место камня уже было занято деревом, водой или воздухом и т. д. или даже казалось пустым, потому что протяжение мы

рассматриваем здесь вообще и считаем одним и тем же для камня, дерева, воды, воздуха и всех иных тел и даже для пустоты, если она существует, лишь бы протяжение имело ту же величину и фигуру, что и ранее, и сохраняло прежнее положение по отношению к внешним телам, определяющим данное пространство.

### 13. Что такое внешнее место

Причина этому та, что сами названия «место» и «пространство» не обозначают ничего действительно отличного от тела, про которое говорят, что оно «занимает место»; ими обозначаются лишь его величина, фигура и положение среди других тел. Чтобы определить это положение, мы должны заметить некоторые другие тела, которые считаем неподвижными; но так как мы замечаем различные тела, то можем сказать, что одна и та же вещь в одно и то же время и меняет место, и не меняет его. Так, когда корабль уносится Петром в море, то сидящий на корме остается на одном Месте, если имеются в виду части корабля, но отношению к которым сидящий сохраняет одно и то же положение; однако он все время изменяет место, если иметь в виду берега, ибо, удаляясь от одних берегов, он приближается к другим. Если же мы учтем, что Земля вращается вокруг своей оси и совершает с запада на восток такой же путь, Какой за то же время корабль совершает с востока на запад, то мы опять-таки скажем, что сидящий на корме не изменил своего места, ибо в данном случае место определяется по каким-либо неподвижным точкам, которые мы предполагаем на небе. Если, наконец, мы подумаем о том, что I универсуме нет действительно неподвижных точек (в дальнейшем мы увидим, что это доказуемо), то отсюда исключим, что ни для какой вещи в мире нет твердого и постоянного места, помимо того, которое определяется нашим мышлением.

### 14. Какое различие существует между местом и пространством.

Однако «место» и «пространство» различаются по названию, ибо «место» точнее обозначает положение тела, нежели его величину и фигуру, тогда как, напротив, мы думаем скорее о последних, когда говорим о «пространстве». Мы часто говорим, что одна вещь заняла место другой, хотя она и не была совершенно такой же величины и фигуры; но мы не разумеем тем самым, что она занимает одинаковое и первой вещью пространство; и когда изменяется положение, мы говорим, что изменилось и место, хотя бы сохранилась та же величина и фигура. Таким образом, говоря, что вещь находится в таком-то месте, мы разумеем лишь то, что она занимает известное положение по отношению и другим вещам; когда же мы прибавляем, что вещь заполняет данное пространство или данное место, мы разумеем сверх того, что она обладает такой величиной и фигурой, что может его в точности заполнить.

15. Каким образом окружающая тело поверхность может рассматриваться как его внешнее место.

Итак, мы никогда не делаем различия между пространством и протяжением в длину, ширину и глубину. Но мы иногда рассматриваем их как нечто присущее вещи, который занимает место, иногда – как внешнее для нее. Внутреннее место ничем не различается от пространства, внешнее же мы иногда понимаем как поверхность, непосредственно окружающую предмет, который занимает место (следует заметить, что под поверхностью я разумею здесь не какую-либо часть окружающего тела, но лишь границу между окружающим телом и тем, которое окружено; такая граница – не что иное, как модус), или как поверхность, рассматриваемую вообще, которая не является частью ни того, ни другого из тел, но всегда мыслится одной и той же, поскольку она сохраняет одну и ту же величину и фигуру. Ибо, хотя мы и видим, что тело, окружающее другое тело, изменяется вместе со своей поверхностью, тем не менее мы не говорим, что окруженная своей поверхностью вещь изменила свое место, если она сохраняет то же положение по отношению к другим телам, которые мы рассматриваем как неподвижные. Так, если судно с одной стороны уносится течением реки, а с другой – отгоняется ветром с такой силой, что оно не меняет своего положения относительно берегов, то мы говорим, что оно остается на том же месте, хотя бы вся окружающая его поверхность непрерывно изменялась.

16. О том, что не может быть никакой пустоты в том смысле, в каком понимают это слово философы.

Что касается пустого пространства в том смысле, в каком философы понимают это слово, т. е. такого пространства, где нет никакой субстанции, то очевидно, что в универсуме нет пространства, которое было бы таковым, потому что протяжение пространства или внутреннего места не отличается от протяжения тела. А так как из одного того, что тело протяженно в длину, ширину и глубину, мы правильно заключаем, что оно – субстанция (ибо мы понимаем, что невозможно, чтобы «ничто» обладало каким-либо протяжением), то и относительно пространства, предполагаемого пустым, должно заключать то же, а именно что раз в нем есть протяжение, то с необходимостью в нем также должна быть и субстанция.

17. Слово «пустота» в общепринятом употреблении не исключает всякого рода тел. Если мы словом «пустота» пользуемся в его обычном значении и говорим, что некое место пусто, тем самым мы отнюдь не хотим сказать, что в этом месте или в этом пространстве нет ничего, а только то, что в нем нет ничего из того, что, как мы думаем, должно бы в нем быть. Так, если сосуд предназначен для воды, а заполнен только воздухом, мы называем его пустым;



точно так же мы говорим, что в садке ничего нет, когда в нем отсутствует рыба, хотя он и заполнен водой; мы говорим, далее, что корабль, снаряженный для перевозки товаров, пуст, если он нагружен одним песком как балластом для сопротивления порывам метра. Именно в таком смысле мы говорим, что пусто пространство, когда в нем нет ничего, что можно было бы воспринимать чувствами, хотя бы это пространство и было наполнено сотворенной материей и протяженной субстанцией. Ибо мы не привыкли принимать во внимание окружающие нас тела иначе, чем поскольку они вызывают в наших органах чувств впечатления столь сильные, что они становятся для нас ощутимыми. И если вместо того, чтобы помнить, что должно понимать под словами «пустота» и «ничто», мы стали бы, далее, полагать, будто в пространстве, в котором наши чувства ничего не воспринимают, не содержится никакой сотворенной вещи, то мы впали бы в столь же чудовищную ошибку, как если бы по привычке говорить, что сосуд, заполненный только воздухом, пуст, включили, будто имеющийся в сосуде воздух не есть вещь, или субстанция.

18. Каким образом можно исправить ложный взгляд на пустоту

Почти все мы допускаем эту ошибку уже в раннем детстве, потому что, не видя необходимой связи между сосудом и содержащимся в нем телом, мы предполагаем, что Бог мог бы все тело, заполняющее какой-либо сосуд, удалить и сохранить сосуд в этом его состоянии, так чтобы никакое другое тело не заняло место удаленного. Чтобы теперь исправить эту ошибку, заметим, что если и нет необходимой связи между сосудом и заполняющим что тем или иным телом, то, безусловно, существует необходимая зависимость между вогнутой фигурой сосуда и протяжением, которое должно заключаться в полости сосуда; столь же нелепо мыслить гору без равнины, как мыслить полость сосуда без протяжения, которое она содержит, а протяжение – без чего-либо протяженного, по той причине, что, как уже не раз указывалось, «ничто» не может иметь протяжения. Поэтому если спросят: что случилось бы, если бы Бог удалил тело, содержащееся в данном сосуде, и не допустил, чтобы другое тело заняло покинутое место, то на этот вопрос нужно ответить: в таком случае стороны сосуда сблизятся настолько, что сомкнутся, ибо когда между двумя телами не находится ничего, то они необходимо должны касаться друг друга, так как явно нелепо, чтобы тела были отдалены друг от друга, т. е. чтобы между ними имелось расстояние и чтобы в то же время это расстояние было «ничем», потому что расстояние есть модус протяжения, которое не может существовать без какой-либо протяженной вещи.

19. Это подтверждает сказанное о разрежении. Отметив, что природа материальной субстанции, или тела, состоит лишь в том,

что она – нечто протяженное и что ее протяжение не отличается от протяжения, приписываемого пустому пространству, мы легко поймем невозможность того, чтобы одна из частей этого телесного протяжения каким бы то ни было образом занимала в одном случае большее пространство, нежели в другом, и чтобы она могла разрезаться иначе, чем вышеописанным способом (ч. II, § 6). Поймем мы также невозможность того, чтобы в сосуде было больше материи, т. е. телесной субстанции, когда он наполнен свинцом, золотом или каким-либо иным тяжелым и твердым телом, чем когда в нем содержится только воздух и сосуд кажется пустым; ибо величина частей, из которых состоит тело, зависит не от тяжести или твердости, которые, как было также указано (ч. II, § 4 и 11), мы при этом ощущаем, но исключительно от протяжения, всегда одинакового в одном и том же сосуде.

20. О невозможности существования атомов, или мельчайших неделимых телец. Легко также понять, что невозможно существование каких-либо атомов, т. е. неделимых частиц тела, как это вообразили некоторые философы. Тем более что, сколь бы малыми ни предполагались эти частицы, раз они по необходимости должны быть протяженными, мы понимаем, что среди них нет ни одной, которую нельзя было бы разделить на две или несколько еще более мелких; отсюда и следует, что все они делимы. Ибо из ясного и отчетливого знания того, что вещь может быть разделена, мы выносим суждение о ее делимости; если бы мы судили иначе, наше суждение об этой вещи противоречило бы тому, что мы о Ной знаем. Если мы даже вообразим, будто Бог сделал какую-нибудь частицу материи столь малой, что ее нельзя разделить на еще меньшие, мы все же не вправе заключить из этого, что она неделима: если бы Бог и сделал частицу столь малой, что она не могла бы быть разделена чем-либо (•отворенным Богом, то самого себя он не мог бы лишиться власти разделить ее, ибо совершенно невозможно, чтобы Ног умалил свое всемогущество, как мы это уже заметили выше (ч. I, § 60). Поэтому мы скажем, что наималейшая протяженная частица, какая только может существовать на свете, все же может быть разделена, ибо такова она по твоей природе.

21. Протяжение мира беспредельно. Мы узнаем также, что этот мир, или протяженная материя, составляющая универсум, не имеет никаких границ, ибо, даже помыслив, что они где-либо существуют, мы не только можем вообразить за ними беспредельно протяженные пространства, но и постигаем, что они действительно таковы, какими мы их воображаем. Таким образом, они содержат неопределенно протяженное тело, ибо идея того протяжения, которое мы постигаем в любом пространстве, и есть подлинная и надлежащая идея тела.

22. Земля и небеса созданы из одной и той же материи; нескольких миров быть не может. Отсюда нетрудно заключить, что земля и небеса созданы из одной и той же материи; и даже если бы миров было бесконечное множество, то они необходимо состояли бы из этой же материи. Отсюда следует, что не может быть многих миров, ибо мы теперь с очевидностью постигаем, что материя, природа которой состоит только в том, что она – вещь протяженная, занимает ныне все воображимые пространства, где те или иные миры могли бы находиться; а идеи какой-либо иной материи мы в себе не находим.

23. Все видоизменения в материи зависят от движения ее частей. Следовательно, во всем универсуме существует одна и та же материя » мы познаем ее единственно лишь в силу ее протяженности. Все свойства, отчетливо воспринимаемые в материи, сводятся единственно к тому, что она делима и подвижна в своих частях и, стало быть, способна принимать различные состояния, которые, как мы видели, могут вытекать из движения ее частей. Хотя мы и можем мысленно разделить эту материю, тем не менее несомненно, что изменить в ней что-либо наше мышление не в силах; все различие встречающихся в материи форм зависит от местного движения. Это уже было, несомненно, отмечено философами, они во многих местах утверждали, что природа есть начало движения и покоя, причем под природой они разумели то, благодаря чему все телесные вещи располагаются так, как мы это видим на опыте.

24. Что такое движение в общепринятом смысле. Но движение (разумеется, местное, т. е. совершающееся из одного места в другое, ибо только оно для меня понятно, и не думаю, что в природе следует предполагать какое-либо иное) – итак, движение в обычном понимании этого слова есть не что иное, как действие, посредством которого данное тело переходит с одного места на другое. И подобно тому как мы уже отмечали (ч. II, § 13), что одна и та же вещь в одно и то же время и меняет и не меняет своего места, так же можно сказать, что она одновременно движется и не движется. Так, например, тот, кто сидит на корме корабля, подгоняемого ветром, воображает себя движущимся по отношению к берегам, если считает их неподвижными; но он думает противное, если смотрит на корабль, так как не изменяет своего положения по отношению к его частям. А поскольку мы приучены думать, что нет движения без действия, то скорее даже скажем, что тот, кто сидит на корме, находится в покое, нежели что он движется, раз он не ощущает в себе никакого действия.

25. Что такое движение в подлинном смысле слова. Бели же, не останавливаясь на том, что не имеет никакого основания, кроме обычного словоупотребления, мы хотим узнать, что такое

движение в подлинном смысле, то мы говорим, чтобы приписать ему определенную природу, что оно есть перемещение одной части материи, или одного тела, из соседства тех тел, которые с ним соприкасались и которые мы рассматриваем как находящиеся в покое, в соседство других тел. Под одним телом, или одной частью материи я понимаю все то, что переносится одновременно, хотя бы оно состояло из нескольких частей, имеющих в себе и другие движения. Говорю же я «перемещение», а не Перемещающая сила или действие» с целью указать, что движение всегда существует в движимом теле, но не в движущем; на мой взгляд, эти две вещи обычно недостаточно тщательно различаются. Далее, я разумею под движением только модус движимого, а никак не субстанцию, подобно как фигура есть модус вещи, ею обладающей, покой – Модус покоящейся вещи.

26. Для движения требуется не больше действия, чем для покоя. При этом должно заметить, что, предполагая в движении больше действия, нежели в покое, мы допускаем ошибку с самого детства, так как наше тело обычно движется по Нишей воле, непосредственно нами сознаваемой, а покоится ОНО только потому, что его привязывает к Земле тяжесть, вилы которой мы, однако, не чувствуем. А так как тяжесть И многие другие обычно не замечаемые нами причины окапывают сопротивление движениям наших членов и вызывают утомление, то нам кажется, будто необходимо большое действие и большая сила для произведения движения, для его прекращения; иначе говоря, мы принимаем действие за усилие, которое должны сделать, чтобы передвинуть наши члены, а с их помощью и другие тела. Однако мы легко освободимся от этого неправильного суждения, если заметим, что усилие необходимо нам не только для того, чтобы сдвинуть находящиеся рядом с нами тела, но часто и для того, чтобы остановить их движение, когда оно не прекращается по той или иной причине. Так, например, мы производим не больше действия, чтобы привести в движение покоящееся в тихой, непроточной воде судно, чем для того, чтобы вдруг остановить его; а если опыт нам показывает, что для его остановки требуется несколько меньшее усилие, то это потому, что здесь не приняты в расчет тяжесть поднимаемой при движении воды и ее вязкость, которые мало-помалу замедляют движение (я представляю себе здесь как бы стоячую воду в заводи).

27. Движение и покой – лишь два различных модуса тела. Так как речь здесь идет не о действии того, кто движет или же останавливает движение, и так как мы рассматриваем главным образом перемещение и прекращение перемещения, т. е. покой, то ясно, что это перемещение вне движимого тела – ничто и что только само тело находится в различных состояниях, когда оно перемещается

или когда не перемещается, т. е. покоится; таким образом, движение и покой суть не что иное, как два различных модуса.

28. Движение в собственном смысле относится лишь к телам, соприкасающимся с тем телом, о котором говорится, что оно движется. Сверх того, я прибавил, что перемещение совершается из соседства одних соприкасающихся тел в соседство других, а не из одного места в другое, ибо, как я изложил выше (ч. II, § 10—16), значения слова «место» различны и зависят от нашего мышления. Но когда под движением разумеется перемещение тела из соседства соприкасающихся с ним тел, то совершенно несомненно, что одному движимому телу мы можем приписать одновременно не больше одного движения по той причине, что в одно и то же время с ним может соприкасаться только определенное число тел.

29. Оно даже относится только к тем телам, которые мы рассматриваем как находящиеся в покое. Наконец, я сказал, что перемещение совершается из соседства не любых соприкасающихся тел, но только тех, которые рассматриваются как находящиеся в покое. Ибо перемещение взаимно, и нельзя мыслить тело АВ переходящим из соседства с телом CD, не подразумевая вместе с тем перехода CD из соседства с АВ и не имея в виду, что и для одного, и для другого требуется одинаковое действие. Поэтому если мы хотим приписать движению природу, которую можно было бы рассматривать в отдельности, безотносительно к какой-нибудь другой вещи, то в случае перемещения двух соприкасающихся тел — одного в одну сторону, другого в другую, в силу чего тела отделяются друг от друга, — мы не затруднимся сказать, что в одном теле столько же движения, сколько в другом. Согласен, что тем самым мы весьма далеко отклоняемся от обычного способа выражения: находясь на Земле? и полагая ее в состоянии покоя, мы, хотя и видим, что некоторые ее части, соприкасающиеся с иными, более мелкими телами, перемещаются из этого соседства, не считаем, — однако, что сама она передвигается.

30. Отсюда следует, что движение, отделяющее друг от друга два соприкасающихся тела, приписывается одному телу преимущественно перед другим.

Мы полагаем, что тело не движется, если оно не движется целиком, и мы не можем увериться в движении всей Земли из того только, что некоторые части ее перемещаются из соседства соприкасающихся иных, более мелких тел, ибо часто наблюдаем вокруг нас многочисленные взаимно противоположные перемещения такого рода. Например, если предположить, что тело EFGH — Земля и что на ней одновременно движутся тело АВ от Е к F и тело CD от H к G, то, хотя мы и знаем, что части Земли, соприкасающиеся с телом АВ, перемещаются от В к А и что действия, вызыва-

ющие эти перемещения, в частях Земли не меньше и не иной природы, чем в теле АВ, мы, однако, не скажем, что Земля движется от В к А, т. е. с запада на восток. Ведь в таком случае из того, что части Земли, смежные с CD, переносятся от С к D, надлежало бы на том же основании заключить, что Земля движется и в обратную сторону, с востока на запад, что противоречит одно другому. Поэтому мы предпочитаем говорить, что движутся тела АВ, CD и другие подобные им, а не Земля. Но при этом мы будем помнить, что все реальное и положительное в движущихся телах, благодаря чему мы и называем их движущимися, имеется также в других соприкасающихся с ними телах, хотя последние рассматриваются как находящиеся в покое.

31. Каким образом в одном и том же теле может быть несколько различных движений.

Хотя каждое тело имеет лишь одно свойственное ему движение, так, как только Известное число других тел соприкасается с ним и находится по отношению к нему в покое, однако оно может принимать участие в бесчисленных других движениях, поскольку оно составляет часть некоторых других тел, совершающих другие движения. Так, если у мореплавателя, расхаживающего по кораблю, в кармане часы, то колесики этих часов движутся так, как свойственно только им одним; но они, несомненно, причастны к движению расхаживающего мореплавателя, потому что составляют с ним одно перемещающееся тело; несомненно, причастны они и к движению корабля, и к движению моря, поскольку они следуют его течению, и к движению Земли, если предположить, что она вращается вокруг своей оси, так как с Землей они составляют одно тело. И хотя справедливо, что в колесиках часов имеются все эти движения, однако ввиду затруднительности мыслить сразу столь многочисленные движения, а также ввиду того, что не все движения, которым причастны колесики, нам известны, для нас достаточно рассматривать в каждом теле только то движение, которое ему единственно свойственно и которое мы можем познать достоверным образом.

32. Каким образом движение, единственное в собственном смысле слова, единственное для каждого тела, может также приниматься за несколько движений. Кроме того, единственное движение, свойственное каждому телу, можно рассматривать как составленное из многих движений. Так, например, в колесах кареты мы различаем два движения: одно – круговое, вокруг их оси, другое – прямое, оставляющее след по пути движения. Но что оба этих движения не различаются в действительности, ясно из того, что любая точка колес, в как и всякого иного движущегося тела, описывает лишь одну определенную линию, и не имеет значения,

что эта линия часто так извилиста, как будто она произведена несколькими различными движениями: ведь можно вообразить, что всякая, даже прямая, линия, простейшая из всех, была описана в результате бесчисленных D движений. Так, например, если линия АВ (рис. 2) движется по направлению к CD, а точка А одновременно приближается к В, то прямая AD, описываемая точкой Л, будет зависеть от двух прямых движений (А к В и АВ к CD) не менее, чем кривая, описываемая каждой точкой колеса, зависит и от прямого и от кругового движения. Поэтому, хотя часто полезно разделять движение на несколько частей, чтобы лучше в нем разобраться, однако в абсолютном смысле на каждое тело должно приходиться не больше одного движения.

33. Почему при всяком движении должен быть круг, или кольцо, совместно движущихся тел. Но как доказано было выше (ч. II, § 18 и 19), все места заполнены телами и всякая частица материи настолько соответствует величине занимаемого ею места, что она не может заполнить большее место; она не может также сжаться и занять меньшее место, невозможно и другому телу поместиться там, где она находится; из этого мы должны заключить, что всегда необходим круг материи, или кольцо тел, движущихся одновременно и совместно. Таким образом, когда какое-либо тело оставляет одно место другому телу, изгоняющему его, оно вступает на место третьего тела, а это последнее — на место четвертого, и так вплоть до последнего, которое в то же мгновение занимает место, покинутое первым из тел. Мы легко мыслим это в правильном круге, потому что, не прибегая к пустоте или разрежению и уплотнению, мы видим, что частица А' этого круга может двигаться по направлению к В, если только частица В одновременно продвигается по направлению к С, С — к D, а D — к А. Но не труднее мыслить это и в сколь угодно неправильном круге, если принять во внимание то, каким образом все неравенства мест могут быть возмещены различиями в скорости движения частиц. Так, вся материя, заключенная в пространстве EFQH (рис. 4), может двигаться по кругу, причем частица, находящаяся у Е, переходит к G, а та, которая находится у G, переходит в то же время к Е; при этом нет надобности предполагать ни сгущения, ни пустоты, лишь бы пространство G, которое, как мы предполагаем, в четыре раза больше пространства Е и вдвое больше пространств F и H, предполагалось движущимся к Е в четыре раза быстрее, чем к G, и в два раза быстрее, чем к F или H, так чтобы при прочих равных условиях скорость движения возмещала незначительность места. Нетрудно понять, что в любой промежуток времени через каждую точку круга пройдет одинаковое количество материи.

34. Отсюда следует, что материя делится на беспредельные и бесчисленные части. Должно, однако, признать, что в этом движении имеется нечто такое, что наша душа воспринимает как истинное, не будучи, однако, в состоянии его понять, а именно деление некоторых частей материи до бесконечности, или беспредельное деление, т. е. деление на столько частей, что мы не можем мысленно определить часть столь малой, чтобы из мыслить ее разделенной на еще меньшие части. Ибо невозможно, чтобы материя, ныне заполняющая пространство  $G$ , последовательно заполняла все на неисчислимы степени меньшие пространства между  $G$  и  $E$ , если только какая-либо из ее частиц не изменит свою фигуру и не разделится так, как необходимо для точного заполнения этих пространств, отличных друг от друга по величине и бесчисленных. Однако, для того чтобы так случилось, необходимо, чтобы мельчайшие частицы, на которые эта часть, как можно себе вообразить, разделена, будучи поистине неисчислимыми, хоть немного раздвигались; сколь бы мало ни было подобное раздвижение, оно все же будет подлинным делением.

35. Мы не должны сомневаться в этом делении, хотя бы и не могли его постигнуть.

Должно заметить, что я говорю здесь не обо всей материи, а лишь о некоторой ее части. Ибо, если мы и предположим, что в пространстве  $G$  имеются две или три частицы материи величиной с пространство  $E$ , а также имеется еще большее число значительно меньших, остающихся неделимыми частиц, тем не менее кругообразное движение их всех по направлению к  $E$  возможно мыслить, если только среди них есть иные, которые изменяют свою фигуру столькими способами, что, будучи связаны с частицами, не могущими изменить с подобной легкостью? свою фигуру, а лишь изменяющими свою скорость в зависимости от места, которое им предстоит занять, они выполняют все углы и уголки, куда не могут из-за своей величины войти остальные. И хотя мы не можем постичь способ, каким совершается это беспредельное деление, мы не должны, однако, сомневаться в том, что оно совершается, ибо мы понимаем, что это деление необходимо следует из природы материи, отчетливейшим образом нами уже понятой, и понимаем также, что эта истина принадлежит к числу тех, которые нашей конечной мыслью объять нельзя.

36. Бог – первопричина движения; он постоянно сохраняет в мире одинаковое его количество. Исследовав природу движения, нам нужно перейти к рассмотрению его причины. Так как последняя может рассматриваться двояко, то мы начнем с нее как первичной и универсальной, вызывающей вообще все движения, какие имеются в мире; после этого мы рассмотрим ее как частную,



в силу которой всякая частица материи приобретает движение, каким она ранее не обладала. Что касается первопричины, то мне кажется очевидным, что она может быть только Богом, чье всемогущество сотворило материю вместе с движением и покоем и своим обычным содействием сохраняет в универсуме столько же движения и покоя, сколько оно вложило в него при творении. Ибо, хотя это движение только модус движимой материи, однако его имеется в ней известное количество, никогда не возрастающее и не уменьшающееся, несмотря на то что в некоторых частях материи его может быть то больше, то меньше. Поэтому мы и должны полагать, что, когда одна частица материи движется вдвое быстрее другой, а эта последняя по величине вдвое больше первой, то в меньшей столько же движения, сколько и в большей, и что, насколько движение одной частицы замедляется, настолько же движение какой-либо иной возрастает. Мы понимаем также, что одно из совершенств Бога заключается не только в том, что он неизменен сам по себе, но и в том, что он действует с величайшим постоянством и неизменностью; поэтому, за исключением тех изменений, какие мы видим в мире, и тех, в которые мы верим в силу божественного откровения и о которых мы знаем, что они происходят или произошли в природе без всякого изменения со стороны Творца, — за исключением этого мы не должны предполагать в его творении никаких иных изменений, чтобы тем самым не приписать ему непостоянства. Отсюда следует, что раз Бог при сотворении материи наделил ее части различными движениями и сохраняет их все тем же образом и на основании тех самых законов, по которым их создал, то он и далее непрерывно сохраняет в материи равное количество движения.

37. Первый закон природы: всякая вещь пребывает в том состоянии, в каком она находится, пока ее что-либо не изменит.

Из того, что Бог не подвержен изменениям и постоянно действует одинаковым образом, мы можем также вывести некоторые правила, которые я называю законами природы и которые суть вторичные причины различных движений, замечаемых нами во всех телах, вследствие чего они имеют большое значение. Первое из этих правил таково: всякая вещь в частности продолжает по возможности пребывать в одном и том же состоянии и изменяет его не иначе как от встречи с другими. Так, мы изо дня в день видим, что, если некоторая частица материи квадратна, она пребывает квадратной, пока не явится извне нечто изменяющее ее фигуру; если же эта часть материи покоится, она сама по себе не начнет двигаться. У нас нет также никаких оснований полагать, что, начав двигаться, она когда-либо прекратит это движение, если только не встретится что-либо замедляющее или останавливающее его.

Отсюда должно заключить, что тело, раз начав двигаться, продолжает это движение и никогда само собою не останавливается. Но так как мы обитаем на Земле, устройство которой таково, что все движения, происходящие вблизи нас, быстро прекращаются, притом часто по причинам, скрытым от наших чувств, то мы с юных лет судим, будто эти движения, прекращающиеся по неизвестным нам причинам, прекращаются сами собой; мы и впоследствии весьма склонны полагать то же обо всех движениях в мире, а именно что движения естественно прекращаются сами собой, т. о. стремятся к покою, ибо нам кажется, будто мы это во многих случаях испытали. Однако это только ложное представление, явно противоречащее законам природы, 4 ибо покой противоположен движению, а ничто по влечению собственной природы не может стремиться к своей противоположности, т. е. к разрушению самого себя.

38. Почему тело, которое мы подтолкнули рукой, продолжает двигаться и после того, как мы убираем руку. Мы изо дня в день видим подтверждение этого первого правила на вещах, которым был дан толчок. Ибо нет другой причины того, чтобы, раз отделившись от подтолкнувшей их руки, они продолжали движение, кроме той, что, согласно законам природы, все однажды пришедшие в движение тела продолжают двигаться, пока это движение не будет остановлено какими-либо встречными телами. Очевидно, что воздух или иные текучие тела, среди которых вещи движутся, мало-помалу уменьшают скорость их движения. Что воздух оказывает сопротивление, можно ощущать даже рукой, если достаточно быстро махать раскрытым веером; нет на Земле жидкого тела, которое еще более явно, чем воздух, не сопротивлялось бы движению других тел.

39. Второй закон природы: всякое движущееся тело стремится продолжать свое движение по прямой. Второй закон, замечаемый мною в природе, таков: каждая частица материи в отдельности стремится продолжать дальнейшее движение не по кривой, а исключительно по прямой, хотя некоторые из этих частиц нередко бывают вынуждены от нее отклоняться, встречаясь на своем пути с другими частицами, а также потому, что при всяком движении образуется круг, или кольцо, из всей одновременно движущейся материи. Причина этого закона та же, что и предыдущего. Она заключается в том, что Бог неизменен и что он простейшим действием сохраняет движение в материи; он сохраняет его точно таким, каково оно в данный момент, безотносительно к тому, каким оно могло быть несколько ранее. И хотя справедливо, что движение не совершается в единое мгновение, тем не менее очевидно, что всякое движущееся тело определено к тому, чтобы направлять свое движение по прямой линии, но отнюдь не по кривой. Так,

например, камень А, вращаемый в праще ЕА по кругу АВГ, в момент прохождения через точку Л, конечно, вынужден двигаться в некотором направлении, а именно в направлении к С по прямой АС, если предположить, что прямая АС будет касательной круга. Нельзя, однако, представить себе, чтобы камень должен был двигаться по кругу, ибо если он и пришел из Л к А по кривой, то мы все же не постигаем, чтобы в нем осталось что-либо от этой кривизны, когда он достиг точки А; опыт подтверждает это тем, что, как только камень выходит из пращи, он прямо направляется к С, а никоим образом не к В. Отсюда с очевидностью следует, что всякое тело, движущееся по кругу, постоянно стремится удалиться от центра описываемого им круга. Это мы сами чувствуем во своей руке, когда вращаем камень в праще. Камень натягивает веревку, стремясь отойти по прямой от нашей руки. Это соображение имеет настолько большое значение и мы так часто будем им пользоваться в дальнейшем, что к нему должно отнестись со всем вниманием; подробности будут изложены в свое время (см. ниже ч. III, § 57 и 58).

40. Третий закон: если движущееся тело встречает другое, более сильное тело, оно ничего не теряет в своем движении; если же оно встречает более слабое, которое оно может подвинуть, то оно теряет столько движений, сколько сообщает

Третий закон, замечаемый мною в природе, таков: если движущееся тело при столкновении с другим телом обладает для продолжения движения по прямой меньшей силой, чем второе тело — для сопротивления первому, то оно теряет направление, не утрачивая ничего в своем движении; если же оно имеет большую силу, то движет это второе тело и теряет в своем движении столько, сколько сообщает второму телу. Таким образом, мы видим, что твердое тело, будучи брошено и ударившись о более твердое и плотное тело, отскакивает в том направлении, откуда шло, но не теряет ничего в своем движении; но если оно встречает на пути мягкое тело, оно сразу останавливается, так как передает последнему свое движение. Все частные причины изменения частиц тела заключены в этом третьем законе, по крайней мере изменения телесные, ибо здесь мы не исследуем вопроса о том, могут ли ангелы и человеческие мысли двигать тела, а оставляем его до рассмотрения в трактате о человеке, который я надеюсь написать.

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Почему следует признать существование материальных вещей?
2. Какова роль чувств в процессе познания?
3. В чем заключается природа материи?
4. Какова идея пространства у Декарта?
5. Какое определение движения дается Декартом?

**Гайденко Пиамы Павловны** (30 января 1934 г., с. Николаевка, Донецкая область, СССР) – советский и российский философ, историк философии. Лауреат премии им. Г. В. Плеханова. Член-корреспондент РАН по Отделению философии, социологии, психологии и права.

В представленном фрагменте работы П. П. Гайденко рассматриваются те положения кантовской философии, которые определяют собой образ природы, характерный не только для творчества самого Канта, но и для новоевропейской культуры в целом. Речь идет прежде всего о конструктивистских идеях Канта, в соответствии с которыми то, что человек называет природой, не существует вне и независимо от познающего и действующего субъекта, но представляет собой коррелят последнего. Именно такая природа, ограниченная миром явлений и создающаяся в процессе познания из различных элементов опыта, перестает быть «храмом» и становится «мастерской», или областью потенциально бесконечных преобразований. Таким образом, концепт «природа как конструкция» исключительно важен в плане понимания особенностей «онтологии субъекта».

### **ГАЙДЕНКО П. П. ПОНЯТИЕ ПРИРОДЫ У КАНТА<sup>23</sup>**

Когда мы говорим, что с XVII века естествознание становится математическим, то подразумевается прежде всего то обстоятельство, что главная наука о природе – механика – конструирует свой предмет таким же образом, каким раньше конструировала его математика, прежде всего геометрия. Конструкция создает идеализованный объект.

На протяжении XVII–XVIII вв. проблеме конструирования идеального объекта уделялось большое внимание: ею занимались Галилей, Гоббс, Спиноза, Лейбниц и особенно Декарт. Мир, с которым имеет дело наука, Декарт, как мы помним, считал особым – «другим миром», и это выражение он понимал отнюдь не метафорически. Но никто не сделал из проблемы конструирования наукой своего объекта столь далеко идущих выводов, как Кант. Эта проблема, по существу, определила всю теорию познания Канта, его понимание теоретического разума в целом.

Уже задолго до Канта обсуждался вопрос о соотношении реального мира и мира, как его познает математическая физика. У Лейбница, с одной стороны, и в английском эмпиризме (у Локка и особенно у Юма) – с другой, было положено начало обсуждения

<sup>23</sup> Извлечение из кн.: Гайденко П. П. Понятие природы у Канта // Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени. М.: Наука, 1987. С. 399–407.

этого вопроса. Лейбниц, со своей стороны, отличал феноменальный аспект действительности, познаваемый с помощью математического естествознания, от ее более глубокого – реального уровня, постигаемого с помощью метафизики. Кант, как мы уже видели, довел до логического конца феноменализм Лейбница. Он пришел к выводу, что все в природе познаваемо только с помощью математического естествознания, – а то, что не может быть познано средствами естествознания, уже не есть природа. «Под природой (в эмпирическом смысле), – пишет Кант, – мы разумеем связь существования явлений по необходимым правилам, т. е. по законам. Следовательно, существуют определенные законы, и притом *argiori*, которые впервые делают природу возможной...». Природа у Канта не имеет ноуменального существования, она есть не более, как совокупность всех явлений, «закономерность вещей в пространстве и времени». Это не значит, что законы природы носят субъективный и произвольный характер: напротив, Кант ставит своей целью обосновать объективность природных закономерностей, всеобщность и необходимость математического и естественнонаучного знания. Однако способ обоснования у него иной, чем был в рационализме XVII в.: залогом объективности законов природы служит не объект и не абсолютный божественный субъект, а субъект трансцендентальный. Именно структура трансцендентальной субъективности – рассудок с его системой категорий и чувственность с ее априорными формами – определяет собой то, что мы называем природой. Категории, пишет Кант, не выводятся из природы и не соотносятся с ней как с образцом, – напротив, природа соотносится с категориями, с помощью которых многообразие связывается в определенные типы единства.

Кант подчеркивает, что категории нельзя мыслить как субъективную особенность человеческого рассудка, которая в силу премудрости создавшего человека творца точно согласуется с законами природы. «В самом деле, понятие причины, например, выражающее необходимость того или иного следствия при данном условии, было бы ложным, если бы оно основывалось на произвольной, врожденной нам субъективной необходимости связывать те или иные эмпирические представления по такому правилу отношения. В таком случае я не мог бы сказать: действие связано с причиной в объекте (т. е. необходимо), а должен был бы сказать лишь следующее: я так устроен, что могу мыслить это представление не иначе, как связанным так-то...». Критикуемая Кантом точка зрения близка к юмовской и ведет к скептицизму в отношении статуса научного знания. Знание о природе, по Канту не зависит от той или иной организации субъекта, трансцендентальная субъективность – это не просто случайность нашей человеческой организации.

Как же понять это различие между кантовской и юмовской позициями в понимании знания? При допущении произвольной, врожденной нам субъективной особенности воспринимать мир, окружающую природу предполагается, что природа, внешний мир представляет собой независимую от нас реальность, но только мы не можем познать ее так, как она существует сама по себе. Кантовская концепция иная. По Канту, нет никакой природной реальности самой по себе, она впервые возникает, создается благодаря деятельности трансцендентального субъекта и в соответствии с формами этой деятельности. В отличие от Лейбница или Декарта для Канта нет природы в себе и природы для нас, т. е. природы как сущности и как явления. Природа, по Канту, не есть вещь в себе, а только совокупность явлений, закономерно между собой связанных. Этот мир явлений, упорядоченный посредством категорий рассудка и априорных форм чувственности – пространства и времени, – Кант называет миром опыта, или природой. «Законы существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту, которому законы присущи, поскольку он обладает рассудком, точно так же как явления существуют не сами про себе, а только в отношении к тому же существу, поскольку оно имеет чувства».

Это значит, что все бытие природы в целом только относительно, она не имеет бытия безотносительно к субъекту (разумеется, трансцендентальному, а не эмпирическому, каким является отдельный индивид в своей особенности). Другими словами, природа не есть субстанция в том смысле, как понимали Декарт, Спиноза или Лейбниц.

К концу XVIII в. уже вполне назрел вопрос, который стал одним из острейших в XIX в., а именно: в каком отношении наука нового времени находится к природе? Иначе говоря, что такое та природа, которая является предметом математического естествознания? Если природа – живая, какой ее мыслила античность (исключение составлял атомизм Левкиппа – Демокрита – Эпикура) и натурфилософия эпохи Возрождения, то механика, как и вообще все математически-экспериментальное естествознание, не имеет реального касательства к действительной природе. В XVII и первой половине XVIII в. эту альтернативу по-разному решали представители различных научных программ. Декарт и атомисты сходились в том, что именно математическое естествознание, механика прежде всего, познают природу так, как она существует сама по себе. Правда, у Декарта в этом пункте есть оговорки относительно «второго мира», который конструируется нашим разумом, но это не означает, что для Декарта истинная природа не есть механизм: она тоже механизм, только более тонко устроенный, чем тот, который создаем мы в надежде воспроизвести механизм, сотворенный

божественным умом. В отличие от атомистов и Декарта Ньютон и Лейбниц видели сущность природы в силе, но при истолковании самой силы они рассуждали по-разному. Ньютон был склонен приписывать изначальную силу природы – всемирное тяготение – «чувствию бога», напоминаящему мировую душу неоплатоников, а Лейбниц видел источник силы в сотворенных монадах, которые не могут быть познаны в их сущности средствами естествознания; оно в состоянии фиксировать лишь результаты, следствия деятельности монад. Таким образом, Лейбниц выводил природу, как она существует сама по себе, за пределы естествознания, хотя и не отказывал последнему в возможности познания хорошо обоснованных феноменов. Как и у Аристотеля, объяснение первых причин (первых начал) у Лейбница может дать только метафизика.

Соответственно по-разному решали Декарт и Лейбниц вопрос об органической природе: первый сводил органическое к механическому, второй, напротив, считал в основе всю природу органической. Поскольку все живое устроено целесообразно, то решение вопроса о живой природе заранее предопределяло, как тот или иной исследователь должен отнестись к проблеме целесообразности. Декарт, как и атомисты, решительно изгонял из естествознания понятие цели и был одним из самых последовательных механицистов XVII века. Прежде всего к Декарту восходит то жесткое отделение мира целей и смысла от мира причин и механических закономерностей, которое характерно для естествознания как в XVIII, так и в XIX в. А именно: субстанция духовная и субстанция материальная противостоят друг другу как мир причин целевых и мир причин действующих. Лейбниц в этом вопросе занял менее однозначную позицию. С одной стороны, он признавал, что математическое естествознание не должно прибегать к понятию целесообразности. Но с другой – в основе мира природного лежит понятие цели: каждая монада есть цель сама по себе. Математическое естествознание потому не может познать природу в ее сущности, что оно не допускает понятия цели, – сущность природы постигает метафизика (монадология).

Кант не признает ни картезианского, ни ньютоновского, ни лейбницевского истолкования природы. Он предлагает новое решение, при котором, как он убежден, сохраняются и упрочиваются завоевания математического естествознания, но в то же время ограничиваются его притязания (как и притязания теоретического разума вообще) решать вопросы нравственные и гуманитарные. Вспомним исходную альтернативу: если природа – живая, то механика не в состоянии ее познать, и все то здание, которое она выстраивает, есть своего рода путь «спасения явлений»; если же

построение механики отражает сущность самой природы, то и понятие живого должно быть объяснено средствами механики. Кант решает эту альтернативу, заявляя, что природа есть не что иное, как конструкция нашего рассудка, а потому механика, тоже конструирующая свой объект, поступает так в полном соответствии с тем, что представляет собой природа. Природа, по Канту, есть только феномен, ее в целом творит активная деятельность трансцендентального Я. Законы природы существуют только в отношении к этому Я, а не сами по себе, как это полагали Декарт и Ньютон. Но именно поэтому не имеет смысла вопрос, соответствует ли конструкция, предлагаемая математической физикой, природе самой по себе. Никакой другой природы, кроме той, которая дается в этой конструкции, вообще нет. Помимо этой конструкции, есть вещь в себе, но эта вещь в себе не есть природа. «Предмет познания» оказывается чем-то принципиально противоположным вещи в себе», — совершенно справедливо отмечает А. С. Богомолов.

Кант, таким образом, разделяет положение механистического естествознания, что в природе нет места целям. А вещь в себе — это цель, поэтому к миру природы она отнесена быть не может. В известном смысле Кант — последователь Декарта, отделившего мир духа от мира природы: принцип духа — цель, принцип природы — причина (*causa efficiens*), механистическая закономерность. Для Декарта в результате такого разделения оказалось наиболее трудной проблема души как среднего члена между природой и духом. Кант выносит эту проблему за пределы как «Критики чистого разума», рассматривающей закономерности природы, так и «Критики практического разума», рассматривающей сущность духа. Вопрос о душе и ее месте Кант решает в «Критике способности суждения», посвященной, с одной стороны, объективной деятельности души — органическому миру как царству бессознательных целей, а с другой — субъективной деятельности души — сфере искусства.

Нас здесь, однако, интересует кантовское обоснование науки. Доказывая, что в природе не ничего, кроме той конструкции, которую предлагает естествознание, Кант выступает как последовательный защитник новой науки — математического естествознания, основы которого заложил Галилей. «Кто ставит вопрос о чисто-внутренней стороне материи, вместо того чтобы исследовать ее во всех ее динамических связях и отношениях, тот гоняется за “пустыми призраками” и утрачивает таким образом подлинную конкретную действительность вещей. Идея, которую Кеплер и Галилей неустанно защищали против мистиков и натурфилософов своего времени и которую еще Ньютон



всегда противопоставлял своим “философским” противникам, здесь вновь предстает перед нами в своем всеобщем значении», — пишет в этой связи Эрнст Кассирер. Кассирер, однако, фиксирует лишь то, что объединяет Канта с Кеплером и Галилеем. Именно механика нового времени, в отличие от физики древности и средних веков, занимается не естественным объектом, а объектом сконструированным. Ни у Галилея, ни у Декарта, ни у Канта нет сомнения в том, что механика и математическая физика познают природу точнее и адекватнее, чем прежняя — в частности аристотелевская — физика.

Но есть и принципиальное различие между Галилеем и Кантом, на которое не указывает Кассирер. Галилей был убежден, что таким путем новое естествознание познает, если так можно выразиться, саму субстанцию мира. Кант же считает, что естествознание изучает лишь сферу явлений, мир опыта, существующий лишь в отношении к теоретическому Я, этот мир конструирующему. Что же касается вещей самих по себе, царства целей и смысла, то к нему математическое естествознание вообще не может прикоснуться. Как замечает в этой связи Г. Тевзадзе, «в опыте, как в сфере науки, личности нет. В нем не существует свободы и ответственности. Здесь наше эмпирическое Я и находящиеся в пространстве вещи существуют на равных правах».

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Что такое «природа как конструкция»?

**Гольбах Поль** (8 декабря 1723 г., Эдесхайм, Германия — 21 января 1789 г., Париж, Франция), французский философ немецкого происхождения, писатель, энциклопедист, просветитель, иностранный почётный член Петербургской Академии наук.

Важнейшим моментом, который утверждает и осмысливается в начальной главе труда П. Гольбаха «Система природы», является парадоксальная мысль о власти человека над природой посредством подчинения ее законам. Природа в произведении французского мыслителя-материалиста предстает как совокупность физических явлений, подчиненных неизменным законам, не знающим исключений. Будучи частью природы, человек исследовать ее законы и приводить свое существование в соответствие с этими законами, избавляясь от иллюзий и предрассудков, связанных с представлением о своей «внеприродной» сущности. Таким образом, данный текст представляет собой яркий образец онтологического мышления, опирающегося на установки материализма, редукционизма и естественнонаучного детерминизма.

## ГОЛЬБАХ П. О ПРИРОДЕ<sup>24</sup>

Люди всегда будут заблуждаться, если станут пренебрегать опытом ради порожденных воображением систем. Человек – произведение природы, он существует в природе, подчинен ее законам, не может освободиться от нее, не может – даже в мысли – выйти из природы. Тщетно дух его желает ринуться за грани видимого мира, он всегда вынужден вмещаться в его пределы. Для существа, созданного природой и ограниченного ею, не существует ничего, помимо того великого целого, часть которого оно составляет и воздействия которого испытывает. Предполагаемые существа, будто бы отличные от природы и стоящие над ней, всегда останутся призраками, и мы никогда не сумеем составить себе правильных представлений о них, равно как и об их местопребывании и образе действий. Нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее.

Пусть же человек перестанет искать вне обитаемого им мира существа, способные дать ему то счастье, в котором ему отказывает природа. Пусть он изучает эту природу и ее законы, пусть созерцает ее энергию и неизменный образ действий. Пусть он применит свои открытия для достижения собственного счастья и молча подчинится законам, от действия которых ничто не может его избавить. Пусть он согласится с тем, что не знает причин, окруженных для него непроницаемой завесой; пусть безропотно покорится велениям универсальной силы, которая никогда не возвращается вспять и никогда не может нарушить законы, предписанные ей ее собственной сущностью.

Мыслители явно злоупотребляли столь часто проводившимся различием между физическим человеком и человеком духовным. Человек есть чисто физическое существо; духовный человек – это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, то есть по отношению к некоторым способам действий, обусловленным особенностями его организации. Но разве эта организация не есть дело рук природы? Разве доступные ей движения или способы действий не являются физическими? Видимые действия человека, равно как и совершающиеся внутри его невидимые движения, порожденные его волей или мыслью, являются естественным результатом, неизбежным следствием его собственного устройства и получаемых им от окружающих существ импульсов. Все, что было придумано в ходе истории человеческой мыслью, чтобы изменить или улучшить жизнь людей и сделать их более счастливыми, всегда было лишь неизбежным

<sup>24</sup> Извлечение из кн.: Гольбах П. О природе // Гольбах П. Избранные произведения. М.: Мысль, 1963. Т. 1. С. 59–68.

результатом собственной сущности человека и воздействующих на него живых существ. Все наши учреждения, наши размышления и познания имеют своей целью только доставить нам то счастье, к которому нас заставляет непрестанно стремиться наша собственная природа. Все, что мы делаем или мыслим, все, чем мы являемся и чем мы будем, всегда лишь следствие того, чем нас сделала всеобъемлющая природа. Все наши идеи, желания, действия представляют собой необходимый результат сущности и качеств, вложенных в нас этой природой, и видоизменяющих нас обстоятельств, которые она заставляет нас испытывать. Одним словом, искусство – это та же природа, действующая с помощью созданных ею орудий.

Природа посылает человека голым и беспомощным в этот мир, призванный быть его местопребыванием. Вскоре он начинает носить в виде одеяния шкуры, а затем мало-помалу прясть золото и шелк. Существу, которое жило бы в заоблачных высотах и оттуда могло созерцать человеческий род со всеми его изменениями и прогрессом, люди казались бы одинаково подчиненными законам природы как тогда, когда они совершенно нагие бродят в лесах, с трудом добывая себе пищу, так и тогда, когда, живя в цивилизованных, то есть более богатых опытом, обществах и утопая под конец в роскоши, они с каждым днем измышляют тысячи новых потребностей и открывают тысячи новых способов удовлетворять их. Все, что мы делаем для изменения своего существа, является лишь длинной цепью причин и следствий, представляющих собой только развитие полученных нами от природы первичных импульсов. Одно и то же животное в силу своей организации последовательно переходит от простых потребностей к потребностям более сложным, являющимся тем не менее продуктом его природы. Так, бабочка, красотой которой мы восхищаемся, представляет собой вначале неодушевленное яйцо; под действием теплоты из него выходит червяк, который становится куколкой, а затем превращается в крылатое насекомое, принимающее самую яркую окраску; достигнув этой формы, бабочка размножается; наконец, лишившись своих украшений, она вынуждена исчезнуть, исполнив задачу, возложенную на нее природой, и совершив цикл тех превращений, которые природа начертала для существ ее вида.

Аналогичные превращения и изменения мы наблюдаем и у всех растений. Так, в результате сочетания ткани и первичной энергии, вложенной природой в алоэ, это растение, незаметно выросши и изменившись, по истечении длинного ряда лет производит цветы, возвещающие о его близкой смерти.

То же самое можно сказать о человеке, который при всех испытываемых им изменениях и превращениях всегда поступает лишь

согласно законам, свойственным его организации и веществам, из которых составила его природа. Физический человек – это человек, действующий под влиянием причин, распознаваемых нами с помощью наших чувств. Духовный человек – это человек, действующий под влиянием физических причин, познать которые нам мешают наши предрассудки. Дикий человек – это дитя, лишенное опыта, неспособное работать для своего счастья. Цивилизованный человек – это человек, которому опыт и общественная жизнь дают возможность использовать природу для своего собственного счастья. Просвещенный, добродетельный человек – это человек, достигший зрелости, или совершенства. Цицерон говорит: «Добродетель не что иное, как совершенная в себе и доведенная до своей вершины природа». («О законах», гл. I.) Счастливый человек – это такой человек, который умеет пользоваться благоденствиями природы. Несчастный человек – это человек, который не умеет пользоваться ее благоденствиями.

Следовательно, во всех своих исканиях человек должен прибегать к опыту и физике: их советами он должен пользоваться в своей религии и морали, в своем законодательстве, в своей политике, в науках и искусствах, в своих удовольствиях и страданиях. Природа действует по простым, единообразным, неизменным законам, познать которые позволяет нам опыт. Посредством наших чувств мы связаны со всеобъемлющей природой, с их помощью мы можем изучать ее опытным путем и раскрывать ее тайны. Но лишь только мы покидаем опыт, как низвергаемся в пустоту, где нас сбивает с пути наше воображение.

Все заблуждения людей – это заблуждения в области физики; люди обманываются лишь тогда, когда пренебрегают природой, не желают считаться с ее законами и призывать к себе на помощь опыт. Так, не имея опыта, они составили себе несовершенные представления о материи, ее свойствах, сочетаниях и силах, ее способе действия, или энергии, вытекающей из ее сущности. Поэтому вся вселенная стала для них ареной иллюзий. Они не поняли природы и ее законов, не увидели необходимых путей, начертанных ею для всего, что в ней заключено. Мало того! Они не поняли самих себя; все их системы, гипотезы, рассуждения, лишенные основы опыта, представляют собой лишь сплошную сеть заблуждений и нелепостей.

Всякое заблуждение пагубно; впад в заблуждение, человеческий род стал несчастным. Не познав природы, он создал себе богов, которые стали единственными предметами его надежд и опасений. Люди не поняли, что эта природа, лишенная как доброты, так и злобы, создавая и разрушая существа, сразу же заставляя страдать тех, кого она наделила чувствительностью, распределяя

между ними блага и бедствия, непрерывно изменяя эти существа, следует лишь необходимым и непреложным законам. Они не поняли, что человек должен искать в самой природе и в своих собственных силах средства удовлетворения своих потребностей, лекарства от своих страданий и пути к счастью. Они ожидали этих вещей от каких-то воображаемых существ, в которых видели виновников своих удовольствий и страданий. Отсюда ясно, что теми неизвестными силами, перед которыми так долго трепетал человеческий род, и суеверными верованиями, которые были источниками всех его бедствий, люди обязаны незнанию природы.

Из-за незнания собственной природы и собственных стремлений, своих потребностей и прав человек, живя в обществе, утратил свободу и стал рабом. Он отрекся от желания своего сердца или счел необходимым заглушить их и пожертвовать своим благополучием прихотям своих вождей. Он не понял цели общества и правительства, безоговорочно подчинился таким же, как он сам, людям, на которых под влиянием предрассудков стал смотреть как на существ высшего порядка, как на земных богов. Эти последние воспользовались его заблуждением, чтобы поработить его, развратить, сделать порочным и несчастным. Так вследствие незнания своей собственной природы род человеческий оказался поработленным и стал жертвой дурных правительств.

Из-за незнания самого себя и необходимых отношений, существующих между ним и другими людьми, человек отрекся от своих обязанностей к ближним, не понял, что другие люди необходимы для его собственного счастья. Он не понял также своих обязанностей по отношению к самому себе, не усмотрел излишеств, которых должен избегать, чтобы добиться прочного счастья, не отличил страстей, которым должен сопротивляться, от тех, которым должен отдаться ради своего собственного счастья. Одним словом, он не понял своих истинных интересов. Этим объясняется беспорядочность его жизни, его невоздержанность, его постыдные удовольствия и все пороки, которым он предался в ущерб своему здоровью и прочному благополучию. Таким образом, незнание человеческой природы помешало человеку уяснить себе задачи нравственности; впрочем, развратные правительства, которым он был подчинен, помешали бы ему осуществить на деле предписания морали, даже если бы он их знал.

Точно так же именно потому, что человек не исследовал природу и ее законы и не старался открыть ее свойства и ресурсы, он коснеет в невежестве или делает столь медленные и неверные шаги по пути к улучшению своей участи. Из-за лени он предпочитает руководствоваться скорее примером, рутинной авторитетом, чем опытом, который побуждает к деятельности, и разумом,

который требует размышления. Этим объясняется отвращение, питаемое людьми ко всему, что кажется им выходящим из рамок приличия, их тупое и рабское преклонение перед стариной и самыми бессмысленными учреждениями отцов; их тревога, когда им предлагаются даже наиболее выгодные перемены и наименее рискованные опыты. Вот почему мы видим народы пребывающими в постыдной летаргии, стонущими под игом вековых злоупотреблений и трепещущими при одной мысли о том, что могло бы помочь их бедствиям. В силу той же лени духа и недостатка опыта медицина, физика, агрокультура словом, все полезные науки так незаметно прогрессируют, так долго оставаясь под ярмом авторитета. Те, кто занимается этими науками, предпочитают идти давно проторенными дорогами, чем пролагать новые пути. Они предпочитают бредни своего воображения и свои вздорные гипотезы настойчивым экспериментам, которые одни могут вырвать у природы ее тайны.

Одним словом, так как люди из страха или из лени отказались от свидетельства своих чувств, то во всех своих поступках и начинаниях они стали руководствоваться лишь иллюзиями восторженного воображения, привычкой, предрассудками и особенно авторитетом, который сумел воспользоваться их невежеством, чтобы обмануть их. Фантастические системы заменили опыт, размышление, разум: души, потрясенные страхом, опьяненные верой в чудесное или же усыпленные ленью и руководимые легковерием, этим плодом отсутствия опыта, создали себе смехотворные взгляды или же приняли без критического рассмотрения любые вымыслы, которые вздумали им преподнести.

Так человеческий род, не познав природы и ее путей, пренебрегши опытом и разумом, пожелав чудесного и сверхъестественного и, наконец, исполнившись страха, долго оставался в младенческом возрасте, из которого ему приходится теперь выбираться с таким трудом. У людей были лишь ребяческие гипотезы, основания и доказательства которых они никогда не осмеливались обсуждать. Они привыкли считать эти гипотезы священными, общепризнанными истинами, в которых им не дозволено усомниться ни на мгновение. Невежество сделало их легковерными, а любознательность заставила с жадностью хвататься за все чудесное. Время утвердило их во всех этих верованиях, передавая от поколения к поколению догадки в качестве реальностей. Тираническая сила удерживала людей в этих воззрениях, ставших необходимыми для порабощения общества. В конце концов познания людей во всех областях стали одной сплошной грудой лжи, неясностей, противоречий, кое-где перемежающихся слабыми проблесками истины, доставленными природой, от которой люди никогда не могли окончательно удалиться, ибо нужда всегда приводила их к ней.

Поднимемся же над облаками предрассудков. Выйдем из окружающего нас густого тумана, чтобы рассмотреть взгляды людей, их различные учения. Будем остерегаться разгула воображения, возьмем в руководители опыт, обратимся к природе, постараемся почерпнуть в ней самой правильные понятия о заключающихся в ней предметах. Прибегнем к содействию наших чувств, которые пытались сделать подозрительными в наших глазах; станем вопрошать разум, который бесстыдно оклеветали и унизили; будем внимательно созерцать видимый мир и посмотрим, не достаточно ли его, чтобы дать нам возможность судить о неведомых землях духовного мира. Может быть, мы найдем, что не было никаких оснований отличать друг от друга и разделять два царства, одинаково входящие в область природы.

Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение. Ее совокупность раскрывает перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий. Некоторые из этих причин нам известны, ибо они непосредственно воздействуют на наши чувства. Другие нам не известны, потому что действуют на нас лишь посредством следствий, часто очень удаленных от своих первопричин.

Разнообразнейшие вещества, сочетаясь на тысячи ладов, непрерывно получают и сообщают друг другу различные движения. Различные свойства веществ, их различные сочетания и разнообразные способы действия, являющиеся необходимыми следствиями этих свойств и сочетаний, составляют для нас сущность всех явлений бытия, и от различия этих сущностей зависят различные порядки, ряды или системы, в которые входят эти явления, в совокупности составляющие то, что мы называем природой.

Таким образом, природа, понимаемая в широчайшем смысле этого слова, есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, их различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во вселенной. Природа, понимаемая в более узком смысле или рассматриваемая в каждом отдельном явлении, — это целое, вытекающее из сущности, то есть из свойств, сочетаний, движений или способов действий, отличающих данное явление от других. Так, человек есть некое вытекающее из комбинаций известных веществ, одаренных специфическими свойствами, целое, устройство, которое называется организацией и сущность которого в том, чтобы чувствовать, мыслить, действовать — одним словом, двигаться способом, отличающим человека от других существ, с которыми он себя сравнивает. В результате этого сравнения человек относит себя к существам особого порядка, системы, класса, отличающимся от класса животных, в которых он не замечает тех же самых свойств, что у себя. Различные системы существ, или, если

угодно, их специфические сущности, зависят от общей системы, от великого целого, от всеобъемлющей природы, часть которой они составляют и с которой необходимо связано все существующее.

NB Определив, какой смысл надо связывать со словом Природа, считаю необходимым раз навсегда предупредить читателя о следующем: утверждая в этом сочинении, что природа производит некоторое действие, я вовсе не думаю олицетворять природу, являющуюся абстрактным бытием; я имею в виду, что действие, о котором идет речь, есть необходимый результат свойств какого-нибудь из явлений, составляющих видимое нами великое Целое. Поэтому, говоря: природа хочет, чтобы человек трудился для своего счастья, я выражаюсь так, чтобы избежать длинных оборотов и повторений, и хочу этим сказать лишь то, что чувствующее, мыслящее, желающее, действующее существо должно в силу своей сущности трудиться для своего счастья. Наконец, я называю естественным то, что сообразно с сущностью вещей или с законами, предписанными природой всем заключающимся в ней существам в зависимости от места, какое они занимают, и от различных обстоятельств, которым они подвержены. Так, здоровье естественно у человека в известном состоянии; при других обстоятельствах столь же естественным состоянием его является болезнь; смерть – это естественное состояние тела, лишённого некоторых веществ, необходимых для поддержания жизни животного, и так далее. Под сущностью я понимаю то, что делает данное тело или существо тем, чем оно является, то есть сумму его свойств или качеств, согласно которым оно существует и действует так, а не иначе. Когда говорят, что в сущности камня заключается то, что он падает, то это равносильно утверждению, что падение есть необходимое следствие его веса, его плотности, связи его частей или элементов, из которых он составлен. Одним словом, сущность какого-нибудь явления – это его своеобразная индивидуальная природа.

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. В чем заключается «неизменность и непреодолимость законов природы»?
2. Какова роль человека по отношению к природе?

**Кант Иммануил** (22 апреля 1724 г., Кёнигсберг, Пруссия – 12 февраля 1804 г., Кёнигсберг, Пруссия) – немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии, стоящий на грани эпох Просвещения и романтизма.

Кантовская концепция причинности выстраивается в полном соответствии с общей трансцендентальной установкой «Критики чистого разума». Причинная связь в рамках данной концепции



есть результат синтезирующей деятельности познающего субъекта, следующего определенному правилу, или «некоторому способу соединения многообразия». Таким образом, наши представления о причинности относятся к разряду «чистых априорных представлений», подобно представлениям пространства и времени. При этом речь отнюдь не идет о субъективации причинности, но именно о трансцендентальном ее понимании – как той связи, которая продиктована законами познавательной деятельности, обеспечивающее, по Канту, «объективное значение» этих представлений. Осмысление кантовской аргументации в отношении причинности позволяет существенно углубить понимание таких категорий, как «причина», «закон», «время», «изменение».

### **КАНТ И. ВТОРАЯ АНАЛОГИЯ. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ ВРЕМЕННОЙ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ СОГЛАСНО ЗАКОНУ ПРИЧИННОСТИ<sup>25</sup>**

Все изменения происходят по закону связи причины и действия.

#### **Доказательство**

Предыдущее основоположение доказало, что все явления, следующие друг за другом во времени, суть лишь изменения, т. е. последовательное бытие и небытие определений субстанции, которая постоянна; таким образом, бытие самой субстанции, следующее за ее небытием, или небытие субстанции, следующее за [ее] бытием, невозможно; иными словами, невозможно возникновение или исчезновение самой субстанции. Это основоположение можно выразить и так: всякая смена (последовательность) явлений есть лишь изменение; в самом деле, возникновение или исчезновение субстанции не есть изменения ее, так как понятие изменения предполагает один и тот же субъект как существующий с двумя противоположными определениями, т. е. как постоянный. – Напомнив об этом, приступим к доказательству.

Я воспринимаю, что явления следуют друг за другом, т. е. в какое-то время существует состояние вещи, противоположное прежнему ее состоянию. Следовательно, я связываю, собственно говоря, два восприятия во времени. Но связывание не есть дело одного лишь чувства и созерцания; здесь оно есть продукт синтетической способности воображения, определяющего внутреннее чувство касательно временного отношения. Однако воображение может связывать два указанных состояния двояким образом, так,

<sup>25</sup> Извлечение из кн.: Кант И. Вторая аналогия. Основоположение временной последовательности согласно закону причинности // Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная логика. СПб.: Тайм-Аут, 1993. С. 152–163.

что или одно, или другое из них предшествует во времени; ведь время само по себе нельзя воспринять и в отношении к нему нельзя определить в объекте как бы эмпирически, что предшествует и что следует. Стало быть, я сознаю только то, что мое воображение полагает одно раньше, другое позднее, а не то, что в объекте одно состояние предшествует другому; иными словами, посредством одного лишь восприятия объективное отношение следующих друг за другом явлений остается еще не определенным. Для того чтобы это отношение между двумя состояниями познать определенно, нужно мыслить его так, чтобы посредством него было с необходимостью определено, которое из них должно полагаться раньше и которое позднее, а не наоборот. Но понятие, содержащее в себе необходимость синтетического единства, может быть только чистым рассудочным понятием, которое не заключено в восприятии, и в данном случае это – понятие отношения причины и действия, из которых первое определяет во времени второе как следствие, а не как нечто такое, что могло бы предшествовать только в воображении (или вообще не могло бы быть воспринято). Следовательно, сам опыт, т. е. эмпирическое знание о явлениях, возможен только благодаря тому, что мы подчиняем последовательность явлений, стало быть всякое изменение, закону причинности; таким образом, сами явления как предметы опыта возможны только согласно этому же закону.

Многообразное [содержание] явления всегда схватывается последовательно [во времени]. Представления о частях [явления] следуют друг за другом [во времени]. Следуют ли они друг за другом также в предмете – это второй пункт рефлексии, не содержащийся в первом. Мы можем, конечно, называть объектом все, и даже всякое представление, поскольку мы сознаем его; однако, чтобы решить, что означает это слово, когда речь идет о явлениях, поскольку они (как представления) не объекты, а только обозначают какой-нибудь объект, требуется более глубокое исследование. Поскольку они только как представления суть также предметы сознания, их вовсе нельзя отличать от схватывания, т. е. от включения в синтез воображения, и, следовательно должно признать, что многообразное в явлениях всегда возникает в душе последовательно [во времени]. Если бы явления были вещами самими по себе, то ни один человек не мог бы усмотреть из последовательности представлений, как их многообразное связано в объекте. Ведь мы имеем дело только со своими представлениями; каковы вещи сами по себе (безотносительно к представлениям, через которые они воздействуют на нас), это целиком находится за пределами нашего познания. Хотя явления не вещи сами по себе и, однако, суть единственное, что может быть дано нам для познания,

я должен указать, какая связь во времени присуща многообразному в самих явлениях, между тем как представление о нем при схватывании всегда последовательно [во времени]. Так, например, я схватываю многообразное в таком явлении, как стоящий передо мной дом, последовательно. Возникает вопрос, последовательно ли многообразное этого дома также и в себе (in sich), – вопрос, на который, конечно, никто не ответит утвердительно. Однако, когда я восхожу к трансцендентальному значению своего понятия о предмете, я нахожу, что дом есть вовсе не вещь сама по себе, а только явление, т. е. представление, трансцендентальный предмет которого неизвестен; в таком случае, что же я разумею под вопросом: как связано многообразное в самом явлении (которое само по себе есть ничто)? Здесь то, что заключается в последовательном схватывании, рассматривается как представление, а данное мне явление, хотя оно есть не более как совокупность этих представлений, рассматривается как их предмет, с которым должно согласоваться понятие, извлекаемое мной из схватываемых представлений. Так как соответствие знания с объектом есть истина, то ясно, что здесь может идти речь только о формальных условиях эмпирической истины и явление в противоположность схватываемым представлениям может быть представлено как их объект, отличающийся от них, только в том случае, если оно подчинено правилу, которое отличает это схватывание от всякого другого и делает необходимым некоторый способ связывания многообразного. То в явлении, в чем содержится условие этого необходимого правила схватывания, есть объект.

Вернемся теперь к нашей задаче. То обстоятельство, что нечто происходит, т. е. что возникает нечто или некое состояние, которого прежде не было, нельзя воспринять эмпирически, если нет предшествующего явления, которое не содержит в себе этого состояния; в самом деле, действительность, следующую за пустым временем, стало быть, возникновение, которому не предшествует никакое состояние вещей, точно так же нельзя схватывать, как и само пустое время. Таким образом, всякое схватывание того или иного события есть восприятие, следующее за другим восприятием. Но так как всякий синтез схватывания происходит точно так же, как это было указано мной по поводу дома как явления, то одно схватывание не отличается от другого. Однако в явлении, содержащем в себе событие (назовем предшествующее состояние восприятия А, а последующее – В), я замечаю также, что В может только следовать за А при схватывании, а восприятие А может только предшествовать [восприятию] В, но не следовать за ним. Я вижу, например, лодку, плывущую вниз по течению реки. Мое восприятие ее положения ниже по течению реки следует за восприятием [ее]

положения выше по течению, и невозможно, чтобы лодка, когда схватывается это явление, воспринималась сначала в нижней, а затем в верхней части течения. Стало быть, здесь порядок следования восприятий при схватывании определен, и схватывание связано им. В предыдущем примере, в случае с домом, мои восприятия могли начаться при схватывании с верхней части дома и закончиться основанием его или, наоборот, начаться снизу и закончиться наверху; я мог также схватывать многообразное [содержание] эмпирического созерцаний справа или слева. Следовательно, в ряду этих восприятий не было никакого определенного порядка, который бы с необходимостью решал, с чего я должен начать схватывать, чтобы эмпирически связать многообразное. В восприятии же того, что происходит, такое правило имеется всегда и делает необходимым порядок следующих друг за другом восприятий (при схватывании этого явления).

Итак, в нашем случае я должен выводить субъективную последовательность схватывания из объективной последовательности явлений, так как в противном случае первая совершенно неопределенна и не отличается одно явление от другого. Одна лишь субъективная последовательность схватывания ничего не говорит о связи многообразного в объекте, потому что она совершенно произвольна. Стало быть, объективная последовательность явлений должна состоять в таком порядке многообразного в явлениях, согласно которому одно событие (то, что происходит) схватывается по правилу после того, как схватывается и другое событие (то, которое предшествует). Лишь при этом условии я имею право утверждать о самом явлении, а не только о своем схватывании, что в явлении имеется последовательность [во времени], и это означает, что я могу схватывать не иначе как именно в этой последовательности.

Таким образом, в том, что вообще предшествует какому-то событию, должно, согласно этому правилу, заключаться условие для правила, по которому это событие всегда и с необходимостью следует; наоборот же, пойти назад от этого события и (схватывая) определить то, что предшествует ему, я не могу. В самом деле, ни одно явление не возвращается от последующего момента времени к предшествующему, хотя и относится к какому-то из предшествующих; напротив, переход от данного времени к определенному последующему совершается с необходимостью. Поэтому, так как есть нечто последующее, я необходимо должен относить его к чему-то другому вообще, что предшествует и за чем оно следует по какому-то правилу, т. е. необходимым образом, так что событие как нечто обусловленное несомненно указывает на какое-то условие, а условием определяется событие.

Допустим, что событию не предшествует ничего, за чем оно должно было бы следовать по правилу; в таком случае всякая последовательность восприятий определялась бы исключительно лишь в схватывании, т. е. только субъективно; этим, однако, вовсе не было бы объективно определено, что именно в восприятиях должно быть предшествующим и что последующим. Подобным образом мы имели бы только игру представлений, которая не относилась бы ни к какому объекту; иными словами, посредством наших восприятий нельзя было бы отличать одно явление от других по временному отношению, потому что последовательность в схватывании везде одинакова и, стало быть, она ничего не может определить в явлении так, чтобы сделать некоторую последовательность объективно необходимой. Поэтому я не могу сказать, что в явлении два состояния следуют друг за другом, а могу лишь утверждать, что одно схватывание следует за другим, и это следование есть нечто чисто субъективное и не определяет объекта, стало быть, никак не может относиться к познанию какого-нибудь предмета (даже в явлении).

Итак, если мы узнаем, что происходит что-то, мы всегда при этом предполагаем, что данному событию предшествует нечто, за чем оно следует по правилу. В самом деле, без этого я не мог бы сказать об объекте, что он следует, так как одна лишь последовательность в моем схватывании, если она не определена правилом в отношении к чему-то предшествующему, не дает права допускать последовательность в объекте. Таким образом, свой субъективный синтез (схватывания) я делаю объективным, если я принимаю в расчет правило, согласно которому явления в их последовательности, т. е. так, как они происходят, определяются посредством предыдущего состояния, и только при этом предположении возможен самый опыт о том, что происходит.

Правда, это как будто противоречит всем наблюдениям над порядком применения нашего рассудка, согласно которым лишь воспринятые и сопоставленные между собой сходные случаи следования многих событий за предшествующими явлениями приводят нас к открытию правила, по которому определенные события следуют всегда за определенными явлениями, и прежде всего это дает нам возможность составить себе понятие о причине. В таком случае это понятие было бы только эмпирическим и приобретенное им правило, гласящее, что все, что происходит, имеет причину, было бы столь же случайным, как и сам опыт: его всеобщность и необходимость были бы в таком случае лишь вымышлены и не имели бы никакой истинной всеобщей значимости, потому что они были бы не априорными, а основывались бы только на индукции. Однако дело обстоит здесь точно так же, как и с другими

чистыми априорными представлениями (например, пространство и время), которые мы можем извлечь из опыта как ясные понятия только потому, что сами вложили их в опыт и лишь посредством них осуществили опыт. Конечно, логическая ясность этого представления на правиле, определяющем тот или иной ряд событий, как о понятии причины, возможна в этом случае лишь после применения его в опыте, однако принятие его в расчет как условия синтетического единства явлений во времени было основанием самого опыта, и потому оно а priori предшествовало опыту.

Итак, нужно показать на примере, что даже в опыте мы только в том случае приписываем объекту последовательность (события, когда происходит нечто, чего не было раньше) и отличаем ее от субъективной последовательности нашего схватывания, если в основе лежит правило, принуждающее нас наблюдать скорее такой-то, а не иной порядок восприятий; более того, мы должны показать, что именно это принуждение и есть то, что впервые делает возможным представление о последовательности в объекте.

В нас имеются представления, которые мы и можем осознать. Но как бы далеко ни простиралось это осознание и как бы точно или пунктуально оно ни было, представления все же остаются лишь представлениями, т. е. внутренними определениями нашей души в том или ином временном отношении. Каким же образом мы приходим к тому, что даем этим представлениям объект или сверх их субъективной реальности как модификаций приписываем им неизвестно какую объективную реальность? Объективное значение не может состоять в отношении к другому представлению (о том, что можно было бы высказать о предмете), так как тогда вновь возникает вопрос: как в свою очередь это представление исходит из самого себя и приобретает еще объективное значение сверх субъективного, которое присуще ему как определению душевного состояния? Когда мы исследуем, какое же новое свойство придает нашим представлениям отношение к предмету и какое достоинство они приобретают благодаря этому, мы находим, что оно состоит только в том, чтобы сделать определенным образом необходимой связь между представлениями и подчинять ее правилу, и, наоборот, наши представления получают объективное значение только благодаря тому, что определенный порядок во временном отношении между ними необходим.

В синтезе явлений многообразное [содержание] представлений всегда последовательно [во времени]. Однако этим еще не представлен ни один объект, так как посредством этой последовательности, общей для всякого рода схватывания, нельзя ничего отличить от другого. Но как только я воспринимаю или заранее допускаю, что в этой последовательности существует отношение

к предшествующему состоянию, из которого представление следует по некоторому правилу, нечто представляется мне как событие или как что-то происходящее, иными словами, я познаю предмет и должен поместить его во времени в каком-то определенном месте, которое после предшествующего состояния не может быть дано ему иным образом. Следовательно, если я воспринимаю, что нечто происходит, то в этом представлении прежде всего содержится то, что нечто предшествует, так как именно в отношении к предшествующему явление получает свое временное отношение, а именно свое существование после предшествующего времени, в котором его не было. Но свое определенное место во времени в этом отношении оно может получить только благодаря тому, что в предшествующем состоянии предполагается нечто, за чем оно всегда следует, т. е. по некоторому правилу; отсюда вытекает, во-первых, что для меня этот ряд необратим, и то, что происходит, я не могу поставить впереди того, за чем оно следует, и, во-вторых, что если предшествующее состояние дано, то это определенное событие неизбежно и необходимо следует за ним. Этим объясняется то, что среди наших представлений возникает порядок, в котором настоящая (поскольку оно возникло) указывает на какое-нибудь предшествующее состояние как на коррелят данного события, не определенный еще, правда, но определяюще относящийся к этому событию как своему следствию и необходимо связывающий его с собой во временном ряду.

Если необходимый закон нашей чувственности и, стало быть, формальное условие всех восприятий состоит в том, что последующее время с необходимостью определяется предыдущим временем (так как я не могу дойти до последующего иначе как через предшествующее), то и необходимый закон эмпирического представления о временном ряде состоит в том, что явления прошедшего времени определяют всякое существование в последующем времени и эти последующие явления как события могут иметь место лишь постольку, поскольку первые определяют их существование во времени, т. е. устанавливают его согласно правилу. В самом деле, только в явлениях можем мы эмпирически познать эту непрерывность в связи времен.

Для всякого опыта и возможности его необходим рассудок, и первое действие рассудка состоит здесь не в том, что он делает отчетливым представление о предметах, а в том, что он вообще делает возможным представление о предмете. Это происходит потому, что он переносит временной порядок на явления и их существование, приписывая каждому из них как следствию место во времени, а priori определенное в отношении к предшествующим явлениям, без чего они не согласовались бы с самим временем, которое a priori

определяет место для всех своих частей. Это определение места не может быть заимствовано из отношения явлений к абсолютному времени (так как абсолютное время не может быть предметом восприятия); наоборот, явления должны сами определять друг друга свои места во времени и делать их необходимыми во временном порядке; иными словами, то, что следует или происходит, должно следовать по общему правилу за тем, что содержалось в предыдущем состоянии; отсюда возникает определенный ряд явлений, который с помощью рассудка создает и делает необходимыми точно такой же порядок и непрерывную связь в ряду возможных восприятий, какие а priori находятся в форме внутреннего созерцания (во времени), где все восприятия должны иметь свое место.

Итак, то, что нечто происходит, есть восприятие, относящееся к возможному опыту, который становится действительным в том случае, если я рассматриваю явление как определенное по месту его во времени, стало быть, как объект, который всегда можно найти в связи восприятий согласно правилу. Это правило для определения чего-то, согласно временной последовательности, гласит: в том, что предшествует, должно находиться условие, при котором событие всегда (т. е. необходимо) следует. Таким образом, закон достаточного основания есть основание возможного опыта, а именно объективного знания явлений касательно отношения их во временной последовательности.

Доказательство этого положения основывается исключительно на следующих моментах. Для всякого эмпирического знания необходим синтез многообразного посредством воображения, который всегда последователен во времени, т. е. представления в нем всегда следуют друг за другом. Но в воображении порядок этой последовательности (что должно предшествовать и что следовать) вовсе не определен, и ряд следующих друг за другом представлений может быть взят в одном и другом направлении — назад и вперед. Но если этот синтез есть синтез схватывания (многообразного в данном явлении), то порядок определен в объекте или, точнее, говоря, в нем существует порядок последовательного синтеза, который определяет объект и согласно которому нечто необходимо должно предшествовать, и если это нечто дано, то другое необходимо должно последовать. Таким образом, если мое восприятие должно содержать знание о событии, т. е. о том, что нечто действительно происходит, то оно должно быть эмпирическим суждением, в котором заключается мысль, что следствие определено, т. е. что им предполагается по времени другое явление, за которым оно следует необходимо, или по правилу. В противном случае, [т. е.] если бы я полагал предшествующее и событие не последовало бы за ним с необходимостью, то я должен был бы считать его лишь



субъективной игрой моего воображения и, если бы я все же усматривал в этом явлении нечто объективное, я назвал бы его просто сновидением. Итак, отношение между явлениями (как возможными восприятиями), при котором последующее (то, что происходит) необходимо и согласно правилу определяется по своему существованию во времени чем-то предшествующим, стало быть, отношение причины к действию есть условие объективной значимости наших эмпирических суждений для данного ряда восприятий, т. е. условие эмпирической истинности их и, следовательно, условие опыта. Поэтому принцип причинного отношения в последовательности явлений применим также ко всем предметам опыта (в случаях последовательности), потому что он сам есть основание возможности такого опыта.

Однако здесь возникает еще одно сомнение, которое следует устранить. Принцип причинной связи между явлениями относится в нашей формуле только к последовательному ряду явлений; между тем при применении этого закона мы видим, что он приложим и к одновременному существованию явлений и что причина и действие могут существовать в одно и то же время. Например, в комнате теплее, чем на улице. Я ищу причину этого и нахожу ее в том, что печь натоплена. Но эта натопленная печь как причина существует одновременно со своим действием — с теплотой в комнате; стало быть, здесь нет временной последовательности причины и действия; они существуют одновременно, и тем не менее закон [причинности] применим к этому случаю. Большинство действующих причин в природе существует одновременно со своими действиями, и временная их последовательность вызвана лишь тем, что причина не может произвести всего своего действия в одно мгновение. Но в тот момент, когда действие только возникает, оно всегда существует одновременно с каузальностью своей причины, так как оно не возникло бы, если бы за мгновение до [его появления] причина исчезла. Здесь следует, конечно, заметить, что все зависит не от течения времени, а от временного порядка: отношение [причины к действию] сохраняется даже в том случае, если не протекло никакого времени. Время между каузальностью причины и непосредственным ее действием может быть ничтожно малым (так что они существуют одновременно), но отношение между причиной и действием все же остается определяемым по времени. Если шар, положенный на набитую подушку, выдавливает в ней ямку, то как причина этот шар существует одновременно со своим действием. Однако я различаю их по временному отношению динамической связи между ними. В самом деле, если я кладу шар на подушку, то на гладкой прежде поверхности подушки появляется ямка; если

же на подушке (неизвестно почему) имеется ямка, то отсюда еще не следует свинцовый шар.

Таким образом, временная последовательность действительно есть единственный эмпирический критерий действия в отношении к каузальности причины, которая предшествует ему. стакан есть причина поднятия воды над горизонтальной поверхностью ее, хотя оба явления существуют одновременно. В самом деле, как только я начинаю черпать стаканом воду из большего сосуда, за этим что-то следует, а именно горизонтальная поверхность воды, бывшей в большем сосуде, становится вогнутой поверхностью ее в стакане.

Эта причинность приводит к понятию действия (Handlung), а это последнее – к понятию силы и через это – к понятию субстанции. Так как мой критический замысел направлен исключительно на источники априорного синтетического знания и я не хочу загромождать свое сочинение расчленениями, имеющими целью только разъяснение (а не расширение) понятий, то я предоставляю обстоятельное истолкование этих понятий будущей системе чистого разума; к тому же подобный анализ в изобилии встречается уже в донные известные учебниках этого рода. Однако я не могу не коснуться вопроса об эмпирическом критерии субстанции, поскольку субстанция, по-видимому, обнаруживается легче и лучше посредством действий, чем посредством постоянности явления.

Где есть действие, стало быть, деятельность и сила, там есть также и субстанция, и только в субстанции следует искать местопребывание этого плодотворного источника явлений. Это совершенно верно, но если мы захотим объяснить, что такое субстанция, и притом избежать порочного круга, то ответить на этот вопрос не так-то легко. Каким образом от действия мы тотчас заключаем к постоянности действующего, которое ведь составляет столь существенный и отличительный признак субстанции (phaenomenon)? Но на основании сказанного раньше этот вопрос решить нетрудно, хотя при обычном методе исследования (при чисто аналитическом подходе к понятиям) он был бы совершенно неразрешим. Действие уже означает отношение субъекта причинности к следствию. Так как всякое следствие есть нечто происходящее, стало быть, изменчивое, которое обозначает время по его последовательности, то последним субъектом изменчивого служит постоянное как субстрат всего сменяющегося, т. е. субстанция. В самом деле, согласно основоположению о причинности, действия всегда суть первое основание всякой смены явлений, и потому они не могут принадлежать субъекту, который сам сменяется, потому что в таком случае были бы необходимы другие действия и другой субъект, который определил бы эту смену. В силу этого действие как достаточный эмпирический критерий уже доказывает субстанциальность, и нам

нет нужды искать еще [признаки] постоянности субъекта прежде всего посредством сопоставляемых восприятий; подобным путем нельзя сделать это с такой обстоятельностью, какая требуется значительностью и строгой общезначимостью понятия [субстанции]. В самом деле, утверждение, что первый субъект причинности всякого возникновения и исчезновения сам не может (в сфере явлений) возникать и исчезать, есть бесспорный вывод, приводящий к [понятию] эмпирической необходимости и постоянности в существовании, стало быть, к понятию субстанции как явления.

Если нечто происходит, то уже сам факт возникновения безотносительно к тому, что возникает, может быть предметом исследования. Переход от небытия какого-нибудь состояния к этому состоянию, даже если предположить, что оно не содержит никакого качества в явлении, сам по себе уже заслуживает исследования. Это возникновение, как показано в первой аналогии, касается не субстанции (так как она не возникает), а ее состояния. Следовательно, это есть только изменение, а не возникновение из ничего. Если возникновение [явления] рассматривается как действие чуждой им причины, то оно называется творением. Как событие среди явлений творение не может быть допущено, так как уже сама возможность его нарушила бы единство опыта. Но если мы рассматриваем все вещи не как явления, а как вещи в себе и как предметы одного лишь рассудка, то мы, хотя бы они и были субстанциями, можем рассматривать их существование как зависимое от чуждой им причины; однако в таком случае эти термины имеют совершенно новое значение и не подходят к явлениям как возможным предметам опыта.

Каким образом что-то вообще может изменяться, как возможно, чтобы за состоянием в один момент времени следовало противоположное состояние в другой момент, — об этом мы не имеем а priori ни малейшего понятия. Для решения таких вопросов требуется знание действительных сил, которое может быть дано лишь эмпирически, например знание движущих сил, или, что одно и то же, знание каких-то последовательных явлений (как движений), которые служат показателями таких сил. Но форму всякого изменения, условие, при котором только и может происходить изменение как возникновение нового состояния (содержание его, т. е. состояние, которое изменяется, может быть каким угодно), иными словами, самое последовательность состояний (событие) можно рассматривать а priori согласно закону причинности и условию времени.

Если субстанция переходит из состояния а в состояние б, то момент второго состояния отличается от момента первого состояния и следует за ним. Точно так же второе состояние как реальность

(в явлении) отличается от первого состояния, в котором явления не было, как  $b$  отличается от  $0$ , т. е. если даже состояние  $b$  отличается от состояния  $a$  только по величине, то все же изменение есть возникновение  $b - a$ , которого в предыдущем состоянии не было, так что в отношении к  $b - a$  состояние  $b = 0$ .

Итак, спрашивается, каким образом вещь переходит из состояния  $= a$  в другое состояние  $= b$ ? Между двумя мгновениями всегда имеется время, и между двумя состояниями в эти мгновения всегда существует различие, имеющее некоторую величину (так как все части явлений всегда в свою очередь суть величины). Следовательно, всякий переход из одного состояния в другое совершается во времени, заключенном между двумя мгновениями, причем первое из этих мгновений определяет состояние, из которого выходит вещь, а второе — состояние, к которому она приходит. Следовательно, оба мгновения суть границы времени того или иного изменения, т. е. границы промежуточного состояния между двумя состояниями, и, как таковые, они относятся ко всему изменению. Всякое же изменение имеет причину, которая обнаруживает свою каузальность в течение всего времени изменения. Следовательно, причина производит изменение не внезапно (не сразу или в одно мгновение), а во времени, так что и время нарастает от начального мгновения  $a$  вплоть до своего завершения в  $b$ , и величина реальности ( $b - a$ ) производится через все меньшие степени, находящиеся между первой и последней степенью. Значит, всякое изменение возможно только благодаря непрерывному действию причинности, которое, поскольку оно однородно, называется мгновением. Изменение не состоит из таких мгновений, а производится ими как следствие их.

Таков закон непрерывности всякого изменения, основывающийся на том, что ни время, ни явление во времени не состоят из частей, которые были бы наименьшими, и тем не менее состояние вещи при ее изменении переходит через все эти части как элементы к своему второму состоянию. Ни одно различие реального в явлении, так же как ни одно различие в величине времени, не есть наименьшее различие; следовательно, новое состояние реальности вырастает из первого состояния, в котором ее не было, проходя через бесконечный ряд степеней, отличающихся друг от друга меньше, чем  $0$  от  $a$ .

Нас здесь не занимает вопрос о том, какую пользу может принести в естествознании это положение. Но вопрос, каким образом возможно совершенно а priori положение, столь расширяющее, как нам кажется, наше знание о природе, непременно требует нашего исследования, хотя действительность и правильность этого положения очевидны с первого же взгляда, так что, казалось бы,

нет нужды в решении вопроса, как оно было возможно. В самом деле, имеется столько неосновательных притязаний расширить наше знание с помощью чистого разума, что следует принять за общий принцип — быть в высшей степени недоверчивым и без свидетельств, позволяющих производить основательную дедукцию, не верить ничему подобному и не признавать даже при самых ясных догматических доказательствах.

Всякое приращение эмпирических знаний и всякое продвижение восприятий есть не что иное, как расширение определения внутреннего чувства, т. е. продвижение вперед во времени, при этом предметы могут быть чем угодно: явлениями или чистыми созерцаниями. Это продвижение вперед во времени определяет все и само по себе ничем более не определяется, т. е. части его даны только во времени и посредством синтеза времени, но не раньше времени. Поэтому всякий переход в восприятии к чему-то, что следует во времени, есть определение времени посредством порождения этого восприятия, и так как время всегда и во всех своих частях есть величина, то этот переход есть порождение восприятия как величины через все степени, из которых ни одна не есть наименьшая, начиная от нуля до определенной степени величины. Отсюда ясно, почему мы можем а priori познать закон изменений по их форме. Нам следует лишь антиципировать при этом свое собственное схватывание, формальное условие которого во всяком случае можно познать а priori, так как это условие имеется у нас даже до всякого данного явления.

Следовательно, как время содержит в себе чувственное априорное условие, делающее возможным непрерывное продвижение от существующего к последующему, точно так же и рассудок посредством единства апперцепции есть априорное условие возможности непрерывного определения всех мест для явлений во времени через ряд причин и действий, причем первые неизбежно влекут за собой существование вторых и тем самым делают эмпирическое знание о временных отношениях применимым ко всякому времени (вообще), стало быть, объективным.

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Как, согласно Канту, возможно эмпирическое знание о явлениях?
2. Какое определение объекта дается Кантом?
3. Согласно какому правилу определяется временная последовательность явлений?
4. Почему «отношение причины к действию» является условием опыта?
5. Каким образом «причинность приводит... к понятию субстанции»?

**Спиноза Бенедикт** (24 ноября 1632 г., Амстердам, Республика Соединённых провинций – 21 февраля 1677 г., Гаага, Республика Соединённых провинций) – нидерландский философ-рационалист, натуралист, один из главных представителей философии Нового времени.

Трактат Бенедикта Спинозы «Этика» – один из важнейших философских текстов эпохи Нового времени. В этом фундаментальном труде голландского мыслителя формулируются основные положения той онтологии, которая служит философско-методологической основой новоевропейского естествознания. В представленном фрагменте трактата автор предлагает свою трактовку онтологической проблематики детерминизма, осмысляя такие понятия, как «необходимость», «случайность», «причина», «следствие», «цель». В целом данный текст дает исчерпывающее представление о тех смыслах, с которыми перечисленные категории связываются в рамках концепции т.н. абсолютного детерминизма.

## СПИНОЗА Б. ЭТИКА<sup>26</sup>

### О божестве. Определения

Под причиной самого себя (*causa sui*) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе как существующей.

2. Конечной в своем роде называется такая вещь, которая может быть ограничена другой вещью той же природы. Так, например, тело называется конечным, потому что мы всегда представляем другое тело, еще большее. Точно так же мысль ограничивается другой мыслью. Но тело не ограничивается мыслью, и мысль не ограничивается телом.

3. Под субстанцией я разумею то, что Существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.

4. Под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность.

5. Под модусом я разумею состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое.

6. Под богом я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolutein finitum*), т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность. <...>

<sup>26</sup> Извлечение из кн.: Спиноза Б. Этика // Антология мировой философии. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 358–364.

7. Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только самасобой. Необходимой же или, лучше сказать, принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу. <...>

### **Аксиомы**

1. Все, что существует, существует или само в себе, или в чем-либо другом.

2. Что не может быть представляемо через другое, должно быть представляемо само через себя.

3. Из данной определенной причины необходимо вытекает действие, и, наоборот, если нет никакой определенной причины, невозможно, чтобы последовало действие.

4. Знание действия зависит от знания причины и заключает в себе последнее.

5. Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть и познаваемы одна через другую; иными словами, представление одной не заключает в себе представления другой. <...>

Теорема 1. Субстанция по природе первее своих состояний.

Доказательство. Это ясно из определений 3 и 5. <...>

Теорема 5. В природе вещей не может быть двухили более субстанций одной и той же природы, иными словами, с одним и тем же атрибутом. <...>

Теорема 6. Одна субстанция не может производиться другой субстанцией. <...>

Королларий. Отсюда следует, что субстанция чем-либо иным производиться не может. <...>

Теорема 7. Природе субстанции присуще существование. <...>

Теорема 8. Всякая субстанция необходимо бесконечна. <...>

Схолия 1. Так как конечное бытие в действительности есть в известной мере отрицание, а бесконечное – абсолютное утверждение существования какой-либо природы, то прямо из т. 7 следует, что всякая субстанция бесконечна.

Схолия 2. <...> Тот, кто не знает истинных причин вещей, все смешивает и без всякого сопротивления со стороны своего ума воображает, что деревья могут говорить так же, как люди, что люди могут образовываться из камней точно так же, как они образуются из семени, и что всякая форма может изменяться в какую угодно другую. Точно так же и тот, кто смешивает божественную природу с человеческой, легко приписывает богу человеческие аффекты, особенно пока ему не известно, каким образом эти аффекты возникают в душе. Напротив, если бы люди обращали внимание на природу субстанции, то у них не осталось бы никакого

сомнения в истинности т. 7; мало того, эта теорема стала бы для всех аксиомой и стояла бы в числе общепризнанных истин. <...> Должно признать, что существование субстанции, так же как и ее сущность, есть вечная истина. <...> Правильное определение какой-либо вещи не включает в себе и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи. <...> Причина, в силу которой какая-либо вещь существует, или должна заключаться в самой природе и определении существующей вещи (именно в силу того, что существование присуще ее природе), или же должна находиться вне ее. <...> Отсюда вообще должно заключить, что все, чьей природы может существовать несколько отдельных единиц, необходимо должно иметь внешнюю причину для их существования. <...>

Теорема 11. Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует. <...>

Доказательство 2. Для всякой вещи должна быть причина или основание (causa seii ratio) как ее существования, так и несуществования. <...> Это основание или причина должна заключаться или в природе данной вещи, или вне ее. Так, например, собственная природа круга показывает, почему нет четырехугольного круга; именно потому, что он включает в себе противоречие. Напротив, существование субстанции вытекает прямо из ее природы, которая, следовательно, включает в себе существование (см. т. 7). <...>

Доказательство 3. <...>

Следовательно, или ничего не существует, или существует также и существо абсолютно бесконечное. <...>

Теорема 13. Субстанция абсолютно бесконечная неделима. <...>

Теорема 14. Кроме бога, никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема. <...>

Теорема 15. Все, что только существует, существует в боге, и без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо. <...>

Схолия. Есть люди, которые воображают, будто бог подобно человеку состоит из тела и души и подвержен страстям. Но уже из доказанного ясно, как далеки они от познания истинного бога. <...> Ибо все, которые каким-либо образом размышляли о божественной природе, отрицают телесность бога. Они доказывают это всего лучше тем, что под телом мы понимаем некоторую величину, имеющую длину, ширину и глубину и ограниченную какой-либо определенной фигурой; о боге же, существе абсолютно бесконечном, нельзя ничего сказать бессмысленнее этого. <...> Протяженная субстанция составляет один из бесконечно многих атрибутов бога. <...> Таковы аргументы, находимые мною у писателей, старающихся доказать ими, что телесная субстанция недостойна



божественной природы и не может иметь в ней места. Однако если кто правильно вникнет в это дело, то найдет, что я уже ответил на них, так как все эти аргументы основываются только на том предположении, что телесная субстанция слагается из частей, а я уже показал, что это невозможно (т. 12 с кор., т. 13).<...> Бесконечная величина недоступна измерению и из конечных частей состоять не может. <...> Вещи, реально различные друг от друга, конечно, могут существовать и оставаться в своем состоянии одна без другой. Но так как пустого пространства в природе не существует (о чем в другом месте), то все части должны сходиться таким образом, чтобы между ними пустого пространства не было; отсюда следует, что эти части и не могут быть реально различны между собой, т. е. что телесная субстанция, поскольку она субстанция, не может быть делима. Если же кто спросит, почему мы от природы так склонны представлять величину делимой, то я отвечу, что величина представляется нами двумя способами: абстрактно или поверхностно, именно как мы ее воображаем, или же как субстанция, что возможно только посредством разума. Если таким образом мы рассматриваем величину, как она существует в воображении, что бывает чаще и гораздо легче, то мы находим ее конечной, делимой и состоящей из частей. Если же мы рассматриваем ее, как она существует в разуме, и представляем ее как субстанцию, что весьма трудно, то она является перед нами, как мы уже достаточно доказали, бесконечной, единой и неделимой. Это будет достаточно ясно всем, кто научился делать различие между воображением (*imaginatio*) и разумом (*intellectus*); в особенности если обратить также внимание на то, что материя повсюду одна и та же и что части могут различаться в ней, лишь поскольку мы представляем ее в различных состояниях. Следовательно, части ее различаются только модально, а не реально. Так, например, мы представляем, что вода, поскольку она есть вода, делится и ее части отделяются друг от друга. Но это невозможно для нее, поскольку она есть телесная субстанция, ибо, как таковая, она не способна ни к делению, ни к разделению. Далее, вода как вода возникает и исчезает, а как субстанция она не возникает и не исчезает. Я думаю, что этим я ответил также и на второй аргумент, так как и он основывается на том, что материя, поскольку она субстанция, делима и состоит из частей. И даже если бы этого и не было, то я все же не знаю, почему бы материя была недостойна божественной природы; ведь (по т. 14) вне бога не может быть никакой субстанции, действие которой она могла бы испытать. Все, говорю я, существует в боге и все, что происходит, происходит по одним только законам бесконечной природы бога и вытекает (как я скоро покажу) из необходимости его сущности. <...>

Теорема 17. Бог действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения.

Схолия. Иные думают, что бог есть свободная причина потому, что он может, по их мнению, сделать так, чтобы то, что, как мы сказали, вытекает из его природы, т. е. находится в его власти, не происходило, иными словами, не производилось бы им. Но это то же самое, как если бы они сказали, что бог может сделать так, чтобы из природы треугольника не вытекало равенство трех углов его двум прямым или чтобы из данной причины не следовало следствие; а это нелепо. Ниже я покажу без помощи этой теоремы, что в природе бога не имеют места ни ум, ни воля. <...> Я показал (см. т. 16), думаю, достаточно ясно, что из высочайшего могущества бога, иными словами, из бесконечной природы его необходимо воспоследовало или всегда следует в той же необходимости бесконечное в бесконечном многообразии, т. е. все, точно так же как из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что три угла его равны двум прямым. Поэтому всемогущество бога от вечности было действующим (актуально) и навеки останется в той же самой действительности (актуальности). <...> Если вечной сущности бога свойственны разум и воля, то под обоими этими атрибутами, конечно, должно понимать нечто иное, чем то, что люди обыкновенно понимают под ними. <...> Таким образом, ум бога, поскольку он понимается составляющим сущность его, на самом деле есть причина вещей как по отношению к их существованию, так и по отношению к их сущности. Это заметили, кажется, и те, которые признали, что ум, воля и могущество бога одно и то же. <...>

Теорема 18. Бог есть имманентная (*immanens*) причина всех вещей, а не действующая извне (*transiens*). <...>

Теорема 19. Бог, иными словами, все атрибуты бога – вечны. <...>

Теорема 20. Существование бога и сущность его – одно и то же (стр. 372-381).

Теорема 24. Сущность вещей, произведенных богом, не включает в себе существования. <...>

Королларий. Отсюда следует, что бог составляет причину не только того, что вещи начинают существовать, но также и того, что их существование продолжается, иными словами (пользуясь схоластическим термином), бог есть *causa essendi* (причина бытия) вещей. <...>

Теорема 25. Бог составляет производящую причину (*causa efficiens*) не только существования вещей, но и сущности их. <...>

Королларий. Отдельные вещи составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов бога, в которых последние

выражаются известным и определенным образом. (Доказательство ясно из т. 15 и опр. 5.)

Теорема 26. Вещь, которая определена к какому-либо действию, необходимо определена таким образом богом, а не определенная богом сама себя определить к действию не может. <...>

Теорема 28. Все единичное, иными словами, всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина в свою очередь также может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности. <...>

Схолия. <...> Бог есть абсолютно первая причина вещей, непосредственно производимых им, а не первая, как говорят, в пределах своего рода. <...> Про бога нельзя, собственно, сказать, что он составляет отдаленную причину отдельных вещей, за исключением, пожалуй, того случая, когда такое выражение употребляется для того, чтобы отличить эти вещи от тех, которые он производит непосредственно или, лучше сказать, которые вытекают из его абсолютной природы. Ибо под отдаленной причиной мы понимаем такую, которая никаким образом не связана со своим действием. <...>

Теорема 29. В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы. <...>

Схолия. Прежде чем идти далее, я хочу изложить здесь или, лучше сказать, напомнить, что мы должны понимать под *natura naturans* (природа порождающая) и *natura naturata* (природа порожденная). Из предыдущего, я полагаю, ясно уже, что под *natura naturans* нам должно понимать то, что существует само в себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т. е. (по кор. 1 т. 14 и кор. 2 т. 17) бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. А под *natura naturata* я понимаю все то, что вытекает из необходимости природы бога, иными словами, каждого из его атрибутов, т. е. все модусы атрибутов бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в боге, и без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы. <...>

Теорема 31. Разум (*intellectus*), будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, равно как и воля, желание, любовь и т. д., должны относиться к *natura naturata*, а не к *natura naturans*.

Доказательство. Под разумом (умом) – само собой ясно – мы понимаем не абсолютное мышление, но только известный модус его, отличный от других таких же модусов, как, например, желаний, любви и т. д. Следовательно, ум должен быть представляем через посредство абсолютного мышления (по опр. 5), т. е. (по т. 15 и опр. 6) через посредство некоторого атрибута бога, выражающего вечную и бесконечную сущность мышления таким образом, что без этого атрибута он не может ни существовать, ни быть представляем. <...>

Теорема 32. Воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой. Доказательство. Воля составляет только известный модус мышления, точно так же как и ум: поэтому (по т. 28) каждое отдельное проявление воли может определяться к существованию и действию только другой причиной, эта – снова другой и так до бесконечности. <...>

Королларий 1. Отсюда следует 1), что бог не действует по свободе воли.

Королларий 2. Следует 2), что воля и ум относятся к природе бога точно так же, как движение и покой и вообще все естественное, что (по т. 29) к существованию и действию по известному образу должно определяться богом. <...>

Теорема 33. Вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены <...>

Схолия 1. Доказав яснее солнечного света, что в вещах нет решительно ничего, почему они могли бы быть названы случайными, я хочу объяснить вкратце, что мы должны понимать под случайным (contingens). Но сначала определим, что такое необходимое и невозможное. Какая-либо вещь называется необходимой или в отношении к своей сущности, или в отношении к своей причине, так как существование вещи необходимо следует или из сущности и определения ее, или из данной производящей причины. Далее, на тех же самых основаниях какая-либо вещь называется невозможной; именно или потому, что сущность или определение ее заключает в себе противоречие, или потому, что нет никакой определенной внешней причины для произведения такой вещи. Случайной же какая-либо вещь называется единственно по несовершенству нашего знания. В самом деле, вещь, относительно которой мы незнаем, заключает ли в себе ее сущность противоречие, или о которой хорошо знаем, что она не заключает в себе никакого противоречия, и, однако, не можем сказать ничего верного о ее существовании вследствие того, что для нас скрыт порядок причин, – такая вещь никогда не может иметь для нас значения ни необходимой, ни невозможной, и мы называем ее поэтому случайной или возможной. <...>

Схолия 2. <...> Многие <...> привыкли приписывать богу иную свободу, совершенно отличную от той, которая представлена нами (опр. 7), а именно абсолютную волю. <...> Так как в вечности нет никакого когда, ни прежде, ни после, то отсюда следует, именно из одного только совершенства бога, что иного чего-либо бог постановить никогда не может и никогда не мог; иными словами, бог раньше своих постановлений не существовал и без них существовать не может. <...>

### **Прибавление**

Я раскрыл, таким образом, природу бога и его свойства, а именно что он необходимо существует; что он един; что он существует и действует по одной только необходимости своей природы; что он составляет свободную причину всех вещей и каким образом; что все существует в боге и, таким образом, зависит от него; что без него не может ни существовать, ни быть представляемо; и наконец, что все предопределено богом, и именно не из свободы воли или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы бога, иными словами, бесконечного его могущества. <...> Все предрассудки, на которые я хочу указать здесь, имеют один источник, именно тот, что люди предполагают вообще, что все естественные вещи действуют также, как они сами, ради какой-либо цели. Мало того, они считают за известное, что и сам бог все направляет к какой-либо определенной цели (они говорят, что бог все сотворил для человека, человека же – для того, чтобы он чтил его). <...> Все люди рождаются не знающими причин вещей, и <...> все они имеют стремление искать полезного для себя, что они и сознают. Первым следствием этого является то, что люди считают себя свободными, так как свои желания и свое стремление они сознают, а о причинах, располагающих их к этому стремлению и желанию, даже и во сне не грезят, ибо не знают их. Второе следствие – то, что люди все делают ради цели, именно ради той пользы, к которой они стремятся. Отсюда выходит, что они всегда стремятся узнавать только конечные причины (causae finales) совершившегося и успокаиваются, когда им укажут их, не имея, конечно, никакого повода к дальнейшим сомнениям. Если же они не имеют возможности узнать их от другого, то им не остается ничего более, как обратиться к самим себе и посмотреть, какими целями сами они руководствуются обыкновенно в подобных случаях; таким образом, они необходимо по себе судят о другом. Далее, так как они находят в себе и вне себя немало средств, весьма способствующих осуществлению их пользы, как-то: глаза для зрения, зубы для жевания, растения и животные для питания, солнце для освещения, море для выкармливания рыб и т. д., то отсюда и произошло, что они смотрят на все естественные вещи как на средства для своей пользы. Они знают, что эти средства ими найдены, а не приготовлены ими самими, и это

дает им повод верить, что есть кто-то другой, кто приготовил эти средства для их пользования. В самом деле, взглянув на вещи как на средства, они не могли уже думать, что эти вещи сами себя сделали таковыми. Но по аналогии с теми средствами, которые они сами обыкновенно готовят для себя, они должны были заключить, что есть какой-то или какие-то правители природы, одаренные человеческой свободой, которые обо всем озаботились для них и все создали для их пользования. О характере этих правителей, так как они никогда ничего не слышали о нем, они должны были судить по своему собственному. Вследствие этого они и предположили, что боги все устраивают для пользы людей, дабы люди были к ним привязаны и воздавали им высочайшие почести. Следствием было то, что каждый по-своему придумывал различные способы почитания бога, дабы бог любил его больше других и заставил всю природу служить удовлетворению его слепой страсти и ненасытной жадности. Таким-то образом предрассудок-этот обратился в суеверие и пустил в умах людей глубокие корни. Это и было причиной, почему каждый всего более старался понять и объяснить конечные причины всех вещей. Но, стремясь доказать, что природа ничего не делает напрасно (т. е. что не служило бы пользу людей), доказали, кажется, только то, что природа и боги сумасбродствуют не менее людей. Посмотрите, прошу вас, до чего, наконец, дошло! Среди стольких удобств природы должны были найти также немало и неудобств, каковы бури, землетрясения, болезни и т. д., и предположили, что это случилось потому, что боги были разгневаны нанесенными им от людей обидами или погрешностями, допущенными в их почитании. И хотя опыт ежедневно заявлял против этого и показывал в бесчисленных примерах, что польза и вред выпадают без разбора как на долю благочестивых, так и на долю нечестивых, однако же от укоренившегося предрассудка не отстали. <...> Приняли за истину, что решения богов далеко превосходят человеческую способность понимания, и это, конечно, было бы единственной причиной, почему истина навеки оставалась бы скрытой для человеческого рода, если бы только математика, имеющая дело не с целями, а лишь с сущностью и свойствами фигур, не показала людям иного мерил истины. Кроме математики можно указать также и другие причины (перечислять которые будет здесь излишним), которые могли заставить людей открыть глаза на эти общие предрассудки и привести их к истинному познанию вещей. <...> Природа не предназначает для себя никаких целей, и <...> все конечные причины составляют только человеческие вымыслы. <...> Означенное учение о цели совершенно извращает природу. На то, что на самом деле составляет причину, оно смотрит как на действие, и наоборот; далее, то, что по природе

предшествует, оно делает последующим и, наконец, то, что составляет высочайшее и совершеннейшее, оно делает самым несовершенным. <...> Нельзя пройти здесь молчанием также и того, что сторонники этого учения, желавшие похвастаться своим умом в указании целей вещей, изобрели для оправдания означенного своего учения новый способ доказательства, именно приведение не к невозможному, а к незнанию; а это показывает, что для этого учения не оставалось никакого другого средства аргументации. Если бы, например, с какой-либо кровли упал камень на чью-нибудь голову и убил его, они будут доказывать по этому способу, что камень упал именно для того, чтобы убить человека; так как если бы он упал не с этой целью по воле бога, то каким же образом могло бы случайно соединиться столько обстоятельств (так как часто их соединяется весьма много)? Вы ответите, может быть, что это случилось потому, что подул ветер, а человек шел по этой дороге. Однако они будут стоять на своем: почему ветер подул в это время? почему человек шел по этой дороге именно в это же самое время? Если вы опять ответите, что ветер поднялся тогда потому, что море накануне начало волноваться при спокойной до тех пор погоде, а человек был приглашен другом, они опять будут настаивать, так как вопросам нет конца: почему же море волновалось? почему человек был приглашен в это время? И таким образом, не перестанут спрашивать о причинах причин до тех пор, пока вы не прибегнете к воле бога, т. е. к *asylum ignorantiae* (убежище незнания). Точно также они приходят в изумление при виде строения человеческого тела и, не зная причин такого искусного произведения, заключают, что оно создано и устроено таким образом, что одна часть не причиняет вреда другой, не механическими силами, а божественным или сверхъестественным искусством. Отсюда и происходит, что, кто ищет истинных причин чудес и старается смотреть на естественные вещи как ученый, а но удивляться им, как глупец, того повсюду считают и провозглашают еретиком и нечестивцем те, перед кем толпа (*vulgus*) преклоняется как перед истолкователями природы и богов. Они ведь знают, что при уничтожении невежества уничтожается также и изумление, т. е. единственное доступное для них средство для доказательства и охранения их авторитета. <...> После того как люди убедили себя, что все, что происходит, происходит ради них, они должны были считать главным в каждой вещи то, что для них всего полезнее, и ставить выше всего другого то, что действует на них всего приятнее. Отсюда они должны были образовать понятия, которыми могли бы выражать природу вещей, как-то: добро, зло, порядок, беспорядок, тепло, холод, красота, безобразие и т. д. А так как люди считают себя свободными, то возникли понятия о похвальном и постыдном, грехе и заслуге.

Все то, что способствует их благосостоянию или почитанию богов, люди называли добром, противоположное ему – злом. А так как не понимающие природы вещей ничего не утверждают относительно самих вещей, а только воображают их и эти образные представления считают за познание, то, не зная ничего о природе вещей и своей собственной, они твердо уверены, что в вещах существует порядок. Именно если вещи расположены таким образом, что мы легко можем схватывать их образ в чувственном восприятии и, следовательно, легко припоминать их, то мы говорим, что они хорошо упорядочены, если же наоборот – что они находятся в дурном порядке или в беспорядке. А так как то, что мы легко можем вообразить, нам приятнее другого, то люди порядок ставят выше беспорядка, как будто бы порядок составлял в природе что-либо независимо от нашего представления, и говорят, что бог все сотворил в порядке, и таким образом, сами того не зная, приписывают богу воображение, если только не думают, что бог, заботясь о человеческом воображении, расположил все вещи таким образом, чтобы они как можно легче могли быть воображаемы. Остальные понятия также составляют не что иное, как различные способы воображения, что, однако, не препятствует незнающим смотреть на них как на самые важные атрибуты вещей; ибо, как мы уже сказали, они уверены, что все вещи созданы ради них, и называют природу какой-либо вещи хорошей или дурной, здоровой или гнилой и испорченной, смотря потому, как она на них действует. Так, например, если движение, воспринимаемое нервами от предметов, представляемых посредством глаз, способствует здоровью, то предметы, служащие причиной этого движения, называются красивыми. В противном случае они называются безобразными. Далее, то, что действует на чувство через ноздри, называют благовонным или вонючим, что действует через язык – сладким или горьким, вкусным или невкусным, через осязание – твердым или мягким, тяжелым или легким и т. д. Что, наконец, действует на ухо, про то говорят, что оно издает шум, звук или гармонию. Последняя так обезумила людей, что они стали верить, будто и сам бог также услаждается ею. Существуют также философы, убежденные, что и небесные движения образуют гармонию. Все это достаточно показывает, что каждый судил о вещах сообразно с устройством своего собственного мозга или, лучше сказать, состояния своей способности воображения принимал за самые вещи. Поэтому (заметим мимоходом) не удивительно, что среди людей возникло столько споров, а из них, наконец, – скептицизм. Итак, мы видим, что все способы, какими обыкновенно объясняют природу, составляют только различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения. О совершенстве вещей должно судить по одной только их природе и способности; вещи более или менее совершенны вовсе



не потому, что они услаждают или оскорбляют человеческое чувство, что они полезны для человеческой природы или враждебны ей. На вопрос же, почему бог не создал всех людей таким образом, чтобы они руководствовались одним только рассудком (*ratio*), у меня нет другого ответа, кроме следующего: конечно, потому, что у него было достаточно материала для сотворения всего, от самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прямее говоря, потому, что законы его природы настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего, что только может представить себе бесконечный разум, как я доказал это в т. 16 (стр. 384-401).

#### **Вопросы для самоподготовки к тексту:**

- как Спиноза определяет необходимость и случайность?
- как, согласно учению Спинозы, соотносятся устройство мира и божественное всемогущество?

**Кант Иммануил** (22 апреля 1724 г., Кёнигсберг, Пруссия – 12 февраля 1804 г., Кёнигсберг, Пруссия) – немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии, стоящий на грани эпох Просвещения и романтизма.

В первом сочинении Канта, посвященном обоснованию и изложению основных положений его этической концепции, определяются важнейшие понятия, на которых базируется не только собственно кантовская этика, но и либеральная концепция человека и общества, получившая оформление и развитие в философии Нового времени. Особенно значимыми в этом отношении являются понятия «свобода», «автономия воли» и «гетерономия воли», подобному исследованию которых посвящен данный фрагмент кантовской работы. Человек предстает здесь как существо, принадлежащее одновременно к «миру необходимости (природы)» и к «миру свободы». Именно это парадоксальное решение проблемы свободы, предложенное Кантом, можно рассматривать как онтологическое основание концепций демократического политического устройства и прав человека.

### **КАНТ И. ОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ ПРАВОВ<sup>27</sup>**

#### **Переход от метафизики нравственности к критике чистого практического разума**

Понятие свободы есть ключ к объяснению автономии воли.

Воля есть вид причинности живых существ поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда

<sup>27</sup> Извлечение из кн.: Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. М.: Наука, 2000. С. 269–282.

она может действовать независимо от посторонних определяющих ее причин подобно тому как качественная необходимость была бы свойством причинности всех лишенных разума существ — определяться к деятельности влиянием посторонних причин.

Приведенная дефиниция свободы негативная и поэтому она ничего не дает для проникновения в ее сущность; однако из этой дефиниции вытекает положительное понятие свободы, которое более богато содержанием и плодотворно. Так как понятие причинности включает в себе понятие законов, но которым в силу чего — то, что мы называем причиной, должно быть дано нечто другое, а именно следствие, то хотя свобода и не есть свойство воли по законам природы, тем не менее нельзя на этом основании утверждать, что она совсем свободна от закона; скорее, она должна быть причинностью по неизменным законам, но только особого рода; ведь в противном случае свободная воля была бы бессмыслицей. Естественная необходимость была гетерономией действующих причин, так как каждый результат был возможет только по тому закону, что нечто другое определяло действующую причину к причинности; а чем же другим может быть свобода воли, как не автономией, т. е. свойством воли быть самой для себя законом? Но положение воли есть во всех поступках сама для себя закон означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего закона. Но это есть как раз формула категорического императива и принцип нравственности; следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же.

Если, таким образом, предполагают свободу воли, то достаточно расчлнить понятие свободы, чтобы отсюда следовала нравственность вместе с ее принципом. Между тем этот принцип есть все же синтетическое положение: безусловно добрая воля — это та, максима которой всегда может содержать себе самое себя, рассматриваемую как всеобщий закон; в самом деле, путем расчленения понятия безусловно доброй воли нельзя найти это свойство максимы. Но такие синтетические положения возможны только потому, что и то и другое познания соединяются друг с другом через связь с некоторым третьим, в котором они находятся. Положительное понятие свободы создает это третье, которое в отличие от того, что бывает при физических причинах, не может быть природой чувственно воспринимаемого мира (в понятии которой сходятся понятия чего-то как причины в отношении чего-то другого как действия). Что такое это третье, на что нам указывает свобода и о чем мы артиоги имеем идею, пока еще невозможно здесь показать; необходима еще некоторая подготовка, чтобы сделать понятной дедукцию понятия свободы из чистого практического разума, а вместе с ней также и возможность категорического императива.

Свободу должно предполагать как свойство воли всех разумных существ.

Мы не можем удовлетвориться тем, что приписываем нашей воле свободу -безразлично, на каком основании, если у нас нет достаточного основания приписать свободу также и всем разумным существам. В самом деле, так как нравственность служит законом для нас только как для разумных существ, то она должна быть значима и для всех разумных существ и так как она должна быть выведена исключительно из свойства свободы, то и свобода должна быть показана как свойство воли всех разумных существ; при этом недостаточно доказать ее какими-нибудь мнимыми данными опыта о человеческой природе (хотя это безусловно невозможно и может быть доказано исключительно а priori), нужно показать ее вообще принадлежащей к деятельности разумных инаделенных волей существ. Итак, я говорю: каждое существо, которое не может поступать иначе, как руководствуясь идеей свободы, именно поэтому в практическом отношении действительно свободно, т. е. для него имеют силу все законы, неразрывно связанные со свободой, точно так же как если бы его воля, значимая и сама по себе, и в теоретической философии была признана свободной. Я утверждаю, таким образом, что каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы и что оно действует, только руководствуясь этой идеей. В самом деле, в таком существе мы мыслим себе практический разум, т. е. имеющий причинность в отношении своих объектов. Не можем же мы мыслить себе разум, который со своим собственным сознанием направлялся бы в отношении своих суждений чем-то извне, так как в таком случае субъект приписал бы определение способности суждения не своему разуму, а какому-то влечению. Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний; следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он сам должен считать себя свободным, т. е. воля разумного существа может быть его собственной волей, только если она руководствуется идеей свободы, и, следовательно, с практической точки зрения мы должны ее приписать всем разумным существам.

Об интересе, присущем идеям нравственности.

Мы свели в конечном счете определенное понятие нравственности к идее свободы; свободу мы не могли, однако, доказать даже в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное; мы видели только, что ее необходимо предположить, если мы хотим мыслить себе существо разумным инаделенным сознанием своей причинности в отношении поступков, т. е. наделенным волей. Вот почему мы считаем, что на этом же основании мы должны

приписать каждому наделенному разумом и волей существу это свойство определять себя к поступку, руководствуясь идеей своей свободы.

Но из допущения таких идей вытекало также сознание следующего закона действованиа: субъективные принципы поступков, т. е. максимы, всегда должны быть взяты таким образом, чтобы они могли быть значимы также объективно, т. е. общезначимы как принципы, следовательно, могли бы служить для нашего собственного всеобщего законодательства. Но почему же я должен подчиняться этому принципу, и притом как разумное существо вообще, стало быть, тем самым [должны подчиняться] и все другие существа, наделенные разумом? Я признаю, что к этому меня не побуждает никакой интерес: ведь это не дало бы никакого категорического императива; но все же я необходимо должен проявлять к этому интерес и понимать, как это происходит; ведь это долженствование есть, собственно, воление, которое имело бы силу для каждого разумного существа при условии, что разум у него будет без всяких препятствий практическим; для существ, на которое, как на нас, воздействует еще чувственность как мотивы другого рода и у которых не всегда происходитто, что сделал бы сам по себе один только разум, указанная необходимость поступка называется только долженствованием и субъективную необходимость отличают от объективной.

Таким образом, в идее свободы мы как будто лишь предположили, собственно, моральный закон, а именно самый принцип автономии воли, и не могли для себя доказать его реальность и объективную необходимость; правда, мы все же достигли чего-то очень значительного тем, что по крайней мере определили истинный принцип точнее, чем когда-либо; но что касается его значимости и практической необходимости ему подчиняться, то мы не подвинулись дальше; ведь мы не могли бы дать удовлетворительного ответа тому, кто спросил бы нас, почему же общезначимость нашей максимы как закона должна быть ограничивающим условием наших поступков и на чем мы основываем придаваемую этому образу действий ценность, которая должна быть столь велика, что вообще не может быть никакого более высокого интереса, и как это происходит, что человек только благодаря этому полагает, что ощущает свою личную ценность, в сравнении с которой ценность приятного или неприятного состояния совершенно ничтожна.

Мы, конечно, видим, что можем проявить к какому-нибудь личному качеству интерес, который не заключает в себе никакого интереса к состоянию, если только ото качество делает нас способными стать причастными к этому состоянию в случае, когда разум должен был осуществить его распределение; так, достоинство

быть счастливым может интересоваться сама по себе и без стремления стать причастным этому счастью; однако в действительности это суждение есть лишь результат того, что мы уже заранее признали важность моральных законов (когда мы благодаря идее свободы отрешаемся от всякого эмпирического интереса); но то, что мы отрешаемся от эмпирического интереса, т. е. рассматриваем себя свободными в поступках, и тем не менее должны считать себя подчиненными тем или иным законам, чтобы находить только в нашем лице ценность, способную вознаградить нас за потерю всего того, что придает ценность нашему состоянию, и как это возможно, стало быть, откуда возникает обязательность морального закона, — этого мы таким путем еще не можем постигнуть.

Здесь получается — надо в этом откровенно признаться — какой-то порочный круг, из которого как будто невозможно выбраться. Мы считаем себя в ряду действующих причин свободными, для того чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам потому, что приписали себе свободу воли; ведь и свобода, и собственное законодательство воли суть автономия, стало быть, взаимозаменяемые понятия; но именно поэтому одно из них нельзя применять для объяснения другого и для указания его основания, а применять его можно самое большее для того, чтобы представления об одном и том же предмете, кажущиеся в логическом отношении разными, свести к единому понятию (как различные дроби одинакового содержания — к минимальному выражению).

Однако нам остается еще один выход, а именно посмотреть, не становимся ли мы на одну точку зрения, когда благодаря свободе мыслим себя а priori действующими причинами, и на другую, когда по своим поступкам представляем себе самих себя как результаты, какие мы видим перед собой.

Не требуется никаких тонких мыслей, а достаточно даже самого обыденного рассудка (который, правда, сделает это по-своему, при помощи смутного различения способности суждения, называемой им чувством), для того чтобы заметить: все представления, появляющиеся у нас произвольно (таковы представления, чувства), дают нам познание предметов только такими, как они на нас воздействуют, а какими они могут быть; сами по себе, — это остается нам неизвестным; стало быть, этот вид представлений, даже при самом напряженном внимании с нашей стороны и при всей ясности, какую только мог бы придать им рассудок, может привести нас только к познанию явлений, но никогда не может привести нас к познанию вещей в себе. Коль скоро сделано это различие (хотя бы лишь посредством подмеченной разницы между теми представлениями,

которые мы получаем откуда-то из вне и при которых мы остаемся пассивными, и теми, которые мы производим исключительно из нас самих, проявляя этим нашу активность), то само собой следует, что заявлениями мы должны допустить и признать еще нечто другое, что не есть явление, а именно вещи в себе хотя мы конечно, знаем, что поскольку они могут стать нам известными только так, как они на нас воздействуют, то мыне можем приблизиться к ним и никогда не можем знать, что они такое сами по себе. Это должно привести нас к различению (хотя и грубому) чувственно-воспринимаемого мира и мира умопостигаемого, из которых первый из-за различной чувственности у отдельных воспринимающих мир субъектов также может быть чрезвычайно различным, тогда как второй, лежащий в его основе, остается всегда одним и тем же. Даже в отношении самого себя, и при том с помощью знания, какое человек имеет о себе благодаря внутреннему восприятию, он не может притязать на знание о том каков он сам по себе. Всамом деле, так как нельзя сказать что человек как бы создает самого себя, и так как он получает понятие о себе не а priori, а эмпирически, то естественно, что и о себе самом он может собрать сведения, основываясь на внутреннем чувстве, следовательно, только через явление своей природы и тем способом, каким оказывается воздействие на его сознание- между тем помимо этого составленного из одних только явлений характера его собственного субъекта он необходимо должен признать еще нечто другое лежащее в основе, а именно свое Я, каково оно может быть само по себе, и таким образом причислить себя в отношении восприятия и восприимчивости ощущении чувственно воспринимаемому миру, в отношении же того, что в человеке может быть чистой деятельностью (в отношении того, что доходит до сознания непосредством воздействия на органы чувств, а непосредственно), – к миру умопостигаемому (intellektuellen), о котором он тем не менее больше ничего не знает.

Подобный же вывод мыслящий человек должен сделать и о всех вещах, какие ему могут встретиться; к такому выводу приходит, пожалуй, даже самый обыденный рассудок, который, как известно, имеет сильную склонность за предметами чувств предполагать наличие еще чего-то невидимого, действующего самостоятельно; однако в этом отношении он очень портит себе тем, что это невидимое он в свою очередь скоро хочет сделать чувственно наглядным, т. е. предметом созерцания, и, таким образом, он в результате, этого ни сколько нестановится умнее.

Но вот человек действительно находит в себе способность, которой он отличается от всех других вещей да и от себя самого, поскольку на неговоздействуют предметы, и эта способность есть разум. Разум как чистая самодетельность выше даже рассудка

в том отношении, что хотя рассудок также есть самодеятельность и в отличие от чувств не содержит в себе одни только представления, возникающие лишь тогда, когда на нас действуют вещи (т. е. когда мы пассивны), тем не менее он своей деятельностью может составить только такие понятия, которые служат лишь для того, чтобы подвести под правила чувственные представления и тем самым объединить их в сознании; без такого применения чувственности рассудок ничего не мог бы мыслить. Разум же показывает под именем идей такую чистую спонтанность, что благодаря ей выходит далеко за пределы всего, что только ему может дать чувственность, и выполняет свое важнейшее дело тем, что отличает чувственновоспринимаемый мир от умопостигаемого, тем самым показывая, однако, самому рассудку его границы.

Разумное существо должно поэтому рассматривать себя как мыслящее существо (Intelligenz) (следовательно, не со стороны своих низших сил), как принадлежащее не к чувственно воспринимаемому, а к умопостигаемому миру; стало быть, у него две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя и познавать законы приложения своих сил, т. е. законы всех своих действий: во-первых, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (гетерономия); во-вторых, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру, как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме.

Как разумное, стало быть принадлежащее к умопостигаемому миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы; ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира (какую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие автономии, а с этим понятием – всеобщий принцип нравственности, который в идее точно так же лежит в основе всех действий разумных существ, как закон природы в основе всех явлений.

Теперь устранено наконец подозрение, какое мы возбудили выше, будто в нашем заключении от свободы к автономии и от автономии к нравственному законусодержится скрытый порочный круг, а именно не положили ли мы в основу идею свободы только ради нравственного закона, дабы потом в свою очередь вывести этот закон из свободы; стало быть, мы вовсе не могли привести для нравственного закона какое-либо основание, а приняли его только как запрос некоего принципа, который благомыслящие люди охотно допустят вместе с нами, но который мы никогда не могли бы выставить как доказуемое положение. Все эти

подозрения устранены, так как теперь мы убедились, что если мы мыслим себя свободными, то мы переносим себя в умопостигаемый мир в качестве его членов и познаем автономию воли вместе с ее следствием – моральностью; если же мы мыслим себя имеющими обязанности, то мы рассматриваем себя как принадлежащих к чувственно воспринимаемому миру и, однако, также к миру умопостигаемому.

Как возможен категорический императив?

Разумное существо причисляет себя в качестве мыслящего существа к умопостигаемому миру, и только как принадлежащая к этому миру действующая причина оно называет свою причинность волей. С другой стороны, оно сознает себя, однако, и частью чувственно воспринимаемого мира, в котором его поступки имеют место лишь как явления этой причинности; но возможность этих поступков нельзя понять из этой причинности, которой мы не знаем; вместо нее эти поступки должны быть постигнуты как определенные другими явлениями, а именно желаниями и склонностями, как принадлежащие к чувственно воспринимаемому миру. Таким образом, все поступки, которые я совершаю как член умопостигаемого мира, были бы полностью сообразны с принципом автономии чистой воли; те же поступки, которые я совершаю как часть чувственно воспринимаемого мира, должны были бы быть взяты как все целосообразные с естественным законом желаний и склонностей, стало быть, с гетерономией природы. (Первые основывались бы на высшем принципе нравственности, вторые – на принципе счастья.) Но так как умопостигаемый мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира, стало быть, и основание его законов, следовательно, непосредственно устанавливает законы для моей воли (целиком принадлежащей к умопостигаемому миру) и, таким образом, должен также мыслиться как законодательствующий, то я должен буду признать себя мыслящим существом, хотя, с другой стороны, я как существо, принадлежащее к чувственно воспринимаемому миру, должен буду признать себя подчиненным тем не менее законам первого мира, т. е. законам разума, содержащего в идее свободы закон свободы, и, следовательно, подчиненным автономии воли; таким образом, я должен буду рассматривать для себя законы умопостигаемого мира как императивы, а сообразные с этим принципом поступки – как обязанности.

Итак, категорические императивы возможны благодаря тому, что идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира; поэтому, если б я был только таким членом, все мои поступки всегда были бы (*würden*) сообразны с автономией воли, но так как я в то же время рассматриваю себя как члена чувственно воспринимаемого мира, то мои поступки должны быть (*sollen*) с ней сообразны. Это



категорическое долженствование Представляет априорное синтетическое положение, потому что вдобавок к моей воле, на которую воздействуют чувственные влечения, присовокупляется идея той же, но принадлежащей к умопостигаемому миру чистой, самой по себе практической воли, которая содержит высшее условие первой воли согласно с разумом; это примерно так, как к созерцаниям чувственно воспринимаемого мира присовокупляются понятия рассудка, сами по себе не означающие ничего, кроме формы закона, и благодаря этому делают возможными априорные синтетические положения, на которых основывается все познание природы.

Практическое применение обыденного человеческого разума подтверждает правильность этой дедукции. Когда человеку, кем бы он ни был, пусть даже самым отъявленным злодеем (если только он вообще привык к применению разума), приводят примеры честности в намерениях, твердости в следовании добрым максима́м, сочувствия и всеобщего благоволения (и к тому же связанных отказом от многих выгод и удобств), то он не может не желать, чтобы [и сам] он был настроен поступать таким же образом. Он только не может привести себя в такое настроение из-за своих склонностей и желаний, причем, однако, он в то же время хочет освободиться от таких для него самого тягостных склонностей. Он этим показывает, следовательно, что с волей, свободной от всяких чувственных побуждений, он в мысли переносит себя в совершенно другой мир, чем мир его чувственных влечений, так как отуказанного желания он может ожидать не удовольствия для своих влечений, стало быть, не удовлетворения своих действительных или вообще возможных склонностей (ведь тогда сама идея, которая вызвала у него это желание, потеряла бы свое превосходство), а лишь большей внутренней ценности своей личности. Но этой лучшей личностью он считает себя, когда он переносит себя в положение члена умопостигаемого мира, к чему его невольно принуждает идея свободы, т. е., независимости от определяющих причин чувственновоспринимаемого мира; в этом положении у него есть сознание доброй воли, составляющей, по его собственному признанию, закон для его злой воли как члена чувственно воспринимаемого мира; власть этого закона он узнает, когда он его нарушает. Моральное долженствование есть, следовательно, собственное необходимое воление [человека] как члена умопостигаемого мира и лишь постольку мыслится им как долженствование, поскольку он в то же время рассматривает себя как члена чувственно воспринимаемого мира.

О крайней границе всякой практической философии.

Все люди мыслят себя свободными по своей воле. Этим объясняются все суждения о поступках как таких, которые должны были бы быть совершены, хотя они и не были совершены. При всем том

эта свобода не есть эмпирическое понятие, да и не может им быть, так как оно всегда остается, хотя показания опыта противоположны тем требованиям, какие при предположении, что существует свобода, представляются необходимыми. С другой стороны, точнота же необходимо, чтобы все, что происходит, неизбежно определялось позаконам природы, и эта естественная необходимость также не есть понятие опыта именно потому, что оно включает в себе понятие необходимости, стало быть, априорного познания. Но это понятие о природе подтверждается опытом и само неизбежно должно быть предположено, если считают возможным опыт, т. е. познание предметов чувств, приведенное в связь согласно всеобщим законам. Поэтому свобода есть лишь идея разума, объективная реальность которой сама по себе возбуждает сомнение; природа же есть рассудочное понятие, которое доказывает и необходимо должно доказывать свою реальность на примерах опыта.

И хотя отсюда возникает некоторая диалектика разума, так как в отношении воли приписываемая ей свобода, как нам кажется, находится в противоречии с естественной необходимостью и у этого перепутья разум в спекулятивном отношении считает путь естественной необходимости гораздо более проторенными более пригодным, чем путь свободы, однако в практическом отношении тропинка свободы есть единственная, на которой возможно при нашем поведении применение своего разума; вот почему самой утонченной философии, так же как и самому обыденному человеческому разуму, невозможно устранить свободу какими бы то ни было умствованиями (*wegzuvernunfteln*). Следовательно, философия должна предположить, что нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков, ибо она так же не может отказаться от понятия природы, как и от понятия свободы.

Тем не менее это кажущееся противоречие должно быть во всяком случае убедительным образом уничтожению, хотя бы даже никогда нельзя было понять, как возможна свобода. В самом деле, если уж мысль о свободе противоречит самой себе или природе, которая столь же необходима, то от нее пришлось бы совершенно отказаться при сопоставлении с естественной необходимостью.

Однако невозможно избежать этого противоречия, если субъект, мнящий себя свободным, будет мыслить себя в одном и том же смысле или в одном и том же отношении и тогда, когда он называет себя свободным, и тогда, когда в отношении того же поступка он признает себя подчиненным закону природы. Поэтому неотложная задача спекулятивной философии – показать по крайней мере, что ее заблуждение относительно указанного противоречия

объясняется тем, что мы мыслим человека в одном смысле и отношении, когда мы называемого свободным, и в другом, когда мы считаем его как часть природы подчиненным ее законам, и что оба эти смысла и отношения не только очень хорошо могут существовать рядом друг с другом, но и должны мыслиться необходимо соединенными в одном и том же субъекте; ведь иначе нельзя было бы указать, на каком основании мы должны были обременить разум идеей, которая хотя ее можно, не впадая в противоречие, соединить с другой достаточно обоснованной идеей, тем не менее впутывает нас в дело, из-за которого разум в своем теоретическом применении быстро заходит в тупик. Но эта обязанность лежит только на спекулятивной философии, да бы она открыла практической философии широкую дорогу. Таким образом, устранять кажущееся противоречие или оставлять его нетронутым не предоставляется произвольному решению философа; ведь в последнем случае соответственная теория была бы *bonum vacans*, в обладание которым фаталист мог бы вступить с полным правом, как и отнять у всякой морали ее мнимую собственность, которой она завладела, не имея на то законного основания.

Однако мы еще не можем сказать, что здесь начинается граница практической философии. В самом деле, улаживание этого спора вовсе не входит в ее компетенцию: она лишь требует от спекулятивного разума, чтобы он положил конец разногласиям, в какие он сам себя впутывает в теоретических вопросах, с тем чтобы практический разум приобрел спокойствие и уверенность для отражения внешних нападков, способных сделать спорной ту почву, на которой он хочет основаться.

Справедливое же притязание даже обыденного человеческого разума на свободу воли основывается на сознании и не вызывающем споров допущении независимости разума от чисто субъективно определяющих причин, составляющих в совокупности то, что принадлежит только ощущению и, стало быть, обозначается общим именем чувственности. Человек, который подобным образом рассматривает себя как мыслящее существо, ставит себя тем самым в другой порядок вещей и в совершенно другого рода отношение к определяющим основаниям, когда он представляет себя как мыслящее существо, одаренное волей, следовательно, причинностью, нежели тогда, когда он воспринимает себя в качестве феномена в чувственно воспринимаемом мире (какой он действительно есть) и подчиняет свою причинность внешнему определению по законам природы. Скоро он убеждается, что и то и другое может, даже должно иметь место одновременно. В самом деле, то, что вещь в явлении (принадлежащая к чувственно воспринимаемому миру) подчинена определенным законам, от которых она как

вещь или сущность сама по себе независима, не содержит никакого противоречия; а что человек должен представлять и мыслить себя таким двояким образом, — это основывается в первом [случае] на сознании самого себя как предмета, на который оказывается воздействие при посредстве чувств, а во втором [случае] — на сознании самого себя как мыслящего существа, т. е. как независимого в применении разума от чувственных впечатлений (стало быть, как принадлежащего к умопостигаемому миру).

Этим объясняется, что человек приписывает себе волю, которая не принимает на свой счет ничего, что относится только к его влечениям и склонностям, и, напротив, считает возможными и даже необходимыми поступки, которые могут быть совершены лишь при условии пренебрежения ко всем влечениям и чувственным возбуждениям. Причинность этих поступков кроется в нем как мыслящем существе и в законах действий и поступков по принципам умопостигаемого мира, о котором он, правда, только и знает, что закон там устанавливается исключительно разумом, и притом чистым разумом, независимым от чувственности; равным образом, так как он там только как мыслящее существо есть подлинное Я (как человек, напротив, он есть только явление самого себя), то указанные законы налагаются на него непосредственно и категорически; поэтому то, к чему побуждают склонности и влечения (стало быть, вся природа чувственно воспринимаемого мира), не может нанести ущерб законам его воления как мыслящего существа; более того, он не отвечает за склонности и влечения и не приписывает их своему подлинному Я, т. е. своей воле, но отвечает за то потворство, какое он им оказал бы, если бы позволили влиять на его максимы в ущерб законам воли, которые устанавливает разум.

Проникая мыслями в умопостигаемый мир, практический разум вовсе не преступает своих границ, но он действительно преступил бы их, если бы захотел проникнуть в него с помощью созерцания, с помощью ощущения. Мысль об умопостигаемом мире есть лишь негативная мысль в отношении чувственно воспринимаемого мира, который не устанавливает разуму законов в определении воли; эта мысль положительна только в том единственном отношении, что указанная свобода как негативное определение в то же время связана с (положительной) способностью и даже с причинностью разума, называемой нами волей, поступать так, чтобы принцип поступков сообразовался с неотъемлемым свойством основывающейся на разуме причины, т. е. с условием общезначимости максимы как закона. Но если бы практический разум стал искать в умопостигаемом мире еще и объект воли, т. е. побудительную причину, то он преступил бы свои границы и притязал бы на знание того, о чем ему ничего неизвестно. Понятие умопости-

гаемого мира есть, следовательно, только точка зрения, которую разум вынужден принять вне явлений, для того чтобы мыслить себя практическим; это было бы невозможно, если бы влияния чувственности были для человека определяющими; однако это необходимо, поскольку человеку должно быть отказано в сознании самого себя как мыслящего существа, стало быть, как разумной и деятельной благодаря разуму, т. е. свободно действующей, причины. Эта мысль приводит, конечно, к идее другого порядка и законодательства, чем те, какие присущи механизму природы, относящемуся к чувственно воспринимаемому миру, и делает необходимым понятие умопостигаемого мира (т. е. совокупности разумных существ как вещей самих по себе), однако без какого-либо притязания мыслить дальше, чем позволяет формальное условие этого мира, т. е. сообразно со всеобщностью максимы воли как закона, стало быть, с автономией воли, которая может существовать только при наличии свободы воли; напротив, все законы, направленные наобъект, дают гетерономию, которую можно найти только в законах природы и которая может относиться только к чувственно воспринимаемому миру.

Но разум преступил бы все свои границы, если бы отважился на объяснение того, как чистый разум может быть практическим; это было бы совершенно тоже, что и объяснение того, как возможна свобода.

В самом деле, мы в состоянии объяснить только то, что мы можем свести к законам, предмет которых может быть дан в каком-нибудь возможном опыте. Свобода же есть просто идея, объективную реальность которой никак нельзя показать на основании законов природы, стало быть, также ни в каком возможном опыте; поэтому, так как для нее никогда нельзя по какой-либо аналогии привести пример, она никогда не может быть понята или даже только усмотрена. Она лишь необходимо предполагается разумом у существа, которое сознает в себе волю, т. е. способность, еще отличную от способности одного лишь желания (а именно способность определяться к действию в качестве мыслящего существа, стало быть по законам разума, независимо от природных инстинктов). Но там, где прекращается определение по законам природы, нет места также и объяснению и не остается ничего, кроме защиты, т. е. устранения возражений тех, кто утверждает, будто глубже вник в сущность вещей, и потому дерзко объявляет свободу невозможной. Им можно только показать, что противоречие, якобы обнаруженное ими здесь, объясняется лишь тем, что, желая доказать силу закона природы для человеческих поступков, они необходимо должны были рассматривать человека как явление, а теперь, когда от них требуется, чтобы они его как мыслящее существо представляли

себе также как вещь самое по себе, они все еще рассматривают его как явление; конечно, в таком случае обособление его причинности (т. е. его воли) от всех законов природы чувственно воспринимаемого мира в одном и том же субъекте заключало бы в себе противоречие; однако противоречие это отпадает, если они только поразмыслят и признают, как это и полагается, что за явлениями должны находиться вещи в себе (хотя бы и скрыто), от законов действия которых нельзя требовать тождества с теми законами, каким подчинены явления.

Субъективная невозможность объяснить свободу воли тождественно с невозможностью раскрыть и растолковать тот интерес, какой человек проявляет к моральным законам. И тем не менее он действительно находит в них интерес; основание для этого в нас самих мы называем моральным чувством, относительно которого кое-кто ошибочно считал, будто им руководствуется наше нравственное суждение, тогда как в нем нужно видеть, скорее, субъективное действие, оказываемое законом на волю; объективные основания его дает один только разум.

Чтобы хотеть того, для чего один лишь разум предписывает долженствование чувственно возбуждаемому разумному существу, для этого требуется, конечно, способность разума возбуждать чувство удовольствия или расположения к исполнению долга, стало быть, причинность разума – определять чувственность сообразно с его принципами. Однако совершенно невозможно уяснить себе, т. е. а priori растолковать, как может одна лишь мысль, не содержащая в себе ничего чувственного, вызвать ощущение удовольствия или неудовольствия; ведь это есть особый род причинности, относительно которого, как и относительно всякой причинности, мы ничего не можем определять а priori и поэтому вынуждены осведомляться о нем только у опыта.

Но так как опыт может показать нам только одно отношение причины к следствию – отношение между двумя предметами опыта, здесь же чистый разум при помощи одних лишь идей (которые вовсе не служат предметом для опыта) должен быть причиной следствия, которое, конечно, находится в опыте, – то объяснение, как и почему нас интересует всеобщность максимы как закона, стало быть нравственность, нам, людям, совершенно не по силам. Мы знаем только одно, что закон не потому имеет для нас силу, что он нас интересует (ибо это гетерономия и зависимость практического разума от чувственности, а именно от лежащего в основе чувства, при котором он никогда не мог бы устанавливать нравственные законы), а потому он нас интересует, что имеет силу для нас как людей, ввиду того что он вытекает из нашей воли как мыслящих существ, стало быть, из нашего подлинного Я; а то, что

принадлежит лишь к явлению, необходимо подчиняется разумом свойству вещи самой по себе.

Таким образом, на вопрос, как возможен категорический императив, мы, правда, в состоянии ответить постольку, поскольку можно выдвинуть единственное предположение, при котором он возможен, а именно идею свободы, а также, поскольку можно усмотреть необходимость такого предположения; этого достаточно для практического применения разума, т. е. для убежденности в силе этого императива, стало быть, и нравственного закона. Однако как возможно само это предположение – это никогда не удастся постичь человеческому разуму. Если же предположить свободу воли мыслящего существа, то автономия воли как формальное условие, при котором она только и может определяться, будет необходимым следствием. Предполагать эту свободу воли не только вполне возможно (не впадая при этом в противоречие с принципом естественной необходимости в связи явлений чувственно воспринимаемого мира), как это может показать спекулятивная философия; подводить ее как условие под все свои произвольные поступки также практически, т. е. в идее, безусловно, необходимо разумному существу, сознающему свою причинность через разум, стало быть, через волю (отличную от желаний). Объяснить же, каким образом чистый разум сам по себе, без других мотивов, откуда-то из вне заимствованных, может быть практическим, т. е. как один лишь принцип общезначимости всех максимумов разума как законов (который был бы, конечно, формой чистого практического разума) без всякой материи (предмета) воли, в которой заранее можно было бы находить интерес, может сам по себе служить мотивом и возбуждать интерес, который назывался бы чисто моральным, или, иными словами, как чистый разум может быть практическим, – дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны.

Это то же самое, как если бы я пытался узнать, каким образом возможна сама свобода как причинность воли. Ведь в таком случае я покидаю философское основание для объяснения и не имею никакого другого. Правда, я мог бы, пожалуй, плутать по умопостижаемому миру, который мне еще остается, по миру мыслящих существ; однако хотя у меня есть об этом мире идея, имеющая свое серьезное основание, тем не менее у меня нет о нем никакого знания, и я никогда не могу приобрести его при всех стараниях моей естественной способности разума. Эта идея обозначает только нечто, что останется, если я исключу из оснований, определяющих мою волю, все относящееся к чувственно воспринимаемому миру просто для того, чтобы ограничить принцип побудительных причин

из сферы чувственности; я могу это сделать, проводя ее границы и, показывая, что она не все в себе вмещает и что вне ее есть нечто большее; это большее, однако, остается мне неизвестным. От чистого разума, мыслящего этот идеал, по отвлечении всей материи, т. е. познания объектов, мне не остается ничего, кроме формы, а именно мыслить практический закон общезначимости максим и сообразно с ним разум по отношению к чистому умопостигаемому миру как возможную действующую, т. е. определяющую волю, причину; мотив здесь должен совершенно отсутствовать; ведь сама эта идея умопостигаемого мира должна была бы быть мотивом или тем, к чему разум первоначально проявлял бы интерес однако сделать это понятным, и есть как раз задача, которую мы не можем разрешить.

Здесь, наконец, мы приходим к крайней границе всякого морального исследования; установить ее очень важно уже для того, чтобы, с одной стороны, разум не искал повсюду в чувственно воспринимаемом мире вредным для нравственности способом высшую побудительную причину и постижимый, но эмпирический интерес; с другой же стороны, чтобы он также не махал бессильно крыльями, не двигаясь с места, в пустом для него пространстве трансцендентных понятий, называемых умопостигаемым миром, и не терялся среди призраков. Впрочем, идея чистого умопостигаемого мира как совокупности всех мыслящих существ, к которой мы сами принадлежим как разумные существа (хотя, с другой стороны, мы также члены чувственновоспринимаемого мира), всегда остается полезной и дозволенной идеей для разумной веры, хотя всякое знание кончается у ее границы, дабы прекрасный идеал всеобщего царства целей самих по себе (разумных существ), к которым мы можем принадлежать в качестве членов только тогда, когда точно руководствуемся в своем поведении максимами свободы, как если бы они были законами природы, мог возбудить в нас живой интерес к моральному закону.

Заключительное замечание

Спекулятивное применение разума к природе приводит к абсолютной необходимости некоей высшей причины мира; практическое применение разума к свободе также приводит к абсолютной необходимости, на лишь законов действия разумного существа, как такового. Существенный же принцип всякого применения нашего разума – до вести познание разума до сознания необходимости этого познания (так как без этой необходимости оно не было бы познанием разума). Но точно так же существенное ограничение того же самого разума состоит в том, что он не может постичь необходимость ни того, что существует или что происходит, ни того, что должно происходить, если неположено в основу условие,



при котором это существует, или происходит, или должно происходить. Но при таком положении, поскольку вопрос об условии ставится постоянно, возможность удовлетворения разума отодвигается все дальше и дальше. Поэтому он неустанно ищет, безусловно, необходимое и вынужден принять его понятным для себя; хорошо уже, если он будет в состоянии придумать понятие, которое согласуется с этим предположением. Таким образом, то, что человеческий разум не может сделать понятным безусловный практический закон (каким должен быть категорический императив) в его абсолютной необходимости, – это не укор для нашей дедукции высшего принципа моральности, а упрек, который следовало бы сделать человеческому разуму вообще; в самом деле, нельзя же ставить ему условия, а именно посредством какого-нибудь положенного в основу интереса, ведь в таком случае закон не был бы моральным, т. е. высшим законом свободы. Итак, мы нестигаем практической необходимости морального императива, но мы постигаем не постижимость; больше этого уже нельзя по справедливости требовать от философии, которая стремится в принципах дойти до границы человеческого разума.

**Вопросы для самоподготовки к тексту:**

1. Как в тексте определяется автономия воли?
2. Что такое практический разум?
3. Применительно к каким двум видам причинности человек может осмыслять свои поступки?
4. Как возможен категорический императив?
5. На чем основана значимость морального закона?
6. Возможно ли, согласно Канту, объяснение самой свободы?

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. ....	3
-------------------	---

### РАЗДЕЛ 6. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ О БЫТИИ

<i>Блаженный Августин</i> Исповедь. ....	4
<i>Ахутин А. В.</i> Дело философии. ....	12
<i>Ансельм Кентерберийский</i> Прослогион. ....	20
<i>Фома Аквинский</i> Сумма теологии. ....	29
<i>Эриугена Иоанн Скот</i> О разделении природы. ....	41
<i>Альберт Великий</i> Об интеллигибельном самом по себе. ....	64
<i>Иоанн Солсберийский</i> Металогикон. ....	74
<i>Оккам У.</i> Диспуты. ....	83
<i>Абеляр П.</i> Этика, или познай самого себя. ....	132
<i>Ансельм Кентерберийский</i> О свободном выборе. ....	147

### РАЗДЕЛ 7. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В КОНТЕКСТЕ «ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА» ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

<i>Кузанский Н.</i> Об ученом незнании. ....	165
---	-----

<i>Кузанский Н.</i> О предположениях. Пролог. ....	169
<i>Декарт Р.</i> Первоначала философии. ....	183
<i>Кант И.</i> Трансцендентальная дедукция чистых понятий рассудка .....	192
<i>Гоббс Т.</i> Левиафан. ....	199
<i>Декарт Р.</i> Правила для руководства ума. Правила. ....	211
<i>Локк Дж.</i> Опыт о человеческом разуме. ....	266
<i>Гайденко П. П.</i> Причина и закон в механике Галилея. ....	270
<i>Кант И.</i> Об основании различения всех предметов вообще на Phaenomena и Noumena. ....	276
<i>Гольбах П.</i> Система природы. ....	287
<i>Декарт Р.</i> Первоначала философии. ....	306
<i>Гайденко П. П.</i> Понятие природы у Канта. ....	324
<i>Гольбах П.</i> О природе. ....	330
<i>Кант И.</i> Вторая аналогия. Основоположение временной последовательности согласно закону причинности. ....	337
<i>Спиноза Б.</i> Этика. ....	350
<i>Кант И.</i> Основание метафизики нравов. ....	361

*Учебное издание*

## **ОНТОЛОГИЯ**

### **Часть II**

учебное пособие  
для студентов, обучающихся  
по направлениям подготовки: 47.03.01 «Философия»,  
45.03.04 «Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере»

**Корректоры**

*О. Н. Томюк, В. А. Сухарева, А. В. Касаткин*

**Компьютерная верстка**

*О. Н. Томюк*

**Дизайн обложки**

*О. Н. Томюк*

Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Georgia.  
Уч.-изд. л. 23,9. Усл. печ. л. 22,2. Тираж 100 экз. Заказ 30.  
Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо»  
620000, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, д. 13, оф. 1319  
Тел.: +7 (343) 295-61-10

**Отпечатано**

в Издательско-полиграфическом предприятии «Макс-Инфо»  
620000, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, д. 13, оф. 1319  
Тел.: +7 (343) 295-61-10