
ПОНЯТИЕ СВЕТА КАК ФИЗИЧЕСКОГО И МЕТАФИЗИЧЕСКОГО В РАЗНЫХ ФИЛОСОФИЯХ КУЛЬТУР

И.А. Бабенко

Институт гравитации и космологии РУДН

В статье приводится история развития и становления понятия света как физического и метафизического в разных философских течениях от древних времен до Нового времени. Приведены воззрения известных философов своего времени о том, что представляет собой понятие света и как оно соотносится со Вселенной в целом.

Ключевые слова: метафизика света, свет, феномен света, первопричина вещества, божественный и естественный свет, физический свет, свет как первопричина вещества, световой эфир, первовещество Вселенной.

Ничто в природе не было так неуловимо, ни один свой секрет природа не охраняла так тщательно, как секрет о том, что же представляет свет в действительности. На этом основании свет часто называли самым темным пятном в физике.

Эллиот Л., Уилкоккс У. Физика [1]

Введение

История осмысления понятия света есть непрерывный процесс, который продолжается и в настоящее время. Попытки понять и изучить природу света приводили к открытиям важнейших теорий, к переходу на новый уровень осознания мироздания в религии и философии.

Что же такое свет? Какова его физическая природа? Вся история науки, философии и религии пронизана поиском ответа на этот вопрос. Как показывает общая теория относительности (ОТО), опыты по квантовой механике, история мировой культуры и религии, – у понятия света много граней. В данной статье приведена история развития и становления понятия света как физического и метафизического в разных философиях культур.

Осмысление феномена света в рамках метафизики света можно найти в учениях восточных мистиков («Упанишады», Браман Чаттерджи), философов Античности (Пифагора, Платона, Аристотеля), в арабско-мусульманской философии, в ишракизме (ас-Сухраварди), у метафизиков Средневековья (Дионисий Ареопагит), мыслителей Нового времени (Гёте, Гегель, Иттен) и Новейшего времени (Э. Бенц, Я. Линдбланд, Е. Трубецкой, П. Флоренский, Ф. Этингер и др.).

Что же подразумевает под собой метафизика света? Прежде всего, это условный историко-философский термин (впервые введенный, как считается, И. Боймкером в начале XX в.), «относящийся к установившимся в античной и особенно в средневековой культуре представлениям о свете как первофеномене мира, объединяющем в себе все сущее. Совмещая в своей природе несовместимые начала и будучи исконно связанным с понятиями «порядка», «числа», «отношения», а следовательно, с «разумом», «истиной», «словом», свет играет роль посредствующего звена, скрепляющего в единое онтологическое целое телесное и духовное (в макро- и микрокосме), чувственное и умопостигаемое, вещественное и идеальное, тварное и нетварное» [25].

Метафизика света в древнем мире

Тема света и озарения является довольно распространенной в религии и философии разных культур. Впервые свет как «первосущность» мира был определен в религии зендского народа, в зороастризме в 1500 году до н.э. [29]. Ахура-Мазда, Бог зороастризма, есть «свет и истина».

Удивительно, что ещё в VII-III вв. до н. э. индийские философско-религиозные писания в своей метафизической трактовке цвета и света, по сути, предвосхищают электромагнетизм [18]. Как отмечает в своей работе Исаев А.А. [11], с точки зрения сокровенной религиозной философии Индии, в передаче индийского метафизика Брамана Чаттерджи, «...мы можем рассматривать вселенную как прекрасную цветовую гармонию. Цвет есть действие движения на существо, воспринимающее это движение посредством особого органа. Возможно, видеть цвета там, где их обыкновенно не видят. Когда раздается музыка, человек нашей степени развития не видит ничего, он слышит только звуки; но ясновидящий видит одновременно и цвета; это значит, что одновременно с его слухом на музыкальные вибрации отвечает и его зрение. Он воспринимает также и вибрации инфракрасных и ультрафиолетовых лучей. Таким образом, Творчество, Божественное Мышление или ритмические колебания Глагола могут быть рассматриваемы из точки зрения цвета или света» [11].

В религии манихеев принцип добра описывается как свет [23]. Но наиболее существенными являются слова о Боге, сказанные Платоном (437–347 гг. до н.э.) в «Государстве», о Боге как о «причине всех вещей, правильных и прекрасных, дающих рождение свету и владыке света в видимом мире и дающих начало истине и благоразумию в умопостигаемом мире» («о космическом столпе света» («Государство», X, 616b-617d) и «о колеснице души» («Федр», 247b) [20].

К возникновению метафизики света, как отдельного направления в философии, причастны учения Платона «о космическом столпе света» («Государство», X, 616b-617d) и «о колеснице души» («Федр», 247b) [20].

«Неоплатоники» пошли дальше и в своем разрабатываемом учении об «эманации Единого», согласно которому «видимый свет есть проявление в материи света умопостигаемого», высказали представление о бытии как «световой иерархии», которая, как считается некоторыми исследователями, встречается в христианской, иудейской и мусульманской теологиях [30].

Особенным в этой иерархии является естественный свет, являющийся как «универсальный» или имеющий «общую природу» всех тел и находящийся на границе «телесного мира» и «мира чистых форм» [23].

Понятие первопричинности света есть у Аристотеля (384–322 до н.э.) в его высказываниях о соотношении понятий света и прозрачности, где цвет – это воплощение света в своей прозрачности: «Всякий цвет есть то, что приводит в движение действительно прозрачное, и в этом – его природа. Вот почему нельзя видеть цвета без света, а всякий цвет каждого предмета видим при свете. Поэтому необходимо прежде всего сказать, что такое свет» [2]. «Бытие света» «в самом себе» Аристотель видит как идеальную, невидимую материю, конкретно выявленную в абсолютной, бесконечной прозрачности. Как отмечено в работе А.А. Исаева, этот свет может существовать как в бесконечной степени, так и в конечной; лишь воплощаясь в своем инобытии, свет становится видимым, то есть именно цветом: «...прозрачность в бесконечной степени есть свет, и прозрачность в конечной степени есть цвет»; «видимое при свете есть цвет» [11]. Здесь у Аристотеля первоисточником цвета является свет, который проявляется через прозрачность. То есть свет, по мнению Аристотеля, абсолютно идеальный, вездесущий и невидимый источник всего. При этом интересно то, что биполярность, в связи с невидимостью света, высказана в следующем моменте: «Подобно тому, как слух и любой орган чувств может быть направлен на слышимое и неслышимое, зрение – на видимое и невидимое». Аристотель называет свет «энтелехией» (реализацией) прозрачного, как бы противопоставляя роль прозрачного в явлении света – его же роли в отношении к цвету: «Свет есть его реализация (осуществление), реализация прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется лишь в возможности, там тьма». «Ведь реализация прозрачной среды и есть свет» [2].

Демокрит (460–370 гг. до н.э.) рассматривает не метафизический, а физический свет. У него носителем светового образа предмета выступает атом. По его словам, «от каждого из отражающихся (в наших глазах) предметов исходят истечения, они, будучи как бы картинами, удобно входят в наши глаза» [16]. По сути, как отмечается в статье [22], уже Демокрит излучение физического света, идущего от предмета, представлял в виде «истечения» состоящих из атомов тончайших квантов образов этого предмета.

Согласно «завершителю» греческой философии Плотину (204–270), «верховное начало есть свет», свет «чистый, тонкий, мягкий», свет, из которого все происходит и в котором все сохраняет свое существование [21]. Исходным понятием философской системы Плотина является Единое (как первое), которое «развертывает» из себя все, «излучает» все. Единое излуча-

ет из себя Ум (Дух) мира, а Ум дает свет Душе, освещает её. Ум (Дух), рождающийся от Первоединого, есть исходящий из него свет, который, в свою очередь, изливается в Душу мира. Получается, согласно Плотину, мироздание пронизано «умным светом» и является эманацией его. Выдающийся русский исследователь греческой философии А.Ф. Лосев, характеризуя ее, пишет о «бездне чистого света... неистощимой силе умного света... смысловой и световой заряженности мира», о том, что «сущность первого начала... в бесконечности света» [15].

По сути, понятие «логоса», который у Плотина становится «умным светом», пронизывающим собою существующий мир, есть центральное понятие греческой философии. По мнению Куно Фишера, историка европейской философии, греческая философия была почти всецело занята вопросом о том, что такое «логос», что такое свет [26].

Наиболее емкая и точная формулировка, чем являлся свет в античной философии, высказана в статье Л.А. Максименко [17], где свет рассматривался как посредник между видимым миром и умопостигаемым сверхчувственным миром, при этом свет является самой близкой к нему реальностью. «Пространство-материя для воображения геометров, числа и отношения – лишь умопостигаемые идеи, геометрические фигуры – их зримые аналоги. В этом смысле луч света менее неуловим, чем пространство, он – прямая линия».

Если же обратиться к библейским писаниям, то свет есть творение первого дня, предшествующее другим творческим актам Бога (Быт. 1, 3), он «отождествляется со» всем делающим явным» (Еф. 5, 13), и более того: Бог «обитает в неприступном свете» (1 Тим. 6, 16) и Сам «есть свет» (1 Ин. 1,5; Ин.1,9) [3; 30]. Отмечается интересный момент, связанный с разделением света на идейный и реализованный, то есть сам «неприступный свет», в котором, согласно апостолу Павлу, «обитает Бог», становится светом физическим в сотворенном Богом мире.

Таким образом, понятие света в христианстве занимает фундаментальное место, непосредственно на это указывает сотворение Богом света в первый же день. При этом свет является также принципом осуществления и становления всего мироздания [10].

Религия, в рамках своих попыток объяснить создание и творения «всего» (вселенной, мироздания, всей динамической активности, знания) Богом, дала толчок к поиску понимания, что же такое свет. В итоге весь этот опыт объединился и трансформировался в так называемую метафизику света.

Таким образом, становление метафизики света, как отдельного направления, уходит своими корнями в платонизм и неоплатонизм, является источником для христианской метафизики, в последующем времени и для средневековой метафизики света. Она разрабатывается в трудах Василия Великого (329–379) («благодатность тихого вечернего света»), Августина (354–430) («духовный», «нетленный» свет), Дионисия Ареопагита («неприступный свет» и «божественный мрак», «сверхсветлая тьма»), Симеона Но-

вого Богослова (личный опыт «нисхождения света»), Г. Паламы (учение о «несозданном свете», «само излучающихся энергиях») (см. [27]).

Метафизика света в Средние века

Уже через сочинения Псевдо-Дионисия в средневековую Европу проникает неоплатоническая метафизика света. Согласно его работам, Бог, сопоставляемый с неоплатоническим Единым, представляется «светом в себе» и источником всего света. При этом сам свет является духовным, умным, но никак не материальной субстанцией. Само представление мира строится на иерархической структуре, нисходящем ряде ступеней, каждая из которых есть воплощение энергии света, исходящего из единственного «божественного источника» (см. [27]).

Строго говоря, ведущими средневековыми мыслителями по преимуществу были теологи. И основным, нефилософским фактором, оказавшим влияние на научную мысль, была религия. Исходя из этого, естественно считать, что весь список обсуждаемых трактовок зависит от религиозных представлений. Как в последние времена наука определяла философскую проблематику и ее освещение, так религиозное убеждение и теология играли ту же роль для философии и естествознания в Средние века. Поэтому неудивительно, что духом метафизики света пропитана вся культура Средневековья [27]. Мыслители того времени обращаются к свету как к проявлению «всего», и из него уже выводят картину мира.

Естественнонаучное направление метафизики света находит свое продолжение в учении линкольнского епископа и одновременно практика экспериментального естествознания, занимавшегося оптикой Роберта Гроссестета (1175-1253), в котором вся Вселенная это результат суммирования (наложение, умножение) света из исходной сотворенной точки, где свет, выступающий как «форма телесности», находится в единении с первоматерией [6], вследствие чего геометрические законы умножения и распространения света приобретают статус всеобщих законов естествознания. «Ведь свет, – писал он, – в силу самой своей природы распространяет себя самого во все стороны, причем таким образом, что из световой точки тотчас же порождается столь угодно большая световая сфера, если только путь распространения света не преграждает нечто, способное отбрасывать тень».

Естественнонаучные сочинения Дитриха Фрейберского (примерно 1250–1310 гг.) представляют собой классическое сочетание метафизики света, оптики и математического стиля мышления. Опираясь на опытные данные, Дитрих Фрейберский исследует свойства линз, изучает образование цветов, природу и поведение света [30]. Есть мнение, что Дитрих в своей работе «О радуге и воздействиях лучей» первым объяснил причину возникновения радуги, поясняя, что преломление света происходит в каждой отдельной капле. Вслед за Робертом Гроссетестом он развивает неоплатонически-августинскую метафизику света как первовещества Вселенной. Все в

ней происходит через «перспективу», так как «все воздействия совершаются посредством размножения (излучения) видов и энергий действующими силами нашего мира и воспринимающей материи» [30].

У Бэкона и Роберта Гроссетеста свет выступает как первопричина вещества. При этом свет одновременно является и тварным, и нетварным. В работах Роберта Гроссетеста и Дитрих Фрейберского начинает проследиваться тенденция перехода метафизики света уже к физике света [5; 6; 30].

В это же время параллельно европейской средневековой философии, в арабско-мусульманской философии, в ишракизме была выполнена попытка построения монистической философии, которая опирается на понятие света, которое выступает как единственное начало всего. При этом сам свет разделяется на два типа: метафизический свет (так называемый нетварный, который существует вне пространства и тел) и физический свет (из которого состоит тело или находится внутри самого тела). В противоположность свету выступает «тьма», которая определяется как отсутствие света. Также присутствуют «препятствия свету», которые отождествляются с первоматерией [24]. По сути, в ишракизме также понятие света не отождествляется с материей, это две отдельные сущности.

Уже позднее Николай Кузанский (1401–1464) писал о том, что свет формирует бытие, что телесный мир стал тем, что он есть, через свою причастность к свету. Он же создал диалектику «постижения непостижимого», центром которого выступает его учение об абсолютном максимуме и абсолютном минимуме, их тождестве. При этом абсолютный максимум и абсолютный минимум – это не абстрактные математические понятия. Они заключают в себе всю полноту мироздания «непостижимо свертывают и развертывают все». Согласно данному сочинению, абсолютный максимум есть «максимальный свет», а абсолютный минимум – «минимальный свет», то есть свет, обладая свойством, становится и «абсолютно минимальным» и «абсолютно максимальным», по сути реализует весь наш мир [4; 12].

По мнению Исаева, несомненным продолжением учения Николая Кузанского об абсолютном минимуме и абсолютном максимуме является учение Лейбница о монаде. Он предполагает, что монада Лейбница, являясь некой минимальной функциональной единицей так называемого бытия, есть в то же самое время «представитель универсума, зеркало его». И каждая такая «световая монада», будучи «зеркалом и представителем универсума», заключает в себе и развертывает из себя все [11].

Интересный подход отмечается в работах итальянского натурафилософа-платоника эпохи Возрождения Патрици Франческо (1529–1597) [9]. В своем труде «Новая философия Вселенной» Патрици пытается вывести и доказать неразрывную связь всех абсолютно вещей во Вселенной через развиваемую им метафизику света, согласно которой свет выступает как эманация, где свет все поддерживает, соединяет и различает. При этом бесконечная Вселенная у него включает в себя бестелесный божественный свет, который переходит в свет физического мира [9]. Патрици пытается объяснить

существование Вселенной как переход света с «нетварного» в «тварный» свет.

В итоге в средние века метафизика света использовалась больше в онтологическом смысле. Так как свет является первопричиной всего мироздания, то метафизика света представляла собой, как и «первая философия», наиболее абстрактную умозрительную систему онтологических понятий. Из вышесказанного напрашивается мысль, что основная цель метафизики света свелась к стремлению через описание всего мироздания с помощью такого феномена, как свет, выразить единство взаимосвязи всего сущего.

Метафизика света в Новое время

В XVII в. метафизика света распадается на два направления мышления, такие как физика света и эстетика света. При этом с наступлением Нового времени средневековый язык метафизики света (объяснения всего на основе единого начала и проявления этого начала через свет) в какой-то степени сохранился лишь в среде духовных и мистических писателей. Поэтому такая двусмысленная, емкая и авторитетная формулировка караваджизма формулирует всю световую эстетику того времени следующим образом: «Концепция световой среды – луч, падающий извне в темноту, изолируя, аналитически расчлняя предмет и моделируя его целое с невиданной ранее экспериментальной частотой, как прямое воплощение факта действительности и одновременной истины о ней, – вместе с тем распахивает “дверь” в бесконечную Вселенную Бруно, в мир без границ. Вырывая из него фрагмент, она удерживает его от поглощения молчанием и мраком безмерности сверхинтенсивной силой не только познания, но страдного, почти визионерского созерцания и лирической самоотдачи...» [31]. Здесь присутствует куда более глубокая мысль, такая как непосредственное проявление такого факта, как одновременное моделирование и формирование «всего» через сам свет.

Одним из аспектов физики света стало понятие света и цвета и проявление одного в другом, то есть цвет – это в сущности лишь результат конфликта света со средой. При этом происходит новая интерпретация целого, в переходе от онтологии так называемого бытия непосредственно к самой физике. Интересное описание данной тематики можно прочесть у де Ла Тура: «Пространственны только тела, но не фигуры, даже и цвет, напротив, действует таким образом, чтобы нейтрализовать эффект пространственности и тем самым сделать центральным персонажем почти каждого полотна эти бесчисленные руки, выносящие пламя свечи» [Там же].

В понимании эстетики света в то время также возникают два конкурирующих образа мира и два языка его репрезентации. Что касается света, то применительно к этой теме можно говорить о мире континуума и мире дискретума. Например, Декарт (1596–1650) своей известной, так называемой формулой «ясное и отчетливое» определил предельное состояние континуума (ясное), и предельное состояние дискретума (отчетливое), и «мистери-

альную точку» их совпадения. Де Ла Тур с его контрастным контактом света и тьмы, рождающим атомарно-структурное тело, находится в одном понимании и согласии света. Другое понимание эстетики света и пространства представлено Лейбницем, Рембрандтом и т.д., где свет не проводит границы, а стирает их (см. [9]).

В рамках физики света рассуждает Исаак Ньютон (1643–1727), мыслитель Нового времени. В третьей книге своей «Оптики» он ставит вопрос о влиянии света на вещество (Вопрос 30): «Не обращаются ли большие тела и свет друг в друга и не могут ли тела получать значительную часть своей активности от частиц света, входящих в их состав?...». Но в его дальнейших рассуждениях свет рассматривается в равной степени с материей. При этом свет не отделяется от тела, эта одна и та же сущность. Свет выступает как содержание, которое управляет самим веществом: «Превращение тел в свет и света в тела очень соответствовало бы порядку вещей в Природе... Почему бы Природа не могла превращать тела в свет и свет в тела?» Ньютон пытается определить свет как форму, которая содержит материю в рамках физических законов: «Превращение тел в свет и света в тела соответствует ходу природы, которая как бы услаждается превращениями. Вода, являющаяся весьма жидкой, безвкусной солью, превращается теплом в пар, сорт воздуха, а при холоде – в лёд, являющийся твёрдым, прозрачным, хрупким, плавящимся камнем; этот камень снова превращается теплом в воду, а пар переходит в воду при охлаждении. Земля при нагревании становится огнём и при охлаждении снова делается землёй. Плотные тела при брожении разрежаются в различные сорта воздуха, и этот воздух при помощи брожения, а иногда и без него, снова превращается в плотные тела. Ртуть является иногда в форме жидкого металла, иногда в форме твёрдого хрупкого металла, иногда в форме едкой прозрачной соли, называемой сулемой, иногда в форме безвкусной прозрачной летучей белой земли, называемой *Mercurius dulcis*, или же в форме красной, тёмной земли, называемой киноварью, или же в форме красного или белого осадка, или жидкой соли; при дистилляции она превращается в пар и при движении *in vacuo* светится подобно огню. После всех таких превращений она снова возвращается в свою первую форму ртути. Яйца растут, начиная от незаметных величин, и превращаются в животных, головастики – в лягушек и черви – в мух. Все птицы, животные и рыбы, насекомые, деревья и другие растения вырастают на воде в водяных настоянках и солях и при гниении снова превращаются в водные субстанции. Вода при стоянии несколько дней на открытом воздухе выделяет настойку, которая (подобно солоду) при дальнейшем стоянии выделяет осадок и спирт, но до начала гниения является пригодным питанием для животных и растений. И среди столь разнообразных и странных превращений почему же природа не может изменять тел в свет и света в тела?» [19].

Довольно-таки интересное отношение к свету высказывает Г. Лейбниц (1646-1716) на протяжении всех своих работ. В его трудах и сочинениях метафизический и физический свет как будто бы переплетаются между собой,

он обращается то к одному, то к другому понятию с разных сторон. Лейбниц в диалоге между Филалетом и Теофилом задается следующим вопросом: «...но можно ли называть светом то, что не дает ничего видеть?» [14].

При этом Лейбниц отмечает, что такие «абстракции», как свет, «чаще всего как отношения». «Нам приходят на ум скорее конкретные термины, как, например, “ученый”, “теплый”, “блестящий”, чем абстракции или качества (так как в субстанциальном объекте находятся качества, а не идеи), как, например, “теплота”, “свет” и т. д., которые труднее понять. Можно даже сомневаться в том, являются ли эти акциденции подлинными вещами, ведь в действительности это чаще всего лишь отношения» [Там же].

Лейбниц часто обращается к понятию света для сравнений или аналогий: «Вполне естественно, что действие соответствует своей причине, и как доказать обратное, если мы не знаем отчетливым образом, например, ни ощущения синего цвета, ни вызывающих его движений?.. Но мы говорим, что свет находится в огне, так как в огне имеются движения, которые в отдельности отчетливо не замечаются, но смешение или соединение которых становится заметным и представляется нам в идее света» [Там же].

По сути, одна из полярностей понятия свет («луч божественного света») у Лейбница это идея, которая направляет посредника («дух») от Бога к материи и субстанции или к монаде: «Духи как бы маленькие божества, сотворенные по образу Бога и носящие на себе лучи божественного света. Поэтому духами Бог управляет подобно тому, как государь управляет своими подданными или как отец заботится о своих детях, между тем как с другими субстанциями он распоряжается так же, как механик со своими машинами. Духи имеют, таким образом, свои особые законы, ставящие их выше изменений, происходящих в материи, в силу того самого порядка, который Бог вложил в последнюю». При этом свет не является монадой. «Если же монада имеет органы, таким образом приспособленные, что посредством их достигается в получаемых ими впечатлениях а следовательно, и восприятиях, эти впечатления воспроизводящих, – большая отчетливость и раздельность (так, например, если благодаря известной фигуре влаги глаза лучи света концентрируются и действуют с большей силой), то это может повести к возникновению чувства, то есть восприятия, сопровождаемого памятью, – восприятия, отголосок которого сохраняется на долгое время и при случае может быть снова услышан. Такое живое существо называется животным, а его монада – душой». Метафизический свет у Лейбница – это больше, чем монада, это передатчик идеи [13].

Но Лейбниц также рассуждает о свете как о специфической физической материи. «...Материя без тяжести, не оказывающей чувственно воспринимаемого сопротивления. Сюда, очевидно, относится материя лучей света и других нечувственных сред, и прежде всего той среды, которая сама образует тяготение, пригоняя при удалении от центра более крупные тела к нему. Ибо было бы странным заблуждением, если бы всей материи придавали тяжесть и считали бы ее действенной по отношению ко всякой другой мате-

рии, как если бы все тела взаимно притягивались в соответствии со своими массами и расстояниями, то есть обладали бы именно притяжением в собственном смысле, которое нельзя сводить к результатам скрытого толчка тела. Тяготение чувственно воспринимаемых тел к центру земли предполагает, напротив, движение какой-то среды в качестве причины». В комментариях [13] к шестому письму (Герхардт. Мат. VI 144) Лейбница к Кларку эту специфическую материю называют «светоносный эфир».

При разделении метафизики света на два направления происходит утрачивание более полноценного и целостного взгляда на все мироздание и на Вселенную в целом. Утрачивается целостный подход к описанию «всего». Происходит переход на частности, то есть свет начинает рассматриваться не в сумме эстетика плюс физика, а как два разных понятия, которые никак не связаны между собой.

В этом ключе хочется привести довольно интересное продолжение метафизической интерпретации света у Г. Гегеля (1770–1831), который, как раз и возрождает метафизическую традицию понимания света, при этом критикуя естественнонаучные представления, говоря о них как об ограниченных: «Ньютоновская теория, согласно которой свет распространяется по прямым линиям, или теория волн... – та и другая являются материальными представлениями, которые ничего не дают для познания света... никакая из этих двух теорий не может найти себе здесь (в объяснении распространения света. – И.Б.) места, потому что эмпирическое определение не имеет здесь никакой ценности» [7]. Оценивая таким образом физические теории, Гегель дает свое «абстрактное» объяснение: «Как абстрактная самость материи свет является абсолютно легким... Материя тяжела, поскольку она лишь ищет единства как места; свет же есть материя, которая нашла себя». У Гегеля метафизика света пронизана какими-то абсолютными идеями: «...свет становится тусклым от темноты, и помимо этого чисто количественного изменения он претерпевает и качественное изменение: благодаря соотношению с тьмой он определяется как цвет» [Там же]. При этом свет также является первопричиной «всего», поскольку именно «свет есть обнаружение самого себя и своего другого, темного, и может сам себя обнаружить лишь посредством обнаружения этого другого» [8]. Гегель отмечает, что «свет в своем бесконечном распространении и в силе своей развертывающей и животворящей действительности обладает по своему существу природой абсолютной отрицательности» [Там же]. При этом Гегель отмечает следующую закономерность, что «люди представляют себе бытие, скажем, прибегая к образу чистого света, как ясность непомутненного видения, а ничто – как чистую ночь, и связывают их различие с этой хорошо знакомой чувственной разницей. Однако на самом деле, если точнее представить себе и это видение, то легко заметить, что в абсолютной ясности мы столько же много и столь же мало видим, как и в абсолютной тьме, что и то и другое видение есть чистое видение, то есть ничегоневидение». И указывает, что «чистый свет и чистая тьма – это две пустоты, которые суть одно и то же». Для Гегеля получается, что нет абсо-

лютной тьмы («освещенная тьма») и абсолютного света («помутненный свет»), а само «бытие» определяется отношением «освещенной тьмы» к «помутненному свету», то есть позицией света к самому себе. «Лишь в определенном свете – а свет определяется тьмой, – следовательно, в помутненном свете, и точно так же лишь в определенной тьме – а тьма определяется светом, – в освещенной тьме можно что-то различать, так как лишь помутненный свет и освещенная тьма имеют различие в самих себе и, следовательно, суть определенное бытие, наличное бытие» [7].

Заключение

В средние века метафизика света представляла собой переход от толкования «Книги Писания» до попытки объяснить физический мир (Роберт Гроссетест), где свет выступает переходом от «духовности» к «материи».

После эпохи средневековья происходит сведение метафизики света к науке о свете, появляются такие направления, как геометрическая оптика (Р. Бэкон, И. Пеккам, Ц. Витело, Дитрих Фрейбергский и др.), новая оптика («Учение о цвете» Гете), которые выходят на первое место по сравнению с такими направлениями, как мистическое (Экхарт, Таулер, Сузо и др.), теология (Николай Кузанский и др.) и натурфилософия (Гегель, Шеллинг).

В понимании Нового времени метафизика света есть все то, что скрыто «за физикой» света, за феноменологическим фасадом его. Метафизика света есть все, что остается «по ту сторону» света. А «по ту сторону» остается, если использовать выражение русского философа Семена Франка, «непостижимая глубина и непостижимая даль бытия. Позади всякой вещи и всякого явления лежат бесконечные, недоступные нам дали и глубины, которые как таковые открываются нашему метафизическому сознанию... Свет первоосновы светит нам как бы из бесконечной глубины... возгорается из глубины и дали» [28].

В связи с невозможностью, посредством анализа, наблюдений и набора фактов, определить и дать толкование таким абстрактным понятиям, как творение «всего» из «ничего», мыслители Нового времени возвращаются к метафизике света и пытаются найти в ней идеи.

От древних времен до Нового времени метафизика света являлась инструментом для решения задач космологии. Вопросы и задачи, поставленные перед метафизикой света, актуальны и по сей день, получая все более широкое прикладное звучание. К примеру, на данный момент вся космология основана, по сути, на изучении света, как видимого, так и невидимого, – всего спектра электромагнитного излучения. Поэтому метафизика света в современное время переходит уже в метафизику электромагнитного излучения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Эллиот Л., Уилкокс У. Физика. – М.: ГИФМЛ, 1963.
2. Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975.
3. Библия. – М.: Российское Библейское Общество, 2002.
4. Бибихин В.В. История современной философии. – СПб.: Вл. Даль, 2014.
5. Бэкон Ф. Новый орган или истинные указания для истолкования природы // Соч.: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978.
6. Гроссетест Р. Сочинения. О свете, или О начале. – М.: URSS, 2003.
7. Гегель Г.В. Ф. Наука логики. – М.: Мысль, 1971.
8. Гегель Г.В. Ф. Феноменология духа. – М.: АН СССР, 1959.
9. Горфункель Л.Х. Философия эпохи Возрождения. – М.: Мысль, 1980.
10. Доброхотов А. Телеология культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2016.
11. Исаев А.А. Феномен цвета в контексте бытия человека: опыт философского анализа // Диссертация, 2007.
12. Кузанский Н. Соч. – Т. 1. – М.: Мысль, 1980.
13. Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике // Соч.: в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1982.
14. Лейбниц Г.В. О врожденных понятиях // Соч.: в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1983.
15. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: Ладомир, 1998.
16. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты-Переводы-Исследования. – Ленинград: Наука, 1970.
17. Максименко Л.А. Космология и теология: модель взаимодействия // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Сер. Социальные науки, 2009. – № 1 (13). – С. 119.
18. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. – М.: Академический Проект; Альма Матер, 2009.
19. Ньютон И. Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. – М.: ГИТТЛ. – 2-е изд. 1954.
20. Платон. Государство. // Собр. соч.: в 3 т. – М.: Мысль, 1971.
21. Плотин. Сочинения. – СПб.: Алетейя, 1995.
22. Перетяцкий Г.Ф. Данте, Гегель и “метафизика света” // Научные ведомости. Сер. Философия. Социология. Право. История философии и социально-гуманитарных наук. – 2011. – Вып. 18. – № 20 (115).
23. Роу К. Концепция цвета и цветовой символизм в древнем мире. – М.: Рефл-бук, Ваклер, 1996.
24. Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. – М.: Языки славянской культуры, 2015.
25. Современный философский словарь. – М.: Академический Проект, 2015.
26. Фишер Куно. История новой философии. – СПб, 2008.
27. Фредерик Коплстон. История философии. Средние века. – М.: Центрполиграф, 2003.
28. Франк С. Непостижимое. – М.: Litres, 2017.
29. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Т. 2. – М.: ООО «Попурри», 1999.
30. Шишков А.М. Метафизика света: очерк истории. – СПб.: Алетейя, 2012.
31. Янин П.В. Метафизика Света и Цвета // Материалы конференции. Христианство и культура. – Самара: СамГПУ, 2000.

THE CONCEPT OF LIGHT BOTH PHYSICAL AND METAPHYSICAL IN DIFFERENT PHILOSOPHICAL CULTURES

I.A. Babenko

The article tells the story of how the concept of light both physical and metaphysical came into being and has evolved in different philosophical sects from ancient period to Modern time. It presents the views of well-known philosophers of different times of what the concept of light is about and how it relates to the universe as a whole.

Key words: metaphysics of light, light, the phenomenon of light, the original cause of matter, divine and natural light, physical light, light as the original cause of matter, the light ether, the primary element of the universe.