

## ДУША/МАШИНА

Моя тема — механицизм Нового времени, но не как одно из течений или направлений новоевропейской философии, а как пример собственно философского мышления из начала — изначального мышления. Рассматривая новоевропейский механицизм как сущностную структуру новоевропейского мышления — во всяком случае, его первого этапа, — я пытаюсь подобраться к основополагающей апорийности начала как сути изначального мышления вообще, изначальность которого, на мой взгляд, вовсе не отменена «деструкцией» традиционной метафизики. Всё главное и решающее произошло во Втором и Третьем «Размышлениях о первой философии» Р. Декарта. Поэтому *punctum cartesianum*, при всей условности этой «точки», не отменяется.

Напомню полное название трактата и очень коротко — его историю. Труд был завершён ранней осенью 1640 г., и Декарт послал текст М. Катеру, преподавателю католического университета в Лувене, а несколько позже — М. Мерсенну, присовокупив полученные от Катера так называемые Первые возражения и ответ на них. В начале 1641 г. Мерсенн прислал возражения, ставшие Вторыми. Третьи пришли от Т. Гоббса, жившего тогда в Париже, Четвертые — от А. Арно, Пятые — от П. Гассенди и Шестые — от другой группы парижских ученых, среди которых наиболее известен Ж. Декарт. Декарт написал Ответы на все Возражения, и в таком виде трактат увидел свет в Париже в конце августа 1641 г. Он назывался *Renati Des-Cartes Meditationes de Prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* — «Размышления о первой философии, в которых доказываются существование Бога и бессмертие души». Уже после публикации пришли Седьмые возражения от иезуита П. Бурдена, преподававшего какое-то время в коллегии Ла Флеш. Пересылая эти возражения, Мерсенн обратил внимание друга на несоответствие названия трактата его содержанию, и во втором издании (май 1642 г.) оно было изменено: *...in quibus Dei existentia, et animae humanae ad corpore distinctio demonstratur* — «...в которых доказываются существование Бога и отличие человеческой души от тела».

Изменение принципиальное, о нём и речь. Декарт говорит о *реальном* отличии (*distinctio realis*) души от тела, отсылая к схоластической типологии различий<sup>1</sup>. Он пишет: «Я... доказываю реальное отличие ума от тела, но при этом утверждаю: первый столь тесно сопряжен со вторым, что составляет с ним единое целое» [1, с. 14].

Шесть декартовых размышлений могут быть уподоблены шести дням творения — сотворяется Новое время, новая историческая эпоха, которая, как мы знаем, наступает не ранее, нежели получает собственное имя, т. е. то или иное истолкование. В течение шести дней Декарт творит новый новоевропейский мир — «время

---

Погоняйло Александр Григорьевич — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: aponaiilo@gmail.com

<sup>1</sup> «Реальным» считалось различие двух вещей (субстанций, сущностей), из которых хотя бы одна способна существовать без другой.

© А. Г. Погоняйло, 2013

картины мира». На седьмой день он отдыхает. Остановимся на основных этапах творения.

Первый шаг, как известно, — сомнение. О сомнении говорится, что ему может быть подвергнуто решительно всё. И тут возникает тема Бога-обманщика, которому теперь поручена роль «злого гения» (*mal génie*) из «Рассуждения о методе». Но «злой гений» — только гипотеза, а вот Бог-обманщик — это серьезнее. Вспомним, что разговор о всемогуществе божием возникал в средние века всякий раз, когда требовалось ограничить непомерные претензии человеческого разума, например в споре диалектиков и антидиалектиков в XI в. (знаменитый вопрос Петра Дамиани: может ли Бог сделать бывшее небывшим? [2, с. 365]). Для Декарта в трактате о мире неисповедимость путей Господних служила аргументом в пользу того, что придуманная им, Декартом, физика ничуть не менее вероятна, чем традиционная — напротив, она даже вероятнее, ибо более компактна и логична. Однако считать свою науку только гипотезой Декарт никак не хотел, и в «Размышлениях», как и ранее в «Рассуждении», взялся доказать, что Бог существует и что Он — не обманщик.

Итак, доказательство существования Бога и реального различия между телом и душой — таковы две основные задачи, решаемые в главном труде Декарта, посвященном первой философии.<sup>2</sup> *Cogito* — ключ к их решению.

Пьер Гассенди не увидел особой достоверности в декартовом «Я мыслю», заметив: «Тот же вывод (о собственном существовании. — А. П.) ты мог сделать на основании любого другого своего действия, ибо естественный разум говорит нам: всё, что действует, существует» [1, с. 202]. Примерно так же возражал и Томас Гоббс. В ответ Декарт объясняет суть своего принципа, разбирая такое действие, как ходьба. Можно ли с достоверностью утверждать: «Я хожу, следовательно, я существую»? Нет, потому что мне может присниться, что я хожу, и здесь не будет никакой аподиктической достоверности. Но вот само *восприятие* ходьбы, пусть мне только кажется или, опять же, снится, будто я хожу, несомненно. В нём я никак не могу усомниться, и пока я воспринимаю что-то, всё равно что, и при этом отдаю себе отчет в том, что я это воспринимаю, ошибка как насчет того, что я воспринимаю то, что воспринимаю, так и относительно моего существования как воспринимающего всё это, невозможно [1, с. 276]. Как и было сказано во втором размышлении: «Я — тот, кто видит свет, слышит звуки, ощущает жар. Всё это — ложные ощущения, ибо я сплю. Но достоверно то, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь» [1, с. 25].

Абсолютная достоверность *cogito* зиждется на том, что, мысля себя мыслящим — *cogito me cogitare*,<sup>3</sup> — я не могу мыслить себя несуществующим. Это происходит не на основании того отвлеченного соображения, что у каждого действия обязательно должен быть субъект, тем более субъект активный — почему это непременно я мыслю, а не мне мыслится? — но в силу непосредственной открытости мне моего собственного существования, хотя бы в качестве мыслящего, воспринимающего, чувствующего и т. д.

---

<sup>2</sup> Формулируя в ответе на письмо Андреаса Кольвия отличия своего *Cogito ergo sum* («Я мыслю, следовательно, я существую») от Августинова *Si enim fallor, sum* («Если я и ошибаюсь, то поэтому уже существую»), Декарт очень точно описывает суть дела: из одного и того же принципа — в этом он согласен с Кольбием — Августин и он, Декарт, выводят разные следствия: Св. Августин выстраивает на нем свое учение о душе как образе Божественной Троицы, ему же, Декарту, оно служит основанием для понимания отличия души от тела как реального отличия.

<sup>3</sup> Формула М. Хайдеггера.

Если *cogito* рассматривать как нововременную версию старого платоновского искусства обращения,<sup>4</sup> — а именно так его и следует рассматривать, — то опознание мыслимого (испытываемого) мной только как мыслимого мной, т. е. мыслимого как мыслимого (*cogitatum qua cogitatum*), будет выходом в некую сферу априорных начал — опыта, логики, онтологии, — стало быть, в сферу безусловного, собственно логического в широком смысле, или, если угодно, *дологического логоса*, называемого у Декарта «естественным светом».

Естественный свет — залог неотменимости того, что в этом свете усмотрено. Увиденное в естественном свете увидено безошибочно. Как увидено, так оно и есть. Тут невозможны варианты. На увиденное можно положиться. Напротив, «непроизвольный порыв» (*impetus spontaneum*) — восприятие, не опосредованное, не ставшее восприятием восприятия, мысль, не помысленная как мысль, — непременно приведут к ошибке. Такие не опосредованные рефлексией (*non reflexas*) позывы и порывы Декарт называет «мыслями младенцев».

Платоновский язык — естественный свет, обеспечивающий истинное видение, — здесь не случаен. Естественный свет вспыхивает в миг оборачивания на себя (рефлексия), когда оборачивающийся засекает на себе то «самое само», благодаря которому он — сам, и его мысли, ощущения и поступки — его, его собственные мысли, ощущения и поступки. Это начало себя самого называется душой, и его-то в качестве начала, пользующегося телом как инструментом, Платон тщательно отличает от тела-орудия («Алкивиад I»). Но главное состоит в том, что начало это, при всей своей несомненной изначальности, так и не попадает в поле зрения, оставаясь невидимым.

В какой-то момент разговора собеседники (Сократ и Алкивиад) сходятся на том, что искомое ими — это «само то же самое» алкивиадовой души, а не разные «отдельные» те же самые, которые на роль начала не годятся. Отдельные те же самые потому и не начало, что отделены от него в качестве подвластных и управляемых — рука, орудие... А само то же самое, оно — само по себе, никто им не пользуется и не управляет, и меньше всего сам Алкивиад, который только тогда впервые и сделался, собственно, собой (пришел в себя) — это случилось по ходу разговора, — когда понял, что это главное и единственное начало его самости ему самому не подвластно. Об этом начале себя и собственного можно только заботиться («забота о себе»)<sup>5</sup>.

Когда светит «естественный свет», смешно выглядят попытки Эпистемона из декартовского «Разыскания истины» вернуть собеседников на стезю формальной логики, значения которой никто, впрочем, не оспаривает, ибо нигде и ни в чем ее законы не нарушаются. Но Картезиево *cogito ergo sum* есть изначальность очевидности, составляющая априори формальной логики и высвечиваемая задаваемым собеседнику «экзистенциальным» вопросом: Кто ты?<sup>6</sup> Стандартный ответ «Я — че-

<sup>4</sup> Τέχνη περὶ αὐτοῦς из 7-й книги «Государства» (Plato Rep. VII, 518d 3–4 [3, с. 299]).

<sup>5</sup> Это фрагмент 129b 2: «Ну, давай же, каким образом можно отыскать само то же самое [auto tauto]?» Следует уточнение (130d 3 sqq): «Сначала следует рассмотреть само то же самое, а мы вместо того же самого рассмотрели само каждое отдельное» (пер. Е. В. Алымовой; ср.: [4, с. 256–263]). — Ср. также у В. В. Бибихина о «неопределимости своего» и в связи с этим разбор «Алкивиада»: [5, с. 183 и сл.]. Подробный разбор диалога в контексте «заботы о себе» — в курсе М. Фуко «Герменевтика субъекта» [6, с. 13–96].

<sup>6</sup> «Повторим аргументы: вы существуете и знаете о своем существовании, знаете через посредство знания о своем сомнении. Но вы, сомневающийся во всем и не могущий сомневаться в себе самом, что вы такое?» [7, с. 47]

ловек» не годится («Плохо же ты меня понял»), потому что уводит от сути дела, ставя не перед очевидностью собственного существования, а перед непреложностью логической структуры определения. Если мы спрашиваем относительно чего-либо, что оно есть, то мы спрашиваем о сущности вещи, иначе — о субстанции, т.е. о ее определенности, фиксируемой в определении, например — «человек». Далее надо выяснять, какие существенные признаки характеризуют такую сущность, как «человек», какая это субстанция — телесная или бестелесная, одушевленная или нет, смертная или бессмертная, разумная или неразумная — и так далее по древу Порфирия от «сущности вообще» вплоть до индивидов. В этих «метафизических ступенях» для Декарта «слишком много темноты». Два слова — «телесная субстанция» — не сделают нас более знающими, чем одно слово — «тело». Человек произносит слова, и даже в известном порядке, но не говорит ровным счетом ничего [7, с. 49–50]. От заученных ходов мысли и наличных знаний, от мышления категориями Декарт обращает собеседника к собственно мышлению, изначальному мышлению из начала (из самого того же самого). Соображение же о том, что нет танцев без танцующего, он отвергает как восстанавливающее в правах отвергнутое им «искусство Луллия», или то же самое мышление категориями.

В Третьем размышлении Декарт поначалу набрасывает некую классификацию «идей» по их происхождению: врожденные, самостоятельно сформированные, полученные извне... Но затем оставляет это дело как бесперспективное, поскольку ему видится *alia via*, иной путь. Этот иной путь уравнивает — сущностно, субстанциально — все идеи, которые теперь рассматриваются исключительно как модусы мышления. То есть все мои ощущения, состояния, восприятия, мысли, образы отождествляются в качестве модусов (обнаружений) одной и той же субстанции — мышления. Аналогичным образом телá — как это было показано на примере воска — суть также модусы, но уже другой субстанции — протяжения. Это и есть «реальное» отличие души от тела, мышления от пространственного протяжения, *res cogitans* от *res extensa*.

Если мысля себя мыслящим, я не могу не мыслить себя существующим, т.е. пребываю в абсолютной уверенности собственного бытия, то существование и моего собственного тела, и вещей вне меня еще требует удостоверения. Оно-то и развернуто в Третьем размышлении под названием «О Боге — что Он существует».

Сам ход доказательства нам здесь не важен, отмечу только один существенный момент. Декарт возвращается к классификации «идей», но теперь именно как модусов одной субстанции. К некоторым из них, говорит Декарт, собственно, и приложим термин «идея», ибо они «представляют собой как бы образы вещей» (к примеру, «когда я мыслю человека... небо, ангела или Бога» [1, с. 31]). Иначе обстоит дело, «когда я желаю, страшусь, утверждаю, отрицаю, т.е. ... постигаю какую-либо вещь как предмет моего мышления, но при этом охватываю своей мыслью нечто большее, нежели просто подобие данной вещи». Из последних идей одни — аффекты, другие — суждения [там же]. Идеи-образы и идеи-аффекты сами по себе несомненны, а истинными и ложными могут быть только суждения. О том, что место истины в суждении, известно, по меньшей мере, со времен Аристотеля. Итак, что касается суждений, то здесь, указывает Декарт, «главная и наиболее частая ошибка заключается в том, что я рассматриваю свои идеи как копии, или подобия, неких вещей, находящихся вне меня» (*ideas, quae in me sunt, iudicem rebus quibusdam extra me positis*

*similes esse sive conformes*) [там же]. Эта ошибка и устраняется на «ином пути», на пути рассмотрения идей в качестве модусов мышления.

Сказано нечто неслыханное! Корень ошибки в том, что я, разделяя традиционный и никем не опровергнутый критерий истины как соответствия моих представлений вещам самим по себе — *adaequatio rei et intellectus*, — считаю идеи в голове сходными с вещами вне ума или соответствующими им. Путь к исключению ошибки — рассмотрение мыслей исключительно как модусов мыслящей субстанции. Но такая редукция автоматически рождает вопрос о доказательстве существования тел — моего тела и вещей вне меня (мое тело — тоже вне меня), а равно других Я и меня самого, «мыслящего» во времени, поскольку я мыслю с перерывами на сон и т. п.

Почему, несмотря на то что такой взгляд на познание, т. е. утверждение, что идеи не обязательно похожи на вещи,<sup>7</sup> рождает множество проблем, не только сам Декарт строго его придерживается, но и всё Новое время фактически конституируется этим новым и фундаментальным Декартовым различием души и тела? Для ответа на вопрос надо бы уточнить, в чём состояла новизна Декартова различения. Разве не было известно с незапамятных, во всяком случае дофилософских времен, что душа и тело — разное и что, например, тело — могила души и т. п.?

Вернемся к письму А. Кольвия и ответу на него. Ответ Декарта исключительно краток и точен (см. прим. 2). Исходный принцип — один и тот же: обращение на себя мыслящего, рожденное сомнением и это сомнение преодолевающее, — а что если я ошибаюсь, полагая... Августин: если и ошибаюсь, то тем самым необходимо существую — как ошибающийся. Более того, ошибка — это мое, так сказать, естественное (как твари) состояние, и тем не менее это грех, пусть и произвольный, которого я могу избежать в той мере, в какой буду полагаться не на себя, а на Бога. И где же мне Его найти? — В природе (внешней)? Нет, ошибается Анаксимен, ты (воздух) — не Бог. Естественный образ божий — это душа человеческая, которую я вижу, обращаясь на себя, и вижу ее как нераздельное единство трех: бытия, знания и любви. Это и есть душа — образ Троицы, неизмеримо далекий от Образца, но служащий очередной ступенью для обращения взора — теперь уже к тому, что недостижимо выше меня, — к самой Истине. Путь познания истины в христианстве — западном ли, восточном ли — это лестница, на которой подъем на каждую следующую ступень (у Августина их три, у Бонавентуры — шесть) обусловлен предшествующим «обращением», т. е. радикальным преобразованием всей природы познающего<sup>8</sup>.

Начало — одно, дальнейшие пути — разные. У Декарта обращение однократное и не предполагает «ступеней озарения». Озарение одно и сразу: попадание в естественный свет. Этот свет рожден опосредованием мышления — мышлением же. Преобразования естества познающего не требуется, но сама идея познания преобразуется полностью: мысль осознана модусом мышления как субстанции и должна быть удостоверена в своей истине из самого же мышления. Имеется в виду — без

---

<sup>7</sup> Напомню, что традиционная перипатетическая трактовка познания исходит из представления о «вхождении» (каким образом — это другой вопрос) форм (чтойностей) вещей в ум, каковой и есть поэтому форма форм, не имеющая собственной формы, которая в таком случае искажила бы формы вещей.

<sup>8</sup> То же у Дионисия Ареопагита: «Божественное открывает себя в соответствии с аналогией каждого из умов» ([8, с. 209–210]; цит. по: [9, с. 141], пер. А. Г. Черныкова).

опоры на какую-либо заданную иерархию начал или на формально-логический порядок определения (древо Порфирия). Тем более — без опоры на предполагаемое сходство идей и вещей. У меня просто нет позиции для того, чтобы оценить степень этого «сходства». При этом можно предположить, что как естествоиспытателя Декарта интересует прежде всего удостоверение такой «мысли», как представление о внешних вещах, которые оказывают на меня (душу) таинственное воздействие. Например, это ощущение тепла от горящих дров в камине.

Дело в том, что «реальное» отличие души от тела как *res cogitans* & *res extensa* исключает их взаимопроникновение и непосредственное воздействие друг на друга, при том что воздействие и влияние налицо: от огня — жар, от желания пошевелить ногой — шевеление ноги. Тепло, конечно, от огня в камине, но объяснение это метафизически несостоятельно, потому что мысль и протяжение в качестве разных субстанций не имеют общей границы и, следовательно, не могут взаимодействовать. В огне жара нет, жар в душе. Огонь — толкающиеся корпускулы. Этим «реальным» отличием души от тела и возникающими в связи с ним вопросами и задан концептуальный каркас новоевропейского механицизма — реальной философии (составляющей фундамент философии учений и систем) Нового времени.

Так, у Спинозы субстанция одна, но из бесконечного числа ее атрибутов нам известно о двух: мышлении и протяжении, — и они также не имеют общей границы и связаны между собой только через субстанцию. Окационализм Мальбранша обусловлен теми же исходными посылками. Предустановленная гармония Лейбница — наиболее впечатляющий пример того же метафизического механицизма, несмотря на то, что всё протяжение у него сплошь заселено живыми существами — монадами.

Археологический пласт новоевропейского механицизма имеет свои границы — нижнюю (Декарт) и верхнюю (Кант). О нижней границе нам почти всё сказал сам Декарт в ответе А. Кольвию, указавшему философу на то, что свой главный принцип он позаимствовал у Августина. Добавим еще одно сопоставление по контрасту, и Августин здесь тоже не останется в стороне, потому что речь идет о мыслителе, который прямо опирается на Августина (а также на Б. Телезио) и создает доктрину, на первый взгляд чуть ли не предвосхищающую учение Декарта, но на деле безусловно остающуюся в рамках ренессансной натурфилософии. Это старший современник Декарта Томмазо Кампанелла (1568–1639).

Кампанелла — автор многих сочинений, среди которых «Город Солнца» — далеко не главное. Над своей «Метафизикой» Кампанелла работал долго, закончил ее в 1623 г., опубликовал в 1638 г., — на следующий год после Декартова «Рассуждения о методе». Труд был задуман как обоснование религиозно-политической реформы, предполагавшей всеобщее обращение в католицизм и возвращение католицизма к его истинным началам. В городе Солнца метафизик Солнце правит, опираясь на трех помощников Пон, Син и Мор. Это августиновы *esse* («бытие», правда, переделанное в *potential* — «мощь»<sup>9</sup>), *nosse* — «знание», ставшее *sapientia*, и *velle (amor)*. «Быть, знать, любить»...

---

<sup>9</sup> Изменение знаменательное, несомненно, его следует возвести к «бытию-возможности» (*poss-est*) Николая Кузанского, но также связать с общеренессансной темой «антропоцентризма», так ярко проявившегося в знаменитой «Речи о достоинстве человека» Пико.

Как и Декарт, Кампанелла начинает с сомнения, но, в отличие от французского философа, прямо апеллирует к Августину, пересказывая последнего очень близко к тексту: «Ибо я не могу ошибаться, если я не существую. Ведь “ничто” не способно ни к истине, ни к заблуждению. Следовательно, я не ошибаюсь в том, что я узнал о своем существовании. Далее, я не ошибаюсь в том, что знаю об этом моем знании. Ибо так же, как я узнал, что я существую, я узнал, что я знаю о своем существовании. Так что наше бытие, наше знание и наше желание суть не видимость и не продукт воображения, а постоянное присутствие. Итак, относительно этого мы не можем ошибаться»<sup>10</sup>.

Казалось бы, возвращение к Августину... Отнюдь! Практически тот же самый текст, перенесенный из первой трети V столетия в первую треть XVII в., радикально меняет свой смысл. Речь у Кампанеллы не о душе как «образе Троицы, бесконечно далеком от Образца» и не о ступенях богопознания, а о том, что душе свойственно некое врожденное знание самой себя — *notitia sui ipsius innata*. Благодаря этому врожденному знанию себя она имеет прямой доступ к первоначалам бытия, так называемым прималитетам — вышеупомянутым бытию (ставшему у Кампанеллы мощью), знанию и любви.

Еще резче отличие этой *notitia sui ipsius innata* Кампанеллы от картезианского *cogito* как процедуры феноменологической редукции, выносящей за скобки вопрос о подобии образов (идей) вещам. У Декарта знание себя как «чистого» мышления дается парадоксальным обращением на себя мыслящего (чувствующего, воспринимающего, воображающего что-то...) — собственно, рефлексией в изначальном смысле слова. У Кампанеллы *notitia sui ipsius* никакого обращения не требует, поэтому она и *innata*. Речь не о *cogito me cogitare*, а о том смысле *sapientia*, который связывают с *sapio*, -ii (*ivi, ui*), -ere: «иметь — и ощущать — вкус, запах», и потом уже «быть разумным, рассудительным, правым» и т. п., — откуда и *sapientia*, «мудрость», «благо-разумие», «знание». «Мудр (*sapiens*) тот, — пишет Стилезец, — кому вещи на вкус [*sapiunt*] таковы, каковы они есть, а знать (*sapere*) и означает воспринимать вещи такими, какие они суть» [11, I, 2a, 1].

Знание «на вкус» безошибочно именно в качестве чувства, ощущения, и притом его источник — не внешние вещи, а сам познающий, что и сообщает ощущаемым им в себе как собственные бытию (*potentia*), знанию и любви характер бытийных первоначал — «прималитетов». *Notitia sui ipsius innata* есть ощущение души в себе именно *бытийных* начал, мощи, знания и любви, тогда как познание внешних вещей — столкновение с ними — дает нам знание того, что мы можем многое, но не всё, постигаем многое, но не всё, любим кого-то и что-то, но далеко не всех и не всё. Таким образом, параллельно положительным бытийным началам выстраивается ряд отрицательных небытийных «начал», которые, собственно, началами считаться не могут: немощь, невежество, ненависть (*impotentia, ignorantia, odium*).

Самоощущение, понятое как врожденное душе знание самой себя, выступает в метафизике Кампанеллы условием знания (восприятия) внешних вещей. Сначала мы ощущаем самих себя, и лишь потом — и благодаря самоощущению — всё внешнее. Так, мы ощущаем тепло, исходящее от какого-то тела, потому что чувствуем, что согрелись; ощущаем противодействие, потому что ощущаем себя силой, любим

<sup>10</sup> Цит. по: [10, с. 287–288]. — Ср. у Августина: «О граде Божием» (11, 26).

других, потому что уже любим себя. И таковы не только мы, но все вещи мира, состоящие из бытия-потенции, ощущения своего бытия и стремления пребыть. Всем им присуща двойная «мудрость»: одна — *innata*, врожденная, — то самое самоощущение, благодаря которому вещь «знает» о своем бытии, любит его и не хочет не быть; и другая — *illata*, приобретенная в результате воздействия на нее других вещей и произведенных в ней изменений.

Ясно, что метафизика Кампанеллы — это ренессансный натурализм, возникший на почве старой идеи всеобщего космического сочувствования, *sympathia universalis*. Но это как раз то, в отталкивании от чего и складывается метафизика нового типа — новоевропейский механицизм.

«Естественным порывам» стихий этот последний противопоставляет «естественный свет», рождающийся из опосредствования мысли («мыслей младенцев»), мыслью же и делающий испытываемые ощущения и чувства созерцаемыми. Не кто иной, как Кант расставляет все точки над *i*, когда объясняет *cogito* как трансцендентальное единство апперцепции — единство функции, а не субстанции. Что окончательно ставит крест на декартовом «реальном» отличии души от тела — краеугольном камне новоевропейского механицизма. Этот «мавр сделал свое дело» — позволил новоевропейскому механистическому естествознанию развиваться без оглядки на философию сущностей, и теперь он может уходить со сцены. Поэтому метафизика Канта действительно представляет собой завершение целого — первого — этапа новоевропейской философии и потому она естественным образом подводит черту под Просвещением.

Не вдаваясь в подробности, отмечу самое главное. Речь пойдет о § 25 «Критики чистого разума». Приведу начало параграфа: «В трансцендентальном же синтезе многообразного [содержания] представлений вообще, стало быть, в синтетическом первоначальном единстве апперцепции (т. е. в ситуации *cogito*. — А. П.), я не сознаю себя, как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, что существую. Это представление есть мышление, а не созерцание» [12, с. 208]<sup>11</sup>. Разобраться в смысле сказанного здесь Кантом значит обрести твердую почву под ногами и убеиться от увязания в терминологической трясине.

Первое слово параграфа *dagegen*, «напротив», противопоставляет то, что Кант называет «синтетическим первоначальным единством апперцепции», другому знанию себя (*bin Ich mir meiner selbst bewusst* — «я сознаю себя»), а именно внутреннему чувству, о котором говорится в конце предыдущего параграфа. Говорится же вот что. Внутреннее чувство, представляющее собой самовосприятие (апперцепцию), в отличие от перцепции, или восприятия внешних предметов, имеет своим априорным условием время, т. е. если осуществляется, то осуществляется во времени. Восприятие же внешних предметов есть всегда восприятие их в пространстве. Таким

<sup>11</sup> Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern dass ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen (Kant I. KrV, B 157). — В отличие от традиционного смысла θεωρία, эйдетическое видение, «созерцание» у Канта означает «чувственное восприятие», но эти смысловые сдвиги обусловлены тем, что Кант творит новую метафизику — метафизику представления (в отличие от метафизики сущности) и, соответственно, не просто перетолковывает аристотелевы категории, но строит новую систему категорий, исходя из функций суждения. В этом новом контексте *ego* (трансцендентальное) может и должно мыслиться как субстанция, но это не значит, что оно есть субстанция.



образом, оба эти чувства, и внутреннее, и внешнее, сходны в том, что обусловлены пространством и временем, априорными формами чувственности, как о том и было сказано в трансцендентальной эстетике. Будучи именно формами чувственности, и пространство, и время не представимы иначе, как косвенным образом, с помощью так называемого фигурного синтеза: «Мы не можем мыслить линию, не проводя ее мысленно, не можем мыслить окружность, не описывая ее» [12, с.206]. Точно так же и время, форму внутреннего чувства, т. е. форму самовосприятия, ибо самовосприятие в этом случае есть восприятие последовательности (смены) внутренних состояний, мы можем представить «не иначе, как имея образ линии, поскольку мы ее проводим» [12, с.207].<sup>12</sup>

Но это касается априорных форм восприятия; само же восприятие, как перцепция, так и апперцепция, — это всегда восприятие чего-то, что мне дано как явление; так, внутреннее чувство есть всегда восприятие этих, испытываемых мной в данной последовательности, а не других внутренних состояний. Еще Джон Локк делил опыт — единственный, согласно Локку, источник идей (нет ничего в разуме, чего не было бы в опыте) — на внешний и внутренний. Внешний опыт — это восприятие внешних вещей, внутренний — восприятие собственных состояний. Так и у Канта знание о себе, которое мне дает внутреннее чувство, или самосознание, апперцепция, понятая в смысле Локка, это всегда знание себя в качестве феномена, иными словами, предмета собственного восприятия, знание себя таким, каким я себе являюсь, знание себя каким-то.

Напротив, в трансцендентальном единстве апперцепции, как уже было сказано, «я не сознаю себя как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, что существую. Это представление есть мышление, а не созерцание».

Очевидно, что кантовский вопрос о трансцендентальном единстве апперцепции — это вопрос не о содержаниях сознания, не о его «материи», а о том «Я» — наблюдателе собственных состояний, которое неизменно остается за пределами восприятия и если является себе, то всегда только каким-то, таким или другим, определенным, в терминологии Канта — феноменом, т. е. не так, как оно на самом деле есть. Тем самым это «Я» себя не знает, вернее, знает себя как-то иначе, поскольку существует поистине (по истине) в той мере, в какой уходит от восприятия, снова и снова оказываясь по ту сторону его, отчего и называется трансцендентальным. Это то «неведомое мне мое “я”» (*nescio quid mei*), о котором в свое время обмолвился Декарт [1, с.25],<sup>13</sup> говоря, вообще-то, не о «Я», а именно о *quid mei*, о «моем что», или сущности как форме себя. Эту форму себя Декарт определяет потом как мышление, поскольку только помывлив себя мыслящим, помывлив мышление, я получаю доступ в эту область «естественного света», в которой сразу непосредственно и притом с абсолютной достоверностью убеждаюсь в собственном существовании. Убежденность эта, однако, никак не связана с лицемерием некоего «моего» *quid*, остающегося мне неведомым, поскольку мышление мышления как таковое, подобно аристотелеву уму, форме форм, собственной формы не имеет. Поэтому Кант и утверждает, что в ситуации *cogito me cogitare*, или в первоначальном синтетическом

<sup>12</sup> В § 26 добавлено, что «пространство и время *a priori* представляются не только как формы чувственного созерцания, но и как сами созерцания» [12, с.210].

<sup>13</sup> Декарт пишет: «...Неведомое мне мое “Я”, которое недоступно воображению» (*nescio quid mei, quod sub imaginationem non venit*). Эта цитата — кладезь.

единстве апперцепции, я не сознаю себя таким, как я являюсь себе или существую сам по себе, а сознаю только, что существую. И добавляет, что такое представление — это мышление, а не созерцание.

При такой постановке вопроса слово «представление», *Vorstellung*, используемое Кантом в данном контексте, получает иной смысл. Это уже не «мысль в голове», не какой-то мысленный образ, не идея, понятая по-новоевропейски как что-то «пришедшее в голову» и «представившееся» мне, не созерцание, *das Anschauen*, но представление в его актуальной событийности, само представление мне всего того, что я себе представляю, представление как сбывание представлений. Такое представление, по Канту, есть не созерцание, а мышление, *das Denken*, и именно оно дает мне сознание собственного существования. Благодаря мышлению я сознаю, что существую, но это не знание какой-то воспринимаемой вещи или субстанции, которая если сейчас и не является предметом восприятия, то когда-нибудь может им стать.

Повторю, что в данном, вроде бы, исключаящем другие понимания контексте мышление должно быть понято событийно — как событие представления мне всяческих представлений-идей-образов, всего того, что мне представляется. Событие, в котором я обретаюсь — впервые обретаю себя (собственно, становлюсь собой и сознаю себя существующим) в той мере, в какой раздваиваюсь на «Я» какое-то (эмпирическое, феноменальное «Я») и «Я» никакое, по определению остающееся за пределами восприятия, поскольку оно-то и обеспечивает единство всякого восприятия.

Делая предметом рассмотрения само представление нам всяческих представлений, Кант обнаруживает саму форму этого события, его, если угодно, вечный и неизменный механизм, в результате чего его метафизика (онтология) — это уже метафизика не сущностей (логика определения как онтология), но представления, в рамках которой он разрабатывает новое понятие объективного знания, целиком взятое на вооружение Гегелем. Но это отдельная тема, требующая детального анализа; я же говорил о философии Канта только как о «верхней» границе новоевропейского механицизма.

Теперь, когда обозначены границы явления, можно вернуться к его рассмотрению по существу. С античных времен «выращивание разума», или, что то же самое, души (*mens* часто вместо *anima*), составляло сущность воспитания, или пайдеи, которая в своей латинской версии стала культурой. Например, еще Ф. Бэкон определяет «культуру» как «георгику души». И георгика эта исходно и на протяжении всей истории Запада, включая Просвещение, мыслится как «забота о себе», становление собой, человеком взрослым, значит, ответственным и вменяемым, а потом уже как приобретение различных знаний и навыков.

Что же касается собственно знания и науки как таковых, то разрыв между традиционным знанием и новоевропейской наукой, до недавнего времени трактовавшийся как победное движение «от мифа к логосу», образовался благодаря тому, что прежним познавательным процедурам, основанным на принципе универсальной симпатии, всеобщих «естественных» связей всего со всем, новоевропейская наука противопоставила принцип удостоверения знания. Симпатія (сочувствование) — вещь прекрасная, но она не дает доказательного знания: вблизи огня мы, несомненно, ощущаем жар, но можно ли заключить отсюда, что сущность огня — жар? Декарт определенно отвечает, что нет, нельзя. Жар — в душе, а в огне жара нет, огонь — дви-

жение частиц. Старая *θεωρία* была умным видением, созерцанием, и созерцанием сущностей, открывавшихся тому, кто, благодаря заботе о себе, сподобился умозрения. Новая теория — научная теория, обособляющаяся от метафизики, — есть научная гипотеза, обоснованное предположение, требующее практического подтверждения. По сути дела, она представляет собой редукцию изучаемого явления к его механизму, к алгоритму, объясняющему (в том случае, если теория прошла проверку практикой) все подобные явления — каковой механизм и получает статус закона, всё равно, изучается ли явление природы, психики или общества. Изучая их, ново-европейская наука реконструирует механизм явлений. Такая реконструкция необходимо требует изгнания из природы всего душеподобного, но ровно в той мере, в какой мы занимаемся ее «объективным» — научным — познанием. Сама по себе природа в Новое время остается живой (если это живая природа) и к механизму сводиться не думает.

Кто-то поймет такую эволюцию как процесс демифологизации природы, который можно оценивать по-разному. Кто-то увидит в ней исчерпание возможностей западной метафизики на путях субъективизма и антропоцентризма. То-то нынешние критики Просвещения так увлеклись идеей мифопоэзиса и дружно повернули назад — от логоса к мифу. *Von voyage!*

На мой взгляд, было бы резоннее попытаться взглянуть на метафизику механицизма как на полновесное изначальное мышление, каковым всегда была философия с того времени, как появилась на свет, и каковым, очевидно, останется, пока не переведутся философы.

Направление такого возможного «взгляда» подсказывает сама философия эпохи, настойчиво апеллируя к геометрии как к образцу доказательного знания. Идея, новизной не отличающаяся, но со времен Платона заметно поменявшая содержание, став в Новое время пресловутым «геометрическим методом». Метод — это, так или иначе, путь, последовательность шагов. У Платона не было геометрического метода, но была геометрия как наиболее яркий пример усмотрения сущностей, сущностного — эйдетического — видения. В результате не возникало вопроса о причине, по которой геометрия является наукой доказательной. Идея, явившись умному взору, сама себя доказывает и потому только может быть доказана с помощью развернутой системы доказательств — геометрической техники. Другое дело, что к умному зрению вел некий путь; этот путь был обращением, и он требовал особого искусства (технэ) — искусства обращения.

Новое обращение к началу, картезианское *cogito*, понадобилось и случилось тогда, когда возможности метафизики, открытые первым обращением — платоновским, были реализованы: первая философия состоялась в качестве науки о сущем как сущем, и состоялась так капитально, что даже потрясения, вызванные победой христианства, принципиально иного дискурса, базирующегося не на созерцании, а на поступке, не поколебали ее статуса и престижа, хотя и внедрили в нее элементы, как раз и приведшие к возрожденческому кризису.

Именно состоятельность состоявшейся метафизики, подчинившей себя христианскому Откровению, отработанность ее процедур и доказательств вкупе с разнообразием школ и направлений не то что бы посеяли в умах недоверие к науке наук, но стали причиной разочарования в ней, характерного, например, для гуманистов и скептиков Возрождения, но также и для Декарта, не пожелавшего ограничивать

себя «древом Порфирия». Альтернативу же традиционной учености могла составить только опора на здравомыслие — к нему, как известно, и апеллируют основоположники нового новоевропейского знания.

Здравый смысл — настоящий герой Нового времени. Он его протагонист. Этот новоевропейский извод античного «общего чувства» и стал тем самым новым обращением к началу, которое было столь впечатляющим у Картезия, но адекватное свое выражение получило только в третьей Критике Канта.

Амбивалентность Просвещения, в свое время поставленная ему в вину Хоркхаймером и Адорно (Де Сад — предельно логичный Кант!?), на самом деле коренится в амбивалентности здравого смысла, как раз и предъявленной ученой публике кёнигсбергским мыслителем. И эта амбивалентность — неотъемлемая черта всякого мышления из начала.

Какую, собственно, операцию производит над собой — мыслящим — Декарт? Ту самую, к которой призывают мамы расшалившихся и замаравшихся детишек: посмотри на себя со стороны — на кого ты похож! Декарт смотрит на себя мыслящего со стороны — *cogitat se cogitare*. Вопрос — с какой? По сути дела, как это показывает Кант, с никакой, со стороны «никакого я», или трансцендентального субъекта. Но для Декарта такая редукция себя к мышлению означает доказанность существования себя как мыслящей субстанции и недоказанность существования протяжения, для чего и нужен онтологический аргумент. Мы вернулись к основанию новоевропейского механицизма — «реальному» отличию души от тела, продиктованному здравомыслием, которое ради собственной здравости периодически требует с ума (своего) схождения, опосредования «мыслей младенцев» взглядом постороннего — себе самому! — наблюдателя.

С самых начал философии обращение на себя мыслилось как обращающее в некую область идеальных предметностей, например геометрических фигур. Круг — чистый эйдос круга, в котором «стоит» всякий круг, начерченный на песке. Но «за» эйдосом — чистой формой круга — скрыта Идея, последнее основание всякого видения, — и умного и неумного. И не может быть никакой феноменологии Идеи, хотя на ней держится любая феноменология.

Новоевропейский механицизм — последнее явление миру метафизики предметностей, метафизики эйдетического видения перед окончательной ее метаморфозой в метафизику Представления (у Канта, Гегеля и — страшно сказать — Гуссерля). Он продолжается до тех пор, пока стороннему взгляду на себя мыслящего открывается «реальное» различие *res cogitans* и *res extensa*, и пока это так, геометрия оказывается адекватным способом познания только последней. Для самой философии *more geometrico* — не более чем компактная форма изложения («Этика» Спинозы, хотя у него и идет речь не о субстанциях — множественное число этого понятия для Спинозы бессмыслица, — а об атрибутах).

Поэтому сама доказательность геометрии теперь должна быть доказана. Декарт обосновывает геометрию верой в Бога, который не может быть обманщиком. Гоббс, которого затем повторяет Вико, объясняет доказательность геометрии тем обстоятельством, что «мы сами рисуем фигуры» (принцип *verum-factum*). Паскаль сопрягает «разум геометрический» с *esprit de finesse*, Лейбниц заявит, что всё в природе при известной изобретательности может быть объяснено причинами механическими,

за исключением самого начала движения, для чего нужны некоторые архитектурные принципы...

Эта Лейбница архитектура есть идея целостности мира, распавшегося на мышление и протяжение, мира, в котором мы, «машины, производящие мысли и чувства», живем, и он — этот мир — внутри нас целиком, но при этом мы его никогда не знаем и не узнаем в целом.

Но именно эту самую парадоксальную — хотя содержательно другую — целостность нашего такого нецелого (неважно, конечный он или бесконечный) мира и восстанавливает изначальное мышление со времени «отцеубийства», совершенного Платоном, которое заставило Аристотеля вынести в начало бытия и мышления апорию Зенона (см. об этом: [5, с. 54 и сл.]) в качестве действительности (энергии, совершенного действия) и определить сущность бытия как то, чем [всегда уже] было [всякое] быть [до того как стало быть чем-то], τὸ τί ἦν εἶναι.

## Литература

1. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. 640 с.
2. Дамиани П. О божественном всемогуществе // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 356–394.
3. Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. 656 с.
4. Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 864 с.
5. Бибахин В. В. Собственность. СПб.: Наука, 2012. 302 с.
6. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. 678 с.
7. Декарт Р. Разыскание истины. СПб.: Азбука, 2000. 288 с.
8. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Билингва / пер. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2003. 864 с.
9. Черняков А. Г. Онтология времени. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
10. Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М.: Мысль, 1977. 360 с.
11. Tomae Campanellae stylen. ord. praed. universalis philosophiae seu metaphysicfrum rerum iuxta propria dogmata, partes tres, libri 18 // Archivio Tommaso Campanella. URL: [http://www.iliesi.cnr.it/Campanella/pres\\_testi.php](http://www.iliesi.cnr.it/Campanella/pres_testi.php) (дата обращения: 01.05.2013).
12. Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 800 с.

Статья поступила в редакцию 24 мая 2013 г.