

МЫСЛЯЩАЯ ДУША И ВСЕМОГУЩЕСТВО БОЖЬЕ Два мотива в обосновании метафизики у Декарта

I

Ницше утверждал, что фактов не существует, существуют лишь интерпретации. Лучшая тому иллюстрация — заметки Лейбница о Декарте. Казалось бы, такие слова как «метод» и *cogito ergo sum* настолько тесно сплетены с именем последнего, что при произнесении тут же срабатывает закон ассоциации. Однако Лейбниц не находит в работах Декарта изложение метода [3, с. 159]. Более того, Декартовы «метафизические принципы, в частности учение об идеях, недоступных чувствам, о различии души и тела, о неустойчивости и недостоверности самих по себе представлений о материальных вещах, — всё это чисто платоновские положения» [3, с. 159].

Сказано сильно, учитывая свидетельства самого Декарта об упомянутых предметах. Мы здесь не дерзнули бы поддержать или оспорить Лейбница, тем более что место Декарта в истории европейской культуры навсегда определено, а его авторитет сомнению не подлежит. Это, конечно, факт. Но вот понимать сей факт можно по-разному, усматривая в нем многообразие значений и смыслов. Тем самым наше восприятие обогащается, обретает объем и предохраняет себя от односторонностей и поспешных обобщений.

Декарт был одним из первых, кто пытался синтезировать новую идею науки галилеевского образца с великой традицией антично-средневековой метафизики [14, S. 71]. Такой синтез требовал напряжённого взаимодействия весьма различных тенденций. Две из них (очень существенные) нам бы и хотелось выделить в творчестве Декарта, показав их 1) истоки; 2) принадлежность двум различным традициям в истории мысли и 3) тесное переплетение в декартовых построениях. Вовсе не претендуя на новизну мы, однако, надеемся предоставить повод самому читателю совершать маленькие открытия в многократном обращении к книгам французского философа.

II

«[...] Я первый стал рассматривать мышление как главный атрибут бестелесной субстанции» [1, с. 465]. «Я один из тех, кто отрицает, что человеческое понимание осуществляется при помощи тела» [2, с. 611]. Это очень важная мысль для Декарта. С Кольвием, который обращает его внимание на близость формулы *cogito ergo sum* к положениям Августина, Декарт соглашается: да, внешне похоже. «Однако я пользуюсь тем же положением, чтобы дать понять, что именно я, мыслящий, — нематериальная субстан-

ция, не содержащая в себе ничего телесного; а это совсем различные вещи» [2, с. 609].

Порой очень легко воспринимают Декартово *ego cogito*, представляя последнее как исходную и совершенно очевидную аксиому, из которой можно вывести всё что угодно, начиная с божественных совершенств и заканчивая простейшими вещами. Конечно, у Декарта здесь подразумевается известная связь, связь идей. Но что это за связь? В *Правилах для руководства ума* излагается «некая дисциплина», «наука», которая «должна содержать в себе первые начала человеческого рассудка и достигать того, чтобы извлекать истины из какого угодно предмета». «Она превосходит любое другое знание» и «служит источником всех других знаний» [2, с. 88]. Речь идет о всеобщей математике (*mathesis universalis*), охватывающей, подобно целому, свои части (астрономию, музыку, оптику, механику и др.) и дающей основание всем этим частям [2, с. 90]. А поскольку математическая предметность связана с «порядком и мерой», то упомянутая «общая наука» или «всеобщая математика», будучи независимой от какого-либо «частного предмета», должна объяснять «всё то, что может быть обнаружено в связи с порядком и мерой» [2, с. 90].

Что касается порядка, то «все вещи могут быть выстроены в некие ряды» [2, с. 92], не как обособленные природы, но как подлежащие сравнению. В этих рядах (где одни вещи познаются на основании других) есть вещи абсолютные (закрывающие в себе чистую и простую природу) и относительные, которые соотносятся с абсолютными и могут быть выведенными из последних) [2, с. 93]. Поскольку существует «хотя бы несколько чистых и простых природ», которые можно усмотреть прежде всего и сами по себе, «весьма важно их “подмечать”, дабы постигать всё прочее благодаря выведению всего из этих простых природ». Начинать выведение следует с самоочевидных истин, постепенно усложняя путь следования [2, с. 94–95] и придерживаясь порядка [2, с. 101].

Уже в *Правилах* подчеркивается особая роль интуиции [2, с. 84, 107, 111] в преодолении сомнения и заблуждений [2, с. 84], а также преимущество интуиции перед дедукцией [там же]. Примечательно, что примером интуиции служит усмотрение собственного существования и мышления, наряду с примерами из геометрии и арифметики [там же]. Интуиция и дедукция — «самые верные пути к знанию» [2, с. 85] к тому же тесно связанные друг с другом [2, с. 111]. Дело знания — усматривать очевидные первопринципы, выводить одно из другого, выстраивать в порядки, сочетать и различать в сравнении и прочее. Всё знание заключается в

а) усмотрении чистых и простых природ [2, с. 94];

б) в усмотрении способа «каким же образом эти простые природы сходятся воедино для составления других вещей» [2, с. 124].

Таким образом предполагается, что все вещи мира могут полагаться в некое общее поле отношений и сравниваться друг с другом [2, с. 133]. Сравнение же возможно тогда, «когда искомая и данная [или очевидно усмотренная, или уже известная — А.Б.] вещи одинаковым образом приобщаются к некоторой природе». Но сравнивая А и В благодаря упомянутой природе мы всегда будем замечать «что эта общая природа находится в обеих вещах не одинаковым образом, а соответственно каким-то другим отношениям или пропорциям, в которые она облакается» и особая трудность состоит «в сведении этих пропорций к тому, чтобы стало ясно видно равенство между искомым и тем, что известно» [там же].

Но к такому равенству сводится только допускающее величину [2, с. 134], а наиболее ясная величина — «реальное протяжение тел» [там же]. Свойства, способствующие «выявлению различных пропорций», суть: измерение, единица, фигура [2, с. 138]. Замечание, что все отношения между однородными сущностями могут быть сведены к порядку и мере [2, с. 141], возвращает нас к идее *mathesis universalis*, изложенной в 4-м правиле [2, с. 90]. То, что парадигмой всех этих построений служит математика, вполне ясно. Не менее ясно и то, что аристотелевская физика здесь математизируется, а материя освобождается от связанности с понятием «форма» (в антично-средневековом смысле). Но нас в данном случае интересует такой вопрос: а чем же отличается описанный метод от того, который был применен в *Элементах* Эвклида, философски обоснован у Аристотеля, творчески воспринят средневековой схоластикой (*inventio — iudicio*) и который известен как «аксиоматический метод» (или *mos geometricus*)?

Частичный ответ мы можем получить в 10 правиле, где Декарт критикует логиков («диалектиков»). Истина «ускользает» из «уз» логической правильности. Логическое «искусство» «ничего не привносит в познание истины», ведь «диалектики не могли бы составить при посредстве этого искусства ни одного силлогизма, приводящего к истинному заключению, если бы не прежде они не располагали материалом для него, т.е. если бы они не знали уже раньше ту самую истину, которая выводится в этом силлогизме» [2, с. 110]. Т.е. Декарт спрашивает: пусть мы признали **а, в, с** за истинные предпосылки и выводим из них всё остальное; но почему мы приняли именно эти предпосылки? Потому что они очевидны. — Но где критерий очевидности? — Ясное и отчетливое усмотрение в интуиции [2, с. 111]. — А можем ли мы ошибиться и принять за очевидное нечто совершенно противоположное? Например, исходя из очевидных положений математики — можем ли мы ошибиться? — Да.

И этот ответ выводит нас за рамки *Правил*. «Ведь природа наша, быть может, такова, что мы ошибаемся даже в очевиднейших

случаях» [2, с. 607]. Всемогущество Божье в состоянии обратить истинные положения геометрии в ложные [2, с. 509], ибо «математические истины [...] установлены Богом и полностью от него зависят» [2, с. 588]. То есть, признавая всемогущество Божье, мы можем усомниться «даже в математических доказательствах» [2, с. 315; ср. 1, с. 35], и, отсюда, учение о методе, которое очевидно в *Правилах* (который должен приводить к очевидному познанию), несмотря на свою математическую обоснованность, «относительно метафизики имеет лишь гипотетический характер» [5, с. 43].

Подлинная достоверность обретается через обращение души (как мыслящей субстанции) к себе самой [2, с. 269, 316, 598 – 599]. Само это обращение (о котором ниже), открывающее некий иной порядок и связь, изображается Декартом в виде опыта, в виде последовательного отрицания того, в чем можно усомниться. В *Synopsis Meditationum* читаем: «В первой медитации излагаются причины, на основании которых мы можем сомневаться во всех вещах, особенно — в материальных» [1, с. 20]. Итак, началом новой философии провозглашается универсальное сомнение [5, с. 47], а радикальный пересмотр всего, «начиная с самых основ» соответствует стремлению «установить в науках что-нибудь прочное и постоянное» [1, с. 29]. Сомнения в чувственно данном [1, с. 31], в «составных вещах» физического мира (аргумент сна) [1, с. 31 – 33] и в «простейших и максимально общих вещах» арифметики и геометрии (аргумент о злом гении) [1, с. 33 – 37], являют нам последовательный ряд отрицаний, негаций. «Следствием эксперимента с универсальным сомнением и радикально проводимым отрицанием является тот опыт, что я, сомневающийся и отрицающий, несомненно есмь, существую, есть нечто, отличное от ничто, есть в-себе-сущее (*res vera et vere existens*), субстанция[...]» [5, с. 54]. Новый род порядка и связи впервые дан в образе негативном, но поступь негации раскрывает нечто положительное, пребывающее в этих негациях, обнаруживающее себя в них и сохраняющее в них свою самотождественность. Умное бытие мыслящей души дано:

1) в ясном самообнаружении;

2) в отчетливом самовосприятии (то есть отделенном от всего неясного, следуя дифиниции ясного и отчетливого в *Первоначалах философии* [1, с. 331 – 332, 340]).

От чего же акты отрицания отделяются в качестве ментальных? От всего телесного. Огромная польза сомнения в том, «что оно освобождает нас от всех заранее принятых решений и прокладывает самый легкий путь к отвлечению ума от чувств» [1, с. 21]. Отделение умственного от телесного — путь к достоверности [2, с. 318] и отчетливости [2, с. 316, 332], прочное основание для постижения Бога [2, с. 319 – 322], бессмертия души [1, с. 21] и

существования материальных вещей [2, с. 348—349; 1, 139—143]. Все эти истины — звенья совершенно особой связи, особых отношений. Речь идет о связях-отношениях ментальных актов. Они суть модусы души, духа. В то время как вещные отношения суть отношения частей (беспредельно-делимых), проявляющихся в разных типах движений [2, с. 198, 361] (так что весь мир [2, с. 359] или природа [2, с. 199] — это протяженная материя или протяженное тело [2, с. 359]), в противоположность им отношения ментальных актов суть отношения многообразия в простоте единства. Ведь душа как мыслящая вещь — непротяженна [2, с. 316], едина, целостна (*rem unam et integram*) и абсолютно неделима (*mens autem [sit] plane indivisibilis*) [1, с. 153]. Но поскольку «все имеющиеся у нас мысли принадлежат душе» [2, с. 483], «все, что мы усматриваем в уме, являет собой лишь различные модусы мышления» [2, с. 335, 613, 618; 1, 49, 63—91, 153 и т. д.], то душа как мыслящая вещь есть неделимое целостное единство многообразия ментальных актов.

Причем такое единство многообразия, которое нельзя разделить на элементы, нельзя сконструировать методом пересчитывания всех актов-операций (моделируя их взаимодействия по принципу «если-то»). Ибо порядок ментальных актов — это не пространственные количественные соотношения многообразных элементов, которые могут быть искусственно воспроизведены. Это — целостный порядок идей. Таким образом, выводя два различных порядка отношений (порядок идей и порядок вещей) Декарт должен вывести и принцип, в соответствии с которым они признаются соотносимыми (у Декарта это Бог).

Но нас сейчас интересует другое. Вновь обосновывая человеческое знание благодаря понятию мыслящей души Декарт, конечно, (именно в этом пункте) не может претендовать на новизну. Понятие мыслящей души и её утверждённости в Уме — это центральное положение платонизма.

III

Императив «познай себя», дошедший до нас как одно из изречений Хилона [4, с. 92] имеет по большей мере характер советования, воодушевления [6, S. 77]. Какой смысл придавал этому изречению сам Хилон — не известно. Платон говорит о семи мудрецах, что, «сойдясь вместе, они посвятили их [свои краткие изречения] как начаток мудрости Апполону, в его храме, в Дельфах, написавши то, что все прославляют: “Познай самого себя” и “Ничего сверх меры”» [*Протагор* 343 а-в]. У Платона меняется субъект изречения: «не кто-либо из мудрецов, но сам Бог приветствует приходящих сим увещающим требованием» [6, S. 78]. В устах Бога оно обретает весьма определенный смысл: указание дистанции между богами и смертными (то есть: познай себя как

смертного и живи согласно этому знанию). Такое понимание (созвучное греческим поэтам) оспаривает Аристотель [*Eth. Nic.* x7, 1177, b 30—34]: «насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе». Поскольку это наивысшее — ум («человеку присуща жизнь, подчиненная уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум»: 1178 а 5-7), человек должен радеть об умной жизни.

Признание дистанции между божественным и смертным сменяется осознанием их близости, связанности и родства. Такое осознание зиждется на способности человека к созерцанию и существенно связано с платоновским требованием «уподобления Богу» [*Theaet.*, 176 b 1-3]. Когда Сократу на суде вменяют в вину «некую мудрость» [*Apol.*, 18 bc], то он привлекает в качестве свидетеля (обычное дело для суда) «бога, который в Дельфах» [20e]. И первый, кто сомневается в указанном свидетельстве (что нет никого мудрее Сократа, 21a), — это сам Сократ. Но поскольку Богу не подобает лгать, изречение Пифии нуждается в толковании (тем более, что для Сократа оно сомнительно). Эксперименты, основанием которых служит сомнение, приводят к странному результату: «[...] Мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого и вовсе ничего не стоит, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем для примера, всё равно как если бы он говорил, что из вас, о люди, мудрейший тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего-то по правде не стоит его мудрость» [23 ab].

Внешне согласующееся с традиционной религиозностью высказывание таит в себе совершенно новое содержание. Ведь «знать» своё незнание означает осознать в себе то, что относится к сфере «человеческой» мудрости и обрести основание, позволяющее оценивать таковую мудрость как «ничего не стоящую», то есть — продвигаться от сомнительного к несомненному. Что в свою очередь означает: производить в самом себе некое разделение, образ которого намечается в *Алквиале* I. Чтобы не ошибаться в избранной деятельности (юноша Алквиад, например, желает править полисом), нужно избавиться от ложного самомнения, от мнимого знания [117d-118a]; а для этого требуется исполнение дельфийского повеления «познай самого себя» [124b]. Дело это трудное [129a], ведь тогда необходимо, спрашивая о сущности человека [129e], отыскивать его самое «само» (*ayto to ayto*) [129b], то есть душу [130c].

Но как рассмотреть в себе самое «само» [130d], собственную душу [130e]? Что, если нашему глазу, как человеку, повелеть увидеть себя самого? Глаз подобен зеркалу (вещи, глядя на которые мы одновременно видим и ее, и самих себя), ибо, глядя кому-то в

глаза, мы видим в них своё отражение. «И душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу, особенно в ту её часть, в которой заключено достоинство души — мудрость [...]» [133b]. А поскольку та часть души, «к которой относится познание и разумение», более божественна и подобна божеству, то «тот, кто всматривается в неё и познает всё божественное — Бога и разум, таким образом, лучше всего познаёт самого себя» [133c]. Если Алкивиад и полис (которым он хочет править) будут действовать справедливо и рассудительно, «вглядываясь в ясный блеск божества», то «имея этот блеск перед глазами», они познают самих себя и то, что является для них благом [134d].

Здесь видение-познание себя в ином проводится не со всей строгостью. Душа видит себя не в душе иного, но в себе самой. «Душа в своём самоотношении сама становится иным, чтобы в акте само-видения осознать тождество себя-как-«иного» с собственно подлинной самостью» [6, S. 83]. Такое само-отношение и само различие души требует некоего особого знания, рассудительности (науки, имеющей своим предметом «как другие науки, так и самое себя»: *Charm.* 166c), и потому «один только рассудительный человек может познать самого себя и выявить, что именно он знает, а что — нет» [*Charm.* 167a]. Самопознанию соответствует «познание, познающее само себя» [169e], наука наук [175b], призванная отличить знание от не-знания [172b].

Такая постановка вопроса вызывает ряд затруднений. Во-первых, что подразумевается под само-отношением души, которое предполагает: а) разделение внутри тождественного; б) отождествление разделяющегося? Во-вторых, что такое душа, в которой утверждается знание? И если она отлична от тела [*Alcib I* 130 a-c], то какова её природа?

1. Самосоотношение — саморазличие души (как путь к *ayto to ayto*) следует отличать от внутреннего раздора (ведущего к саморазрушению). Вот пример: человек испытывает жажду, но удерживается от питья (хотя жажда «сама по себе естественно соотносится с питьем»: *Rep.* 439a). Эта сдержанность может быть вызвана состоянием здоровья (когда питье противопоказано). Но поскольку «одна и та же вещь не может одновременно совершать противоположное в одной и той же своей части и в одном и том же отношении» [439b], то приведенный пример указывает на одновременное присутствие в душе побуждающего и запрещающего начал, к которым прибавляется ещё третье (см. пример с Леонтием 439e — 440a).

Эти три начала — разумное, ясное и вожделеющее (соответствующие трём началам государства: совещательному, защитному и деловому: [440e — 441a], как раз и раскрывают тот способ бытия,

который подобает душе: существование единства в множестве. Бытие души есть единомножественная структура, определенный порядок частей в целом. И подобно тому, как единственному типу правильного («справедливого») государственного порядка противостоит множественность типов искажения и распада единства [*Rep.* VIII—IX], точно также единственно правильному порядку души (*arete* души) противостоит множественность «видов порочности» [445c].

Добродетельная душа это такая структура, где каждая часть соотносится с другой в должном порядке и в соответствии с собственным назначением (осуществляя тем самым свою пригодность, *arete*). Искомые в «сократических» диалогах добродетели (например, в *Лакхеме* речь идёт о мужестве, в *Лисиде* о дружбе, в *Евтифроне* о благочестии, в *Хармиде* — о рассудительности, в *Протагоре* и *Горгии* о добродетелях в целом) обретают здесь, в 4-й книге *Государства*, именно в связи с учением о трёх частях души, вполне определённое структурированное соответствие. Так мужествен тот, чей «яросный дух» и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка относительно опасности-безопасности [442c], мудр тот, в ком главенствующая часть души властвует как обладающая знанием того, «что пригодно и каждому отдельно на началу, и всей совокупности этих начал» [442c]. Рассудительным же мы назовём человека «по содружеству и созвучию этих самых начал» [442c] (ибо рассудительность «походит на некое созвучие и гармонию», есть «нечто вроде порядка»: 430e).

В этой структуре добродетелей, справедливости принадлежит системообразующая роль (она — «сила», наделяющая самостью человека и государство: 443b). Справедливость относится к самости и осуществляется в подлинном внутреннем воздействии человека «на самого себя и на свои способности». Справедливый человек «владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом» [443d], он связует вместе три части своей души «как три основных тона созвучия — высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны [...], «и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности» [443d-e] (ср. платоновский мотив *philatia* у Аристотеля: ММ 1211a 30-35). Встречаемые нами понятия (знание не-знания (*Апология*), самопознание (*Алкивиад I*), наука наук (*Хармид*), наконец, единомножественная структура добродетелей) подразумевают некий особый род отношения, именно — самоотношения. Платон осознает его проблематичность и, в то же время, подчеркивает его исключительно важную.

Так, например, речь о науке наук «странна» [*Charm.* 167c], а примеры из других областей показывают сколь она «невероятна». В связи с проблемой знания, которое знает себя и все остальные

знания (а также не-знание), Сократ предлагает собеседнику представить: 1) зрение, не имеющее своим предметом объекты всех других зрений, но видящее самого себя и другие зрения, а также слепому; 2) слух, не слышащий звуков, но слышащий себя «и другие слышания, а также глухоту»; 3) ощущение, воспринимающее себя и другие чувства (не ощущая объекты этих других чувств); 4) желание; 5) любовь; 6) страх; 7) мнение [167d-168a].

Вводя, далее, понятия двойного, многочисленного, тяжелого и старого [168c], Сократ, очевидно, пытается доказать, что никакое из них не является саморефлексивным (xRx), но постигается из своего отношения к иному (xRy) [12, S. 66]. Между прочим здесь же спрашивается о способности движения себя двигать, жары — себя сжигать и т.п. [168e] и указывается на трудность в проведении этих различий и в прояснении того, «точно ли ничто из сущего не имеет по своей природе собственной потенции, направленной на самое себя, а не на иное [...] [169a]. Способность-потенция (*Dynamis*) во всех указанных случаях есть общее выражение для того, что обладает бытием по отношению к иному (у Аристотеля оно выводится под категорией *pros ti* [Cat. VII] [9, S. 120]. Пристальнее взглядываясь в типы *dynamis* мы замечаем отличие феноменов знания.

Их особенность — в направленности одного и того же отношения на противоположное. Тогда как *dynamis* величины имеет место лишь относительно малости, *dynamis* зрения соотносится как с собой и другими зрениями, так и со слепотой. То есть эта способность «открыта», не положена в своём отношении, но, в известном смысле, «свободна» от своего отношения и постольку есть «для себя» [9, S. 121]. (Сравнивая анализ *pros ti* в *Met.* V 15 1021a 31 («ибо мыслимое означает, что есть мысль о нём, но мысль не есть мысль того, о чём мысль») мы не должны думать, что нечто может быть помыслено иначе. Скорее подразумевается «свобода» предмета мышления существовать и без того, чтобы быть помысленным [9, S. 121]). Что же касается знания (*episteme*), то двунаправленность соотношения подразумевает следующее: тот, кто знает, опираясь на основания, знает также и основания заблуждений. И, хотя аналогия со зрением несколько искусственна, её можно истолковать следующим образом: лишь тот, кто не слеп, может знать, что такое видеть те или иные вещи, а что — не видеть.

Подобным образом: что может себя двигать, может и покоиться. Во всяком случае *dynamis* здесь становится способностью самости, которая отличается обладанием различных возможностей. И если мы отождествим самосоотнесённость *dynamis* с самостью души, это не будет натяжкой. На это указывает нам, например, *Theatet* 184c-d, где критикуется мнение, что видение и слышание и т. п. возникают благодаря встрече действующего и

страдающего [182a-b]. Если довести до конца это представление (что «белизна» или «теплота» — некое движение между действующим и страдающим, и что в акте встречи последних страдающее становится ощущающим, а действующее становится имеющим качество), то ни о каком зрении и слышании не может идти и речи. Поскольку движение при встрече не прекращается, и, следовательно, белизна, изменяясь, ускользает от зрения, то о знании говорить невозможно [182d-e].

Если мы хотим признать, что в акте зрения и слышания мы что-то познаем, то необходимо считать зрение и слух не тем, чем мы видим и слышим, а тем, «посредством чего» мы видим и слышим [184c]. Они — орудие души [184d], которая их структурирует для получения знания. Звук самотождествен и отличен от цвета (есть «одно»), цвет самотождествен и отличен от звука (есть «одно»); как же мы имеем 2 (1+1) как единство несовместимого? И как мы постигаем более тонкие вещи, что цвет и звук (как нетождественные) объединяются в этом предмете (предмет — их общность: звука, цвета, вкуса и т.п.), что этот предмет «есть» и т.п.? Именно душа одни вещи наблюдает с помощью телесных способностей (*dynamion*) (так что она, например, есть то зрение, которое не видит цветов, видит саму себя и слепоту и т.п.), а другие — как душа сама по себе (подобное-неподобное, прекрасное-дурное, доброе-злое) [185e-186a].

Сущности вещей последнего рода «душа рассматривает [...] в их взаимном соотношении, сравнивая в самой себе настоящее и прошедшее с будущим» [186a]. Этим кратким экскурсом мы хотели показать лишь то, что приводимые в *Хармиде* примеры, будучи примерами рефлексивных отношений, указывают на феномен знания как упорядоченной структуры. Структура же эта прямо относима к *ayto to ayto* человека, к его душе, и, будучи целым, присутствует во всех своих частях (так что даже сами ощущения, в своём многообразии, имеют логосный характер).

Прежде, чем перейти ко второму вопросу (о душе, как особого рода сущем), кратко упомянем о рефлексивных понятиях у Аристотеля. Для него самосоотнесённость духовных актов очевидна: «видящий чувствует, что он видит, и слышащий, что он слышит [...]»; «мы чувствуем, что чувствуем, и понимаем, что понимаем, а чувствовать, что мы чувствуем или понимаем, — [значит чувствовать], что мы существуем [...]» [NE IX,9 1170a 30-35]. По способности чувствовать и понимать определяется понятие «жизни» для человека [1170a 15—19]. На первый взгляд у Аристотеля речь идёт о таком способе самосоотнесённости, который имеет место только благодаря отношению к тому или иному определённом объекту, в связи с чем можно говорить не о рефлексивном а об интенциональном характере духовных актов [12, S. 72], (например *Met.* Л 9,1074 в 36).

Но аристотелевское понятие «мышление мышления» бесспорно имеет характер рефлексивного отношения, тотальной рефлексивности ($X = X$). «Ответ на вопрос, почему Аристотель употребляет логическую форму самоотношения для описания природы высшей и совершеннейшей сущности, перводвигателя, — ответ на этот вопрос можно получить, привлекая его учение о самосоотнесённости всего живого» [12, S. 91]. «Рефлексивное мышление перводвигателя является только чистейшим проявлением самосоотнесённости, различные типы которой Аристотель находит во всех формах жизни». Это указывает на парадигматический характер поэтического бытия перводвигателя. «Несовершенные формы самосоотнесённости подчинённых сфер бытия опознают преодоление своего недостаточного совершенства в более высокой и чистой форме рефлексивности, которая есть принцип всего упорядоченного [...]»

Согласно такой интерпретации, аристотелевская космология предстает системой иерархически упорядоченных форм самосоотнесённости. Каждая такая форма является целью для подчинённой, низлежащей. А высшая цель — это совершенная рефлексивность мышления перводвигателя» [12, S. 93]. Эта взаимосвязанность и взаимообусловленность мышления и высшей формы жизни (здесь Аристотель — всецело под влиянием Платона) должна быть проявлена.

2. Что тот способ движения, которым движется Вселенная, парадигматичен для «главнейшего вида нашей души» [*Tim.* 90], — это упоминается в связи с тем же учением о трёх частях души. Она, как принцип жизни, предполагает самодвижение [9, S. 119, 124]. Но это только первый шаг. В *Федоне*, «начало которого выдержано почти в религиозных интонациях, посредствующим звеном между рассуждением о потусторонней жизни и темой бессмертия (главной в диалоге), выступает идея катарсиса, очищения. Она состоит в том, «чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать её собираться из всех его частей, сосредотачиваться самой по себе и жить, насколько возможно [...] наедине с собою [...]» [*Phaid.* 67cd]. Религиозное понимание жизни требует отделения души от тела подобно требованию математики абстрагироваться от чувственного опыта [8, S. 55].

За тремя сократовскими аргументами в пользу бессмертия души следуют возражения Симмия и Кебета. Несмотря на внешнее различие контраргументов (один выражает пифагорейское представление о душе как гармонии тел, другой опирается на положения тогдашней биологии), они сходятся в одном: в натуралистическом понимании души. Не случайно Сократ начинает 4-й аргумент с упоминания о своих юношеских занятиях тем видом мудрости, «который называется познанием природы» [96a] и стремится

«знать причины каждого явления». В поисках причины, неудовлетворённый натурфилософией и эмпирическим толкованием Ума у Анаксагора, Сократ устремляется к логосам (*Logoi*), чтобы «в них рассматривать истину бытия» [99e]. *Logos* здесь означает понятие (мыслительный акт), возникающее из постижения вещи, или положение, укоренённое в вещи и обоснованное посредством её познания [5, S. 254].

Такое положение, как «надежнейшее», полагается в начале рефлексии, служа критерием истинности-ложности [100a]. Речь идёт о знаменитом термине *hypothesis*, который подразумевает не проверяемость выдвигаемого положения посредством «фактов», а удостоверение на основании «имманентности связи понятий» [8, S. 71]. Это не означает отвержение «опыта», но лишь — включение опыта в некий порядок взаимосоотнесённых положений, в котором опыт только и может быть удостоверен. Как Солнце можно созерцать только посредством отражений (например, в воде), а не непосредственно, — так и тот, кто стремится к знанию истинного устройства вещей, может его достичь посредством логосов (а не через обманчивый чувственный опыт) [8, S. 72]. Основоположение, привлекаемое в начале рефлексии как «надёжное», «включается» в структуру взаимосвязанных гипотез, где, в процессе мыслительного развертывания-восхождения, каждое предшествующее основоположение «снимается» в последующем (причем истинность предшествующего положения не отрицается, но сохраняется-восполняется в возведении к более «надёжному» основоположению).

Такая структура обнаруживает некое удостоверяющее движение-поступание, ведущее мышление ко всё более чистому и простому основанию, вплоть до *epi ti ikanon* («удовлетворительного», «достаточного» основания) [101d]. Различая начало (*arche*) и вытекающие из него следствия, познавая их согласованность («в лад или не в лад друг другу они звучат»: 101d), мы постигаем сущее в его бытии [5, S. 254—255]. Это взаимно-прояснение ряда «гипотез» и утвержденность их в *arche anypothetos* (в «беспредполочном принципе») даны в *Федоне* ещё очень сжато и предварительно. Нам здесь важно увидеть направление, по которому движется ненатуралистическое толкование души у Платона. «Полагание в основу» (*hypothemenos einai*), например, прекрасного как такового, благого, великого и т.п., означает, что начало рефлексии утверждено на фундаментальной предпосылке: в себе и для-себя-сущие идеи являются общими основаниями для разрозненного и многообразного сущего [5, S. 256].

Только принимающий такую предпосылку, может постичь «причину бессмертия души» [100в]. Между так понимаемыми идеями и математическими сущностями имеется аналогия: прекрасное, само по себе благое, великое и т.д. не выводятся из опыта [8, S. 72]. И

для понимания той роли, которую в главной теме диалога играет структурная взаимосвязь идей, необходимо указать на тесную сопряженность как раз математических примеров с аргументацией Сократа в пользу бессмертия души.

Этот факт тонко подмечен Гадамером. При рассуждении о взаимосвязи между различными идеями утверждается, что душа (будучи принципом жизненности) необходимо связана с идеей жизни, несоединимой со смертью [105d]. То, что не принимает смерти-бессмертно (*athanatos*) [105e]. Дальнейшая аргументация указывает на эквиваленцию бессмертия и неразрушимости, неуничтожимости (*anolethros*) [106a], именно на этих позициях стоял Аристотель: *Phys.* 203 в13). В тексте 106а-в понятие бессмертия возводится с помощью понятия неразрушимости на эйдетический уровень [8, S. 76]. Душа и смерть также несоединимы, как четное и нечетное число; одно не «принимает» другое; где существует одно, там не существует другое.

Но может приближение четного вызывает гибель нечетного и заступает место последнего? Как и приближение холода погашает огонь [106в]. Такое мнение убедительно до тех пор, пока мы рассматриваем равное-неравное (четное-нечетное, теплое-холодное и т.п.) как признаки чего-либо «вещного», а не как «идеи». Введение сферы чистых понятий позволяет разрешить недоумения юного Сократа: в том ли причина возникновения двух, что происходит взаимосближение единиц [97а], или в том, что единица разделяется, но «тогда причина будет как раз противоположной причине образования двух» с помощью сочетания. «Естественная» причина ускользает от нас, ибо двойка объявляется одновременно следствием сложения и деления [97в]. То же самое в случае с мерой величины, когда, например, Петр, будучи выше Павла, но ниже Андрея, совмещает в себе великость и малость так, что большое оказывается большим, а малое — малым «по одной и той же причине» [101а].

Признавая мир идей, мы только и находим «единственную причину возникновения двух — это причастность двойке» [101с]. На удивление одного из собеседников (как же так, раньше речь шла о том, что из меньшего возникает большее, и что противоположное возникает из противоположного, а теперь всё это отвергается — 103а), Сократ отвечает: «тогда мы говорили, что из противоположной вещи рождается противоположная вещь, а теперь — что сама противоположность никогда не перерождается в собственную противоположность [...] Тогда, друг, мы говорили о вещах, несущих в себе противоположность, а теперь — о самих противоположностях, присутствие которых дает имена вещам» [103в]. *Paroyisia* — присутствие указывает на то, что мир математических сущностей и идей, не будучи тождественным «естественному» миру, не образует, однако, какого-то «второго» (третьего, четвертого

и т. п.) мира. Не существует никакого онтологического разрыва, как его изображает Аристотель, но идея красоты (или двойки: 101с) означает только следующее: помимо присутствия (*paropsis*) красоты нет ничего, через что вещь была бы красивой [8, S. 73].

Вновь возвращаясь к проблеме взаимосвязи жизни и мышления, необходимо учитывать эту двойственность понятия души (как принципа жизни и как местопребывания мышления). «В математике и в диалектике «мышление» не тождественно методическому «мышлению» нововременной науки, но мышление налично, если присутствует бытие [...] Платон и Аристотель были убеждены, что без жизни нет никакого мышления [...], ведь мышление есть не что иное как упомянутое присутствие, и как таковое — оно есть жизнь» [8, S. 77]. Причем жизнь мышления, как более высокий уровень жизни (который, в свою очередь, разнится у людей и божества), не может быть объяснена натуралистически.

В третьей главе 1-й книги *О душе* Аристотель, упоминая *Тимея*, указывает на существенное отличие между движением в пространстве и движением мышления (которое непространственно). «[...] Не правильно утверждать, что душа есть пространственная величина. Ведь ясно, что Тимей хочет представить душу мира такой, каков так называемый ум [...] Ум же един и непрерывен, как мышление; мышление же — это мысли, а мысли едины в том смысле, что следуют друг за другом наподобие числа, но не как пространственная величина. Поэтому и ум непрерывен [...]» [*De anima*. A 407 a3-9].

Также и относительно каждой души: её тайна в том, что многочатность (аристотелевски понимаемая) в ней не образует никакого действительного разделения, ведь душа всегда едина, как в своей вегетативной, аффективной, так и в теоретической функции [8, S. 78]. В окончании этого раздела — ещё несколько штрихов. Мы ничего не знаем о чтении Декартом Августина (за исключением немногочисленных упоминаний самого Декарта). Во всяком случае вряд ли можно говорить о серьёзном влиянии августинизма на творчество Картезия; концепция философии последнего совершенно отлична от августинианской [9, S. 40—41]. Скорее всего Декарт мало интересовался Платоном, Аристотелем, Эпиктетом или Эпикуром [9, S. 40]. Но совершенно ясно, что философская мысль не может измеряться способом анализа того факта, какие книги и каких авторов читал тот или иной философ. На уровне влияния идей и философской преемственности значение платоно-неоплатонической философии для декартова обоснования метафизики труднооспоримо.

Мы не будем привлекать фрагменты из трактатов Августина, где сомнение выводится самопротиворечивым и требует достоверного фундамента, обретаемого во «внутреннем человеке», в самоотношении души (понимаемой, опять же, ненатуралистично). Пусть читатель возьмёт в руки *Против академиков*, *Об истинной*

религии, О граде Божьем и попытается найти своё решение вопроса о преемственности. Мы утверждаем только одно: для обоснования метафизики (и для обоснования новой науки), Декарт привлекает положения, которые являются, по сути, платоническими. Но при этом привлекаются ещё и такие положения, которые никак нельзя назвать ни платоническими, ни вообще античными, так как они появились не раньше первой половины четырнадцатого века. К раскрытию этого удивительного сочетания платонических установок с совершенно неантичными, позднесредневековыми идеями нам бы сейчас и хотелось перейти.

IV

То, что в основание новой науки полагается экзистенциальное самоуверование души (а не очевидные положения математики), факт достаточно неожиданный. Хотя, в конечном счете, и для платоников математика нуждается в диалектическом обосновании (например, у Прокла читаем (со ссылкой на *Государство* Платона), что диалектика «придаёт совершенство математике в целом [...], и показывает, что математика поистине наука, и делает её устойчивой и непроверяемой» — in End), однако подхода, подобного декартовскому [2, с. 588; 590; 607 и т. д.], мы, пожалуй в античности не встретим (исключением служит скептицизм, в котором самоупраждает философский дискурс).

Как же так? Декарт, ратующий за достоверное знание и опровергающий скептицизм, предоставляет последнему столь весомый шанс для оправдания? Математика, движущаяся на «безосновном» основании (всемогущества Божьего) — плохой союзник рационализма.

Если мы спросим об истоках столь остро понимаемой идеи всемогущества Божия, то их следует искать, конечно, в Новом Завете (особенно в Павловых Посланиях). Но если говорить о первых теолого-философских разработках доктрины Божьего всемогущества, то нужно обращаться, наверное, к учению «позднего» Августина о благодати. Согласно этому учению, Бог дает благодать тому, кому хочет дать, и отказывает в ней тому, кому хочет отказать. Почему? Мы не знаем. «Бог справедлив, но что значит его справедливость — мы, исходя из нашего человеческого понятия справедливости, знать не можем» [7, S. 36].

Ведь пути Божьи — иные, чем пути человеческие, и мысли Божьи — иного содержания, чем наши помыслы. Основанием Божьих решений является Его воля. При столь радикальной постановке вопроса, интеллектуальная деятельность лишается, конечно, того исключительного характера, каковым она обладала в античности. «Вся внутренняя жизнь и её самоопределение есть, для Августина, по сути, действие воли [...] Даже само познание, на всех своих ступенях, зависит от воли» [10, S. 212]. Разве не извра-

щенная воля является причиной разумопомрачения, препятствующего человеку усматривать и понимать благое и божественное? И разве не от исправления воли зависит это понимание? Внутри средневековой культуры всё время заявляет о себе традиция, отдающая предпочтение опыту любви и ставящая познание в зависимость от этого опыта (монашеская теология св. Бернарда Клервоского, мистика сен-викторцев, теология, выросшая на основании французской духовности (в первую очередь св. Бонавентура) и т.д.). Но поскольку нас здесь интересует не развитие «мистической теологии», а те философские выводы для теории знания, которые следуют из идеи всемогущества Божия, мы должны сразу обратиться к учению двух францисканских теологов, чья роль в этом вопросе особенно велика. Первый — Дунс Скот, второй — Вильям Оккам.

Желание следовать Августину и Бонавентуре обуславливало критический подход Дунса Скота к Аристотелю и арабам [7, S. 432]. Ограничивая притязания метафизиков на решение теологических проблем, он, в то же время, критически переосмысливает предметную область теологии. Содержание последней теперь — не вечное божественное знание (которому причастует теология), а контингентные факты; она «мудрость» не в смысле априорной дедукции, а как руководительница жизни [7, S. 437]. Человек нуждается в теологии как в практической дисциплине, указующей цель его волевым устремлениям, учащей его что и как следует любить («*praxis*» для Скота — воление и любовь) [7, S. 435].

В этом теология отлична от метафизики (исследующей необходимые связи сущего). Но тогда переосмысливается и сама структура философских дисциплин (теология-метафизика-математика-физика), что влечет за собой изменение и в самом подходе к познанию. Если вера учит о непосредственном отношении к Богу, о том, что человек может даже быть призван созерцать Бога «лицом к лицу», то, тем самым, подразумевается, что человеческое познание должно быть способно к прямому (интуитивному) постижению. Человеческий шанс созерцать Бога зиждется на свободном даре Божьей благодати. Не указывает ли сама возможность благодатного созерцания на некую естественную предпосылку, на способность человека к интеллектуальному созерцанию как таковому? Неужели мы всё наше познание должны ограничивать исключительно познанием абстрактным? Нет, не должны. Дунс Скот, как раз, является первым мыслителем, который формулирует и обосновывает различие между интуитивным и абстрактным познанием [16, S. 129].

1) Интуитивное познание постигает предмет в его существовании, присутствии, тогда как абстрактное познание «индифферентно» относительно существования — несуществования предмета [7,

S. 439; 16, S. 130].

2) Поскольку интуитивное познание постигает предмет как таковой (*in se*), оно не нуждается ни в каком посредствующем познавательном образе (*species*) предмета.

3) Два вида познания отличаются и в соответствии с *ratio formalis motiva* (это выражение подразумевает некое определённое условие, при котором предмет подвигает разум к познанию). В случае с *cognitio intuitiva*, указанной определённой является предмет в его фактическом существовании, в случае же абстрактного познания — это чёткость (*quidditas*) или природа предмета.

4) Отсюда: абстракция имеет дело с предметом в его эйдетической определённости (то есть всегда — с общим), в то время как интуитивное познание постигает ту или иную единичную вещь в её существовании, будучи познанием контингентного [16, S. 130—131].

Предпринятое Скотом различие направлено против аристотелевской теории познания, согласно которой единичное-присутствующее является предметом чувственного восприятия, а предметом познания выступает общее (и потому познание нуждается в познавательном образе — *species*). Поскольку существует познание, прямо постигающее единичную вещь, то тем самым сокращается расстояние между чувственным и умственным постижением. Здесь оспаривается платоновская догма (разделяемая Аристотелем): знание может быть только знанием общего; единичное не может быть предметом разума [7, S. 439].

Наконец, понимание теологии как практической науки о контингентных фактах и основание возможности интуитивного познания (которое, опять же, направлено на контингентное) стоит в тесной связи с учением Дунса Скота о воле. «Его учение о безусловном преимуществе воли [...] достигает в рамках схоластической традиции полной противоположности античному интеллектуализму. Христианское миропонимание обретает здесь понятийную выраженность такой степени самостоятельности и самобытности, какой не было даже у Августина». [10, S. 220] Во всяком действии воля не определяется предварительным познанием желаемого предмета, но совершенно самодейтельна, является *causa sufficiens omnis actus sui* (действующей, а лучше сказать «достаточной» причиной каждого своего акта) [там же]. Воля это всегда возможность вариативного выбора, возможность обращения как к благому, так и к дурному, как к возвышенному, так и к низменному. Она — *causa indeterminata ad alterum oppositorum* в обращении к той или иной противоположности) и, как таковая, есть «принцип “контингенции”» [10, S. 221].

В самом деле, если волевой акт обуславливается познанием объекта, то определяющим фактором становится необходимая причинная связь, когда воление определяемо естественным про-

цессом воздействия объекта на субъект (а для Скота познание — именно естественный процесс взаимоотношения познающего и познаваемого). Но тогда не находится места для взаимоисключающих возможностей выбора (то есть для «контингентных» поступания, свершения), которые служат основанием для понятия ответственности [10, S. 221]. (Если говорить на языке Канта, то свобода принуждена здесь «уступить место механизму природы» *KrV*. В XXIX и в таком случае нужно говорить не о свободе выбора, а о «гетерономии произвольного выбора», то есть о его «зависимости от закона природы» (*KpV*, § 8)).

Не желая отождествлять позиции Дунса Скота и Канта, мы хотим лишь указать на некоторое их сходство в исходной посылке: воля самодовлеющая и не может быть обусловлена (в своей глубине) какими-то внешними факторами. Конечно, это не значит, что воля слепа и познание никак не участвует в принятии волевого решения. Определяя степень участия познания в акте воления, Дунс Скот различает *cogitatio prima* и *cogitatio secunda*.

Cogitatio prima предшествует волеию и дает последнему только повод для выбора. Воля вступает в действие лишь на втором этапе, когда она обращается к объективно-данному или отвращается от него, когда она реагирует на него с любовью или неприязнью. Это её оценка становится решающей и для самого объекта познания, для его дальнейшего оформления на стадии *cogitatio secunda*, когда объект делается предметом пристального внимания (если он не отвергнут и не оставлен в пользу другого).

Таким образом *cogitatio secunda* есть уже свершение воли; меты и акценты знания здесь уже существенным образом определены благодаря изначальной направленности воли. И если первый этап был ценностно нейтрален, то на втором этапе познание (направляемое и сопровождаемое волеием) подлежит нравственной оценке [10, S. 222]. Не разум определяет волю, а, наоборот, *voluntas imperat intellectui*. Правда нельзя понимать это господство воли так, что познавательный акт имеет её в качестве своей причины. Своеобразие отношения между субъектом и объектом, познающим и познаваемым сохраняется. «Но в каком направлении развивается познание, на что оно направляет свой взор, это-то всецело обусловлено волей» [10, S. 222]

Как и во всем живом, в человеке наличествуют активное и пассивное начало, причём первое всегда выше второго. И если в познании (которое пассивно по своей сути) объект всецело определяет субъективность, если познание ещё представляет собой род естественного процесса, то благодаря воле, считает Дунс Скот, человек возвышается над природой, превосходит границы естественных отношений [10, S. 223]. Воля «активна и свободна, она есть средоточие субъективности как таковой [...], центр самостоя-

тельности и самодеятельности индивидуума, образ божественной самодеятельности и свободы». Отсюда: «принцип контингенции выше принципа необходимости. Бог поставил человека выше природы как свободную личность, которая проявляет себя в свершении (*contingent*) абсолютной самодеятельности» [10, S. 224].

И, конечно же, тем более это значимо для личности Бога. Божественная воля есть *prima causa* всего бытия, она самодовлеющая и самопричинна. Мы видим, что теория контингенции (русское «случайность» в данном случае вводит нас в заблуждение; контингентный факт не столько «случаен», сколько уникален в своем свершении, несёт свою причину в самом себе; он хотя и связан с теми или иными обстоятельствами, но не сводится к ним, как событие веры в человеке не сводится к каким-то определенным причинам) проводится Дунсом Скотом с помощью ряда различений (из которых мы упомянули только три): 1) теология — метафизика, 2) интуитивное — абстрактное познание, 3) акт познания — волевой акт. И везде мы замечаем у него обострённое чувство индивидуальности, уникальность единичного события и поступка. А на этом фоне: ощущение божественной мощи, божественного всемогущества, которое с трудом поддается осмыслению и, в конечном счёте, всегда ускользает от человеческого понимания.

Теперь перейдём к Вильяму Оккаму. Оккам следует Скоту в разделении познания на интуитивное и абстрактное, критикуя, однако, своего предшественника по ряду вопросов. Но нас здесь интересует один момент оккамовского учения, напрямую связанный с его пониманием интуитивного познания. «Интуитивное познание вещи есть такое познание, благодаря которому может быть узнано, существует вещь или нет», так что «если вещь существует, разум тут же выносит суждение о её существовании и с очевидностью познаёт её бытие» [16, S. 146]. Интуитивное познание постигает также связи и отношения очевидно усматриваемых вещей (там же). Абстрактное познание тем и отличается от интуитивного, что не может с очевидностью постигать существование или несуществование контингентных вещей [16, S. 148].

Далее, абстрактное и интуитивное познание хотя и отличны по способу постижения, но тождественны по предмету [16, S. 146]. Интуитивное познание первично; от него берёт своё начало опытное знание, ибо «тот, кто может убедиться на опыте в контингентной истине и посредством последней [достигнуть познания] истинны необходимой, [тот и] обладает несоставным познанием некоего термина или некоей вещи, [какового познания] не имеет тот, кто не обладает указанным опытом». Ссылаясь на аристотелевские *Метафизику* [980b 25—982a 2] и *Вторую аналитику* [100a 3—9] Оккам заключает: «подобно тому как знание о чувственных вещах, приобретаемое посредством опыта, начинается с чувственно-

го восприятия, то есть — с чувственного интуитивного познания чувственно-постигаемых вещей, точно так же и научное познание умопостигаемого, приобретаемого посредством опыта, начинается с интеллектуально-интуитивного познания вещей умопостигаемых» [16, S. 150]. (Хотя, как мы помним, непосредственное постижение единичного исчерпывается у Аристотеля чувственным опытом.

Введение интеллектуально-интуитивного познания единичного — дело Дунса Скота. Кто считает такое усложнение излишним, тот пускай обратит внимание на то, что мы воспринимаем собственные интеллектуальные, волюнтативные и аффективные акты а) сразу; б) как отдельные; в) без посредства чувственности, то есть «непосредственно» в самом строгом значении). Но Оккам, формулируя различие интуитивного и абстрактного познания, в качестве одного из следствий оно, выдвигает положение над которым до сих пор ломают голову интерпретаторы.

Тезис Оккама звучит так: «Всякая отдельная вещь (*omnis res absoluta*), отличная по месту и субъекту от другой вещи, посредством абсолютной божественной мощи (*per divinam potentiam absolutam*) может существовать [и] без [наличия] этой [другой] вещи]. Ведь не кажется вероятным, что если Бог желает разрушить некоторую отдельную вещь, существующую на небе, [то Он] необходимым образом [принуждён] разрушить некоторую другую вещь, существующую на земле.

Но интуитивное видение, как чувственное, так и интеллектуальное, есть [некоторая] отдельная вещь, которая по месту и субъекту отлична от объекта. Так что если я интуитивно усматриваю звезду, существующую на небе, то это интуитивное видение, по месту и субъекту отличается от усматриваемого объекта. Следовательно, акт видения может продолжаться, даже если звезда разрушена» [16, S. 160]. Другими словами: при естественном условии невозможно наличие интуитивного познания без существующего предмета.

Но если признать всемогущество Бога, если допускать божественное вмешательство в процесс познания, то интуитивное познание несуществующей вещи вполне мыслимо. Этот «принцип всемогущества» имеет важные последствия для теории познания. Оккам говорит: Бог может разделить всё то, чьё разделение не содержит противоречия.

Оказывается, что почти всё происходящее совместно (как, например, причина — цвет и следствие — восприятие цвета при направленности зрения на вещь), должно происходить не всегда и не с необходимостью совместно [7, S. 450]. Оккам поэтому, хотя и не отвергает понятия «причина и следствие», но проблематизирует их: существование некоторого А как такового не предполагает с необходимостью существование некоторого В. Мы можем назвать

А «причиной», если наблюдаем повторяющееся событие В, которое можем назвать, поэтому «следствием».

Такая повторяющаяся закономерность обуславливается естественным ходом вещей. Саму природу Оккам понимает как всецело и необходимо определённую, в которой нет места случайному. «Но законсообразность следствий в природе не означает, что познание следствий может быть выведено из знания причин. Причинная связь не может быть доказана исходя из понятий» [7, S. 451]. Естественно, что вместе с этим возрастает роль опыта, ибо наша повседневная жизнь есть сумма контингентных фактов. И, естественно, в связи с этим большая роль отводится интуитивному познанию. Когда же Оккам продумывает возможное вмешательство Бога в процесс познания он только иллюстрирует принцип божественного всемогущества, который выражается так: всё то, что Бог делает посредством вторичных причин, Он может сделать и без них. Если в качестве причины познания полагается предмет познания, то Бог может вызвать интуитивное познание и без этой причины. Видение цвета (или звезды) есть нечто иное (по месту и субстанциальному носителю), чем сам цвет. Конечно, при естественных условиях познания они выступают вместе (как следствие и причина). Но эта связь контингентна, она не содержит такую внутреннюю необходимость чтоб удаление этой связи указывало бы на некоторое противоречие.

Из этого «гносеологического» аргумента следует положение «экзистенциального» характера, которое тоже мыслится непротиворечиво: всякая существующая вещь, поскольку она по определению существует самостоятельно и онтически отделена от всякой иной вещи, благодаря всемогуществу Бога может сохраняться в своём бытии, даже если бы всё остальное сущее было бы разрушено. Указанная теологическая гипотеза имеет далеко идущие философские последствия. «Тем что Оккам устраняет (хотя только гипотетически) объективность познавательного отношения исходя из теологических посылок, он направляет рефлексию в сторону субъективных условий возможности познания» [16, S. 133].

Но и теология обретает важные результаты. Гипотезы Оккама указывают не только на определённого рода «зазор» между действительностью и понятием. Раскрывается также и принципиальная инаковость Бога относительно человеческого разума. То есть речь идёт о критике рационализирования понятия Бога. Бог для Оккама — бездна простоты, а наши понятия о Нём, скорее, только наши понятия (влияние Оккама на Лютера отмечено в литературе).

Итак: возросшая роль опыта, акцент на познание контингентного, проблематизирование причинно-следственных отношений, подчёркивание значимости отдельного события, углублённое понимание процесса познания (с пристальным вниманием к его субъективным условиям) — вот существенные черты оккамовского подхо-

да к знанию. Бог — выше всякого знания, а всякое знание всегда относительно пред лицом всемогущества Божия. Конечно, особую роль здесь обретает вера, волевые акты. Но мы должны спросить: не даст ли такое понимание знания оснований для скептицизма и релятивизма? Ведь что казалось бы прочнее интуитивного знания? Но и оно может постигать нечто, чего не существует. Так что, Бог может обманывать человека? Если и да, говорит Оккам, то только в теоретико-познавательном отношении, но не в моральном. Впрочем, широкое распространение эта тема получила позже в теории о Боге-обманщике (*deus deceptor*) позднего номинализма.

Однако Оккам учит и о таком виде интуитивного познания, достоверность и предметность которого не может быть оспорена. В том же тексте читаем: «Наш разум в этой жизни, в отдельности и интуитивно, познаёт не только чувственно-постигаемое [предметы], но и некоторые умопостигаемые [предметы], которые никоим образом не поддаются под чувственные восприятия [...] такого рода предметы суть акты мышления, волюнтаривные акты (*intellectiones, actus voluntatis*), которые человек может опытно постигать в себе самом (*quae potest homo experiri inesse sibi*) [...]». «Что такого рода акты познаются нами в отдельности и интуитивно, это ясно. Ведь высказывание “я мыслю” познаётся мною с очевидностью».

Но такое положение может быть: а) или абсолютно первым, имея своим истоком не составное познание терминов или вещей; или б) оно познаваемо через некоторое предшествующее (*priorem*), ранее известное положение. Последнее исключается, ибо не существует такой контингентной истины, из которой с необходимостью следовало бы положение «я мыслю». Или другой пример: принимая во внимание свободу воли, «не существует такой контингентной истины, из которой с необходимостью следовало бы [положение] “я люблю Сократа”» [16, S. 162]. Поэтому, такое положение как «я мыслю» (или «я люблю Сократа») среди контингентных истин является абсолютно первичным (*simpliciter prima*) и не познаётся на основании прежде известного.

«Контингентные истины относительно воспринимаемого только разумом познаются нами с наибольшей достоверностью и очевидностью (*certius et evidentius cognoscuntur a nobis*), по сравнению со всеми другими контингентными истинами» [16, S. 164]. Здесь Оккам ссылается на Августина [О Троице, кн. 15, гл. 12], говорящего, что в таких истинах нельзя сомневаться (хотя можно сомневаться в чувственно-воспринимаемом): я знаю, что я живу; я знаю, что я хочу быть счастливым; я знаю, что я не хочу ошибаться (*scio me vivere, scio quod volo esse beatus, scio quod nolo errare*) и т.п.

Это тот род познаваемых вещей, которые душа познаёт сама по себе (*per se ipsum*). В таких-то истинах нельзя сомневаться [16,

S. 164—166]. Подчёркивая примат познания субъективных актов разума и воли Оккам, таким образом (на примере «я мыслю», «я желаю»), указывает на неоспоримость данных в этих актах положений, на их абсолютную первичность и максимальную достоверность (*igitur inter omnes veritates contingentes istae de mere intelligibilibus sunt evidentiores et per consequens non praesupponunt aliquas*) [16, S. 166]. Хотя сам Оккам нигде не выражается таким образом, что несомненная достоверность указанных истин не подлежит вмешательству Бога.

Но вывод напрашивается сам собой: чтобы разрушить такого рода очевидность, Бог должен занять место субъекта, полагающего этот акт («я мыслю», «я желаю» и т.д.) [16, S. 133]. Т. е., чтобы разрушить очевидность такого рода истин, нужно разрушить сам субъект, с которым они связаны.

Мы далеки от мысли отождествлять взгляды Оккама и Декарта, или взгляды Декарта и Платона. Мы хотели только указать на два мотива философии Картезия, которые принадлежат разным традициям, но соединены у Декарта в неразрывном синтезе, в живом опыте мыслящей души, предстоящей пред лицом божественного всемогущества.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Декарт Р.** *Размышления о первоначальной философии.* — С-Пб: Абрис-книга, 1999.
2. **Декарт Р.** *Сочинения:* в 2-х т. — М.: Мысль, Т. 1, 1989.
3. **Лейбниц Г. В.** *Сочинения:* в 4-х т. — М.: Мысль, Том 3, 1984.
4. *Фрагменты ранних греческих философов.* Часть 1. — М.: Наука, 1989.
5. **Beierwaltes W.** *Proklos. Grundzuge seiner Metaphysik.* — Frankfurt am Main, 1965.
6. **Beierwaltes W.** *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3.* — Frankfurt am Main, 1991.
7. **Flasch K.** *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli.* — Stuttgart, 1995.
8. **Gadamer H.-G.** *Der Anfang der Philosophie.* — Stuttgart, 1996.
9. **Gadamer H.-G.** *Vorgestalten der Reflexion II* Hans-Georg Gadamer. *Gesammelte Werke.* Bd.5. Griechische Philosophie I. — Tuebingen, 1985.
10. **Heimsoeth H.** *Die sechs grossen Themen der abendlaendischen Metaphysik.* — Darmstadt, 1958.
11. **Kueng H.** *Existiert Gott?* — Muechen-Zuerich, 1984.
12. **Oehler K.** *Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles.* — Frankfurt am Main, 1984.
13. **Oeing-Hanhoff L.** *Rene Descartes : Die Neubegrueundung der Metaphysik // Grundprobleme der grossen Philosophen der Neuzeit I.* — Goettingen, 1986.
14. *Philosophisches Lesebuch.* Bd.2. Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer. — Frankfurt am Main, 1989.
15. **Roed W.** *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel.* — Muenchen, 1992.
16. **Wilhelm von Ockham.** *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft.* — Stuttgart, 1996.