ДОСТУПНОЕ, ПОДЛИННОЕ И ИСТИННОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ И ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОЕ ИЗЪЯСНЕНИЕ ПРИРОДЫ ДУХА[1]

Генри Мор

I.

ИЗЛОЖЕНИЕ ВЗГЛЯДОВ НУЛЛИБИСТОВ И ХОЛЕНМЕРИАНЦЕВ

Для того чтобы мы могли приступить к последовательному и удовлетворительному выяснению существа или понятия нетелесных, или духовных, сущностей, мы должны прежде развеять два устойчивых заблуждения, затемняющих и заслоняющих их истинную природу.

Первое заблуждение разделяют те, кто хотя с готовностью и признает нетелесные, или духовные, сущности, тем не менее утверждает безо всякого на то основания, будто они нигде в мире не находятся; и хотя с первого же взгляда такое мнение кажется весьма нелепым, тем не менее его приверженцы упорно за него держатся, относясь не без некоторой высокомерности и надменности или по крайней мере со скрытым и неявным презрением к философам, утверждающим обратное, как к людям менее разумным и слишком много позволяющим своему воображению. Те, кто открыто заявляет, что дух — Nullibi, т. е. *нигде,* заслуживает имени, или звания, *нуллибистов*[2].

Другое серьезное заблуждение, касающееся природы духа, распространяется теми, кто открыто признает, что души находятся *где-то*, однако не просто целиком во всем занимаемом Ubi, или месте (в наиболее общем значении этого слова), но и целиком в каждой его части или точке, причем эта особенность природы духа описывается ими как пребывание *totus inttoto i totus in qualibet sui parta* (целиком во всем целом и целиком в каждой своей части), что по-гречески можно было бы охарактеризовать как οὐσιαν ὁλενμερῆ,

т. е. как сущность, целиком пребывающую в каждой своей части, а само это свойство — как των ασωματων ουσιων την ολενμερειαν, холенмеризм нетелесных сущностей. Поскольку философы, придерживающиеся подобного мнения, диаметрально противоположны первым, они кратко и исчерпывающе могут быть названы *холенмерианцами*[3].

II.

ДЕКАРТ — ГЛАВА НУЛЛИБИСТОВ; В ЧЕМ СИЛА ИХ МНЕНИЯ

В достаточной мере представив мнения тех и других философов, мы попытаемся теперь изложить также и их доводы в поддержку своих взглядов и опровергнуть их, в первую очередь доводы нуллибистов,

главой и предводителем которых является, очевидно, тот самый Рене Декарт, который своими остроумными «Метафизическими размышлениями» сильно вывихнул и повредил разумные способности некоторых людей, в иных отношениях рассудительных и здравомыслящих, но в данном вопросе в силу их преувеличенного восхищения Декартом — поскольку они были не вполне осмотрительны и обмануты отчасти его притворной и чарующей тонкостью, отчасти его авторитетом — уверивших себя, будто это действительно наиболее истинно и ясно для них. Не будь они ослеплены предрассудками, они никогда не приняли бы подобного мнения в качестве возможного; тщательно обученные и прилежно наставленные им, так что их не смогло бы провести никакое самое могущественное и самое хитроумное неблагорасположенное к ним божество, они, однако, будучи не вполне осмотрительными, легкомысленно и беспечно дали себя обмануть и ввести в заблуждение человеку обычному, но наделенному духом прельщающим и чрезвычайно лукавым и скрытным, что станет вполне очевидным после того, как мы основательно исследуем и рассмотрим все доводы, приводимые нуллибистами в защиту своего мнения.

Вся сила его заключена в трех аксиомах, из коих первая: «то, что мыслит, нематериально», и наоборот. Вторая: «то, что протяженно, материально»[4]. Третья: «то, что всегда непротяженно, нигде не находится». К третьей добавлю еще и четвертую, являющуюся необходимым и очевидным следствием предыдущих, а именно: «То, что находится где-либо, протяженно». Сами нуллибисты должны быть благодарны мне за ее несомненность, иначе они не могли бы попросту претендовать на утверждение истинности мнения, будто духовные сущности пребывают *нигде*, и были бы вынуждены признать, что утверждение имеет смысл лишь как неявное отрицание их существования: говоря, что они *существуют*, на деле скрыто и искусно отрицают это, утверждая, что они — *нигде*. Несомненно, нуллибисты утверждают, если только они действительно искренни, что духи нигде не находятся, по единственной причине — из боязни признать, что духи находятся где-либо, поскольку из их собственных принципов тогда следовало бы, что духи протяженны, а протяженное, согласно второй аксиоме, материально. Отсюда уже очевидно, что мы вполне сходимся в том, что, если реально сущее где-либо находится, оно является протяженным.

III.

Софистическая слабость доводов нуллибистов, которые на основании того, что мы можем постигать мышление, не постигая при этом материи, заключают, что мыслящее нематериально.

Все же я не сомневаюсь, что, вооружившись истиной, мы легко опровергнем и совершенно покончим со мнением нуллибистов. Для того же чтобы их легкомыслие и легковерие были более очевидны, исследуем основания их взглядов по частям и рассмотрим, насколько добротен каждый из членов их суждения.

Первый из них — «то, что мыслит, нематериально», и наоборот.

Обратное этой аксиоме я не буду разбирать, поскольку это мало что даст для нашего исследования, замечу лишь, что меня смущает не ее возможная ложность, но самый этот новый метод доказательства, который из того, что мы в состоянии постигать мышление, не постигая при этом материи, заключает, что то, что мыслит, нематериально. То, что мы можем постигать мышление без материи, говорят нуллибисты, очевидно из того, что даже если предположить, что во всей вселенной нет ни единого тела, и последовательно придерживаться этой позиции, тем не менее по-прежнему будет несомненным, что в мире есть res cogitans, мыслящая сущность, поскольку сам наблюдатель обнаруживает себя в качестве таковой; и все же я добавлю, что даже если бы наблюдатель предположил, что в природе не осталось также и ни единой *нематериальной* сущности (а не только *материальной*), и последовательно держался бы этой позиции, тем не менее сам он не перестал бы при этом быть уверенным в существовании некой мыслящей сущности (даже если бы он и себя самого не считал мыслящим существом), поскольку без мышления он попросту не в состоянии ничего предположить. Мне хотелось, между прочим, привести это соображение, ибо вся легковесность утверждений нуллибистов становится тогда более очевидной.

Замечу также, что такова уж природа человеческого разума, что он подобен глазу, который лучше приспособлен для созерцания других вещей, нежели самого себя, и потому нисколько не удивительно, что не мысля ничего о своей собственной сущности, разум постоянно и неотрывно в то же самое время созерцает все прочее, то самое, с чем имеет ближайшую связь, не отдавая себе отчета, что сам имеет подобную же природу. Поэтому легко может случиться, что, когда разум всецело поглощен созерцанием других вещей без какого бы то ни было размышления о себе самом, он невольно может заключить о себе в целом, что он есть *простая мыслящая сущность*, не имеющая каких-либо других атрибутов, и таким же образом заключать с твердостью и впоследствии из той несомненности, которую являют ему его собственные способности. Итак, всякому очевидна слабость и несостоятельность заключения, будто человеческий разум не может быть ничем иным, то есть иметь какие-либо другие атрибуты, помимо одного только мышления.

IV.

Истинный метод, который следовало бы применить для доказательства того, что материя не может мыслить.

Наконец, если бы Картезий со своими нуллибистами рассмотрели вопрос bona fide, они бы оставили все эти сплетения и изгибы мнимой абстракции, а прямо обратились к самому предмету и затем, тщательно рассмотрев материю и исследовав природу мышления, они обнаружили бы, что материи неотъемлемо присущ некий атрибут, несовместимый со способностью мышления, или же мышлению — атрибут, несовместимый с материей. Пытаться же из различия одних лишь идей или понятий каких бы то ни было атрибутов извлечь их раздельность или действительное различение, более того, их противоположность или несовместимость — значит гру-

бейшим образом нарушать необходимые законы логики и путать diversa с opposita, смешивая их воедино. Для разбирающихся в логике подобная ошибка должна, несомненно, казаться совершенно очевидной и нелепой.

Для того чтобы слабость и непоследовательность метода нуллибистов стала еще более явной, предположим, что философы, не важно какого толка, всерьез отстаивают следующий тезис: мыслящая субстанция либо материальна, либо нематериальна. Не будет ли отсюда с несомненностью следовать, что мыслящая субстанция может быть отчетливо постижима без понятия материи, как и материя — без понятия мышления, несмотря на то что в одном из членов приведенного дистрибутивного суждения они соединены достаточно тесно друг с другом?

Так каким же образом новоизобретенный метод Картезия может уверить нас, что упомянутое предположение ложно или что данное дистрибутивное суждение незаконно? Можно ли заключить из него, что материя может быть постигнута без мышления, а мышление — без материи? Первое признается всеми, второе же следует с несомненностью из самого суждения; стало быть, совершенно очевидно, что нам следует прибегать к известным и апробированным законам логики, которые появились за много веков до новомодного метода Декарта, были установлены и подтверждены всем опытом человечества и которые учат, что во всяком правильно составленном дистрибутивном суждении части его должны consentire cum toto i dissentire inter se, согласовываться с целым и быть противоположными друг другу. То, что в приведенном выше суждении они противоположны, совершенно очевидно. Остается лишь доказать, что одна из частей — именно что мыслящая субстанция может быть материальной, — противоречит природе целого. Таков ясный, надежный и очевидный способ, или метод, доказательства в соответствии с известными законами логики; новый же способ есть разновидность софизма и путь, ведущий к трате времени и уклонению от истины.

V.

Доказательство того, что все вещи являются в некотором роде протяженными, основанное на следствии из третьего принципа нуллибистов.

Что касается второй аксиомы или принципа, а именно: «то, что протяженно, материально», то для доказательства его ложности не требуется никаких новых аргументов по сравнению с приведенными в шестой, седьмой и восьмой главах «Руководства по метафизике», где посредством неопровержимых рассуждений доказывается, что существует некоторое нематериальное и неподвижное extensum, отличное от подвижной материи[5]. Более того, непосредственно из следствия третьего принципа нуллибистов мы докажем, что в противоположность сумасбродному и нелепому их мнению все духи протяженны как где-либо пребывающие.

Третий принцип, из которого они немедленно и со всей определенностью заключают, что души нигде не находятся: «то, что непротяженно, нигде не находится». Я охотно принимаю его, но при усло-

вии, что нуллибисты со своей стороны допустят (и я не сомневаюсь, что допустят), что «то, что находится где-либо, протяженно». Из этого следствия я докажу с математической строгостью, что и наша душа и все прочие нематериальные сущности в некотором роде протяженны. Сами же нуллибисты признают и утверждают, что действия, оказываемые душой на тело, находятся в теле и что сила, или божественная мощь, посредством которой Бог действует на материю и движет ее, присутствует в каждой части материи. Отсюда легко получить, что действие души и движущая сила Бога где-либо находятся, а именно в теле и в материи. Но действие души на тело и сама душа, а также божественная сила, посредством которой Бог приводит в движение материю и самого себя, нераздельны и не могут быть помыслены порознь друг от друга, т. е. действие — от души, а сила — от Бога. Отсюда — если действие души находится где-то, то и сама душа находится где-то, а именно там, где и само действие. И если сила Бога находится где-то, то и Бог находится где-то, а именно там, где божественная сила. Бог пребывает в каждой части материи, как душа в человеческом теле. Тот, кто способен это отрицать, с равным основанием может отрицать и то общее положение математики, что величины, равные третьей, равны между собой.

VI.

Открытое признание нуллибистами того, что сущность духа пребывает там же, где и его действия; и как они противоречат себе и принуждены признать, что дух протяжен.

Сами нуллибисты, как кажется, открыто принимают утверждаемое нами, как, скажем, Ламберт Вельтузий в своем De initiis primae philosophiae («О началах первой философии»), в главе De ubi, о месте. Он прямо говорит, что Бог и человеческий разум в своих действиях присутствуют либо в каждой части, либо в некоторых частях материи, и, таким образом, в отношении их действия можно достоверно сказать, что душа находится где-либо, Бог же — повсюду, как если бы это был единственный способ их присутствия; но вместе с тем Вельтузий со всей определенностью признает, что сущность нигде не отделена от того, посредством чего, как утверждается, Бог либо сотворенный дух суть один — повсюду, другой — где-либо, ибо никто не в состоянии представить, что сущность Бога пребывает там, где нет ни единого его атрибута. В таком случае, говорит автор, сущность Бога никоим образом не может находиться вне мира, а его мощь быть рассеянной в мире, поскольку где пребывает божественная сила или действие, там и природа Бога, потому что Бог есть простая субстанция. Однако пойдем дальше Вельтузия. Допуская, что сила или действие Бога пребывают или наличны в материи, я заключаю отсюда, что и божественная сущность пребывает или налична в материи и находится там, где и сама материя, следовательно, находится где-либо. Можно ли сделать иной вывод или заключение, более близкие и согласные с посылками?[6]

Другой ярый приверженец картезианской философии, Людовик Делафорж, не может удержаться от подобного же доказательства и в результате приходит к тому же самому заключению в своем

трактате De mente Humana («О человеческом разуме»), гл. 12, где пишет: «Наконец, когда я говорю, что Бог присутствует во всех вещах в силу своей вездесущности (стало быть и во всех частях материи), я не отрицаю, что он также присутствует в них по своей сущности или субстанции: ибо все это в Боге — одно и то же»[7].

Внятно ли вам, нуллибисты, что один из ведущих ваших последователей и наиболее религиозно настроенных «посвященных» открыто говорит о сокровенной тайне нуллибизма, о том, что Бог пребывает во всех частях материи также и по своей сущности или субстанции? Вы же, ничтоже сумняшеся, продолжаете утверждать, что ни Бог, ни сотворенный дух нигде не пребывают; ничего более противного и претящего разуму нельзя ни высказать, ни помыслить. Поскольку же нуллибисты подходят так близко к истине, кажется тем более невероятным, что они вдруг от нее отворачиваются, будучи ослеплены суеверным обожанием Декарта, его метафизики и введены в заблуждение, зачарованы и обмануты насмешливой его утонченностью и иллюзорными абстракциями, ибо кто, будучи в здравом уме, в состоянии признать, что дух может по своей сущности присутствовать в материи и тем не менее нигде не находиться, не признавая при этом, чтобы и материя также не была нигде? А также признать, что дух может проницать, владеть и воздействовать на некоторое тело, не будучи в этом теле? Отсюда необходимо, очевидно, заключить, что дух находится где-либо.

Тот же Людовик Делафорж во введении к своему трактату «О человеческом разуме», утверждая, что душа именно таким образом владеет телом и воздействует на него, ссылается на мнение Марсилио Фичино о том способе, каким, по словам самого Марсилио, душа воздействует на тело, и полностью присоединяется к этому мнению. Однако что же происходит, когда формы сообщают телу свое esse, бытие? Они повсюду проникают в него по своей сущности, они сообщают ему потенцию своей сущности. Поскольку же бытие выводится из сущности, а действия вытекают из потенции, постольку формы, сообщая сущность, наделяют бытием и, сообщая потенцию, передают действие. Так из сочетания души и тела образуется единое одушевленное бытие, единое действие. Но между тем у Делафоржа душа по своей сущности проницает и заполняет все тело, при этом не находясь ни там, где тело, ни вообще где-либо во вселенной!

Сколь очевидно это нелепое заключение противоречит другим утверждениям нуллибистов, мы видели в достаточной мере, а также видели, сколь слабо их главное утверждение, именно «то, что протяженно, материально»: оно опровергается не только неоспоримыми аргументами глав 6 — 8 «Руководства по метафизике», но мы сокрушили его также приведенным выше ясным доказательством, что все духи находятся где-либо, причем исходя из утверждения или мнения самих нуллибистов, утверждающих или принимающих, что «то, что находится где-либо, протяженно». Духи, обладающие подобными свойствами, должны одновременно быть и не быть материальными.

VII.

Более легковесные доводы нуллибистов, которыми они подкрепляют свое мнение. Первый из них: душа мыслит о тех вещах, которые нигде не находятся.

Но мы не оставим без рассмотрения и более незначительные, хотя не менее нелепые рассуждения, касающиеся столь важного вопроса. Первое из них — то, что человеческий разум мыслит о вещах, которые нигде не находятся и не имеют никакого отношения ни к месту в собственном смысле, ни к месту логическому, или ubi. Таковы многие истины, как моральные, так и теологические и логические, и поскольку по природе своей они нигде не находятся, то и постигающий их человеческий разум также необходимо оказывается не пребывающим нигде. Однако неразумность и непоследовательность вывода, будто бы человеческая душа нигде не находится на том лишь основании, что она мыслит о вещах, которые суть нигде, ясна всякому и в особенности самим нуллибистам, потому что из того же самого рассуждения равно можно заключить, что человеческий разум находится где-либо, потому что иногда, если не всегда, он мыслит о тех вещах, которые где-либо находятся, а таковы вещи материальные. Этого нуллибисты, впрочем, не отваживаются признать, поскольку отсюда с очевидностью следовало бы, что — по их же собственному учению — человеческий разум или душа протяженны и потому телесны и не наделены мышлением. Однако то, что, как они утверждают, нигде не находится, как то: некоторые моральные, логические и теологические истины, в действительности находятся где-либо, а именно в самой постигающей их душе. Душа же, как мы показали выше, находится в теле, откуда следует, что душа и постигаемые ею истины находятся где-либо, так же как и само тело. Я признаю, что некоторые истины, поскольку они суть представления, не имеют какого-либо отношения ни ко времени, ни к месту. Но, поскольку они суть действия и, следовательно, модусы некоторого субъекта или субстанции, они не могут быть постижимы иначе, нежели в некоторой субстанции. Но коль скоро нет такой субстанции, которая бы не имела определенной распространенности, они находятся в некоторой субстанции, являющейся в некоем роде протяженной, и потому постижимы как необходимо пребывающие где-то, потому что таков их субъект, модус же неотделим от субъекта.

Не смущает меня и легковесная и необдуманная уловка тех, кто упрекает нас в последовательном различении самого мышления (которым постигается всякая истина) и субстанции мыслящей души, поскольку-де мышление и есть самая субстанция души, как протяжение материи, из чего следует, будто душа не пребывает нигде, как и всякое мышление, которое не имеет отношения ко времени и пространству, что было бы верно, не находись они ни в каком субъекте[8]. Однако в данном случае нуллибисты, пытаясь спасти свое положение, не замечают, что, признавая мышление субстанцией души, они тем самым признают, что душа имеет субстанцию, но тогда она необходимо имеет некоторую протяженность. Кроме

того, само утверждение, приписывающее мышление душе в качестве субстанции, очевидно, является ложным: ведь, как утверждают нуллибисты, множество действий души различно по виду, — но, там, где одно следует за другим, должно быть также и множество различающихся между собой по виду субстанций. И тогда душа Сократа не будет всегда той же самой по виду и еще менее будет той же по числу; однако что может быть выдумано более нелепого и более несогласного со здравым смыслом?

К этому можно добавить, что человеческая душа есть постоянно пребывающее сущее, тогда как состояния ее мысли образуют поток, или последовательность. Как в таком случае субстанция души может быть последовательностью ее действий? И если субстанция души постоянно прекращает свое существование или исчезает, то как в таком случае быть с памятью? Из сказанного с очевидностью следует, что существует некая постоянно пребывающая субстанция души, так же рознящаяся от последовательности ее состояний мысли, как материя — от последовательности ее фигур и движений.

VIII.

Второй довод нуллибистов: мышление легко постижимо вне протяжения.

Второе утверждение частично совпадает с уже рассмотренным. Кратко нуллибисты формулируют его следующим образом: не может быть понятия места, в том числе и логического, или ubi, без понятия протяжения. Однако мышление легко может быть постигаемо без постижения какого-либо протяжения, откуда следует, что мыслящий разум, лишенный всякого протяжения, лишен также и физической или логической принадлежности к месту, причем настолько, что не имеет к месту совершенно никакого отношения и причастности, как если бы он не имел совершенно никакого отношения и причастности к чему-то, без чего может быть постигаем[9].

Слабость этой аргументации легко видна из того примера, что интенсивность тепла или движения рассматривается безо всякой связи с его протяжением, но между тем относится к некоторому протяженному субъекту, скажем к летящей пуле или раскаленному докрасна железу. Так, хотя, сосредоточенные и погруженные в мысли о каком-нибудь сложном или приятном для размышления предмете, мы не чувствуем хода времени, совершенно не замечая его, тем не менее ничто не препятствует тому, чтобы эти размышления проходили во времени, так что можно с полным правом сказать, что, допустим, начались они около шести часов утра и продолжались до одиннадцати; место в таком случае может быть определено как то, где все это происходило, например, в стенах кабинета, хотя возможно, все это время сосредоточенно размышляющий и не замечал, был ли он в кабинете или же на открытом воздухе.

Чтобы покончить наконец с затруднениями, скажем, что заключение из отчетливости и раздельности вещей самих по себе есть ничего не стоящий и легковесный софизм, однако еще более нелепо и дико заключать отсюда также, будто все они не имеют никакой связи или причастности друг к другу. Ведь мы можем иметь ясное и

отчетливое восприятие вещи, которая может быть связана с другой вещью существенной связью, нами не замечаемой (что еще более верно в случае, когда они соединены случайной связью) в силу неполного и неадекватного восприятия вещи, отличного от такого, которое бы прозревало и проникало сквозь все степени сущности вещи и ее свойств. До тех пор пока человек не обретет такого восприятия, он не может верно судить о действительном отношении какого-либо естества ко всякому другому.

Отсюда становится очевидным, сколь прискорбной была ошибка Картезия, который ввел в заблуждение если не себя, то по крайней мере других: исходя из несвязанности в мысли мышления и протяжения, он определил дух (каковым является человеческая душа) как только мышление, а материю — как только протяжение и разделил всю субстанцию на два первичных вида или типа: мыслящую и протяженную. Подобное разделение столь же нелепо и абсурдно, как если бы он разделил животных на обладающих чувственным восприятием и разумных. Между тем всякая субстанция протяженна, как всякое животное обладает чувственным восприятием. Декарт же сосредоточился на рассмотрении видовой природы человеческой души, тогда как родовая ее природа, умышленно или по недосмотру, не была им рассмотрена и принята во внимание, как это отмечено в «Руководстве по этике», кн. 3, гл. 4, разд. 3[10].

IX.

Третий и последний довод нуллибистов: из того, что разум постижим для самого себя, следует, что он не пребывает нигде до тех пор, пока не бывает потревожен или обеспокоен телом.

Третий и последний, наиболее остроумный довод встречается у Ламберта Вельтузия, согласно которому Бог в сам разум вложил ту истину, что он нигде не находится, поскольку из опыта мы знаем, что, исходя из действий духа, мы не можем сказать, где находится разум. И только потому мы знаем, что он пребывает в теле, что действия чувств и воображения разум не в состоянии осуществить вне тела и его движения[11]. Если я правильно понимаю, смысл этого утверждения заключается в следующем: разум посредством некоего внутреннего чувства постигает о себе самом, что нигде не пребывает, покамест не бывает потревожен, или побеспокоен, движениями и возмущениями тела. Это, как я сказал, искусная, но ложная выдумка, ибо одно дело постигать себя как нигде не находящегося, другое — не постигать себя как находящегося где-либо. Ведь разум может и не постигать себя как находящегося где-либо и тем не менее где-то находиться, подобно тому как он может не замечать своей собственной индивидуальности, или отличия по числу от всех иных разумов, хотя он и един по числу или индивидуален, будучи отличным от других, ибо, как я упомянул выше, такова уж природа человеческого разума, что, подобно глазу, он лучше приспособлен для созерцания других вещей, нежели самого себя. И поэтому, приспособленный для ясного и отчетливого видения других вещей, он может не иметь в себе никакого наличного восприятия для постижения себя самого и смешивать знание о себе со знанием о других ве-

щах. Отсюда проистекает, что человеческий разум не обязательно должен иметь какое-либо твердое и устоявшееся представление о собственной сущности или с легкостью получать его при случае. Поэтому и неудивительно, что, раз человеческий разум может отвлекаться от ощущения и осознания самим собой своей собственной сущности и индивидуальности, он вместе с тем может отвлекаться и от ощущения своего пребывания где-либо и не замечать этого, не замечая и собственной сущности и индивидуальности (характерными чертами которой являются Hic и Nunc). Главными же предметами разума являются универсалии.

Но подобно тому, как разум хотя и не постигает своей индивидуальности, тем не менее посредством рассуждения может доказать самому себе, что является разумом индивидуальным и единым по числу, точно так же, несмотря на то что разум и не постигает внутренним чувством, где он находится, можно убедительно показать, что он находится где-либо, исходя при этом из того общего свойства вещей, что всем им по природе свойственно быть протяженными, отдельными и находиться где-либо. Кроме того, Вельтузий и сам прямо признает, что из действий чувств и воображения мы знаем, что наш разум находится в нашем теле. Но в таком случае мы не можем не знать, что он находится где-либо, если только не полагать, что тело не находится нигде.

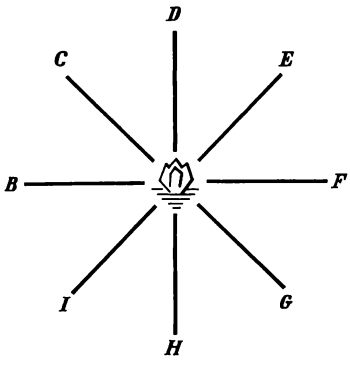
X.

Обращение ко внутреннему чувству разума для выяснения вопроса, не окружен ли он неким бесконечным протяжением, а также пробуждение нуллибиста от сна звуком, издаваемым обступившими его трубачами.

Доводы нуллибистов, с помощью которых они пытаются утвердить свое мнение, в достаточной мере ослаблены и опровергнуты. Не требуется и каких-либо аргументов для упрочения противоположного учения. Я бы хотел только, чтобы тот, кто полагает, будто его разум не находится нигде, тщательно исследовал свою способность мышления; когда же он отвлечется от всякого ощущения или мысли о своем теле и сосредоточит разум всецело на идее неопределенного или бесконечного протяжения, а также узрит себя самостоятельным мыслящим существом, пусть тогда рассудит, может ли он каким-либо образом одновременно не постигать себя как находящегося где-либо, а именно в этом безмерном протяжении, как повсюду окруженного им. Я должен откровенно признаться, что не могу мыслить иначе и не могу не постигать идеи некоторого бесконечного и неподвижного протяжения, имеющего необходимое и действительное существование; оно совершенно отчетливо схватывается мной не как привнесенное внешним чувством, но как врожденное и неотъемлемо присущее самому разуму и потому являющееся истинным предметом не воображения, но разума. И хотя нуллибисты, как картезианцы, неверно и без должного основания заключают, будто то, что протяженно, является также и φαντασιον τι , или предметом воображения, тогда как в действительности нет ничего доступного воображению или предмета во-

ображения, который бы не был чувственно воспринимаемым, ибо все образы извлекаются из чувств.

А бесконечное это протяжение не больше связано с вещами чувственными и доступными воображению, нежели с теми, которые совершенно нетелесны[12]. Однако об этом, вероятно, лучше будет сказать в другом месте.

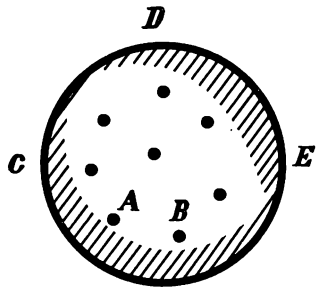


Сейчас же приведу лишь один аргумент, который, как я полагаю, несомненно доказывает, что разум находится где-либо, а потом уже перейду к обсуждению мнения холенмерианцев. Итак, представим себе человека, окруженного кольцом трубачей, которые одновременно начинают трубить в свои трубы. Посмотрим теперь, разбудят ли нуллибистов от их летаргического сна раздающиеся со всех сторон звуки труб. Пусть (с этим они легко согласятся) шишковидная железа, или glandula pinalis, A, является местопребыванием общего чувства, куда сходятся в конечном итоге все движения от вешних предметов. В данном случае неважно, выполняет ли такую функцию шишковидная железа или какая-либо другая часть мозга или того, что находится в мозгу: пусть шишковидная железа, по крайней мере для данного случая, будет местопребыванием общего сенсориума души[13].

Мы предполагаем, что она окружена восемью трубачами, и пусть от них проведены восемь линий, именно из B, C, D, E, F, G, H, I; звук исходит от трубача, находящегося на одном конце каждой линии, и вместе все звуки, приходящие от кольца B, C, D, E, F, G, H, I, воспринимаются в шишковидной железе A. Пусть восприятие происходит в той ее части, где, как в общем центре, сходятся все линии движения; их концы, а также восприятия призывов, или звуков, труб находятся в середине кольца трубачей, там именно, где помещается шишковидная железа; стало быть, и само воспринимающее, т. е. душа, так же как и шишковидная железа, пребывает в центре кольца и потому находится где-либо. Несомненно, что отрицающий правомерность этого доказательства, но при этом признающий, что восприятие действительно происходит в крайних частях указанных линий в середине кольца трубачей, и одновременно утверждающий, что сам разум там не находится ввиду того, что он не находится нигде, — очевидно, этот человек либо одержимый и сумасшедший, либо искусный обманщик, исподволь и невзначай внушающий, что восприятие, происходящее в шишковидной железе, следует приписать ей самой, разум же, поскольку он постигается как нетелесная субстанция, следует вовсе изгнать из вселенной, как бесполезный вымысел и химеру.

XI.

Разъяснение мнения холенмерианцев вместе с двумя приводимыми ими доводами в его защиту.



Но довольно разбирать мнение нуллибистов. Займемся теперь рассмотрением мнения холенмерианцев, которое может быть представлено следующим образом: возьмем некоторое произвольное тело, скажем C, D, E, которым душа, или дух, может обладать и которое может проницать. Холенмерианцы утверждают, что душа, или дух, целиком занимает и обладает по своей сущности всем телом C, D, E, как, например, в точке A, так и в точке B, а также и во всех прочих мельчайших его частях и точках. Таково краткое и ясное изложение их мнения.

Доводов же, побуждающих их принимать этот взгляд и последовательно его придерживаться, всего лишь два, во всяком случае два основных, касающихся холенмеризма духов. Первый состоит в том, что, хотя холенмерианцы признают, что душа целиком проницает все тело и обладает им, они при этом полагают, будто отсюда может следовать, что душа окажется делимой, и потому они вынуждены поправлять собственное утверждение, говоря, что душа пребывает целокупно во всем теле и в то же время целиком находится в каждой его части; таким образом, полагают они, душа не может быть рассматриваема как делимая или телесная, по-прежнему оставаясь чисто духовной[14].

Второй довод: легко понять на основании того, что душа, пребывая во всем теле C, D, E, тотчас же воспринимает в точке A то, что происходит в C или в B, что вся душа целиком пребывает как в C, так и в B, а также и в A, и потому, что бы ни произошло в C или в B, то же самое необходимо должно произойти также и в A, коль скоро душа всецело и совершенно одна и та же как в C или в B, так и в A. Отсюда расхожее школьное изречение: «Если бы на ноге был глаз, душа зрела бы ногой»[15].

XII.

Рассмотрение мнения холенмерианцев.

А теперь, как обычно, взвесим и оценим все это на беспристрастных и точных весах. Поскольку холенмерианцы заявляют, что душа целиком находится в целом теле и при этом все части тела проницаемы душой по ее сущности, они, похоже, склонны признать некоторую сущностную протяженность души; в этом они оказываются близки нам, утверждающим, что во всех духах есть некая метафизическая или сущностная протяженность[16], но она при этом ἀμεγέθης καὶ ἀμερής, т. е. лишена величины и неделима, как Аристотель определяет свою отдельную субстанцию. Ведь не

существует ни величины, ни количества, которое не могло бы быть физически делимо, как не существует частей в собственном смысле там, где такое деление невозможно. Поэтому метафизическое протяжение душ следует понимать как лишенное величины и не могущее быть разделенным на части и в этом смысле частей не имеющее и, собственно говоря, целым не являющееся. Мы полностью согласны с холенмерианцами в том, что душа, или дух, проницает и обладает всем телом C, D, E по своей сущности, однако в отличие от них мы не осмеливаемся утверждать, будто весь дух, или вся душа, целиком проницает указанное тело и обладает им, ибо то, что не имеет частей, целым в собственном смысле названо быть не может. Впрочем, не буду слишком придирчив: мы можем использовать их объяснение для более доступного представления предмета нашему разуму; как сказано в старой затертой пословице: Αμαθεστερον πως ειπε και σαφεστερον λεγε, — «говори не так учено, да зато более умно или ясно»[1/]. Однако в таком случае мы должны помнить, что мы говорим не совсем то, т. е. доступно для обывательского восприятия, но не то.

Когда же холенмерианцы добавляют, что душа целиком находится в каждой части или физической точке тела D, C, E (см. рис. 2, разд. XI), в точках A и B и во всех остальных точках, из которых состоит тело D, C, E — , это кажется мне слишком сильным утверждением, могущим повести к явной непоследовательности и противоречию. Ибо когда говорят, что душа целиком пребывает во всем теле D, C, E, при этом подразумевая, что сущность души соразмерна и, если можно так выразиться, равно телу D, C, E, но в то же время признают, что душа содержится в точке A или B, то очевидно, что одно и то же холенмерианцы делают во много тысяч раз больше или меньше самого себя, что невозможно. Если же они станут утверждать, что сущностное протяжение души не больше, чем ее протяжение в физической точке A или B, что сущностное присутствие души распространено по всему телу D, C, E, то положение дел ничуть не улучшится, поскольку, раз холенмерианцы прямо заявляют, что душа целиком пребывает в точке A, то очевидно, что в точке B, удаленной от A души нет, ведь это то же самое, как если бы кто-нибудь сказал, что вся душа целиком находится в A, но в то же время не только нечто от души (это было бы еще не столь непоследовательно), но и вся она целиком находится в B, как если бы вся душа пребывала полностью и целокупно вне самой себя, что, конечно, невозможно для всякой отдельной или индивидуальной вещи; что же касается универсалий, то они не суть вещи, но понятия, которые мы используем для созерцания вещей.

Далее, если сущностная протяженность души не больше того, что может содержаться в пределах физической точки, она не может простираться или выказывать свое сущностное присутствие повсюду в теле, разве только мы вообразим, что она движется с невероятной быстротой, в одно мгновение оказываясь во всех частях тела и таким образом присутствуя в них. Но если столь сложно постичь даже этот конечный характер строения человеческого тела и души, в единое мгновение занимающей каждую его часть, то сколь неимоверно сложно — и даже совершенно невозможно — понять действие

того духа, который постоянно являет свое сущностное присутствие в целом мире и все же всегда вне мира. Наконец, к сказанному можно добавить, что упомянутая гипотеза холенмерианцев необходимо превращает все души в наименьшее из того, что может быть постигнуто, ибо если душа целиком пребывает в каждой физической точке, то, очевидно, и сама сущностная протяженность души (о которой идет речь в последних двух возражениях) оказывается не большей, нежели протяженность физической точки, в которой она находится, точки (которую, если угодно, можно назвать физической монадой), меньше которой нет или не может быть ничего во всей природе. По отношению к любой сотворенной душе это покажется просто нелепым, а по отношению к величине и величию божества — недопустимым, если не прямо порочащим его и богохульным.

XIII.

Опровержение первого довода холенмерианцев.

Однако обратимся теперь к доводам, заставляющим холенмерианцев придерживаться столь абсурдного мнения, — поистине они не могут избежать тех невероятных трудностей и противоречий, к которым это мнение приводит. Что касается их первого утверждения, которое столь ревностно защищает неделимость душ, то его, на мой взгляд, следует упрекнуть либо в ненужности, либо в безрезультатности. Оно ненужно или излишне, если может существовать протяжение без делимости, а, как ясно показано, это возможно в той бесконечной протяженности, которая отлична от подвижной материи («Руководство по метафизике», главы 6 — 8). Оно безрезультатно, если всякая протяженность делима, и в таком случае сущностное присутствие души, проницающей все тело C D E и в нем являющейся протяженной, может быть по указанной причине разделено, так что и вся сущность, занимающая целиком тело C D E, окажется поделенной на части. Однако это совершенно невозможно — ведь она пребывает в каждой части тела.

Поэтому она будет поделена, если можно так выразиться, на множество целостностей. Но какой привычный к логике слух способен вынести столь абсурдное и противоречащее всякому здравому смыслу заявление, будто целое должно быть поделено не на части, но на целые? Можно, впрочем, сказать, что мы должны будем признать, будто сущностное присутствие может быть распределено или разделено по множеству отдельно расположенных целостностей, занимающих сразу целиком все тело C D E. Мы действительно признаем это, но лишь после того, как будет доказано, что душа, не больше физической монады, может занимать в одно мгновение все части тела C D E и только при условии признания холенмерианцами не различных целостностей, но единой цельной сущности, хотя бы и столь малой, сколь возможно вообразить, способной занимать все пространство целиком, а при нужде в одно мгновение занимать и бесконечное пространство; холенмерианцы должны с необходимостью признать это в отношении божественной сущности, потому что, согласно их второму мнению (помещающему сущность целой души в мельчайшую точку), божественная сущность должна быть не

больше, нежели любая физическая монада. Как видим, приведенные нами вначале три возражения все возникают здесь вновь, всецело повергая первый довод холенмерианцев; лекарство их оказывается негодным для лечения болезни.

XIV.

Опровержение второго довода холенмерианцев.

Второй довод холенмеризма в пользу духов поистине претендует на представление более простого способа постижения того, каким образом случается, что душа, находящаяся, скажем, в А, может постигать то, что происходит с ней при тех же обстоятельствах в С или в В, как если бы она была целиком и полностью в С или в В, находясь притом и в А. Хотя на первый взгляд это кажется весьма правдоподобным, однако если мы хорошенько всмотримся, то обнаружим, что оно далеко не оправдывает связанных с ним ожиданий. Ибо помимо того, что нет ничего более трудного или даже невозможного для понимания, чем сущность, не бóльшая физической точки и в единое мгновение владеющая и занимающая все человеческое тело, эта гипотеза, помимо всего прочего, находится в явном противоречии и несоответствии с самыми законами душевного восприятия. Как единодушно заявляют врачи и анатомы, ими достоверно экспериментально установлено, что душевное восприятие происходит лишь в голове и что вне ее восприятия нет. Между тем этого никоим образом не могло бы быть, если бы душа находилась целиком в точке А и она же — целиком в точке В и С и нигде по сущностной протяженности не была бы больше физической монады, ибо иначе получилось бы, что одно и то же одновременно и воспринимает и не воспринимает: воспринимает тот или иной предмет и вместе с тем ничего не воспринимает, что является совершенным противоречием.

Отсюда явствует ложность изречения: «Если бы глаз был на ноге, душа зрела бы ногой», — раз уж и теми глазами, которые уже имеет, она зрит где-то в мозгу, то не больше будет она видеть глазами в ноге, даже и за счет соответствующих нервов, подобных зрительным и соединяющим ногу с головой и мозгом, где и пребывает душа, поскольку она является воспринимающей. В других частях тела ее функции только жизненные.

Кроме того, такова уж природа некоторых душевных восприятий, что они приспособлены к движению тела, так что воспринимающее оказывается несомненно способным двигать и направлять самое себя, что, как с первого же взгляда ясно всякому, чей разум не ослеплен предрассудками, выглядит невозможным для души, которая, согласно мнению холенмерианцев, не превышает в своем протяжении малой физической точки.

Наконец, если только человеческому разуму дозволено строить догадки, касающиеся бессмертных гениев (вне зависимости от того, наделены ли они носителем или лишены его)[18], их восприятия и сущностного присутствия в невидимой форме либо в той, в которой, как утверждают, они порой являются смертным людям, — несомненно, нет никого, кто мог бы допустить, что все это может от-

носиться к духу в том виде, в каком он описывается холенмерианцами. Ибо как может метафизическая монада, т. е. духовная субстанция, не превышающая по протяжению монаду физическую, заполнять сущностное присутствие более, чем физическая монада, иначе нежели за счет очень быстрого колебания, проникающего во все части тела, подобно тому как мальчишки, быстро вращая факел, чертят за счет быстрого движения огненный круг в воздухе. Но то, чтобы души, лишенные носителей, имели не большее сущностное присутствие, чем занимаемое или обнаруживаемое лишенной атрибутов метафизической монадой, кажется человеческому разуму столь нелепым и смехотворным зрелищем, что он не может не испытывать неприязни к столь необоснованному мнению, если только вовсе не лишен какой бы то ни было душевной восприимчивости и способности суждения.

Что же касается упомянутых сущностных присутствий, в которых души, как утверждают, порой являются людям в облике, по размерам и очертаниям сходном с человеческой фигурой, то как может отдельная метафизическая монада придать столь большой части воздуха или эфира человеческий облик и управлять им? Или как может она воспринимать какой-либо внешний предмет, находясь в скором движении и быстром колебании, посредством которых метафизическая монада понимается холенмерианцами как наличная одновременно во всех частях своего носителя? Ведь не может быть восприятия внешнего предмета без некоторой остановки предмета, подлежащего восприятию, и его воздействия на воспринимающее. Поэтому он не может быть воспринимаем метафизической монадой, быстро движущейся и колеблющейся сразу во всех частях вне зависимости от того, будет ли она видима в одном месте или сразу во многих местах, возможно даже и весьма удаленных.

XV.

Несомненная ложность мнений холенмерианцев и нуллибистов, а также их бесполезность для каких бы ни было философских целей.

Но мне даже неловко тратить столько времени на опровержение таких пустячных и нелепых вымыслов (я имею в виду мнения нуллибистов, а также холенмерианцев), и можно лишь удивляться, как столь вычурные и странные представления могли только прийти людям в голову или с помощью какой уловки они распространились в мире; однако предрассудки и чары предвзятых мнений и безумного обожания столь сильны, что могут совершенно ослепить человеческий разум и ввергнуть его в неразумие. Но если кто-нибудь, оставив в стороне все предрассудки и предубеждения, внимательно рассмотрит, каковым является предмет сам по себе, то, несомненно, обнаружит и признает, если только хоть сколько-нибудь можно доверять человеческим познавательным способностям, что мнения нуллибистов и холенмерианцев, касающиеся нетелесных сущностей, не только представляют собой жалкую ложь, но и всецело бесполезны для каких бы то ни было философских целей. Кроме того, из обеих гипотез следуют серьезные трудности для постижения того, каким образом человеческий разум или любой другой дух

осуществляет функции восприятия и движения тел; предполагается ли он не пребывающим нигде, или же находящимся где-то или целиком в каждой части тела, или занимающим все тело в сущностном или метафизическом протяжении, — в любом случае обе эти гипотезы лишь сбивают с толку и привносят в учение о нетелесных сущностях все большие трудности и противоречия.

Итак, поскольку во мнениях холенмерианцев и нуллибистов нет ни истины, ни пользы, я надеюсь, что никто не будет в обиде, если мы — при разыскании истинной идеи или понятия духа — совершенно изгоним их из наших рассуждений, касающихся нетелесной сущности или духа.

XVI.

Утверждающие, будто понятие духа весьма трудно и сложно для исследования, не занимаются таковым разысканием не потому, что судят проницательнее и глубже других, но потому, что наделены разумением более грубым и примитивным.

Теперь два огромных заблуждения, касающихся природы нетелесных сущностей и скрывавших ее под покровом темноты, последовательно разобраны и опровергнуты мною, так что остается лишь открыть и показать подлинную и истинную эту природу в ее целом и дать такое определение духа, которое не явит никаких трудностей разуму, соответствующим образом подготовленному и свободному от предубеждений. Ведь природа духа, должным образом представленная изучающему ее, может быть легко понята, и ему могут быть даны истинные представления о предмете рассмотрения. Меня часто изумляло предрассудочное оцепение разума, а также мирская настроенность и внутренняя неприязнь к созерцанию божественных вещей в тех людях, которые, случайно прослышав, что кто-либо утверждает, что может с достаточной ясностью и отчетливостью постичь природу духа и изъяснить это понятие остальным, были бы крайне удивлены и напуганы этим и тотчас же обвинили бы этого человека в непозволительной легкомысленности и самонадеянности, полагая, что он берет на себя слишком много, обещая другим то, чего не в состоянии сделать ни один человеческий ум, обладающий сколь угодно большими познаниями. Я отношу сказанное даже к тем, кто с готовностью признает существование духов.

Что же до тех, кто отрицает их существование, кто бы их этому ни научил, поистине они выглядят людьми сверх всякой меры суетными и недалекими, ибо нет более неискушенного и невежественного, чем тот, кто почитает за отчаянное и безнадежное предприятие ясное постижение понятия духа. Я же с несомненностью покажу, что их претензии, оборачивающиеся заносчивым и хвастливым невежеством по отношению к указанному предмету, происходят не от того, что они имеют более острую и ясную способность суждения, чем у других смертных, но в силу их более грубого, слабого и ограниченного ума, близкого в своих предрассудках и неразумии к обыденному представлению, которое легче впадает в обожание и восхищение, нежели постигает причины и тонкости какого бы то ни было сложного предмета.

XVII.

Определение тела вообще со столь ясным его разъяснением, что даже те, кто жалуется на затемненность понятия духа, не могут не признать, что совершенно разумеют природу тела.

Тех, кто отчаялся получить какое-либо истинное знание о природе духа, я бы просил испытать способности собственного рассудка в распознании и рассмотрении природы тела в целом — пусть они скажут мне, могут ли они признать за ясное и понятное его определение следующее: тело само по себе есть материальная субстанция, всецело лишенная всякого восприятия, жизни и движения. Или иначе: тело есть материальная субстанция, соединенная, или собранная, воедино силой чего-то и через это соединение обладающая или могущая обладать жизнью, а также восприятием и движением.

Я не сомневаюсь, что они с готовностью ответят, что понимают определение (в его терминах) ясно и вполне; не станут они подвергать сомнению и то, что мы лишаем тело всякой самодвижности, а также единства, жизни и восприятия. То, что оно есть субстанция, т. е. сущее само по себе, не являющееся модусом какого-либо иного сущего, они тоже не могут с готовностью не принять, как и то, что оно субстанция материальная, состоящая из физических монад, или из мельчайших частиц материи, на которые может быть разделена; в силу их непроницаемости в них не может проникнуть какое-либо иное тело, так что существенным и положительным отличием тела является то, что оно непроницаемо и физически делимо на части, протяженно же постольку, поскольку является сущим. Нет причин подвергать сомнению и другое отличительное свойство тела, указанное в определении, поскольку в философии твердо и надежно установлено, что материя в самой себе или по своей собственной природе не наделена ни восприятием, ни жизнью, ни движением. Кроме того, следует помнить, что мы рассматриваем здесь не вещи в их существовании, но их умопостигаемое понятие и сущность.

XVIII.

Исчерпывающее определение духа с полным разъяснением его природы во всех ее свойствах.

В то время как понятие или сущность природы телесного, или тела, легко постижимы, я не считаю, что столь же легко может быть постигнут род, непосредственно противоположный телу, а именно дух. Все же попытаемся и, следуя закону противоположностей, определим дух как нематериальную субстанцию, внутренне наделенную жизнью и способностью движения. Это краткое и исчерпывающее, само собой вытекающее из предыдущего определение описывает в целом всю природу духа, но поскольку в силу своей краткости и лаконичности оно кажется непростым для уразумения, я дам более полное разъяснение, с тем чтобы всем стало ясно, что данное духу определение по ясности и понятности ничем не уступает определению тела и что метод, к которому мы ныне прибегаем, способен привести к полному и совершенному знанию и пониманию природы духа.

Итак, приступим и рассмотрим definitum, или определяемое, во всех его свойствах, а также несомненно и непосредственно присущее каждому из них, чтобы в конце концов отчетливое и совершенное знание всего definitum проявилось само по себе. Начнем с самого общего: отметим прежде всего, что дух есть ens, или сущее, а поскольку он есть сущее, он является также единым, истинным и благим; три же свойства ens, признаваемые метафизикой, суть то, что он существует когда-то, где-то и является в некотором роде протяженным, причем, как показано в «Руководстве по метафизике», гл. 2, разд. 10, три последних свойства очевидны сами по себе[19]. Что же касается трех первых, то «единый» означает неотличимость и неотделимость в себе и от себя, но отличимость, и отделимость от всего иного, «истинный» означает соответствие вещи своей собственной идее, что подразумевает должное соединение материи и формы, и, наконец, «благой» означает пригодность для какой-либо цели в широком смысле наподобие того, как теологи говорят, что бог является своей собственной целью, — все это вещи, широко известные среди логиков и метафизиков. То, что упомянутые шесть свойств являются непосредственными проявлениями сущего как сущего, было ясно показано в упомянутом «Руководстве по метафизике», поэтому нет необходимости повторять здесь то же самое. Далее, всякое сущее является либо субстанцией, либо модусом субстанции, который некоторыми называется акциденцией. То же, что дух не есть ни акциденция, ни модус субстанции, всеми единодушно признается; множеством аргументов может быть также доказано, что есть духи, не являющиеся ни акциденциями, ни модусами, что и сделано в достаточной мере в упомянутом «Руководстве по метафизике» и других трактатах доктора Г. М[ора].

Вторым существенным свойством духа является то, что он есть субстанция, т. е. сущий через самого себя, и не требует для своего поддержания и существования чего бы то ни было иного в качестве субъекта (в котором он мог бы содержаться или модусом, или акциденцией, которого мог бы являться).

Третье и последнее существенное свойство — то, что дух нематериален, откуда непосредственно следует, что он есть сущее не просто единое, но единое благодаря себе, по сокровенной своей природе, а не благодаря другому. Или иначе: дух есть то, что, будучи сущим, является в некотором роде протяженным и тем не менее всецело неделимым и нерасчлененным на действительные физические части. Кроме того, дух есть то, что может проницать материю, а также (чего не может материя) проницать сущности того же рода, т. е. проходить сквозь духовные субстанции. Двумя этими существенными атрибутами (которые должны быть приняты во всяком совершенном и законном определении духовной сущности) он оказывается целиком и полностью противостоящим противоположному ему роду, а именно телу. То же самое относится и к непосредственным свойствам, благодаря которым дух может быть понимаем как неотъемлемо в себе наделенный жизнью и способностью движения. В некотором смысле это верно в отношении любого духа, поскольку жизнь может быть растительной, чувственной или разумной и одним из ее

видов наделена всякая духовная субстанция; то же и со способностью движения: всякий дух движет либо самого себя посредством самого себя, либо материю, либо и то и другое; материю же — посредством чего-то иного или же непосредственно, либо, наконец, все вместе. Так все движимые вещи движутся Богом, источником всякой жизни и движения.

XIX.

Из ясности определения тела необходимо ясным оказывается и определение духа.

Осмелюсь обратиться здесь к суждению и разумению всякого, кто не совершенно неграмотен, недалек и тугодумен: разве не является понятие, или определение, духа в целом столь же доступным и ясным, столь же понятным и отчетливым, каковой является идея, или понятие, тела или чего бы то ни было иного, что человеческий разум способен созерцать во всей природе? Не способен ли он также столь же легко или по крайней мере не с большими трудностями постигать природу духа, как постигает природу тела, поскольку они сходны в непосредственно присущим обоим роде, т. е. оба суть субстанции. Differentiae же, различие, проявляют друг друга из взаимной оппозиции, так что, понимая, что есть материальная субстанция, невозможно одновременно не понимать,что есть субстанция нематериальная или же, постигая, что есть то, что само по себе лишено жизни и движения, разум немедленно должен постигать, что есть то, что имеет жизнь и движение в самом себе или способно сообщать их другому.

XX.

Четыре возражения, долженствующие означать взаимную противоречивость членов, входящих в определение духа, несмотря на отчетливую постижимость каждого из них.

Не могу угадать наверное, что можно возразить на сказанное; возможно, нечто вроде следующего: хотя и нельзя отрицать, что все термины определения или пояснения в достаточной мере постижимы каждый по отдельности, однако при сравнении они взаимно отменяют друг друга. Ведь протяжение, слитое с природой духа и внутренне присущее ему, по видимости, лишает его проницаемости, а также неделимости, равно как и способности мышления, и подобным же образом проницаемость отнимает у духа силу приводить тела в движение.

I. Во-первых, протяжение исключает проницаемость, поскольку если бы одно протяжение проницало другое, то с необходимостью либо одно из них было уничтожено, либо две равные величины, взаимно проницающие друг друга, были не больше, чем каждая из них, взятая в отдельности, как заключенные в одних и тех же пределах.

II. Во-вторых, протяжение исключает неделимость, ибо то, что протяженно, имеет partes extra partes, части, пребывающие одна вне другой, и потому делимо — ведь не имеет частей то, что не могло бы быть на них поделено. К этому можно добавить также, что поскольку части субстанциальны и не зависят друг от друга, то совершенно

очевидно, что они могут быть разъединены, по крайней мере божественной силой, и существовать по отдельности.

III. В-третьих, протяжение лишает дух способности мышления, низводя его до того же уровня, на котором находятся тела. Кроме того, нет никакого основания духу быть более наделенным способностью восприятия, нежели материи, которая также протяженна.

IV. Наконец, проницаемость делает дух неспособным приводить материю в движение, потому что, легко проходя в силу этой своей проницаемости сквозь материю, он не может в достаточной мере быть соединенным с материей, чтобы двигать ее, ибо без некоторого союза или внутреннего соединения (для духа, всецело лишенного какой бы то ни было непроницаемости) невозможно, чтобы он увлекал материю к какому-либо месту.

Подытожить четыре приведенные трудности можно было бы следующим образом: хотя представленная нами идея или понятие духа в достаточной мере очевидно и прояснено, так что легко может быть понято, тем не менее из отчетливого представления самой вещи с очевидностью следует, что это не есть идея какой-либо возможной вещи, тем более вещи реально существующей, поскольку части ее определения явственно противоречат друг другу.

XXI.

Ответ на первое из четырех возражений.

I. Против как нуллибистов, так и гоббианцев, утверждающих, будто протяжение и материя одно и то же, мы докажем, что предложенное нами понятие, или идея духа, есть понятие вещи возможной. Что же касается нуллибистов, полагающих, что наше мнение о протяженности духов коренится главным образом в телесном воображении, я надеюсь, напротив, показать, что гоббианцы и нуллибисты потому и лишили духов какой бы то ни было протяженности, что воображение их не очищено и не освобождено от грязных и недостойных примесей телесности, либо потому, что они слишком покорили и подчинили свой разум материальным вещам и привели его в такой беспорядок, что он и не знает, как избавиться от грубых телесных образов.

Именно из этого источника и проистекают все те трудности, которыми тщатся опровергнуть наше понятие духа; это будет ясно показано нами при подробном разборе и тщательном рассмотрении каждой из них. Ибо именно грубому воображению следует приписать утверждение, что из того, что две равные величины взаимно проницают друг друга, следует, будто одна из них должна исчезнуть или что, соединенные друг с другом, вместе они оказываются не большими, нежели каждая из них в отдельности. Это происходит потому, что разум нуллибистов в такой степени пойман или залучен идеей и свойствами телесных вещей, что не может не заражать примесью материального и те вещи, которые не имеют в себе совершенно ничего телесного, смешивая метафизическое протяжение с протяжением физическим. Вследствие этой болезни взор их разума стал столь притупленным и близоруким, что они оказались не в состоянии отделить общий атрибут всякого сущего, протяжение мета-

физическое, от одного из его видов, протяжения материального, и приписать духам их собственное протяжение, оставив материи свое. Их мнение не согласно и с применяющимся как в логике, так и в метафизике известным методом мысленного отвлечения, абстракции родовой природы протяжения от упомянутых его видов или разновидностей. Наконец (что является еще одним признаком их недалекости и тупоумия), их разум не способен проникать духовным этим протяжением в протяжение материальное, но уподобляется безмолствующему неразумному животному, как если бы самый разум стал всецело телесным, так что если нечто проникает в другое, они скорее сочтут его исчезнувшим и уничтоженным, чем станут полагать, что две вещи одновременно могут оказаться сосуществующими в одном и том же *ubi*. Все это — симптомы разума, безнадежно больного телесным недугом воображения и недостаточно привычного и искушенного в свободных действиях разумных сил.

Из того же источника исходит и предложение, что две протяженности, взаимно проникающие друг в друга и равно занимающие одно и то же *ubi*, соединяются таким образом, что постигаются как не бо́льшая каждой из них в отдельности. Причина этой ошибки та, что разум, смущаемый и сбиваемый с толку воображением, оказывается неспособным проникать духовным протяжением в материальное и повсюду пребывать в нем, но помещает себя в нечто внешнее, находясь вовне наподобие грубой и телесной вещи, неспособной проникать в иное; ведь если бы разум в своем духовном протяжении мог проникать в материальное, постигая их как два действительно различных протяжения, невозможно, чтобы при этом он не постигал их как соединенные в одном *ubi* и тем не менее нисколько не уменьшающиеся при их разделении, но занимающие по отдельности то же самое *ubi*, ибо ни в одном из них протяжение не уменьшилось, изменилось лишь их положение, подобно телу, как это иногда происходит с протяжением отдельных духов, которые могут увеличивать и стягивать свою величину в большее либо меньшее *ubi* без какого бы то ни было увеличения или уменьшения своего протяжения, одним лишь распространением и стягиванием в другое место.

XXII.

Помимо трех измерений, принадлежащих всем протяженным вещам, следует допустить и существование четвертого, принадлежащего собственно духам.

Но, чтобы ничего не утаивать и не скрывать — хотя все материальные вещи, рассматриваемые сами по себе, имеют лишь три измерения, — следует между тем допустить существование в природе и четвертого, которое, я полагаю, весьма точно может быть названо сущностной собранностью; в наибольшей мере это свойство относится к тем духам, которые могут стягивать свое протяжение в меньшее *ubi*, однако по аналогии оно может быть перенесено и на духов, проницающих материю, а также друг друга, так что там, где наличествует более одной сущности или же где в одном *ubi* находит-

ся сущностей больше, чем позволяет вместить его величина, там следует признать наличие четвертого измерения, называемого сущностной собранностью.

Оно, несомненно, заключает в себе не большее противоречие, чем может показаться на первый взгляд, — стоит только внимательно рассмотреть вещь, находящуюся в обычных трех измерениях, а именно кусок воска, вытянутый в длину, скажем, на один аршин и затем свернутый в форме шара, который лишь по видимости теряет при свертывании нечто из прежнего своего протяжения, — и, однако, следует признать, что дух при стяжении в меньшее пространство не потерял ничего из своего протяжения или сущности, но подобно тому, как в упомянутом воске уменьшение длины компенсируется увеличением ширины и глубины, так в сжимающемся духе подобным же образом уменьшение его длины, ширины и глубины компенсируется сущностной собранностью, или плотностью, которую дух приобретает при стяжении.

В обоих случаях нам следует помнить, что изменяется лишь местоположение, но сущность и протяжение ничуть не приемлют ущерба.

Поистине все эти вещи рассмотрены мною столь исчерпывающе, несомненно и достоверно, что я осмеливаюсь обратиться к разуму всякого, кто свободен от моральных предрассудков воображения, и предложить ему испробовать силу своих мыслительных способностей: может ли он постигать ясно предмет обсуждения таковым, как я его определил, а именно, что два одинаковых протяжения, равно занимая одно и то же *ubi*, не составляют вдвое большего, чем каждое из них в отдельности, и что они заключаются не в тех границах, которые ошибочно приписываются им воображением, но в равных.

Нет нужды более громоздить слова для разрешения первой трудности, поскольку того, что сказано, уже совершенно достаточно, чтобы те, кто лишен предрассудков, обрели исчерпывающее понимание; для убеждения же тех, кто ослеплен предрассудками, не достанет и бесконечного.

XXIII.

Ответ на второе возражение, где вскрывается фундаментальная ошибка нуллибистов, а именно: то, что протяженно, является предметом воображения.

II. Посмотрим теперь, можем ли мы с равным успехом расправиться со второй трудностью и не следует ли приписать всецело воображению то, что понятие неделимого протяжения будто бы содержит в себе некое противоречие, как если бы не могло быть протяжения, не имеющего действительных, в собственном смысле слова, частей, на которые оно могло бы быть поделено, по той лишь причине, что только то протяженно, что имеет *partes extra partes,* которые, будучи субстанциальными, могут быть отделены одна от другой и существовать в таком отделенном виде, — таково краткое изложение этой трудности, поддерживаемой лишь извращенным воображением.

Первичный же исток, или источник, ошибки нуллибистов — в том, что все протяженное они делают предметом воображения, а всякий предмет воображения — телесным. Последнее, несомненно, верно, если только правильно понимаемо, а именно если имеется в виду такое восприятие, которое либо просто и адекватно извлекается из внешних предметов, полученных увеличением, перестановкой или изменением частей (наподобие химеры или гиппокентавра). Я признаю все эти идеи: то, что некогда было так или иначе предметом ощущения, является истинным предметом воображения, и что восприятие их может быть справедливо охарактеризовано как действие фантазии, и что все подобным образом представленные вещи необходимо должны рассматриваться как телесные и, следовательно, актуально делимые.

Однако я решительно отрицаю, что восприятие протяжения является воображением, поскольку существует идея бесконечного протяжения, не извлекаемая или не привносимая никаким внешним чувством, однако являющаяся естественной и существенной для самой способности восприятия, а также и для разума, который никоим образом не может ни отбросить, ни извлечь ее из самого себя; но если он пробудится ото сна и в непредвзятом и внимательном размышлении сосредоточит на ней свою критическую способность рассмотрения, то принужден будет признать, хочет он того или нет, что, хотя бы вся мировая материя была уничтожена во вселенной, тем не менее в ней осталось бы некоторое тонкое и нематериальное протяжение, ни в чем, помимо того, что оно также является протяженным, не схожее с протяжением материальным, но при этом недоступное чувственному восприятию, не являющееся непроницаемым, недвижное, не могущее быть разделенным на части, и эта идея является не только возможной, но и необходимой, не выдумываемой и не измышляемой нами по нашей прихоти, но обнаруживаемой в качестве врожденной или изначально внедренной в наш разум, так что никакой силой не способны мы удалить ее оттуда, что и служит наиболее достоверным доказательством того, что всякое восприятие протяжения не является воображением в собственном смысле.

По моему мнению, это следует признать основной и наиболее фундаментальной ошибкой нуллибистов и главным образом с ней следует связывать трудность, касающуюся неделимого протяжения. Ибо мы видим, что они признают свой собственный грех, что разум их столь искажен воображением и так погружен в него, что они оказываются не в состоянии использовать какую-либо иную способность для созерцания чего-либо протяженного и потому, при ее созерцании прибегая к воображению вместо разума, они необходимо смотрят на нее как на предмет воображения, т. е. как на телесную и делимую на части вещь; их разум, по причине *Morbus* ὑλοειδης, материального недуга, если можно так выразиться, сделался столь неповоротливым и затемненным, что не может ни отличить просто протяжение от протяжения материи, отнеся их к разным видам, ни отделить одно от другого при помощи логической или метафизической абстракции.

XXIV.

Протяжение как таковое не заключает в себе ни делимости, ни непроницаемости, ни также неделимости, ни проницаемости, но безразлично в отношении к любому из этих свойств.

Таким образом в силу того, что некоторая вещь является протяженной, нуллибисты воображают, что она имеет *partes extra partes* и не является *ens unum per se et non per alind,* сущим, которое едино само по себе, а не через другое, но составлено через непосредственное соприкосновение частей, хотя идея протяжения, если ее тщательно рассмотреть саму по себе, не заключает в себе ничего подобного, а только три измерения или величину телесного протяжения, т.е. не просто линейного или поверхностного (если воспользоваться здесь терминами, относящимися собственно к математической величине), но простирающегося во всех направлениях и заполняющего все части пространства. Простое и лишенное атрибутов протяжение заключает в себе только эту величину протяжения, а отнюдь не проницаемость и не проницаемость, а также не делимость и не неделимость; к любому же из атрибутов, или свойств, или, если хотите, существенных различий, а именно к делимости и непроницаемости или к неделимости и проницаемости, рассматриваемых самих по себе, оно всцело безразлично и может быть определяемо любыми двумя их них.

Между тем, коль скоро мы признаем, что определенное протяжение, именно материальное, столь прочно и неизменно наделено свойством Αντιτοπια[20], или непроницаемости, что это протяжение с необходимостью и неодолимым сопротивлением изгоняет и исторгает из себя всякую другую материю, которая пытается в него проникнуть, вовсе исключая самое вторжение, хотя эта замечательная способность вовсе не содержится в самой простой идее протяжения, но полностью в ней отсутствует, не принадлежа непосредственно ей самой по себе, то почему столь же легко не можем мы постичь и другое протяжение, а именно нематериальное — хотя само по себе протяжение не содержит в своем понятии ни идеи материальности, ни идеи нематериальности, — по своей природе такое, что не может быть расчленено на части чем-либо иным — ни материальным, ни нематериальным, но столь же сплочено и воедино связано некой неустранимо неизбежной и существенной связью, что, хотя оно может проницать все прочее и само быть им проницаемо, тем не менее ничто не может проникнуть в него и отъединить что-либо от его сущности в каком-либо месте или просверлить его, проделать в нем дыру или скважину, короче говоря, что препятствует тому, что могло существовать некое сущее, которое было бы единым непосредственно по своей природе, а поддерживалось бы как единое в силу чего-либо иного, будь то качество или субстанция? Хотя всякое сущее как сущее протяженно, потому что протяжение в своем понятии не содержит какого-либо физического деления, однако разум, отравленный телесным воображением, неубедительно и неумело делает вид, будто оно необходимо присуще протяжению.

XXV.

Всякое протяжение не имеет физически отделимых друг от друга частей, хотя делимо логически или мысленно.

Итак, в данном случае утверждение нуллибистов, будто всякое протяжение предполагает наличие частей, а части — деление, ничего не означает. Ибо прежде всего первое попросту ложно, поскольку ens unum per se, сущее единое само по себе, или непосредственно по своей природе, хотя и протяженно, тем не менее не имеет никаких частей в своей идее, но постигается в соответствии со своей собственной сущностью как сколь возможно более простая вещь, следовательно, не имеющая частей. Сверх того, мы можем возразить, что в данном случае уместно признание делимым этого метафизического протяжения духов, однако лишь логически, а не физически; иначе говоря, оно нерасчленимо. Стремление же приписывать такому протяжению физическую делимость несомненно проистекает из бессилия воображения, которое разум оказывается не в состоянии ни обуздать, ни отделить от телесного осадка и загрязнения, откуда и проистекает то, что чистое и духовное протяжение наделяется и загрязняется телесными свойствами. То же, что протяженная вещь может быть делима логически или мысленно, в то время как она никоим образом не может быть расчленена на части, в достаточной мере ясно из следующего: физическая монада, имеющая некоторое протяжение, каким бы малым оно ни было, постижима как делимая на ряд монад, состоящий из любого нечетного числа, который тем не менее делит на две равные части. В отношении же метафизической монады, каковой холенмерианцы представляют человеческий ум, в одно и то же время владеющей и занимающей целиком все тело, также может быть проделано логическое разделение, например e subjectis, как они его называют, поскольку метафизическая монада, или душа холенмерианцев, понимается как владеющая головой, туловищем или членами тела; но между тем никто, пребывающий в здравом уме, не станет утверждать, будто таковая душа может быть расчленена на столько же частей и что эти части могут существовать сами по себе.

XXVI.

Ответ на последнюю часть второго возражения, долженствующую означать отделимость частей субстанциального от других его частей, субстанциальных и не зависящих друг от друга.

Исходя из сказанного, можно дать исчерпывающий и удовлетворительный ответ на последнюю часть затруднения, заключающуюся в том, что из того, что части субстанции субстанциальны, и независимы друг от друга, и существуют сами по себе (будучи субстанциями), должно следовать, что они могут быть расчленены (по крайней мере, божественной силой), а также отделены друг от друга и, будучи отделенными, существовать сами по себе. Это, я полагаю, являет самое острие, или режущую кромку, всего затруднения, но я надеюсь без труда обработать или основательно притупить ее. Ибо прежде всего я отрицаю, что в абсолютно единой и простой вещи,

каковой является дух, существуют какие бы то ни было физические части или части в собственном смысле, но что они являются лишь ложной выдумкой и измышлением нечистого воображения. Однако разум, в достаточной мере очищенный и освобожденный от мути воображения, хотя и может из некоторого чисто внешнего основания полагать дух имеющим части, тем не менее при внимательном и ближайшем рассмотрении разум обнаруживает и замечает в самом себе, что его собственное протяжение никаких частей не имеет; следовательно, поскольку оно не имеет частей, ясно, что оно не имеет и субстанциальных частей, которые были бы независимы друг от друга и самосущими.

Наконец, помимо всего прочего, в отношении частей, которые косное и бессильное воображение измышляет в духе, из их субстациональности отнюдь не следует, что они могут существовать порознь, ибо существование вещи самой по себе означает лишь такое существование, которое не нуждается в опоре или поддержке какого-либо другого субъекта, которому оно может быть присуще в качестве акциденции, так что хотя бы о частях духа и можно было сказать, что они существуют сами по себе, тем не менее они все же не могут существовать отдельно друг от друга, по-прежнему оставаясь субстанцией.

XXVII.

Взаимная независимость частей протяженной субстанции может быть понята двояко; ответ на это утверждение, касающийся первого его значения.

Что имеется в виду под упомянутой взаимной независимостью частей, я не вполне понимаю, но, насколько я могу судить, подразумевается одно из двух, а именно: либо то, что части эти не являются одна для другой взаимными и действующими причинами в их существовании, либо само их существование понимается как не зависящее ни от каких необходимых условий.

В отношении первого я охотно соглашусь, что те части, которые воображаются в духе, не являются одна для другой взаимными причинами их существования, однако при этом я решительно отрицаю, что отсюда будет следовать, будто они могут быть расчленены и, расчлененные, существовать порознь: они расчленимы не более, чем умопостигаемые части физической монады, разделенной надвое в нашем разуме или сознании; они, несомненно, не являются взаимными причинами существования друг друга или, следуя учению холенмерианцев (именно что душа целиком пребывает в каждой части тела), членами разделения метафизической монады, ибо никто, пребывающий в здравом уме, не может когда-либо надеяться, что они могут быть расчленены, несмотря на то, что упомянутые члены разделения не являются взаимными причинами существования друг друга, поскольку они суть одна и та же душа, которая не является причиной самой себя, но целиком и полностью имеет ее в Боге.

Однако можно со всей ясностью и очевидностью сказать, что эти члены разделения не могут быть взаимно расчленены и существо-

вать раздельно, на том основании, что одна и та же неделимая монада обретается в каждом члене разделения и в силу ее единства невозможно, чтобы она была отделена сама от себя. На это со своей стороны я отвечаю, что столь же ясно и очевидно также и то, насколько произвольно совершенно неподходящие аргументы извлекаются из логических или мысленных расчленений для того, чтобы заключать о действительной отделимости частей. Добавлю, что, как эта мнимая метафизическая монада не может быть расчленена или поделена на части, так не может быть разделен и любой реально существующий дух, потому что он наиболее прост и абсолютно един, так что всякий чистый, не затемненный и не одержимый предрассудками воображения разум признает, что в духе вовсе нет никаких реально существующих частей, поскольку иначе *ipso facto* он будет составным.

XXVIII.

Ответ на утверждение о независимости частей, касающийся второго его значения.

Теперь мы можем приступить к ответу на высказанное затруднение, касающееся взаимной независимости частей духа, взятое во втором его значении, при котором сосуществование и соединение этих частей понимается как не связанное никаким необходимым законом или условием. То, что это ложно, я утверждаю без всякого колебания, ибо сосуществование того, что именуется частями духа, связано законом или условием абсолютно необходимым и несомненно существенным, поскольку дух есть сущее наиболее простое, или сущее *unum per se et non per alind,* т. е. единое само по себе, или непосредственно по своей природе, а не в силу какой-либо иной субстанции или качества. Ведь каждая из этих, как их называют нуллибисты, частей не может существовать иначе как при условии, что все они существуют совместно и в единстве, каковое условие или закон содержится в самой идее или природе всякого духа. Потому дух может быть создан или каким-либо образом произведен лишь при том условии, что все части его будут нераздельно и нерасчленимо составлять единое целое подобно тому, как треугольник прямоугольно лишь при условии, что сумма квадратов основания и катета равна квадрату его гипотенузы. Поэтому свойство нерасчленимости духа не может быть от него удалено, как говорят схоласты, даже *virtute Divina,* божественным всемогуществом, как не может быть отнято упомянутое свойство от прямоугольного треугольника. Сказанное, я надеюсь, свидетельствует наконец с исчерпывающей ясностью о том, что протяжение духа отнюдь не является помехой его неделимости.

XXIX.

Ответ на третье возражение, касающееся отсутствия восприятия в протяженной субстанции, а именно: все существующее протяженно. Сами нуллибисты и холенмерианцы не могут указать, исходя из своих гипотез, причину способности восприятия в духах.

III. В-третьих, ничто не препятствует наличию в духах способно-

сти восприятия или мышления: мы отнюдь не принижаем дух, приписывая ему протяжение, до уровня телесных сущностей, поскольку во всей природе нет ничего, что в некотором смысле не являлось бы протяженным. Какова бы ни была сущность чего-либо, она актуально пребывает или может пребывать в некоторой части материи и, следовательно, должна быть либо протяженной, либо стяженной до размеров точки, т. е. просто быть ничем. Что же касается нуллибистов и холенмерианцев, мнения тех и других в достаточной мере прослежены мною выше и совершенно разоблачены и опровергнуты в самом их основании, безо всяких уловок и скрытых непоследовательностей. Итак, необходимо, чтобы протяженное было наделено мышлением и чувственным восприятием, ибо попросту нет ничего другого, что могло бы ими обладать.

То, что данное возражение далее утверждает, будто нет никакого основания, чтобы протяженный дух был более способен к восприятию, нежели протяженная материя, является, по моему суждению, неграмотно и неумело составленной уловкой. Ведь мы предприняли весь этот труд доказательства протяжения духа не для того, чтобы мы могли отсюда извлечь какую-либо причину или основание для его способности восприятия, но для того, чтобы он мог рассматриваться как некоторое действительно сущее и как истинная субстанция, а не как бесполезная выдумка, каковой является все, что не имеет величины и в некотором роде не является протяженным.

Те же, кто тщится и старается отстоять свое мнение, будто дух нигде не находится или же что он находится целиком в каждой части того *ubi,* которое занимает, очевидно, заняты тем, чтобы со всей правильностью, ясностью и отчетливостью получить из своих гипотез основание признаваемой в духах способности восприятия, прямо и последовательно выводя из того, что нечто нигде не находится или же пребывает целиком в каждой занимаемой ею части *ubi,* что оно необходимо наделено способностью восприятия и мышления, причем так, чтобы основание связи свойств с субъектом могло быть ясно понимаемо.

Несмотря на их старания, они, я уверен, никогда не сумеют исполнить желаемого, поскольку восприятие и мышление суть непосредственные атрибуты субстанции, и, следуя правилу экономии или осмотрительности («Руководство по этике», кн. 3, гл. 4, разд. 3)[21], нельзя ни потреблять, ни дать никакого физического основания для объяснения того, почему атрибуты находятся в том субъекте, в котором они обнаруживаемы.

XXX.

Из родовой природы каких бы то ни было видов не может быть извлечено никакого основания для присущего или существенного их различия, являющегося непосредственным.

Таким образом, мы должны заключить, что подобно тому, как субстанция непосредственно разделяется на материальную и нематериальную, или на тело и дух, причем этому делению не может быть придано никакого основания, по которому субстанция в духе, поскольку она субстанция, будет скорее духом, чем телом, так же как

субстанция в теле скорее будет телом, чем духом, поскольку существенные эти различия непосредственно находятся в субъекте, в котором они обнаруживаемы, — так же точно обстоит дело с разделением духа на чисто пластический и воспринимающий (предполагая, что существуют духи, являющиеся чисто пластическими), а воспринимающего духа — на чисто чувственный и разумный[22]. Ибо не может быть найдено никакого основания, чтобы дух как чисто пластический был таковым скорее, нежели воспринимающим, как нет основания вопринимающему духу быть скорее воспринимающим или чисто пластическим и, наконец, воспринимающему разумному духу — быть скорее разумным, чем чисто чувственным, а чисто чувственному духу — быть таковым скорее, чем разумным. Но все эти существенные различия непосредственно содержатся в субъектах, в которых они обнаруживаемы, так что нельзя ни спрашивать о каком-либо физическом или внутреннем основании, ни придавать его для объяснения того, почему эти различия находятся в таковых субъектах, как это мною уже было отмечено выше со ссылкой на указанное «Руководство по этике».

XXXI.

Несмотря на то что холенмерианцы и нуллибисты не могут привести основания для объяснения того, почему наделенное способностью восприятия должно быть либо целиком в каждой части, либо нигде, а не быть в некотором роде протяженным или где-либо находиться, все же существуют достаточно очевидные основания, по которым протяженный дух скорее будет наделен способностью восприятия, нежели протяженная материя.

Между тем, хотя мы не можем указать основания, по которому та или иная субстанция, будучи субстанцией, скорее будет духом, чем телом, или почему тот или иной дух будет воспринимающим скорее, чем чисто пластическим, тем не менее подобно тому, как достаточно очевидно основание, почему материя или тело являются субстанцией скорее, нежели акциденцией, так же точно достаточно очевидно, почему то, что является воспринимающим, или пластическим, будет скорее духом, чем материей или телом. Этим, однако, ни холенмерианцы, ни нуллибисты похвалиться не могут, поскольку, как это следует из вышесказанного, они не могут предложить никакого основания, почему то, что наделено способностью восприятия, должно находиться скорее нигде, чем где-либо или же целиком в каждой части занимаемого им *ubi,* а не наоборот.

Поскольку материя или тело являются делимыми и непроницаемыми, сами по себе лишенными всякой жизни и движения, то несомненно согласным с разумом будет признать, что вид, противоположный телу, понимаемому как проницаемое и делимое, должен быть внутренне наделен движением и всей полнотой жизни. Поскольку же материя является не чем иным, как некоторым инертным и рыхлым скоплением физических монад, то первой и непосредственно противоположной ей способностью в этой неделимой и проницаемой субстанции, называемой духом, будет способность объединения, движения и жизни, в которой и заключаются все об-

наруживаемые в мире симпатии и синэнергии. Поэтому не кажется странным то, что наделенное пластической способностью должно быть духом.

Что касается самого восприятия, то, несомненно, все смертные имеют либо некое смутное представление, либо некоторое более точное и определенное понятие о том, что то, в чем непосредственно пребывают упомянутые симпатии и синэнергии, и в особенности то, чему свойственна способность восприятия и мышления, является наиболее тонким и наиболее единым из всего сущего.

Поэтому я обращаюсь к разуму и суждению всякого: может ли он помыслить что-либо более тонкое и единое, чем сущность или понятие духа как непосредственного отличного от материи и ей противоположного? Ибо может ли существовать что-то более единое, чем то, что не имеет частей, на которые оно может быть расчленено? Или более тонкое, чем то, что может не только проницать материю, но и самое себя или по крайней мере другие субстанции того же рода? Ведь дух может проницать дух, хотя материя не может проницать материю.

Таким образом, в самой сущности духа, хотя бы он и был метафизическим протяженным, содержится ясное основание, почему все симпатии и синэнергии, все восприятия и мысли должны быть отнесены скорее к ней — именно в силу единства и тонкости ее природы, — нежели к материи, столь грубой, что она оказывается непроницаемой, а также лишенной единства сущности, поскольку состоит из смежных частей. Я надеюсь, что этим я совершенно разрешил третье затруднение.

XXXII.

Ответ на четвертое возражение, касающийся холенмерианцев и нуллибистов, а также тех, кто признает сотворенность материи Богом.

IV. Приступим наконец к четвертому и последнему возражению, заключающему от проницаемости духа к его неспособности приводить в движение материю, на том основании, что он не может приводить материю в движение иначе, нежели действенным образом побуждая ее двигаться, но между тем побуждать материю двигаться он не может, потому что легко, безо всякого сопротивления, ее проницает. В данном случае снова вводит в заблуждение воображение, измеряющее природу духа по законам материи, представляющее дух наподобие некоторого тела, проходящего сквозь более широкое его отверстие, где он не может задержаться по причине свободного прохождения.

Но между тем стоит отметить, что ни холенмерианцы, ни нуллибисты по праву не могут привести это затруднение в качестве возражения, поскольку совершенно невозможно поверить в то, что метафизическая монада или же какая-либо сущность, нигде на находящаяся, должна быть более приспособлена для того, чтобы приводить материю в движение, нежели сущность, обладающая некоторым протяжением и пребывающая в движимой материи. Поэтому нам остается ответить только тем философам, которые утверждают,

что вся вселенная состоит из одних лишь тел. Тем же, кто признает существование Бога и то, что материя была сотворена им, нетрудно постичь, что в душе может наличествовать некая способность, некоторым, хотя и очень несовершенным, образом соответствующая способности Бога творить материю; и подобно тому как Бог, чистейший из духов, творит тем не менее материю, грубейшую из вещей, так же и сотворенные духи сами могут выказывать самопроизвольно или по природе некую материальную способность, при помощи которой могут непосредственно присутствовать в субъекте — материи и быть достаточно тесно с ней связанными[23].

Эта способность духов в Приложении к «Противоядию от атеизма» названа ὑλοπάθεια, гилопатией духов, или силой воздействовать на материю и испытывать воздействие с ее стороны. Впрочем, сознаюсь, ответ этот не столь подходящ в том случае, когда нам приходится иметь дело с тем, кто отрицает творение материи, и тем более с теми, кто отрицает существование Бога.

XXXIII.

Ответ тем, кто полагает, что во вселенной нет ничего помимо материи или тел.

Поскольку нам приходится иметь дело со столь изворотливым противником, чуждающимся всякого знания и признания нетелесных вещей, поистине нам следует соблюдать осторожность и осмотрительность и более тщательно рассмотреть вопрос, состоящий не в том, можем ли мы в действительности понять и выразить путь или способ, которым дух движет материю, но в том, является ли его проницаемость противоречащей его способности приводить материю в движение. Очевидно, что, если бы дух мог соединяться и, если так можно выразиться, связываться воедино с материей, он легко мог бы приводить материю в движение; ибо если только существует вообще то, что именуется духом, то, согласно общепринятому мнению, его следует признать истинным принципом и источником всякой жизни и движения. Поэтому весь спор состоит лишь в одном, а именно: является ли противоречивым, чтобы всякий дух был соединенным и, если можно так выразиться, связанным воедино с материей и с помощью какого связывания, или сочленения (постоянного либо единомгновенного), он мог бы быть с ней соединен.

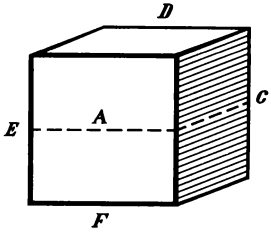
То, что это непротиворечиво, я надеюсь ясно показать, исходя из того, что соединение духа с материей столь же постижимо, как и соединение одной части материи с другой. Для этого следует принять в качестве надежной и несомненной аксиомы, что возможно то, что обнаруживает не большую (чтобы не сказать меньшую) трудность возможности своего существования, нежели то, что мы в действительности обнаруживаем в качестве существующего. Однако мы видим, что одна часть материи действительно и актуально соединена с другой, причем в некоторых телах с крепостью почти непреодолимой, как, например, в некоторых камнях и металлах, которые почитаются за твердейшие из тел. Но нам хотелось бы иметь более полное понимание тела, предполагаемого абсолютно и совершенно

твердым, состоящего не из частиц, а из самих физических монад, безо всяких пор.

Итак, я спрашиваю: каким образом или какой силой связаны воедино части такого совершенно твердого тела? Несомненно, наши противники ничего иного в данном случае не могут предположить, помимо непосредственного стяжения и покоя, ведь если они обратятся к каким-либо иным качествам, связанным с жизнью и чувственными способностями, они обнаружат их скорее в духе, чем в материи; мы же скажем, что дух может быть соединен с материей в силу тех же способностей.

Однако то, что части материи оказываются связанными воедино чистым, хотя и непосредственным, стяжением, кажется столь же трудным для понимания, если только не более трудным, чем то, что дух, проницающий материю, должен соединяться с ней в одно целое; ведь стяжение частей материи повсюду является поверхностным, тогда как один и тот же нерасчленимый дух проницает и владеет сразу всей материей целиком.

Нам не следует опасаться того, что дух, коль скоро он так легко может проникать в материю, не будет пребывать в ней, а как бы проскальзывать сквозь нее и уходить прочь.



Пусть A — некоторое твердое тело, рассмотрим в нем несколько отдельных поверхностей, скажем E, A, C; предположим эти поверхности E, A, C столь гладкими и ровными, что невозможно даже и вообразить чего-либо более гладкого и ровного, так что нет никаких препятствий к тому, чтобы верхняя часть этого твердого телесного куба C, D, E при малейшем толчке скользила по нижней части куба E, F, C, в особенности если нижняя часть E, F, C неподвижна, а верхняя подвигаема или толкаема вперед; в таком случае легкость скольжения совершенно гладких и ровных тел, непосредственно касающихся друг друга, эта легкость их скольжения друг относительно друга предстает, утверждаю я, столь же необходимой нашему воображению, как и склонность духа к прохождению сквозь проницаемые им тела. Тогда, если уж две части материи, допустим, E, D, C и E, F, C, которые (на что нам явственно указывает наше воображение) всегда будут скользить одна по другой от малейшего толчка, но, несмотря на это, будут соединены друг с другом в тесное и почти неразрывное единство, почему тогда дух, который, как предполагает наше воображение, легко проходит сквозь любое тело, не может быть с телом с равной непреложностью? Ведь одно не сложнее вообразить, чем другое, — последнее даже еще легче, — если только рассматривать предмет таковым, каков он есть, оставив всякие предубеждения. Но тогда, раз проницаемость духа не противоречит его соединению с материей, очевидно, что его способность приводить тело в движение вовсе не противоречит его проницаемости. А это и есть то, что требовалось доказать.

Однако я почти сожалею о том, что с такой тщательностью и торжественностью готовился атаковать столь незначительное затруднение и так долго боролся со всего лишь трюками и увертками воображения (привносящего столько тумана мнимых несоответствий в истинную идею духа), словно со множеством призраков и видений марева ночи. Между тем я с исчерпывающей ясностью показал, что не существует никаких противоречий и несоответствий в предложенном нами понятии духа, замутненном нечистым осадком воображения наших противников, которые, будучи неспособными абстрагировать метафизическое протяжение от телесных качеств, запачкали и запятнали само это понятие. Я показал также, что упомянутая идея, рассматриваемая сама по себе, со всей очевидностью является понятием вещи по крайней мере возможной; на этом мы здесь и закончим.

XXXIV.

Насколько отстаиваемое здесь понятие духа одобряется и подтверждается общим согласием всех его противников.

Чтобы подкрепить сказанное, мы не упустим случая заметить в конце, насколько оно подтверждается и одобряется общим согласием наших противников, поскольку гоббианцы, а также и другие философы того же толка со всей очевидностью соглашаются с нами в том, что то, что существует в действительности, необходимо протяженно. Однако отсюда они выводят, что в природе нет ничего, что не было бы телесным, что, впрочем, делают они крайне неумело и непоследовательно, в силу какой-то слабости или болезненности разума впадая в столь скверную ошибку, ибо невозможно, чтобы ум человеческий, если он не загрязнен и не отравлен осадком и мутью телесного воображения, позволил себе подпасть столь грубому и извращенному мнению.

Однако и то, что все существующее протяженно, как мне кажется, даже и нуллибисты почти склонны признать за истинное и несомненное, поскольку они не скрывают, что если дух находится где-либо, то отсюда с необходимостью следует, что он также является и протяженным. Более того, они признают, что он присутствует в материи по своему действию или проявлению и что сущность духа неотделима от его проявлений.

Но чтобы вещь существовала, не находясь при этом где-либо во вселенной, — это столь дикая и бредовая фантазия, столь нелепая и противная всякому разуму, что не может быть высказана никем, пребывающим в здравом уме, разве только для забавы или ловкого розыгрыша, как я говорил уже об этом выше; тем более достоин сожаления тот, кто, попав в плен и оказавшись ослепленным очарованием главного автора столь абсурдного мнения, со всей торжественностью и серьезностью это мнение отстаивает и старательно пытается придать ему внешний лоск.

Наконец, что касается холенмерианцев, то наиболее осмотрительные и внимательные из них излагают свое мнение таким образом, что едва ли оно отличается от нашего хотя бы на толщину волоса. Ибо они утверждают, что душа находится в каждой части тела,

хотя при этом и говорят, что понимают это не в смысле количества или протяжения души, посредством которого она занимает все тело, но в смысле совершенства ее сущности и потенции, что является истинным в отношении божества, чья жизнь и сущность повсюду наиболее совершенны и полны, будучи таковыми, что повсюду заключают в себе бесконечные благость, мудрость и силу.

Таким образом, мы видим, что та идея или то понятие духа, которое было здесь представлено на всеобщее рассмотрение, не только возможно само по себе, но и весьма правдоподобно и совершенно. Все его стороны, если только они правильно поняты, могут быть проверены: будут ли они способствовать разысканию истины и прочного ее основания или же нет; потому не только не бесполезно и своевременно заключает она первую часть «Saducismus Triumphatus», трактата, касающегося возможности существования призраков и колдовства, но и пролагает более легкий путь к признанию действенности аргументов второй части, а именно множества описаний, приведенных для подтверждения действительного существования призраков и духов.

Примечания

[1] Сочинение это представляет собой авторский перевод на английский язык двух глав написанного по латыни трактата Г. Мора «Руководство по метафизике», кн. 1, гл. 27—28 (*More H.* Enchiridion Metaphysicum: sive, De Rebus Incorporeis Succinota i luculenta Dissertatio. L., 1671) и является приложением к первой части книги Джозефа Гленвилла «Saducismus Triumphatus» (L., 1681), посвященной рассмотрению возможности существования экстраординарных психических явлений, а также колдовства (см. наст. произв. гл. XXXIV). Дж. Гленвилл (1636—1680) — автор ряда книг, содержащих разъяснение и изложение Священного Писания, близкий друг и последователь Г. Мора.

[2] Изобретенный Г. Мором термин «нуллибисты» впервые употребляется в его изданном в 1662 г. «Собрании философских сочинений» применительно к картезианцам.

[3] Не случайно, по-видимому, термин «нуллибизм» латинского корня, тогда как «холенмеризм» — греческого. Очевидно, во втором случае, когда речь заходит о неделимом и целокупном пребывании души в каждой точке тела, Мор имеет в виду прежде всего Плотина. Так, в Энн. IV,9,1 читаем: «[Душа] целиком присутствует повсюду в теле» (ср.: Энн. IV,2,1). Проблема местопребывания души активно обсуждалась во всей философской традиции. Вот свидетельство Лейбница в «Новых опытах о человеческом разуме» (2, XXIII, 21): «Схоластики признавали три вида *гдейности,* ubiete, или способов существовать где-нибудь. Первый называется *описательным* (circonscriptive), и его приписывают телам, находящимся в пространстве; они в нем расположены punctatum [точечно], так что их можно измерить, если можно указать точки расположенной вещи, соответствующие точкам в пространстве. Второй — *определительный* (definitive), когда можно определить, что расположенная вещь находится в таком-то пространстве, но нельзя указать определенных точек или мест, свойственных в этом пространстве исключительно этой вещи. Так, решили, что душа находится в теле, не думая, однако, что можно указать определенную точку, где находится душа или нечто от души, так чтобы она не находилась также и в какой-нибудь другой точке. Еще и теперь многие знающие люди придерживаются этого взгляда. Правда, г-н Декарт пожелал ограничить место пребывания души, сделав седалищем ее шишковидную железу [Страсти души. I, 31—32]. Тем не менее он не решился утверждать, что она находится исключительно в некоторой определенной точке этой железы. Но раз так, то мы ничего не выигрываем от его теории и находимся в таком же положении, как и тогда, когда душе приписывали в качестве ее темницы, или местопребыва-

ния все тело. Я думаю, что приблизительно то же, что говорится о душах, можно сказать и об ангелах, занимающих, по воззрениям великого аквинского ученого [Сумма теол. I, 76; ср. Там же. I, 76, 8: «Душа целиком пребывает во всем теле и одновременно в каждой части тела»], место лишь благодаря воздействию, которое, по-моему, не непосредственно и сводится к предустановленной гармонии. Третий вид гдейности — *заполнительный* (répletive). Его приписывают Богу, заполняющему вселенную еще в большей мере, чем духи заполняют тела, так как он непосредственно воздействует на все сотворенные существа, непрерывно порождая их, между тем как конечные духи не могут оказывать на них никакого непосредственного влияния или воздействия».

[4] *Декарт Р.* Начала философии. I, 53; I, 63; II, 4; II, 5; ср. также Метафизические размышления. III, VI; Правила для руководства ума, XIV.

[5] В 7-й и 8-й главах «Руководства по метафизике» Г. Мор доказывает невозможность отождествления пространства и материи, во-первых, из природы движения полагая, что оно невозможно без пустого пространства, и, во-вторых, из несовместимости некоторых атрибутов пространства, таких, как бесконечность, неподвижность и непроницаемость с твердостью и подвижностью материи. Второй аргумент Мора ясно указывает на то, что под материей кембриджский платоник разумеет субстрат телесности и субстанцию, не имеющую, правда, в самой себе начала движения и самостоятельности. Материя, согласно Г. Мору («Руководство по метафизике» IX, 1; X, 16), есть собрание непроницаемых друг для друга физических монад и «происходит» из Бога стяжением или уплотнением до полной непросветленности чистой духовной субстанции.

[6] Ламберт Вельтузий, или Вельтейзен (1622—1685), — теолог и врач, картезианец из Утрехта. Отстаивал, как кембриджские платоники, религиозную веротерпимость, написал несколько сочинений о моральной философии, религии и метафизике, в частности «Tractatus de Initiis Primae Philosophiae. In Renati Des Cartes Meditationes de Prima Philosophia» (L., 1664), на который и ссылается Г. Мор. В главе «De ubi» Вельтузий пишет: «Где сила или действие Бога, там же и природа Бога, ибо Бог — субстанция, лишенная всякой сложности». Душа же, по его мнению, пребывает во всем теле не по протяженности, но в силу непосредственного ее в нем присутствия (Ibid. P. 104).

[7] Людовик Делафорж, французский картезианец, написал «Traité de l'Esprit de l'Homme. Suivant les Principes de René Descartes». (Amsterdam, S. 9.), задуманный как изложение и разъяснение принципов картезианской философии, тяготеющий, однако, к окказионализму. Делафорж отвергает учение о протяженности души, поскольку в таком случае она, с его точки зрения, окажется количественно измеримой и потому делимой. В 12-й главе, о которой идет речь, Делафорж, полемизируя с теми, кто рассматривает протяжение как атрибут всякой тварной сущности, утверждает, что пребывание души в определенном месте вовсе не подразумевает физического ее протяжения, но скорее указывает на связь души с определенным телом.

[8] *Декарт Р.* Начала философии. I, 63.

[9] Там же. I, 8: «...исследуя, кто мы такие... 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...»

[10] *More H.* Enchiridion Ethicum, praecipua Moralis Philosophiae Rudimenta complectens, illustrata ut plurimum Veterum Monumentis, et ad Probitatem Vitae perpetuo accomodata. L. [?], 1667 (в XVII — начале XVIII в. книга выдержала 8 изданий). В упомянутом месте Мор говорит: «Для совершенного познания какой-либо вещи следует отыскать идею или понятие не только ясное и отчетливое, но и полное и адекватное, заключающее в себе все присущие вещи неотделимые атрибуты. Ведь мы можем либо намеренно, либо по небрежности рассматривать субъект без некоторых его атрибутов, которые на самом деле неотделимы от него, что, как кажется, и делает Декарт с понятием человеческой души, когда определяет ее как одно лишь мышление».

[11] *Weltus E. L.* Op. cit. P. 105—106.

[12] Декарт в «Метафизических размышлениях», VI, говорит: «Обратив свое внимание на то, что такое представление [воображение], я нахожу, что оно есть не что иное, как известное применение познавательной способности к телу, которое перед ней внутренно присутствует и, следовательно, существует». Ср.: «Метафизи-

ческие размышления», II: «...Представлять — значит созерцать фигуру или образ телесной вещи...» Однако в отличие от того взгляда, который приписывает Декарту Мор, сам Картезий вовсе не утверждает, что протяжение является предметом воображения: предмет воображения — тело, протяженная вещь, а чистое протяжение само по себе — предмет чистого умозрения, так же, как и мысль сама по себе.

[13] Ср.: *Декарт Р.* Страсти души. I, 31—32.

[14] Ср.: *Аристотель.* О душе. I, 5, 411 в; *Плотин.* Энн. IV, 3, 3; *Ансельм.* Прослогион; *Августин.* О бессмертии души. XVI, 25.

[15] Во многих местах своего трактата Мор ведет не только явную, но и скрытую полемику с Декартом. В данном случае, очевидно, имеются в виду «Метафизические размышления», VI.

[16] О сущностном протяжении или собранности души см. далее, гл. XXII.

[17] *Аристофан.* Лягушки. I, 1445.

[18] О носителе души см. входную статью. Англ. vehicle происходит от лат. vehiculum — то же, что и греч. ὄχημα — носитель, повозка, колесница, корабль, а также проводник, опора. Слова эти изначально одного корня (veho, ὀχέω нести) произведены от ἔχω — иметь, направлять.

[19] *Мор Г.* Руководство по метафизике. II, 10: «...то, что всякое сущее является количественным, познается из его материи; то, что оно является качественным — из его формы, то же, что оно находится где-либо, опять же из материи».

[20] Антитипия — буквально «способность отражать удар», является существенной характеристикой тела и для Ф. М. Ван Гельмонта и Р. Кедворта, а также наряду с протяжением и энтелехией для Г. В. Лейбница.

[21] *Мор Г.* Руководство по этике, III, 4, 3: «Невозможно и не следует стремиться дать какое-либо физическое основание тому, почему субъекту присущи существенные атрибуты, непосредственно в нем обнаруживаемые».

[22] Г. Мор полагал, что все духи образуют иерархию и как таковые делятся на несотворенные (к коим относится один лишь Бог — чистый дух, вездесущий, вечный и бесконечный, мудрый, благой и всемогущий) и тварные. Среди тварных различаются, с одной стороны, пластические духи, лишенные сознания, которые организуют косную и безжизненную материю в тело и поддерживают его, сообщая ему жизнь и вегетативные функции. При этом пластические духи, соответствующие отдельным телам и их частям Г. Мор вслед за И. Б. Ван Гельмонтом и представителями ренессансной герметической традиции называет семенными формами или археями, а единый пластический дух природы — мировой душой. С другой же стороны, выше пластических в иерархическом уложении находятся духи воспринимающие, разделяемые на чувственные, к которым относятся души животных, и разумные — души людей, связанные с грубой материей, а также наделенные более тонкими — воздушными или эфирными — телами предстоящие Богу ангельские души.

[23] Понятие материи как субъекта, наделенного определенными атрибутами, принимается Г. Мором, равно как и Декартом, Ньютоном и большинством мыслителей XVII столетия за нечто само собой разумеющееся (см. примеч. 5). Между тем в античной платонической традиции, к которой часто обращается Мор, материя считалась непознаваемой и ничего в себе от самой себя не имеющей, чистой инаковостью, но отнюдь не субъектом и не субстанцией.