

## Идеи «метафизики света» у Данте и Гегеля

*Перетяцкий Г.Ф.*

**Аннотация:** В статье высказывается и обосновывается идея сходства структуры божественного Света в «Божественной комедии» Данте, «света» чистого мышления в философии Гегеля и физического света в современной физике.

**Ключевые слова:** квант, дискретность, континуальность, терцина, триада, смысл, диалектика.

---

**Посвящается 120-летию со дня  
рождения Осипа Мандельштама**

Сначала вопрос о «метафизике света» и отношения к ней Данте и Гегеля я хотел рассмотреть в статье «Еще раз о Данте в философском отношении» в качестве дополнительного момента сравнения этих двух мыслителей. Однако скоро обнаружилось, что если не выделить эту тему в отдельную статью, то она разрастется настолько, что «проглотит» ту статью, в которую я хотел ее вставить, подобно тому, как библейские тощие коровы проглотили тучных коров. К тому же, к концу написания этой статьи, неожиданно выяснились обстоятельства, которые заставляют меня посвятить ее памяти Осипа Мандельштама...

Казалось бы, с вопросом об отношении Данте к «метафизике света» все уже выяснено и закреплено в философской справочной литературе. И в краткой, но емкой статье С.С.Аверинцева «Метафизика света» из «Энциклопедического философского словаря» (1), и в статье А.М.Шишкова с таким же названием в «Новой философской энциклопедии» (16) имя Данте только упоминается в числе многих тех, кто испытал влияние «метафизики света». Но что-то интуитивно сопротивлялось тому, чтобы просто обозначить «великого флорентийца» как одного из многих. Отношение поэта к «метафизике света», как мне представлялось, не должно было состоять только в том, чтобы содержательно использовать и хорошо зарифмовать чужие (Платона, Ариопагита, Гроссетеста и др.) идеи, связанные с данной проблемой. Тут ведь все дело было в форме. Вся внутренняя диалектика «Комедии», состоящая в противопоставлении абсолютного Света и абсолютной Тьмы и завершающаяся победой Света, должна была выступать не только содержанием «Комедии», но и свойством самой поэтической формы. Для Данте, как гениального поэта, проблема поэтической формы должна была стать не менее значимой, чем проблема содержания. Чтобы

убедиться в этом, достаточно внимательно перечитать последнюю главу «Комедии», драматизм которой состоит в том, что Данте, при созерцании божественного Света, с одной стороны, испытывает состояние экстатического восторга (Рай, Песнь 33, 97 – 99), а с другой - одновременно задается вопросом, как он сможет запомнить, сохранить и передать, когда вернется на грешную землю этот «Свет Неомраченный», «Свет Неизреченный», «Вечный Свет», «Высокий Свет» (нетрудно заметить, что все эти определения божественного Света, как и многие другие, взяты Данте из Ариопагитики, и здесь мы действительно видим содержательное влияние на него «метафизики света»). Он молит:

«О Высший Свет, над мыслию земною  
Столь вознесенный, памяти моей.  
Верни хоть малость виденного мною

И даруй мне такую мощь речей,  
Чтобы хоть искру славы заповедной  
Я сохранил для будущих людей!

В моем уме ожив, как отсвет бледный,  
И сколько-то в стихах моих звуча,  
Понятней будет им твой блеск победный».

(Рай, Песнь 33, 67-75)

Как видим, для поэта, видевшего божественный Свет, проблема заключается не только в том, чтобы просто рассказать то, что сумеет запомнить. Здесь повторяется библейская ситуация: Моисей, увидевший «славу божью» лицом к лицу, сам становится носителем божественного Света, поэтому, когда он общался со своими «жестоковейшими» соплеменниками, его лицо сияло и излучало свет, на который они не могли смотреть. Данте, по сюжету, также увидел Свет лицом к лицу, и он в своей «Комедии», как и Моисей, должен был каким-то образом излучать этот духовный свет. Для него, как для поэта, это означало, что нужно было найти такую «мощь речей», т.е., такую *поэтическую форму*, которая *по структуре* сама была бы своеобразным излучением, «как отсвет бледный», увиденного им Света – «блеска победного», и, что интересно, этот «блеск» должен предстать перед читателем парадоксально – в самом поэтическом звучании, как звучащий свет («в стихах моих звуча»).

Как известно, в качестве поэтической формы Данте использует терцину. И это не случайно. Рассмотрим терцину именно в вышеуказанном аспекте - как форму поэтического мышления, гениально найденную поэтом для передачи *структуры излучаемого «Комедией» божественного духовного Света*.

С одной стороны, терцина как форма, обнаруживает предельную «квантованность» передаваемого ею поэтического содержания. Первая строка терцины рифмуется с третьей, и они, как замкнутый круг, как оболочка, створки раковины схватывают, обнимают собою опосредующую их вторую строку. Но, с другой стороны, эта, не зарифмованная, вторая строка создает ощущение незавершенности (чтобы почувствовать это, достаточно просто прочитать любую терцину вслух и остановиться), требует выхода из «круга», за пределы «корпускулярности» терцины, рождает вокруг нее поле неопределенности, которое, *как волна*, поднимает из поэтического небытия следующую терцину, первая строка которой рифмуется с вышеуказанной второй строкой, и в эту-то рифму как раз и разрешается неопределенность предыдущей терцины. Но в этой новой терцине опять оказывается не зарифмованной вторая строка, и это рождает новую волну неопределенности. В результате возникает рифменная линия, имеющая, подобно излучению физического света, *корпускулярно-волновую структуру*: АВА, ВСВ, CDC, DED, ... YZY, Z... «Круг» каждой терцины замыкается и в то же самое время не замыкается. Эта незавершенность терцины, которая все время толкает ее вперед, образует дискретно-континуальную цепь произвольной длины. И, подобно свету, она обнаруживает, таким образом, способность к самодвижению, к самораспространению.

Свойство света распространять самого себя отметил еще до Данте выдающийся представитель «метафизики света» Роберт Гроссетест. «Ведь свет, - писал он, - в силу самой своей природы (*per se*) распространяет себя самого во все стороны, причем таким образом, что из световой точки тотчас же порождается сколь угодно большая световая сфера, если только путь распространения света не преградит нечто, способное отбрасывать тень (*umbrosum*)» (7, С. 125). Но поэт, решая для себя вопрос, о поэтической форме, способной излучать «чистейший свет небесный, умопостижный свет, где все - любовь» (Рай, песнь 30, 39 – 40) не может ограничиться констатацией, вслед за Гроссетестом, того, что свет «распространяет себя самого». Данте должен был уяснить себе сам механизм этого самораспространения, т.е., открыть такую форму, которая, подобно излучению света, распространяла, «разгоняла» бы себя саму, что он и сделал, использовав форму терцины. Такая форма захватывает сознание читателя, не

дает ему передышки, заставляет его совершать непрерывное выхождение за пределы отдельной терцины, двигаясь как бы по лучу духовного света. При этом обнаруживается, что внешняя корпускулярно-волновая форма переходит в отрицательность внутренней содержательной формы, развивающейся как пульсирующий образно-смысловой поток произведения, в котором «волны смысла» (А.Ф.Лосев) сгущаются в дискретность единичных образов, а они, в свою очередь рождают «круги» новых смысловых волн, связывающих дискретные кванты-образы в континуум единого образа мира Данте. Этот единый образ мира с «зародышем» всех противоречий, которые выступят источником его развития, «свернут» в «кванте» первой терцины, которая выступает как та самая «световая точка» Гроссетеста, из которой «тотчас же порождается сколь угодно большая световая сфера»:

«Земную жизнь пройдя до половины,  
Я очутился в сумрачном лесу,  
Утратив правый путь во тьме долины»...

(Ад, Песнь первая)

В отрицательности внутренней формы этой терцины скрыт радикальный раскол, который Данте будет стремиться преодолеть на протяжении всей «Комедии». Раскол начинается с переломной точки жизни Данте, в которой он обнаруживает противоречие между прошлой греховной жизнью и, связанным с нею и одновременно отрицающим ее, желанием обрести утраченный «правый путь». Преодолеть раскол можно только развивая и рассматривая его противоположности и, тем самым, выявляя все новые смыслы первой терцины, от которой Данте отталкивается и к которой постоянно возвращается. И, чем дальше, тем больше, за исходным расколом в личной жизни поэта обнаруживается всеобщий, глубинный раскол – разрыв «связи времен»: за спиной у поэта родное ему средневековье, а ему противостоит, порождаемая средневековьем и одновременно отрицающая его, новая эпоха, которую потом назовут Возрождением.

Интересно, что особое значение первой терцины интуитивно понял Сальвадор Дали, начиная свои иллюстрации «Божественной комедии» не с изображения содержания первой песни, как это делают все иллюстраторы Данте, начиная с Густава Доре, а именно с первой терцины. Это редчайший случай, когда художник переводит на язык живописи всего лишь три строчки гениального поэта. При этом, Дали не столько иллюстрирует терцину Данте, сколько выражает и изображает ее бесконечный символический смысл. Прогресс информационной техники несомненно приведет

человечество к тому, что в текстах можно будет цитировать по ходу рассуждений картины, видеоизображения, эпизоды кинофильмов, музыкальные фразы и даже ароматы духов когда-то любивших нас женщин. Но сегодня, к сожалению, я не могу здесь «прочитать» эту «иллюстрацию» Дали. Однако ее можно приблизительно описать. Гениальная простота изображения позволяет это сделать. Итак, в центре картины - Данте, (классический орлиный профиль и упрямый лоб, которым он как будто бы бодается с вечностью) стоит посреди пустынного плато, на котором нет ни дороги, ни тропинки и которое, тем самым, символизирует утрату «правого пути». Путь изображен несколькими штрихами где-то далеко впереди, и Данте еще должен найти его. Так же небрежно – несколько то ли деревьев, то ли кустарников - изображен и «сумрачный лес», символизирующий греховную жизнь. Так обычно изображали лес на византийских и древнерусских иконах. Но самое главное на картине Дали – это трещина в земле за спиной у стоящего Данте, прямой линией тянущаяся в обе стороны от поэта до самого горизонта, как будто раскалывающая землю пополам. Земля – носитель жизни, и трещина в земле символически знаменует сокровенный смысл первой терцины – перелом жизни Данте и глобальность раскола жизни современной поэту эпохи. Эта трещина потом «разломится» и будет символически дробиться в кругах, поясах, рвах, пропастях, колодцах, теснинах и т.д., которые будет преодолевать Данте в поисках смысла, позволяющего соединить, «склеить» распадающийся мир.

Сальвадор Дали прав. И в формальном, и в содержательном смысле «квант» первой терцины, ее «светящаяся точка» – это «сингулярная» фаза «Божественной комедии». Подобно тому, как сингулярное состояние материи предшествует «большому взрыву», из которого рождается и начинает расширяться наша Вселенная, так «квант» первой дантовой терцины в результате ее внутренней отрицательности «взрывается» и рождает вселенную «Божественной комедии». Более того, как утверждает современная космология, сотни миллионов лет после «большого взрыва» Вселенная переживает «темные века», когда, кроме реликтового излучения и смеси водорода с гелием, в ней нет ничего: ни звезд, ни галактик, ни квазаров, излучающих свет; и лишь после этого возникает «прозрачная Вселенная» со звездами, галактиками, скоплениями галактик, доходящая в процессе эволюции до появления разумной жизни и ослепительной прозрачности многообразия форм проявления духа. Мир Данте, возникающий после взрыва «сингулярности» первой терцины, также первоначально существует и развивается как «темная вселенная», - ибо поэт и его проводник Вергилий

двигаются «сквозь черноту, разлитую по Аду», - и лишь затем становится «прозрачной вселенной» Чистилища и ослепительным Светом Рая. И Данте передает это потрясающее ощущение перехода от тьмы к прозрачности:

«Отрадный свет восточного сапфира,  
Накопленный в воздушной вышине,  
Прозрачной вплоть до первой тверди мира,

Опять мне очи упоил вполне,  
Чуть я расстался с тьмою без рассвета,  
Глаза и грудь отяготившей мне».

(Чистилище, песнь первая, 13 – 18)

«Большой взрыв», творческих сил, из которого возникает «Комедия» Данте «встроен» в «большой взрыв» Вселенной, который в фазе сингулярности тоже возможно был «встроен» во взрыв божественного творения. В современной математике такое повторение формы на разных уровнях, кажется, называется фрактальностью...

...Но вернемся к корпускулярно-волновой структуре излучения духовного света, открытой Данте, благодаря использованию поэтической формы терцины. Она, как мы выяснили, обладает свойством самодвижения и увлекает наше сознание, заставляя его непрерывно двигаться по «лучу» духовного света. В этом движении Данте дает нам передохнуть. Подобно тому, как Моисей, после общения с народом, набрасывал на свое, излучающее свет, лицо покрывало, Данте прерывает корпускулярно-волновое «излучение» духовного света каждой песни «Комедии» последней одиночной строкой, выполняющей ту же функцию, что и покрывало Моисея. И мы отдыхаем на этой одиночной строке, как отдыхают Данте и Вергилий на каком-нибудь обрыве или уступе, разделяющем круги Ада или Чистилища, чтобы затем совершить вместе с поэтом новый круг восхождения. Ведь, если терцина представляет собою «круг», в рассмотренном выше смысле, то каждая песнь, каждая из трех частей «Комедии», как и она в целом – это все расширяющиеся «круги кругов» (если воспользоваться известным гегелевским образом), посредством которых происходит все большее расширение «световой сферы», отодвигающей на меональную периферию «темную материю» Ада. В результате от терцины к терцине, от песни к песни и т.д., мы восходим к божественному свету, чтобы наконец круг «Божественной комедии» замкнулся последней строкой, которая отсылает нас снова к истоку - первой терцине.

Ведь, если в первой терцине перед Данте встает вопрос – что поможет обрести утраченный «правый путь» и «склеит» все углубляющийся «раскол», - то последняя строка «Комедии» дает ответ: «любовь, что движет солнце и светила». И вернувшись к первой терцине, мы обнаруживаем, что должны перечитывать «Комедию» еще и еще раз, потому что образная, символическая вселенная Данте неисчерпаема в своей актуальной бесконечности.

Таким образом, *по содержанию* «Комедия» действительно воспроизводит многие традиционные идеи и образы «метафизики света». *По форме же*, в указанном выше смысле, «Божественная комедия» выходит за пределы идей традиционной «метафизики света», демонстрируя корпускулярно-волновую природу божественного Света.

Эта *форма излучения* «квантов»-терцин духовного света порождена художественной интуицией поэта. Но что такое интуиция? В свое время В.Н Дубровин убедительно показал, что интуиция есть «чужое Я, существующее во мне как не-Я, т.е. как предмет» (9, С. 82). В этой связи возникает вопрос об источнике дантовой интуиции, о том «чужом Я», существовавшем в Данте как не-Я, которое повлияло на творческое «озарение» поэта. Приглядевшись внимательнее, мы найдем это «чужое Я» - человека, оказавшего влияние на рождение «квантованной», световой структуры поэтического текста Данте, - в самой «Божественной комедии». Для этого нужно только спуститься в первый круг Ада, называемый Лимбом, где пребывают души античных поэтов и философов.

Если бы нужно было указать первое, документально зафиксированное предчувствие будущей ренессансной духовности, то это, несомненно, была бы обитель философов в Лимбе, изображенная Данте. «Величественный замок», бегущий вокруг него «приветливый родник», «зеленый луг», «зеленеющая финифть трав», высокий «величавый холм», господствующий над «свежим садом» - и, заметьте себе, - нет никаких черт. Это в Аду-то! Такой пейзаж с «величественным замком» сразу же заставляет вспомнить загородные виллы итальянских богачей, где будут собираться гуманисты Возрождения. Данте предчувствует даже их внешний облик, а также способ, каким они выражают свои мысли и общаются друг с другом:

«Там были люди с важность чела,  
С неторопливым и спокойным взглядом;  
Их речь звучна и медленна была ...»

Пройдет не так уж много времени, и именно такие люди будут вести философские диалоги и писать трактаты о достоинстве человека. Но Данте рисует не только место встреч и облик будущих гуманистов, он еще и задает каталог античных авторов, труды которых вскоре станут предметом переводов и изучения для ренессансных деятелей. И вот, перечисляя имена этих знаменитых античных философов, одно имя поэт выделяет особо. Он не просто перечисляет его в ряду других, а посвящает ему целые две строки, чего не удостоился даже Аристотель:

«Здесь тот, кто мир случайным полагает,  
Философ знаменитый Демокрит» (135 – 136)»

Как же Демокрит мог повлиять на поэта в связи с интересующим нас вопросом о «квантованной» структуре божественного света? Рискну предположить, что внимание Данте, размышлявшего о том, как передать самой стихотворной формой излучение духовного Света, должна была привлечь демокритова идея непрерывного «истечения образов», идущих от освещенного предмета и попадающих в сознание человека. «Ведь по его (Демокрита – Г.П.) словам, от каждого из отражающихся (в наших глазах) предметов исходят истечения, они, будучи как бы картинами, удобно входят в наши глаза» (10, С. 308). Иначе говоря, Демокрит излучение *физического света*, идущего от предмета, представлял в виде «истечения» состоящих из атомов тончайших квантованных образов этого предмета. Если у Данте, как мы предположили, терцины также выступают как кванты *духовного света*, то влияние Демокрита здесь несомненно.

Однако есть существенное различие между пониманием «истечения» световых образов у Демокрита и у Данте. Во-первых, у Демокрита носителем светового образа предмета выступает атом, а у Данте носителем терцины как квантованного образа вступает слово – этот своеобразный «атом» духовного света. Во-вторых, у Демокрита «кванты» «истекающих» световых образов движутся во внешней для атомов, составляющих эти образы, среде – пустоте. Пустота как стихия для световых образов здесь не положена (как сказал бы Гегель) корпускулами-атомами, как и атомы не положены пустотой, они внешни друг для друга. Поэтому «истекающие» световые образы предмета у Демокрита представлены в виде движущихся друг за другом тончайших дискретных «нарезок» предмета, «переложенных» пустотой. И чтобы эти дискретные световые образы единого предмета не «прыгали» в восприятии, разделяемые «пустотой», их должно быть очень много, и они должны быстро следовать один за другим. На этот «кинематографический» способ «компенсировать»



дискретность световых образов критично указывал Августин. «Когда же у них (Демокрита и Эпикура – Г.П.) спрашивают, почему мы видим (только) одно изображение какого-либо тела, хотя от него идет поток бесчисленных изображений, то они отвечают, что именно в силу того, что изображения проходят и текут густым (поток), как бы вследствие какого-то сближения и уплотнения их получается так, что вместо многих изображений мы видим одно» (10, С. 321).

Но, если у Демокрита свету присуща *дискретность*, а по другому и не может быть при основополагающих предпосылках (атомы и пустота) его философии, то у Данте, передаваемый им духовный свет, носит *дискретно-континуальный* характер. Здесь, как мы уже видели, квантованность терцины сама порождает континуальную среду волнового движения, как «свое иное», а сама эта среда, в свою очередь, порождает все новые квантованные образы. В результате, излучение духовного света в «Комедии» «движет себя самого» так же, как и излучение света физического. И такая дискретно-континуальная форма позволяет изображать предмет, - а таковым для Данте является весь мир, пронизанный светом божественной любви, как единое целое.

Эта, найденная Данте, дискретно-континуальная, «квантованная» природа духовного света, находит свое выражение даже во внешнем оформлении текста «Божественной комедии». В самом деле, мы совершенно спокойно воспринимаем главы «Илиады» Гомера или «Энеиды» Вергилия в форме сплошного текста, и это обстоятельство нас ничуть не смущает, поскольку выражает монолитность и субстанциональную мощь эпоса. С текстом Данте так не получится. Мы уже видели, что стоит только взять любой квант-терцину и, прочитав его, остановиться, как обнаруживается ситуация незавершенности и неопределенности, в результате которой терцина сама гонит себя вперед. Но, если мы попытаемся представить себе обратное действие, т.е., сдвинуть все терцины каждой песни и представить их, как у Гомера или Вергилия, в виде одного сплошного неразделенного текста, то это вызовет в нас самих внутреннее сопротивление. Текст «Комедии» можно представить только в виде дискретно-континуального излучения. Каждый «квант» здесь существует и отдельно, сохраняя, подобно ренессансной личности, свою индивидуальность, и в то же время в неразрывном единстве с другими терцинами. В текстах современных изданий «Божественной комедии» это неслиянное единство, эта единораздельность выражается в том, что каждая терцина пространственно отделяется от других. При такой структуре текста на первый план выходит квантованность божественного света, излучаемого произведением Данте. В старинных итальянских изданиях текст «Комедии»

структурировался по-другому. Терцины здесь не отделялись пространственно, однако, первая строка каждой новой терцины выдавалась далеко вперед по сравнению с двумя остальными. И эти выступающие строки образовывали своеобразные гребни волн, накатывающих друг за другом, и подчеркивающие уже волновую природу духовного света «Комедии» Данте. В любом случае, внутренняя терцинная форма диктует внешнюю форму текста.

После Данте терцинами писали многие поэты. Однако для них терцина вступает уже только как готовая, стилизованная форма. Для Данте же терцина не форма, вернее не столько форма, сколько само содержание, «застывающее» в форме и излучающее через нее божественный свет.

Ну, а теперь – Гегель. Если Данте имеет дело с *божественным светом*, то Гегеля интересует *естественный свет человеческого разума*. Декарт, как известно, возвратил придуманный еще Цицероном образ «естественный свет человеческого разума» в лексикон философии Нового времени, однако, вплоть до немецкой классической философии, этот термин употребляется философами, прежде всего как метафора, позволяющая противопоставить *естественный* разум новоевропейского человека средневековому *божественному* разуму. Немецкая классическая философия, поскольку она всерьез начинает интересоваться природой «чистого разума» и открывает его категориальную структуру, переходит тем самым от метафоры «естественного света разума» к ее критическому переосмыслению в концептуальной (Шеллинг) и понятийной (Гегель) форме. В «Феноменологии духа» Гегель рассматривает процесс рождения разумного индивида в культуре, сознательно противопоставляя «естественное сознание» и «образованное сознание». Для того чтобы «алмаз» естественного разума стал «магическим кристаллом» мышления, фокусирующим и излучающим «свет» человеческой мысли, он должен получить культурную «огранку», смысл которой состоит в том, что сознание индивида в процессе образования сжато «пробегают» и распредмечивает для себя те формообразования, те «аббревиатуры», которые оставлены историческим развитием мирового духа. И если бы мы спросили у Гегеля, о чем, с его точки зрения, идет речь в новоевропейской метафоре «естественный свет человеческого разума», о каком таком «свете», то он бы ответил – конечно же, о «чистом мышлении». И поэтому должна быть создана новая логика для исследования этого предмета. Ибо «в логике мы имеем дело с чистой мыслью, или с чистыми определениями мышления» (4, С. 124). При этом, он указал бы на единство и различие света физического и «света» духовного.

Конечно же «свет» человеческого разума отличается от физического света. Физический свет, будучи генетически первым, после тяжести, «снятием» природой «своей внешности», выступает, по Гегелю, еще как определенная неопределенность, абстрактное тождество себя как субъекта и объекта, «рефлексия-в-самое-себя». Однако философ указывает на сходство света в материальном мире и самосознания в мире духовном. «Это – чистая рефлексия-в-самое-себя, - пишет Гегель о физическом свете, - то, что в высшей форме духа есть «я»» (6, С. 122). А.П.Огурцов в этой связи совершенно справедливо отмечает в своем комментарии к «Философии природы», что «свет, по Гегелю, имеет в царстве материи то же значение, что знание, или «я», в царстве духа» (6, С.642). Определяя всеобщность света как «абстрактную самость материи», «чистую манифестацию», «материальную идеальность», Гегель перебрасывает своеобразный «мостик» между «материальной идеальностью» физического света, с одной стороны, и духовной себестождественностью «Я» с его бесконечным равенством самосознания, - с другой. ««Я», - пишет он, - есть лишь тождество моего собственного отношения к себе как субъекту и к себе же как к объекту. Свет представляет собой параллель этому тождеству самосознания и является его верным отображением. Он не является «я» лишь потому, что он *не помутняется и не преломляется в самом себе*, а есть лишь абстрактное явление» (6, С. 123) (подчеркнуто мною – Г.П.). Но если физический свет в силу его абстрактной всеобщности не может быть «я», самосознанием, то нельзя ли самосознающему «я» воспользоваться «мостиком», переброшенным Гегелем между природой и духом, и стать естественным светом? Такой вариант Гегель рассматривает, поскольку дальше пишет: «Если бы «я» могло удержаться в чистом абстрактном равенстве, в том состоянии, которого стремятся достичь индусы, то оно исчезло бы, было бы светом, абсолютной прозрачностью. Но самосознание существует лишь как сознание» (6, С. 123). Интересно, что тема этого своеобразного «фазового» перехода и превращения «нулевого» уровня самосознания «я» в физический свет занимала Гегеля настолько, что через несколько страниц он снова возвращается к ней. «Для восточных воззрений, - пишет философ, - согласно которым духовное и природное субстанционально тождественны, чистая самость сознания, тождественное с собой мышление как абстракция *истины* и *добра* есть то же самое, что и свет» (6, С. 127).

Но самого Гегеля, как западного философа, интересует, прежде всего, обратная метаморфоза, «фазовый» переход от естественного света к свету духовному, качественное отличие одного от другого. ««Я», - заключает он в этой связи, - есть

чистое проявление себя подобно свету, но оно есть вместе с тем бесконечная отрицательность возвращения к себе из себя как объекта и, следовательно, есть бесконечная точка субъективной единичности, исключение другого. Свет, следовательно, не есть самосознание потому что ему не достает бесконечности возвращения к самому себе; он есть лишь проявление себя, но проявление не для самого себя, а лишь для другого» (6, С. 123).

Итак, перейдем вместе с Гегелем по найденному им «мостику» от зыбкой и во многом не освоенной во времена философа области физического света к «свету» чистого мышления, в сфере которого он чувствует себя «дома».

Конечно же, мы должны иметь в виду, что мышление, о котором говорит Гегель – это не субъективная психологическая способность, наряду с другими способностями, а то, что лежит в основе всех духовных синтезов – эстетических, нравственных, научных, и т.д. - нашего сознания как «всеобщая субстанция духовного». Это мышление, в категориях которого выражается тождество духовного и материального, субъективного и объективного. «Если мы рассматриваем мышление как подлинно всеобщее всего природного и также всего духовного, то оно выходит за пределы всех их и составляет основание всего» (4, С. 122). Это «чистое мышление», которое, подобно свету, в познании пронизывает и «просвечивает» весь универсум.

Первое, что бросается в глаза, это то, что гегелевский «свет разума» как «чистое мышление» обладает той же фундаментальной характеристикой света, которую выделил Гроссетест – он «распространяет себя самого во все стороны». Ведь философия Гегеля это философия самосознания, а это означает, «что дух как таковой не порождается чем-то другим, но переводит себя из своего в-себе-бытия в для-себя-бытие, из своего понятия – в действительность, делая, таким образом, то, благодаря чему он должен быть положен тем, что положено им самим» (5, С. 50). При этом важно отметить, что если у Данте, как мы видели, для выражения самодвижения божественного света используется форма терцины, то самодвижение «света» чистого мышления у Гегеля тоже осуществляется в своеобразной «терцинной» форме. Только «терцины» эти особые, философские, и называются триадами. Как и дантовская терцина, гегелевская триада, с одной стороны, есть круг, как результат разрешения противоречия, а с другой – круг этот разомкнут, поскольку таит в себе поле неопределенности, связанной с зарождением и будущим разрешением нового противоречия

За эти триады Гегелю много досталось от его критиков. Его упрекали в схематизме, в том, что форма «отрицание отрицания» не является универсальной, и в развитии часто бывает не два отрицания, а гораздо больше. Однако, если стать на точку зрения Гегеля, то придется признать «отрицание отрицания» универсальной формой развития нашего мира. Для диалектического мышления способом существования всего живого, способного к самостоятельному развитию и *самообоснованию*, является противопоставление себя самому себе как «своего иного» и возвращение к себе из этого самоотрицания.. Как справедливо утверждает Гегель, «самостоятельность есть бесконечное отрицательное отношение с собой» (4, С. 336). Другое дело, что и в первом и во втором отрицании может быть масса опосредующих звеньев, фаз, «кругов», пробегаемых развитием (это и создает видимость того, что отрицаний не два, а больше), но все они в конечном счете подчиняются «вектору» или первого, или второго отрицания. И, чем более усложняется и «ветвится» система, тем больше этих опосредований и непредсказуемых ответвлений, каждое из которых таит в себе *вариативность* разрешения противоречия в данном звене системы и возможности (или невозможности) новых формообразований, обеспечивающих возвращение (или невозвращение) системы к самой себе.

Но пока осуществляется эта бесконечность «отрицательного отношения с собой», пока замыкается (и одновременно не замыкается) круг двойного отрицания, предмет живет и развивается. Гегель уловил и выразил во всеобщей форме этот великий тройственный ритм развития универсума.

Может показаться, что гегелевская логика, с ее абстрактным схематизмом, не включает в себя вышеуказанную вариативность и разветвленность, присущую реальным формам развития. Однако здесь мы имеем дело со схематизмом особого рода, поскольку Гегель исследует чистое мышление как идеализированный объект, в том смысле, в каком понимает идеализированные объекты современная философия науки. Изучая идеализированные объекты развитых научных теорий, философия науки справедливо утверждает, что «законы, формулируемые в рамках теории и относящиеся по существу не к эмпирически данной реальности, а к реальности, как она представлена идеализированным объектом, должны быть соответствующим образом конкретизированы при их применении к изучению реальной действительности» (15, С. 44) . Что, собственно, и сделал Маркс, оборачивая «дело логики» Гегеля на изучение реальной действительности - «логики дела». Поэтому упрекать Гегеля в том, что в его логике триада выступает как чистая формальная схема, которая не соответствует

реальному развитию, это все равно, что упрекать математиков в том, что они употребляют понятия точки, линии, плоскости, которых ведь тоже нет в реальной действительности.

Но, даже рассматривая развитие в формах чистого мышления, Гегель, во-первых, обнаруживает и категориально выражает, в качестве *необходимой* и периодически повторяющейся в развитии, фазу неравновесного состояния объекта, когда «ломается» весь схематизм и развитие погружается «хаос», столь любимый современной синергетикой. (О категориальных определениях «хаоса», которые «проступают» в гегелевской логике при каждом новом витке развития см.: 12, С. 44). В силу этого, во-вторых, сам процесс развития обнаруживает нелинейность, разветвленность, которая выступает в знаменитом образе «круга кругов». Эта нелинейность, вариативность, способная выступить источником новообразований системы или ввергнуть ее в хаос формационных разломов, когда на первый план выступает «пестрота переходных форма» (Маркс), делает диалектику похожей на «сад, где ветвятся дорожки» (Борхес). Без этого «ветвления» и рассеивания, которые современная синергетика лишь переоткрывает на материале развития конкретных наук, диалектика вырождается в банальную линейную схему. И когда философы отождествляют такую «линейную» трактовку диалектики с диалектикой вообще, то это заставляет их менять диалектическое «первородство» на «чечевичную похлебку» синергетики.

Но для нашей статьи особенно важными являются выявленные в чистом виде, именно благодаря схематизму гегелевской логики, «круги кругов» как формы движения «света» чистого мышления. Эти круги напоминают волны, расходящиеся и пересекающиеся на воде от брошенных камней. И если мы зададимся вопросом о том, что за «камни» замыкают на себя эти «волны» и одновременно являются источником их расхождения, то в центре каждого «круга» мы найдем у Гегеля категорию чистого мышления. Причем «радиус» этих расходящихся «кругов» чистого мышления бесконечен, поскольку категории, как «кванты» света чистого разума - это универсальные формы развития мышления и бытия. Любая категория «в стихии чистого мышления», с одной стороны, выступает как своеобразный «квант», замыкающий на себя всю тотальность универсума, а с другой – эта же категория как «волна», «круг» бесконечного «радиуса» разворачивается в тотальность связей мира. Вот как сам Гегель описывает это единство дискретности и континуальности мышления, давая характеристику чистого понятия как «абсолютной формы»: «Понятие есть то, что *свободно как сущая для себя субстанциальная мощь*, и есть *тотальность*,

в которой каждый из моментов есть *целое*, представляя собой понятие, и положен как нераздельное с ним единство; таким образом, понятие в своем тождестве с собой есть *в-себе-и-для-себя-определенное*» (4, С. 341).

Нам же, имея в виду тему данной статьи, нужно признать, что гегелевский «свет» разума как чистого мышления, божественный свет, выраженный Данте в поэтической форме «Божественной комедии» и физический свет в современной квантовой физике, имеют одну и ту же, корпускулярно-волновую структуру. Поэты и философы, как и должно быть, интуитивно предчувствуют и выражают эту дискретно-континуальную природу света раньше, чем физики ее открывают.

Конечно же, напрашивается философско-теологический сюжет с двойным отрицанием: «Неприступный Свет», в котором, согласно апостолу Павлу, «обитает Бог», становится светом физическим в сотворенном Богом мире – и это первое «отрицание». Появление же человека в мире – это «точка возврата» божественного Света к самому себе в форме света человеческого разума или разумного света. «Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного...», - утверждает апостол Иоанн (1 Ин 5: 20), - «возсия миру свет разума», - поется в рождественском тропаре. Можно было бы также вспомнить утверждение Беркли о том, что свет есть разговор души с Богом. Сюжет этот в общем-то не нов, и его можно обнаружить у христианских неоплатоников. Новым здесь является выявленная единая корпускулярно-волновая структура света божественного (Данте), человеческого мышления (Гегель) и физического (квантовая физика).

Но важно и другое. Наше мышление, и не только научное, действительно имеет корпускулярно волновую природу. Наши понятия, образы, символы, нравственные максимы и т.д., будучи «квантами» мысли, одновременно содержат в себе способность разворачивать «волну» смысловых связей и опосредований бесконечного «радиуса».

Вся духовная история человечества это поляризация, интерференция, дифракция волн смыслов, которые, разбиваясь и дробясь о «берег» исторической практики человечества, «квантуются» в «точечность» новых категорий, понятий, образов, норм, схем мышления, излучающих новые, еще более высокие волны смыслов. При этом следует подчеркнуть, что понятия «поляризация», «интерференция», «дифракция», характеризующие волновые свойства объектов, применимы к сфере нашего мышления. разумеется, с учетом его отличия от физических объектов. Это отличие приходится специально оговаривать, поскольку последнее время со стороны позитивистски настроенных интеллектуалов наблюдаются попытки редуцировать сущность сознания к

законам квантовой физики. Выходят книги с характерными названиями: «Квантовое сознание» (3), «Квантовая психология» (13), «Квантовое общество», «Квантовая самость» (2, С. 11). Для иллюстрации идеи «квантового общества» предлагают образ-метафору «квантового танца» (2, С. 18 – 19). Такие же «квантовые танцы» в мозгу определяют, по мнению авторов, и наше сознание. Нужно заметить, что наш бойкий на язык народ для характеристики дурака-начальника употребляет метафору «у него тараканы в голове бегают». Но кванты – это вам не тараканы, и прерогативу «квантовых танцев» в голове следует, несомненно, признать за наиболее утонченными интеллектуалами...

И вот, написав и перечитав статью, я раздумывал над тем, стоит ли отдавать ее в печать – уж больно авантюрно все это получилось с квантованностью поэтического «света» у Данте и «света» чистого разума у Гегеля...

Размышляя, не отправить ли эту статью «в стол», я взял с полки томик О.Э.Мандельштама «Слово и культура», чтобы перечитать «Разговор о Данте». «Разговор» этот удивителен. Я убежден, что если бы Данте предложили выбрать сочинение, наиболее тонко, проникновенно, конгениально раскрывающее особенности поэзии его «Комедии», он выбрал бы эту работу Мандельштама, являющуюся примером той «всемирной отзывчивости», которую Достоевский заметил в творчестве Пушкина и в которой он увидел отличительную особенность русской культуры. Более того, если бы Данте предложили выбрать лучшее, с его точки зрения, стихотворение Мандельштама, я думаю, он выбрал бы «Век»:

«Век мой, зверь мой, кто сумеет  
Заглянуть в твои зрачки  
И своею кровью склеит  
Двух столетий позвонки?...

Это стихотворение одинаково применимо и в веку Данте, и к веку Мандельштама. Оба они жили на рубеже не просто двух столетий, а на разломе двух эпох, оба заглядывали в глаза «зверя», оба пытались заменить кровь, как «склеивающий материал» для «позвонков» столетий, поэзией...

Итак, я взял вышеуказанную книгу Мандельштама, и увидел, что она раскрылась на «Черновых набросках к «Разговору о Данте»». Я скользнул взглядом по странице перед тем как перелистать ее, и то, что я увидел на этой странице заставило меня вздрогнуть. На странице, которую я чуть было не пролистал, было написано: «Дант может быть понят лишь при помощи теории квант» (11, С. 157). Такая вот



коротенькая запись без каких либо комментариев. Я был поражен. Получилось, что я, не зная об этом черновом наброске Мандельштама, написал свой комментарий к высказанной поэтом мысли. Я ведь всегда читал «Разговор о Данте» по другому изданию, в котором не было этих черновых набросков. В окончательном же варианте «Разговора о Данте» Мандельштам эту мысль не использует. Было что-то мистическое в том, что книга с черновыми набросками *раскрылась* во время моих сомнений, и на той самой странице. Но еще более поразила меня мысль, что давным-давно, в 1938 году, в пересылочном лагере Владивостока погиб великий поэт, погасла яркая звезда, в звездном каталоге человеческой культуры обозначенная как Осип Мандельштам. Но «квант» духовного света, идущий от этой погибшей звезды в виде коротенькой черновой записи, необъяснимым, немислимым образом дошел до меня, и «волна» смысла, порождаемая этим «квантом», пересеклась со смыслом того, о чем я думал и писал в этой статье. Вот почему я посвящаю ее памяти Осипа Эмильевича Мандельштама.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Метафизика света // М.: Сов.Энциклопедия, 1983.
2. Велишаева Н.В. Нелинейное мышление – стихийно-рефлексивная форма диалектики. Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. - Ростов-на-Дону, 2000.
3. Волинский Стивен. Квантовое сознание. - Киев 1997.
4. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1, Наука логики. М., «Мысль», 1974.
5. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3, Философия духа. М., «Мысль», 1977.
6. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.2, Философия природы. М., «Мысль», 1975.
7. Гроссетест Р. О свете, или О начале форм // Вопросы философии. – 1995. - № 6.
8. Данте Алигьери. Божественная комедия. – М., «Правда», 1982.
9. Дубровин В.Н. Гносеологический и социологический аспекты интуиции // EN АРХИВ: 2004: 2(4): Феномен восточнохристианской цивилизации: проблемы истории философии и культуры. – Философское и культурологическое русское издание. Выпуск 12. – Ростов-на-Дону, Изд-ва ЦВВР, 2006.

- 
10. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты-Переводы-Исследования. – Наука, Ленинград, 1970.
  11. Мандельштам О.Э. Слово и культура: Статьи. – М.: Советский писатель, 1987.
  12. Перетятыкин Г.Ф. Категориальные определения «хаоса» в диалектике Гегеля //Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16 – 20 сентября 2002 г.) В 3 т. Т. 2. Ростов-на-Дону. 2002.
  13. Роберт Антон Уилсон. Квантовая психология. – Киев: «Янус», 1998.
  14. Русские поэты серебряного века: Сб. стихотворений в 2 т. Т.2. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991.
  15. Швырев В.С. Теория // Новая философская энциклопедия. В четырех томах, Т. 4. – М.: Мысль, 2010.
  16. Шишков А.М. Метафизика света // Новая философская энциклопедия. В четырех томах, Т. 4. – М.: Мысль, 2010.