

**СПОР О ПРИРОДЕ ПРОТЯЖЕНИЯ:
ГЕНРИ МОР И РЕНЕ ДЕКАРТ**

Д. В. НИКУЛИН

Проблема протяжения и пространства¹ занимала многих крупнейших ученых и философов XVII столетия. И действительно, при ближайшем рассмотрении она оказывается тесно связанной с важнейшими метафизическими и научными проблемами — тела и материи, времени и числа, геометрической фигуры и величины. Одной из особенностей новой, оформившейся окончательно в XVII в. науки было то, что ученые постоянно поверяли или по крайней мере стремились поверять свои научные ходы и достижения образцами античной науки, зачастую заимствуя постановку задач у древнегреческих математиков и «физиологов», ссылаясь на них и их труды. Так, Коперник, который ныне однозначно воспринимается как мыслитель, совершивший переворот в астрономии, сам себя считал лишь восстановителем древней пифагорейской традиции; вся новоевропейская геометрия опиралась на Евклида; Ньютон же полагал, что «поскольку древние, по словам Паппуса (Паппа Александрийского — Д. Н.), придавали большое значение механике при изучении природы, то новейшие авторы, отбросив субстанции и скрытые свойства, стараются подчинить явления природы законам математики» [2].

Однако от историка философии и историка науки не может остаться сокрытым то обстоятельство, что, несмотря на общность формулировок, методы решения, а также сами задачи по сути оказываются совершенно отличными от античных. Очевидно, что принципиально различаются сами способы видения проблем, задаваемые различными типами или парадигмами рациональности, господствовавшими (ибо, разумеется, бывали и исключения) в античности и в новое время. Иначе говоря, истина одна, но способы ее поиска и представления различны.

Не входя в неуместные в данной статье детали и подробности, укажем только на следующие пять ключевых моментов, точек конденсации и роста новой науки, отличающих ее от науки античной.

1. В математику как учение о числе было привнесено — через переменную величину в уравнении движения — начало изменения. Между тем это было невозможно для античной теоретической математики, не изучавшей преходящие и текущие, но неподвижные и неизменные числовые сущности; говорить же о движении в связи с числом можно было лишь в совершенно ином смысле — применительно не к изменчивым телесным образованиям, а в отношении сущностей вечных: в онтологии — о неподвижном бытийном воплощении числа — душе как самодвижущему числу (Ксенократ) [3], в астрономии — о всегда возвращающемся, равномерном и равнообразном движении небесных светил и, наконец, в геометрии — о подвижном воплощении числа в некоей особой стихии — интеллигибельной материи, т. е. о геометрической фигуре как вычерчиваемой точкой в фантазии (Прокл) [4]. В новое же время математические сущности мыслимы как обретаемые порождением и конструированием, а не как существующие сразу и целиком, т. е. как становящиеся, а не как ставшие.

2. Материя стала пониматься как субстанция и субъект собственных изменений, как нечто самосущее, а не как всецело не-сущее, чистая инаковость, лишенная каких бы то ни было признаков и определений [5].

3. Пространство геометрическое и пространство физическое, материя тонкая, интеллигибельная и материя телесная, различавшиеся в античной философии и науке (в частности, у Аристотеля и неоплатоников) ⁴, были отождествлены, в результате чего изменчивые тела были уравнены в онтологическом статусе с геометрическими фигурами, так что стало возможным говорить о точном познании тел в их текучести и движении.

4. Конечный, иерархически благоустроенный и расчисленный прекрасный античный космос «расхлопнулся» и превратился в бесконечно протяженный и однородный универсум [8], так что под естественным и наиболее правильным движением стало пониматься не периодически повторяющееся и замкнутое круговое движение, а бесконечное, равномерное, разомкнутое прямолинейное движение.

5. Потенция, возможность и способность стала представляться онтологически предшествующей энергии, деятельности и действительности. Самое движение из *процесса* обретения телом своей завершенности, конца, телеса в естественном, присущем ей месте, топосе в космосе, или превращается в *состояние* и актуальное пребывание. Покой при этом понимается из движения, а не движение из покоя, как это было в аристотелевской физике. Движущееся более не движется чем-либо иным, т. е. своим двигателем, а понимается как вполне самостоятельное и самодостаточное.

Очевидно, что все указанные моменты различия связаны друг с другом, а также и с проблемой протяжения и пространства. Платон утверждал, что в наших знаниях столько строгой науки, сколько в них математики. В науке же XVII в. математика, в своей точности и непреложности применяется прежде всего в кинематике, механике и геометрии; в геометрии же рассматривается прежде всего фигура как проявление или воплощение числового начала, как вычерчиваемая, конструируемая движением точки в пространстве геометрическом, которое одновременно представляется как пространство физическое.

В результате указанных изменений становятся возможными сами метафизические предпосылки новой науки: во-первых, человек становится творцом, самостоятельно создающим новое знание (однако при помощи богоданного света естественного разума) и, во-вторых, оказывается принципиально достижимым точное знание о неточных (телесных, материальных, подверженных становлению) и преходящих вещах и явлениях.

Произошедшее существенное смещение акцентов в новое время сравнительно с античным знаменовало утверждение иного типа рациональности. Самая же смена означала, как кажется, окончательное высвобождение начал христианского средневекового мирозерцания и их утверждение в науке. Как справедливо отмечает П. П. Гайденко, «механистическое естествознание XVII в. создано не вопреки, а благодаря христианской теологии, предполагающей разделение всего сущего на божественное трансцендентное бытие и бытие сотворенное, имманентное, с одной стороны, а с другой — разделение сотворенного мира на духовный и материальный» [5, с. 284]. С утверждением средневекового европейского христианства связано, очевидно, и изменение образа познавательной деятельности человека. В античной науке основной когнитивной способностью был разум, направленный на познание уже утвержденного в космическом уложении бытия, на открытие истинного места, подобающего каждой сущности, в котором она обретает свое завершение и смысл и согласно и гармонично звучит в совокупности всех прочих сущностей. При этом разум познает не изолированно, но в должной иерархической соотнесенности с иными когнитивными способностями души — чувственной способностью, воображением и памятью и, наконец, рассудком. В новое же время возрастает роль воображения в познании (конструировании) объекта; воображение же направляется волей, которая сама по се-

бе есть нечто всецело простое и как бы слитное и выражает, во-первых, постоянное трансцендирование, выход за данные конечные пределы и, таким образом, полагание бесконечности в качестве становящейся и, во-вторых, разрушение какой бы то ни было иерархичности, кроме единственного простого разделения «тварь — творец», и, таким образом, полагание в науке различных объектов изучения как равноценных и равнозначных.

Переписка Г. Мора с Декартом [9] — документ истории философии нового времени, свидетельство исключительной важности и духовной напряженности. Генри Мор (1614—1687), один из наиболее значительных и интересных представителей кембриджского платонизма XVII в., в начале своей деятельности активно распространял картезианские взгляды в Кембриджском университете, рекомендуя в предисловии к своей книге «Бессмертие души» (1659) ввести изучение философии Декарта во всех учебных заведениях [10, 11]. Однако картезианство Мора носило весьма своеобразный характер: будучи уверенным, что во вселенной нет чисто механических явлений, он сделал попытку совместить картезианство с ренессансного типа неоплатонизмом и каббалистической традицией [12, 13], что, впрочем, окончилось неудачей, так что в написанном позднее «Руководстве по метафизике» (1671) Мор уже открыто критикует Декарта и его последователей. В переписке 1648—1649 гг. обсуждаются многие важные вопросы, но все они так или иначе сводятся к одной основной проблеме, занимающей философов, — проблеме протяжения и пространства³.

1. Дискуссия о природе протяженного. Проблема телесного

Пространство для Мора имеет первостепенное метафизическое и теологическое значение. «Вы определяете материю или тело слишком общо, — пишет он Декарту, — однако, по-видимому, и бог является протяженным, поскольку протяжение заключено в те же границы, что и сущность вещей» [9, с. 96]. Бог и тварные души, полагает Мор, находятся пространственно там, где они действуют, т. е. передают жизнь и движение косной и безжизненной материи. Кембриджский платоник со всей определенностью выступает против известного положения Декарта, отождествлявшего телесную субстанцию с протяженным, духовную — с умопостижимым сущим⁴. Мор считает, что «своего рода» протяжение есть и в духе; материя также протяженна, однако это не относится к ее сущности — материя вообще «не относится к тому, что может иметь свою осуществленность в себе... ибо материя не существует необходимо» [17], она есть лишь затемнение и крайнее ослабление света бесконечной и вечной жизни несотворенного духа, который есть бог [17].

В ответ Декарт поясняет, что протяженность нетелесных вещей может «относиться только к потенции, но не к субстанции; потенция же есть лишь некий модус, отнесенный к вещи, без которого вещь не может рассматриваться как протяженная» [9, с. 160]. Для Декарта протяжение как потенция есть лишь способ рассмотрения одних лишь материальных вещей в качестве протяженных, тогда как для Мора протяжение или потенция есть мощь бога, *реально осуществляемая* во всем сотворенном, как в телах, так и в душах — ангельских и человеческих. *Все сущее протяженно* — это краеугольный камень философии Генри Мора, ибо «отнять всякое протяжение означает свести сущее к математической точке, которая есть не что иное, как чистое отрицание или не-сущее» [17, с. 261]. В таком не-сущем ничего нет, нет даже и самого ничто, так что нельзя и сказать, что в не-сущем ничего нет, поэтому только сущее протяженно, не-сущее же непротяженно. Что же такое тогда протяженность? Пространство, или протяжение, говорит кембриджский платоник, есть «некоторое довольно странное и неопределенное представление божественной сущности или сущностного присутствия», которое, будучи вечным, бесконечным и неподвижным, отличается от подвижной материи и, с трудом поддаваясь определению в терминах традиционного разделения на атрибут и субъект, оказывается чем-то очень близким богу [12, с. 266]: Мор перечисляет 20 предикатов, которые удивительным образом применимы равно как к богу, так и к пространству (единое, простое,

неподвижное и т. д.) [9, с. 274]. Таким образом, протяжение налично и в теле, и в душе, лишь по-разному в нем представленных: телесное — как непроницаемое и делимое, нетелесное — как проницаемое и неделимое.

У Мора, впрочем, остается трудность, которую он так и не сумел разрешить: мир через причастность вечному и бесконечному протяжению оказывается сам актуально бесконечным и вечным и, как кажется, не может быть сотворен. Получив ответ бесконечности, мир превращается в самодовлеющий и в каком-то смысле независимым от бога.

Протяженное, таким образом, как его понимает Мор, вовсе не тождественно телесному. Но что же тогда существенно характеризует материю? «Хотя материя, — пишет кембриджский платоник, — не является необходимо ни мягкой, ни твердой, ни холодной, ни горячей, тем не менее совершенно необходимо, чтобы она была чувственно воспринимаемой» [9, с. 98]. Чувственная восприимчивость (*sensibilitas*), однако, не относится к ограниченным человеческим способностям, — иначе весь мир оказывается зависящим от них, — она есть скорее знак, указание на телесную осязаемость (*tangibilitas*), «более широкое понятие, означающее взаимный контакт и способность соприкосновения» тел, которая подразумевает, очевидно, непроницаемость (*impenetrabilitas*) «закрывающуюся в неспособности проникать в другие тела» [9, с. 100]. Непроницаемость и есть для Мора то, что отличает тело от духа, так что «лучше определить тело как осязаемую субстанцию или непроницаемую... нежели как протяжение. Ибо осязаемость и непроницаемость полностью характеризуют тело», — заключает философ [9, с. 100].

Однако Декарт отказывается принять дедукцию *sensibilitas* — *tangibilitas* — *impenetrabilitas*, видя в этих свойствах лишь акциденции, а посему «не следует определять тело через его непроницаемость, но через протяжение» [9, с. 112]. Таким образом, для Декарта тело = *extensio*, для Мора тело = *impenetrabilitas*, и собеседники предпринимают попытку доказать, что определение каждого предполагает определение другого в качестве тривиального следствия. Однако им так и не удается убедить друг друга, и это не случайно: у Генри Мора, как было сказано, положение о протяженности всякой субстанции составляет фундамент всей философской доктрины; у Декарта же из того основания, что тело тождественно протяжению, строится вся физика и обратным ходом: поскольку душа есть то, что не есть тело и потому не протяженна, но относится всецело к области умопостижаемого сущего, — также и вся метафизика.

2. Соотношение пространства и числа. Проблема измеримости

Между тем в таком подходе к телесной реальности (ибо материя для Декарта есть именно *субстанция*, а не всегдашняя инаковость, близкая небытию) таится существенная трудность. «Когда Вы определяете тело как протяжение, — замечает Мор, — я нахожу, что это протяжение состоит в отношении частей друг к другу и так, как они произведены из других. Очевидно, что отношение это не абсолютно» [9, с. 130]. Отождествляя протяженность и тело, картезианство тем самым связывает протяжение с отношениями тел между собой. Кембриджский платоник выступает против сведения протяжения, а также и движения к чистым *отношениям*, к *функциональным связям*⁵, поскольку в таком случае атрибут оказывается существующим без субъекта. Поэтому для Мора «отношение может быть названо свойством в субстанциях, но само по себе не есть субстанция» [9, с. 128]. Построения Декарта явственно свидетельствуют о его стремлении к сведению науки к геометрии, однако геометрии аналитической, построенной по принципам алгебры и потому основанной на числе. У Мора же проявляется одна из античных интуиций: число есть конечный набор неделимых единиц, и потому исчислять или разделять тело, непрерывную величину числом, которое само по себе дискретно, почти невозможно, разве что по причастности тела форме. Декарт, сводя физику к геометрии, а геометрию к алгебре, пытается проделать операцию отождествления мира или пространства с неким структурно упорядоченным числовым множеством, которое тогда должно мыс-

литься как непрерывное. При этом число превращается в непрерывную величину⁶, а все множество чисел парадоксальным образом — в числовой континуум.

Однако возникает трудноразрешимый для картезианской философии вопрос: является ли протяжение, тождественное телесной субстанции, также и пространством геометрических построений? Если да, то, очевидно, геометрические формы оказываются телесными, но тогда невозможно никакое строгое математическое знание и никакие точные построения и измерения; если же нет, то геометрические фигуры оказываются не пространственными образованиями, а числовыми отношениями. Декарт не разрешает эту трудность, однако его стремление обращаться с геометрическими объектами как с числовыми свидетельствует об исключении им из математики какого бы то ни было геометрического пространства, поскольку попросту для Декарта нет пространства вне телесности. С другой стороны, вследствие дихотомии субстанции мир из косной и безжизненной материи как бы поднимается к области чистой мысли посредством инкорпорирования в мир пространства точных и исчисляемых геометрических форм, и только поэтому в нем может выполняться принцип инерции и возможна математическая физика как точное знание о неточных вещах⁷.

Но очевидно также, что подобное включение пространства в мир и их отождествление проводит непреходимую границу между телесным и духовным, душа оказывается принципиально непространственной, поскольку пространство уже целиком вобрано в мир, и связь души и тела предстает непостижимой разумению человека.

Таким образом, структура и деятельность познающего субъекта определяются в картезианстве: 1) отождествлением протяжения и тела, что дает возможность знать о мире точно, в измерении числом; 2) внепространственным и тем самым внемировым характером бога и духовной субстанции, что ставит познающую душу в положение как бы парящей над миром и обзирающей его из некоторой точки абсолютного видения, совершенной прозрачности, что лишает человека его места в мире, гомогенизирует, делает лично независимыми акты познания мира и бога и вводит проблему бога как абсолютного всеохватывающего разума, отличного от человеческого лишь объемом охвата и обзирающего и направляющего мир из той же единой внемировой точки. Тождественное пространству однородное протяжение подменяет собой иерархически выстроенный, освоенный человеком мир его жизни; мир становится точно исчисляемым, но нежилым.

3. Соотношение бесконечного и неопределенного

В картезианстве задается вполне определенный тип иерархического отношения творца и сотворенного: бог *бесконечен* (ininitus) мир *неопределен* (indefinitus) [6, с. 437]. По этому поводу Мор говорит: «Я не понимаю этой неопределенной протяженности мира», ибо есть только одна «простая бесконечная распространность божественной субстанции» [9, с. 102]. Для Мора это пространство, или протяжение, являющееся, с одной стороны, некоторым смутным, но неизбежным *представлением* божественной сущности и, с другой стороны, близкое, как внутримировое сущее, мировой душе (которую в качестве посредника между творцом и миром признавали все кембриджские платоники), лишенное, однако, ее пластического, силового, оформляющего начала.

«Есть некоторые вещи,— отвечает Декарт,— которые скорее неопределенны, чем бесконечны, ибо только бог актуально бесконечен. Что же до остального, как-то: протяженность мира, количество неделимых частиц материи и прочего, то я признаю, что не знаю, являются ли они простыми бесконечностями или нет; единственное, что я знаю,— это то, что не могу постичь их границ, и в этом отношении называю их неопределенными» [9, с. 120]. Неопределенное протяжение материи означает, что она всегда налична в этом своем протяжении за и вне всего, что мы в принципе способны постичь и представить. Она всегда оказывается как бы на шаг впереди нашего восприятия в отличие от действительной, простой, позитивной и бесчастной божественной бесконечности, в которой — ничего

от протяженного тела, но лишь «чистая духовная субстанция или же сущность» [9, с. 120]. И потому для Декарта мир неопределен, а бог бесконечен.

Подобное разделение существенно для картезианства — бесконечность есть гарант истинности того, что отчетливо постигается душой, тогда как неопределенность для французского философа — знак конечности человеческих способностей. «Я знаю,— говорит он,— что разум ограничен и что мощь бога бесконечна, и я не претендую на то, чтобы ее определять, но рассматриваю только то, что могу воспринимать или же не воспринимать, опасаясь лишь вносить суждения, противные моему восприятию» [9, с. 116—118].

Однако, с точки зрения Мора, поскольку бог позитивно или актуально бесконечен, он вездесущ, и коль скоро повсюду он есть чистая деятельность, то повсюду должен произвести материю. Но для Декарта мир не конечен, потому что нельзя ясно усмотреть ему какого-либо конца или границы⁸, однако и не бесконечен, потому что бог несравненно более велик в силу своего совершенства; мир именно неопределен (*indeterminatus vel indefinitus*), мир есть бесконечность становящаяся и в возможности. Коль скоро речь заходит о бесконечности, Мор утверждает, что между ним и Картезием нет более повода для разногласий, поскольку Аристотель в «Физике» определил бесконечность как «то, вне чего всегда что-то есть». Кембриджский платоник полагает, что «протяженность свойственна телу не поскольку оно тело, но поскольку оно субстанция» [9, с. 136] и что «огромно различие между протяженностью божественной и телесной, поскольку, во-первых, первая не может быть чувственно воспринимаемой, вторая же может и, во-вторых, первая нетварна и независима, вторая сотворена и зависима, первая целиком и повсюду рождается в непрерывном возобновлении из божественной сущности, вторая — во внешнем соединении и сложении частей» [9, с. 140]. И все же, несмотря на заверения Мора, повод для его разногласия с Декартом все же есть: ведь признание мира *сопротяженным* богу, инъективно и нерасторжимо вложенным в божественное бесконечное протяжение, означает фактически признание действительной или «позитивной» бесконечности мира. Трактовка Мором сущего как протяженного выражает общую пантеистическую тенденцию его философии, тогда как у Декарта бог, будучи принципиально внепротяженным, тем самым оказывается трансцендентным сотворенному и ограниченному (в отличие от античных представлений в новое время ограниченность и определенность означает явную ущербность) и внемировым.

4. Воображение и его связь с телесным. Естественный свет разума

Нетелесные сущности, согласно Мору, не являются неизменными в своем протяжении: оно может как бы пульсировать в них, «изменяясь по воле ангела и души; наши души (*mentes sive animas*) и ангелы могут стягиваться и распространяться до некоторых пределов, сохраняя свою сущность» [9, с. 132]. Очень существенно то, что для кембриджского мыслителя душа есть *mens sive anima*, что точно передает одну из характерных, на наш взгляд, черт умонастроения нового времени, — *смещение* или *соединение* традиционно разделявшихся понятий души и духа. Для Декарта подобное разделение не имеет смысла: всякая душа есть мысль и отличается от противоположной субстанции, которая есть протяжение, — понятие протяженности души совершенно неприемлемо для картезианства, поскольку две субстанции суть взаимоисключающие, но дополнительные компоненты единой реальности.

Генри Мор, наделивший протяженностью несотворенный дух — бога, а также всю иерархию тварных душ, тем не менее нигде не оспаривает тезиса Декарта о том, что душа есть мысль, и повсюду в своих работах отождествляет дух и душу, пользуясь этими терминами как синонимами. Однако, когда два философа заговаривают о душе, обнаруживается, что говорят они о разном. Для Мора душа есть некое средоточие всех психических способностей, и, будучи связанной со своего рода пульсирующим и протяженным тонким телом, своим носителем, она наделена *пластическим, силовым началом*, организующим материю в форму

тела. Для Декарта душа есть *ум*, чистая *ноэтическая сущность*, лишенная всякого скрывающего начала, но причастная божественного происхождения свету разума, открывающего истину в ее единомгновенном со-бытии всех частей и разделений.

«Что же касается приписывания протяжения субстанции,— говорит Декарт,— то... я приписываю это действию того же предрассудка, который всякую субстанцию, даже и бога, считает доступной воображению» [9, с. 158], «под протяжением сущим обыкновенно разумеют нечто доступное воображению» [1, с. 132]. В протяженном сущем воображение способно различать отдельные части, рознящиеся друг от друга по величине и форме, но «ничего подобного нельзя сказать ни о боге, ни о нашей душе, ибо они постигаются не воображением, но разумом... воображению же доступно только то, что имеет отличные друг от друга части (*partes extra partes*), имеющие определенные размеры и форму» [9, с. 114]. Вот более глубокая причина, побуждающая Декарта отождествить *ens extensum* — протяженное сущее с телом: не все можно *наглядно представить*, не все доступно *воображению*; более того, воображение, связанное со сферой телесного, имеет дело лишь с пространственно выраженным, ибо в пространстве «всегда можно вообразить части определенной величины и размера» [9, с. 114]. Но поскольку, говорит французский философ, мы не можем претендовать на то, что нам доступна в наглядном представлении собственная душа, которая не имеет частей (ибо душа — умопосягаемое сущее, мысль, а в мысли все одновременно и бесчастно сосуществует), то мы не можем сказать, что духовное протяженно. Вопрос: как может душа, будучи внепространственной, воздействовать на тело и получать обратное воздействие, оказывается для Декарта неразрешимым, оборачивается тайной воплощения.

Но есть ли что-то, что было бы причастно и телу и душе? Можно было бы считать, что это и есть воображение, которое в акте свободной воли вылепляет какие-то идеальные образы и соотносится притом со сферой телесного, поскольку, во-первых, связано в своих образах с областью эмпирически наглядного и, во-вторых, лепит из чего-то, из тонкой, «умной», интеллигибельной материи. Однако для воображения сфера чистой мысли, сфера души оказывается совершенно недоступной и скрытой, потому что душа едина и проста — не имеет частей, тогда как воображение складывает ряды и последовательности членений на части.

Душа, или ум, таким образом, вне воображения, она живет и видит в *естественном свете разума* (*lumen naturale*), без которого ничего не может ни мыслить, ни знать, а свет этот не ею производится⁹. *Lumen naturale* определяет для Декарта всю структуру познавательных способностей души: «Имеются понятия настолько ясные сами по себе, что, определяя... их можно лишь затемнить» [16, с. 429]¹⁰. Знание имеет тогда характер неизбежно прорывающегося света: душа не может не знать, если будет мыслить — истина проявляется с очевидностью. Для Мора же, хоть и разделяющего учение о врожденных идеях и естественном свете, душа сама есть свет, заполняющий все то место или пространство, в котором пребывает. Свет этот невеществен, един и неделим (буквально: «его нельзя отрезать ножницами»), протяжен, и потому протяженна также и душа, а свет являет как бы ее тонкую субстанцию.

Итак, собеседникам так и не удается ни договориться, ни прийти к взаимному пониманию. Несмотря на определенные сходства, в основополагающих своих устремлениях Мор и Декарт вполне различны: по справедливому замечанию Э. Кассирера, «вся необычность восторженного отношения Мора к Декарту несет на себе знак существенной несводимости их философий друг к другу» [21, с. 1]. При этом, однако, оба мыслителя стремятся философствовать в русле греческой традиции, но невольно опираются на совершенно различные каноны ее видения и представления, выработанные, с одной стороны, в средневековые (томизм и августицизм — Декарт) и, с другой — в эпоху Возрождения (герметизм и оккультизм — Мор). Так на примере достаточно частной проблемы

протяжения и пространства оказывается возможным выявить для дальнейшего более подробного и обстоятельного анализа различие компонентов, по-своему преломившихся и взаимодействовавших в науке и метафизике нового времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Проблема заключается в прояснении природы и свойств протяжения и пространства. Несмотря на кажущуюся доступность и обыденность этих понятий, на деле подобное рассмотрение отнюдь не легко: самое близкое и привычное обыкновению и составляет наибольшую проблему для познания. Недаром Лейбниц говорит: «Понятие протяжения не такое уж простое, как это кажется» [1].

² «Материя же (ὕλη) сама по себе не познается. А есть, с одной стороны, материя, воспринимаемая чувствами (αἰσθητή), а с другой — постигаемая умом (νοητή)...» [6, 7].

³ Г. Мор так и не сумел избавиться от этой проблемы и в более поздних своих работах постоянно к ней возвращался. Его воззрения на природу протяжения оказали несомненное влияние на учение И. Ньютона об абсолютном пространстве [14, 15].

⁴ «Мышление и протяжение, — пишет Декарт в „Началах философии“, — можно рассматривать как то, что составляет природу мыслящей и телесной субстанций, и тогда они должны быть понимаемы не иначе, как сама мыслящая субстанция и субстанция протяженная, то есть душа и тело» [16].

⁵ Декарт неоднократно подчеркивает, что чувственно воспринимаемые качества тел заключаются в движении частиц [9, с. 110], т. е. качество есть отношение.

⁶ Два других кембриджца, И. Ньютон и И. Барроу, также резко выступали против алгебраического рассмотрения геометрических задач. Ньютон считал, что механика должна быть построена на геометрии, а не на алгебре [18].

⁷ Подробное обсуждение этой проблемы см. в работах [15, с. 97; 19].

⁸ «Когда я говорю, — пишет Декарт, — что она (материя) некоторым образом протяженна, я тем самым говорю, что она простирается вне любых пределов человеческого постижения» [1, с. 122]. «Не следует пытаться постичь бесконечное и... надлежит лишь полагать протяженным все, чему мы не находим никаких границ» [16, с. 437].

⁹ Ср.: «Я свет миру». Ин., 8: 12.

¹⁰ Ясный — clarus, также и светлый. Ср. у Аквината: «Мы говорим, что все видим в боге и судим обо всем в боге, поскольку познаем и судим по причастности его свету» (Summa theol. p. I, qu. 12, art. 11 ad 3).

Литература

1. Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4-х томах. М., 1984. Т. 3. С. 276, 277.
2. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. Пер. с лат. с прим. и поясн. А. Н. Крылова // Собрание трудов акад. А. Н. Крылова. М.; Л., 1936. Т. 7. С. 1.
3. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1912. С. 119.
4. Hartmann N. Des Proclus Diadochus Philosophische Anfangsgründe der Mathematik. Giessen. 1909. S. 26—35.
5. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987. С. 15, 16.
6. Аристотель. Сочинения. В 4-х томах. М., 1975. Т. 1. С. 207.
7. Aristotelis Metaphysica / Ed. Bonitz H. Bonn. 1848. S. 138.
8. Koyrè A. Du monde clos a l'univers infini. P., 1962. P. 7—9.
9. Descart R. Correspondance avec Arnault et Morus. P., 1953. P. 96—187.
10. Gabbey A. Philosophia Cartesiana Triumphata: Henry More 1646—1671 // Problems in Cartesianism. Montreal, 1982. P. 171—250.
11. Jacob A. Analysis of the «Immortality of the Soul». — H. More. The Immortality of the Soul. Dordrecht etc., 1987. P. 68—78.
12. Coudert A. A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare // J. History Ideas. 1975. V. 36. P. 632—635.
13. Staudenbauer C. Platonism, Theosophy and Immaterialism // J. History Ideas. 1974. V. 35. P. 157—169.
14. Baker J. T. An Historical and Critical Examination of English Space and Time Theories from Henry More to Bishop Berkley. Bronxville. 1930. P. 15—18.
15. Burt E. A. The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. L., 1925. P. 152.
16. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 455.
17. More H. Philosophical Writings. N. Y., 1969. P. 263.
18. Jammer M. Concepts of Space. Cambridge (Mass.), 1954. P. 95.
19. Laporte J. La connaissance de l'étendue chez Descartes // Laporte J. Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII-e siècle. P., 1951. P. 11—36.
20. Koyrè A. Descartes und die Scholastik. Bonn, 1923.
21. Cassirer E. The Platonic Renaissance in England. London; Edinburgh, 1953.

THE CONTROVERSY ABOUT THE NATURE OF THE EXTENT:
HENRY MORE AND RENE' DESCARTES

D. V. NIKULIN

The discussion of the nature of the extent in letters between H. More and R. Descartes is analyzed. It is shown, that despite the definite resemblance in fundamental goals, the attitudes of both interlocutors are quite different. However, the both thinkers try to philosophize in the frames of Greek tradition, but involuntarily they are using quite different canons, which were worked out, on one hand, in middle ages (thomism and augustinian — Descartes) and, on the other hand, in Renaissance (hermetic and occult — More).

АНТИЧНЫЙ КОСМОС В ТВОРЧЕСТВЕ К. Э. ЦИОЛКОВСКОГО

Н. К. ГАВРЮШИН

Для науки XX в. античная философия природы не теряет своей привлекательности. Особенно сильна тяга к ней у создателей современной физической картины мира: статьи В. Гейзенберга и Э. Шредингера могут быть названы как наиболее показательные [1; 2]. Уже в 1920-е годы и в отечественной научной литературе появилось несколько весьма основательных с точки зрения метода и бескомпромиссных по выводам работ на эту тему (см., например, [3; 4]).

Основоположник теоретической космонавтики К. Э. Циолковский также отдал немалую дань античному наследию. Однако заметить это в его опубликованных трудах довольно трудно. Гораздо больше позволяют увидеть работы, сохранившиеся в рукописях. На архивных материалах Циолковского главным образом и основана статья.

Высоко оценивая значение пифагорейской традиции в развитии представлений о подобии небесных тел Земле, в свою очередь подготавливавших идею множественности обитаемых миров, Циолковский в своей научно-художественной «фантазии» 1920 г. «Пифагор» сделал попытку реконструировать ход космологических рассуждений этого мыслителя [5]. Конечно, здесь не обошлось без некоторой модернизации и явных упрощений, к тому же вся реконструкция проводилась только гипотетико-дедуктивным путем, без какого-либо картографического материала, но сам факт появления подобной работы весьма симптоматичен.

Есть и другое свидетельство тому, что мысли Циолковского неоднократно обращались к пифагорейской космологии. В своей основной мировоззренческой работе «Этика, или естественные основы нравственности» он замечает: «Имеют смысл слова древних, что мир управляется числами (яснее, — вселенная определяется числами)» [6, л. 23].

Значительно ближе были Циолковскому атомисты. В той же «Этике» он писал: «Атомистическая школа основана Левкиппом за 500 лет до Р. Хр. Эта теория, изложенная учеником Левкиппа Демокритом, почти точно выражает мой взгляд на вселенную. Даже этика его близка моей» [6, л. 10]. Конечно, демокритовский атомизм К. Э. Циолковским воспринимался в первую очередь через посредство Г. Бюхнера, т. е. также несколько осовремененным, но ощущение идейного родства с этой традицией было у него очень глубоким. В атомизме Циолковского привлекала относительная простота объяснения качественного многообразия природного мира, возможность построения универсальных моделей космических, социальных и биологических процессов, безыскусное решение проблемы индивидуального бессмертия.

Последняя интересовала Циолковского не только в нравственном, но и в методологическом отношении: она затрагивала вопрос о единстве мироздания